

UM INCA CRISTÃO

A questão da mestiçagem na obra de Inca Garcilaso de la Vega

Lorena Gouvêa de Araújo*

Os avanços ultramarinos do século XV inauguraram um marcante período da história Ocidental. Motivados pela ambição da conquista de novos territórios e pela ideologia católica de conversão e anexação de novos adeptos da doutrina, Portugal e Espanha se lançaram no Atlântico e levaram consigo todo o arsenal de instituições imaginárias que permeavam o painel histórico europeu daquele período. Dentre elas, o estatuto da *Limpeza de Sangue*, concepção genealógica da condição sociopolítica que teve um papel primordial no ordenamento da sociedade hispânica já a partir de meados do século XV. (STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58) Este estatuto se referia, especificamente, à “*calidad de no se descender de moros, judíos, herejes o cualquier persona convicta por la Inquisición*”. (LIRA MONTT, 1995: 33-34 Apud. STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58)

Até o século XIV cristãos novos, como judeus e muçulmanos, viviam na península ibérica de maneira harmônica, chegando até mesmo a terem desenvolvido, em alguns casos, estreita relação com a nobreza européia e a Corte. Contudo a partir deste período um grande número de ataques a juderías – bairros judeus – tomou conta de locais como Castela, Aragão, Sevilha, Catalunha e Valência e já em 1449 o governo de Toledo adota o primeiro estatuto de *Limpeza de Sangue*, dirigido diretamente aos cristãos novos, ou melhor, aos judeus convertidos. O sangue era o veículo simbólico que transmitia os vícios, assim como as virtudes morais e religiosas, de geração a geração. Era através do batismo que judeus e muçulmanos podiam converter-se em *gentis* ou neófitos, por virtude de terem, até o momento, ignorado as Leis de Deus. Esse antagonismo social pode ser compreendido através de uma pequena digressão histórica, uma vez que a tríade *cristãos – judeus – pagãos* abrangue a humanidade inteira até a Idade Média Tardia (séculos XIII ao XV). (KOSELLECK, 2006: 191-231)

Segundo Reinhart Koselleck a relação entre cristãos e judeus nem sempre foi baseada na divergência de opiniões. Usando comumente o Antigo Testamento e crenças

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Mestranda, Capes.

na fé em Deus Criador a perspectiva teológica de judeus e cristãos se convergiu durante muito tempo, contudo essa situação durou apenas até a vinda de Cristo, uma vez que os judeus foram desafiados pelos cristãos a acreditarem em Cristo como filho de Deus, e não sendo aceita essa mensagem acabaram por serem enquadrados na mesma linha que os pagãos descrentes, passando assim a serem considerados “bárbaros” pelas autoridades cristãs.

A primeira função para a qual o termo “bárbaro” e seus derivados foi usado, dizia respeito à distinção entre os membros da sociedade a qual pertencia o observador e entre os indivíduos que não faziam parte desta sociedade. Tais observadores e, por assim dizer, “classificadores” raras vezes se preocupavam em definir a si mesmos, supondo que eles eram tudo o que os “bárbaros” não eram. Nesta medida, os termos “civil” e “político” (originários dos conceitos gregos *civis* e *pólis*) eram usados como sinônimos e portanto antônimos à palavra “bárbaro”. (PAGDEN, 1982: 35-49)

Baseando-se na explicação aristotélica sobre o conceito “bárbaro”, podemos afirmar que este termo designava, antes de tudo, a atribuição da noção de inferioridade cultural ou mental a determinado indivíduo. Os gregos teriam inventado a palavra “bárbaro” nos séculos VII e VIII a.C. simplesmente com a intenção de diferenciar nominalmente os que eram “estrangeiros” e os que faziam parte do Império. Os romanos chegaram a aplicar este termo a povos como os egípcios, os quais respeitavam muito. Contudo, o conceito “bárbaro” sofreu modificações, e já no século IV a.C. tinha se convertido em sinônimo de inferioridade e assim passou a ser aplicado a partir de então. (PAGDEN, 1982: 35-49) “Bárbaro” era quem balbuciava ou quem não sabia falar grego. Isto porque para a sociedade grega a capacidade de usar a linguagem, junto com a capacidade de formar sociedades civis (*póleis*) era o que distinguia os homens dos outros animais, e os “bárbaros” haviam fracassado significativamente em ambas capacidades. Ser homem (em sentido pleno), significava mais do que uma mera categoria morfológica, e se os gregos não reconheciam os indivíduos de fora de sua comunidade como seus pares, significava na realidade que estavam lhes negando humanidade, pois se ser grego era possuir o *lógos*, faculdade que só a eles pertencia e que os transformavam em seres civilizados e políticos, os que não possuíam tal capacidade não poderiam ser considerados como humanos completos. (PAGDEN, 1982: 35-49)

Com a chegada dos cristãos no mediterrâneo, por mais que estes tivessem sido considerados “bárbaros” pela comunidade grega, não se deixaram classificar dentro do dualismo heleno-bárbaro proposto até então. Sendo o objetivo principal do cristianismo a conversão do maior número de fiéis possível, seu princípio não podia basear-se na antítese cristãos x não-cristãos. A verdadeira antítese, no cristianismo, vai surgir da verdadeira fé, como quando Paulo, por exemplo, em sua missão divide a comunidade “herética” em crentes e não-crentes e quando mais tarde introduz essa divisão como o verdadeiro critério da fé. Desta forma, a própria negação *cristãos* e *não-cristãos* é um elemento de reconhecimento do outro como diferente, mas não desigual, sendo possível avançarem religiosamente e alcançarem a graça de Cristo através da conversão ao cristianismo. (KOSELLECK, 2006: 191-231) Nota-se assim que esses conceitos antitéticos de Paulo não são excludentes, mas buscam abranger todos os homens na fé de Cristo, onde não existem helenos ou “bárbaros”, livres ou escravos, homens ou mulheres, pois todas as classificações e negações de pessoas, povos, classes, sexo e religiões são superadas pela remissão em Cristo. Assim, todo o homem que quisesse escapar da condenação eterna deveria ser batizado. O cristianismo promove o cristão como um novo homem, que agora passa a viver em Cristo e assim o conceito ganha temporalidade. “*Que está em Cristo é criatura nova. O velho passou e o mundo do novo se fez.*” (Coríntios 2. 5,14) Os cristãos, através da morte de Cristo, trazem um mundo novo. Todos os povos existentes, helenos, *ethnai*, *gentis*, que na linguagem cristã passaram a ser “pagãos”, *gentiles*, *pagani*, pertencem ao passado, pois ao futuro pertence o cristianismo. (KOSELLECK, 2006: 191-231)

No sentido da definição do termo “bárbaro” a comunidade cristã manteve, assim como a grega, a classificação baseada nos termos da comunidade civil. Para todos aqueles que usavam a noção grega de *politeia* (Governo) era a relação do homem com outro homem a única instância que garantia sua humanidade. A idéia presente era de que todos os homens verdadeiros deviam se comunicar com outros homens, pois são, por natureza, animais comunicativos, assim como são construtores de cidades, ou seja, animais sociais. É certo que a relação do homem com as criaturas de sua espécie é estreitamente hierárquica, contudo por serem animais comunicativos supõe-se que haja entre eles certa amizade, pois, diferente de outros animais, o homem possui a capacidade de se comunicar, através da linguagem. (PAGDEN, 1982: 35-49)

Ainda segundo a obra de Antony Pagden, os “bárbaros”, por muitas vezes, eram os homens selvagens da imaginação literária, criaturas que se acreditava viver em bosques e montanhas, longe das atividades dos homens racionais. Eles estariam sempre preparados, em seus habitats, para atacar o viajante imprudente e eram uma permanente ameaça à civilização dos que viviam nas cidades. Estas criaturas, e outras existentes no imaginário social como pigmeus, faunos e sátiros, pertenciam a um grupo claramente definido: os *similitudines hominis*, uma classe de criaturas meio homens/meio bestas, possuindo algumas das características humanas. E assim como os “bárbaros”, os índios nativos encontrados no século XV pelos conquistadores em terras americanas, foram enquadrados na categoria de quase-homens pela comunidade eclesiástica. (PAGDEN, 1982: 35-49)

Entre finais do XII e início do XVI o termo “bárbaro” havia ganhado dois significados: Designava povos não-cristãos e também povos de qualquer religião que se comportassem de forma selvagem. Em ambos os casos a palavra remetia a seres humanos imperfeitos em algum sentido, pois não viviam nem de acordo com a religião européia nem de acordo com as normas sociais da Europa. Após a descoberta da América hispânica, diferente do que aconteceu com os seres de origem vegetal, os índios não foram classificados pelos primeiros observadores. Interessados principalmente, na maioria dos casos, na botânica existente no Novo Mundo, os primeiros viajantes apenas definiram os índios como “selvagens” e “bárbaros”, somente na intenção de evidenciar que não eram nem cristãos, nem de cultura sofisticada. (PAGDEN, 1982: 35-49)

Em 1523 com o território americano sob jurisdição Espanhola, assim como seus habitantes, sofreu uma sensível transformação política e social através da incorporação jurídica das terras americanas à Coroa de Castela. Os nativos, nesse momento, passaram a ser chamados de *gentis* (por virtude ao desconhecimento que tinham a respeito das Sagradas Escrituras), sua proteção passava a estar a cargo da Coroa espanhola, ao passo que a responsabilidade que instruí-los na verdadeira fé era exclusiva da Igreja. Sendo *gentis* eram também considerados de sangue puro, sem infecção de nenhuma seita maldita. Desta forma caciques e *principales* passaram a ter direitos legais de desfrutar das mesmas dignidades, honras e prerrogativas sociais da nobreza espanhola. (STOLCKE & COELLO, 2008:19-58)

O contato entre nativos e conquistadores após a descoberta foi permeado por uma onda de sede, fome e doenças que assolaram os povos *gentios* do Novo Mundo. O abuso sexual que as índias sofriam por parte dos colonos acabou por se configurar em um agravante na situação daquela sociedade recém descoberta, pois permitiu que já a partir do século XVI os povos das duas repúblicas (espanhola e americana) se encontrassem mesclados social, sexual e economicamente. Nesse momento a América já era uma terra de mestiços. (STOLCKE & COELLO, 2008:19-58) O matrimônio entre índias e espanhóis passou a ser concebido como natural e os mestiços, filhos de pais de diferentes tradições, eram, inclusive, incorporados ao mundo hispânico e assim formaram uma rede de indivíduos que desfrutaram de significativos privilégios, como o acesso a recursos, status e poder. (FABERMAN & RATTO, 2009: 9-47)

Porém, mesmo com a liberação do matrimônio entre os indivíduos pertencentes às duas repúblicas, a maior parte dos mestiços nascia fora do casamento, pois espanhóis não costumavam se casar com nativas que não descendessem das elites indígenas. Destarte os filhos mestiços que não foram abandonados pelos seus pais espanhóis, foram realmente reconhecidos e protegidos por estes, mas isso lhes custava viver longe da linhagem materna, uma vez que eram levados à Europa a fim de que pudessem receber uma melhor educação cristã. Entretanto, era grandioso o número de mestiços que viviam entre as famílias indígenas e por esse motivo, em 1533 a Audiência e a Chancelaria Real da Nova Espanha solicitaram a Coroa para que proporcionasse alguma medida para dar conta do crescente número de descendentes de espanhóis e mulheres índias que viviam entre os índios, que até este momento eram chamados não de mestiços, mas de *“hijo de español tenido en India”*, ou *“hijo de cristiano y de india”* (sendo este último mais comum). (ARES QUEIJAS, 2005 [1994]: 125-126. Apud. STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58)

Destarte com crescente número dos mesclados se determinou, no século XVI, o termo genérico “mestiço” ao se referir a esta nova mistura social. Este termo se converteu em categoria jurídico-social de classificação administrativa formal. Para as autoras Judith Faberman e Sivia Ratto, o termo “mestiçagem” pode ser compreendido por dois vieses inteligíveis, onde, por um lado, abarca a lembrança de um processo de violência sexual, com a procriação de filhos mestiços gerados através da força, o que teria desencadeado nos processos de intolerância à alteridade entre índios, espanhóis e

mestiços, sem falar na perda de identidades e de direitos. Por outro lado, de um ponto de vista mais cultural “mestiçagem” pode ser compreendido como um encontro de culturas, de práticas e produções novas, propondo um significado mais reconciliador e menos conflitivo a este termo. (FABERMAN & RATTO, 2009: 9-47) Contudo, ao mesmo tempo em que a definição “mestiço” proporcionou a estes indivíduos direitos legais concedidos pela Coroa hispânica (acesso a cargos públicos ou religiosos; isenção de tributo, etc.), também implicou-lhes uma situação de segregamento social em termos políticos legais, estando eles agora diante de uma legislação própria que visava dar conta somente esta esfera da sociedade. A partir deste momento a categoria “mestiço” passou a ratificar não só a distância, mas também a desigualdade de seus progenitores na luta simbólica pela posição política e direitos sociais na colônia. Nesse sentido essa situação permitiu a produção de um afastamento entre nativos e espanhóis, diferenciando-os socialmente, ou seja, a criação de uma nova categoria social não funcionou como um dispositivo de aproximação mas sim de afastamento entre os naturais das duas repúblicas (espanhola e americana). Não seria, portanto, correto cristalizar o conceito de mestiço em uma categoria que encerra tons de pele e localização territorial. De forma mais ampla, embora não seja esta a forma trabalhada até o momento por este artigo, a categoria “mestiço” também encerra questões de mescla cultural. Nesse sentido, não seriam “mestiços” apenas os filhos de índias com espanhóis, mas sim todos os índios e colonizadores que passaram a viver imersos a uma nova cultura, onde necessitaram transformar seus modos de vida, seus status e suas identidades por virtude das pressões – e novas oportunidades – provenientes do sistema colonial. Desta forma, a mestiçagem pode ser compreendida como uma transformação sofrida internamente, dentro das comunidades indígenas, e não um produto externo advindo apenas da relação sexual selada entre indígenas e europeus durante o período colonial, não implicando, necessariamente uma mescla biológica. (FABERMAN & RATTO, 2009: 9-47)

O fato de serem descendentes de pais de diferentes “mundos” fazia os mestiços (biologicamente falando) serem vistos tanto como descendentes dos primeiros habitantes do Novo Mundo, quanto como descendentes daqueles que teriam conquistados as terras americanas. Por essas razões eles passaram a ser possuidores de uma identidade sócio-política excepcionalmente ambivalente. (STOLCKE & COELLO,

2008: 19-58) Não se encaixavam de forma integral nem ao mundo indígena nem ao espanhol, pois eram uma mistura de duas repúblicas e assim foram, aos poucos, preenchendo as fissuras que existiam na estrutura dessas duas comunidades, tornando-se o hiato entre elas. (STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58)

Na marca dos cronistas mestiços peruanos do período colonial, é certamente o peruano Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) o mais influente. Assim como argumenta o autor Serge Gruzinski, Inca Garcilaso faz parte de uma rede de mestiços que se forma após o século XVI, que estão impregnados de elementos tanto europeus quanto indígenas. (GRUZINSKI, 2001)¹ Garcilaso de la Vega ² – nome adotado posteriormente, uma vez que foi batizado como Gómez Suárez de Figueroa – é filho do conquistador espanhol Sebastián Garcilaso de la Vega e da ñustra (princesa) inca Chimu Ocllo. Nasceu na cidade de Cuzco e aos vinte anos (1560) atravessou o Atlântico com destino à Espanha a fim de reivindicar parte da herança de seu pai. No que diz respeito à sua carreira de escritor, dentre suas principais obras está *Comentarios Reales de los incas* (1609) onde o autor procura esclarecer a origem dos primeiros incas e a forma selvagem como as populações andinas anteriores viviam nas terras do atual território peruano. (BERNAND, 2009: 79-86)

Pela ameaça social que passavam a oferecer às elites coloniais (que visavam o enriquecimento e o lucro proveniente das terras americanas e defendiam a não partilha desta empresa lucrativa com os índios e mestiços da América) os mestiços passaram a ser enquadrados na mesma categoria impura dos mulatos, pardos, zambos ou de castas ³. Passou-se assim a questionarem se eles não estariam “contaminados” por virtude de sua mescla. A hierarquia social não era marcada pela questão político-social, mas pela ideologia de desigualdade moral,⁴ também chamada de “hierarquia pigmentocrática”.

1 Nesta obra Serge Gruzinski produz um estudo de culturas mestiças, esclarecendo o evento da ocidentalização, que teria operado a transferência, para o nosso lado do Atlântico, do imaginário e das instituições do Velho Mundo.

2 Garcilaso de la Vega, ou Inca Garcilaso de la Vega, (1539-1616) foi um importante escritor e historiador peruano. Pertenceu à época dos cronistas, durante o período colonial da história do Peru.

3 Em consulta no dicionário “Vocabulário Portuguez e Latino” de Raphael Bluteau, de 1712-1728, o conceito de *raça* vem acompanhado pelo de *casta*. Nesse sentido seriam sinônimos onde *raça* derivaria da palavra *radix*, que em português significa raiz. Uma outra definição de *raça* faz associação à idéia de gerações onde ter *raça* significaria o mesmo que ser de origem moura ou judia. A idéia de origem é ratificada no vocábulo *casta* pesquisado na mesma obra de Bluteau. Ver: BLUTEAU, 1712-1728: 86-183-184.

4 A questão moral é crucial na América espanhola por virtude da importação para o Novo Mundo dos

(FABERMAN & RATTO, 2009: 9-47) Nesse sentido, ser mestiço ou ser um indivíduo pertencente a uma casta significava estar viciado desde seu nascimento e ter maus hábitos, podendo ser espúrios, adúlteros e ilegítimos. KONETZKE, 1962: 823-824 Apud. STOLCKE & COELLO, 2008)

A cor da pele, nessa Europa Moderna, era o elemento de definição da hierarquia social. Não por virtude da cor da pele de fato, mas pelo significado moral embutido naquela cor. A cor da pele de um mulato ou qualquer outra castas, delatava a mistura de raças sofrida por aquele indivíduo, que teriam em sua gênese uma origem “bárbara”, advinda dos negros africanos. Segundo Verena Stolcke esses critérios modernos eram baseados na teoria da alteridade e da dicotomia entre civilizado e “bárbaro” de Aristóteles, mesma teoria trabalhada da página 2 a 4 desse artigo. (STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58)

Como o mencionado anteriormente, pelos conquistadores, autoridades colonias e clero foram transferidos ao Novo Mundo idéias sociais naturais à moral religiosa católica do século XV. Na sociedade colonial o princípio da pureza de sangue serviu principalmente para distinguir se os suspeitos eram judeus (ou criptojudeus – judeus que praticavam sua fé em segredo) ou se eram cristãos velhos ou índios. Longe de transformar-se em uma ordem social hierárquica fechada e impermeável, as sociedades coloniais hispânicas do XVII eram fluidas e complexas. Uma miscelânea de tonalidades fenotípicas e desigualdade foram se desenvolvendo a partir da dinâmica interseção entre o nascimento, a classe socioeconômica, o social e o sangue. Nas colônias os motivos que levaram as autoridades reais a submeterem os indivíduos a um exame de pureza de sangue visavam, na maioria dos casos, garantir o direito dos filhos legítimos herdarem as *encomiendas* de seus pais, assim como de obterem acesso a determinados cargos públicos e religiosos, sem esquecer das oportunidades matrimoniais. (STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58)

O número de indivíduos mesclados era crescente na colônia, o que representava uma ameaça, pois sua ilegitimidade fazia sua ascendência perigosamente duvidosa. Como exemplo desta ameaça vista nos mestiços, podemos citar o fato onde, em 1768, o rei Carlos III ter ordenado, na Audiência de Lima, que proibissem ascender a carreira de

dogmas e costumes do orbe cristão católico o qual manteve-se vivo durante todo o modelo espanhol de império universal (Carlos V, de 1516 a 1556).

leis todos aqueles que não pudessem demonstrar sua legitimidade e pureza de sangue, em vista ao dano causado à República e ao bom governo pela multidão de juristas de obscuro nascimento e má educação que abundava naquele reino.

A identidade sócio política de um indivíduo era, nesse sentido, atribuída ao seu nascimento e à ascendência que se transmitia de maneira genealógica. Na competição por honra e privilégios sociais é no controle sexual das mulheres e no casamento monogâmico que se fundamentará a preocupação dessa sociedade, pois, assim como já mencionado, a posição social, ao invés de provir dos méritos individuais, advinha do nascimento e do sangue (descendência). Apenas as mulheres podia assegurar um nascimento legítimo e socialmente adequado.

Em 1776, com as Reformas Bourbonicas, foi promulgada a *Pragmática Sanção*, a fim de evitar o abuso de contrair matrimônio desigual. Essa *Pragmática* chega à América espanhola em 1778, contudo, ainda que essa lei estivesse sido pensada para solucionar problemas de ordem sociopolítico, nunca conseguiu. Essa lei destinava-se especialmente às mulheres e homens brancos, pois mulatos, negros, pessoas de casta e mestiços não possuíam honra social para que pudessem proteger em um casamento desigual.

Em 1781 a Audiência do Novo México acrescentou um edito à *Pragmática Sanção*, dessa vez a preocupação pairou sobre os mestiços. O edito especificava que os mestiços descendentes de espanhóis e mulheres índias ou vice-versa, mereciam ser distinguidos do resto das raças e estavam assim, igualmente sujeitos aos requerimentos e demandas que prescrevem a *Pragmática Real*. Os mestiços passavam, assim, a estarem obrigados a obter uma permissão paterna para contrair casamento. Ainda que na prática estivessem discriminados, os descendentes de índios e espanhóis foram distinguidos em 1781 (século XVIII) daqueles que portavam a mancha de descendência escrava africana. (STOLCKE & COELLO, 2008: 19-58) Contudo é interessante lembrarmos que mesmo vigiados por uma legislação que os coibia socialmente e, por muito tempo, enquadrados na mesma categoria mesclada dos zambaigos, pardos e mulatos (misturas originadas a partir da cor negra), os mestiços biológicos da América colonial se urbanizaram em grande medida. Assim como os índios, os mestiços também, ao longo do tempo, acabaram por desenvolver práticas tipicamente européias (solicitar mercês, compra de propriedades, etc.).

Assim como dito acima, muitos índios também passaram a mesclar-se com os arquétipos pertencentes à comunidade hispânica do século XVI e nesse sentido é interessante mencionarmos o trabalho de Juan Carlos Estenssoro Fuchs. O autor aborda a idéia dos indígenas americanos terem iniciado um processo de incorporação das atividades religiosas cristãs já na metade de 1500, principalmente a partir do artesanato de imagens santas (imagens-relíquias) produzidas pelos nativos, vistas como uma possibilidade de entrar para o reino dos céus. Estenssoro trata com muita propriedade o milagre da Virgem da Candelária, onde Francisco Titu Yupanqui, um indígena aprendiz de escultor, teria produzido, em um primeiro momento, uma imagem (mal feita) de uma Virgem, a Virgem de Candelária. Ao passo que ia se especializando no ofício de escultor (por volta do século XVI - 1583) também ia produzindo diversas imagens dessa mesma Virgem, que, aos poucos, ia ganhando detalhes especiais e contornos humanos, se tornando uma das mais belas reproduções da Virgem com o menino Jesus no colo. Este feito colocou o neófito escultor em situação privilegiada na colônia pois a partir de uma ascese corporal, teria produzido todo seu trabalho de acordo com instruções vindas da própria Virgem e de seus anjos. Ao final, a imagem teria se auto afirmado enquanto santa (o milagre diz respeito a autotransformação final da escultura da Virgem. Quando esta parece ter sido plenamente aceita pelo clero espanhol e as autoridades clericais competentes lhes colocam as habituais coroas, o rosto da Virgem fica oculto pela do menino Jesus, o qual ela leva em seus braços. O clérigo, percebendo o problema da imagem, a retira do altar a fim de que o escultor pudesse consertá-la e nesse momento o milagre acontece: O menino Jesus se põe de lado e o rosto de sua mãe se torna descoberto). O milagre se torna a possibilidade do clero levar em conta a revelação e reconhecer a fé cristã perante estes índios. As virtudes do recém convertido escultor (homem empenhado, de boa vontade e de fé sincera) passam a ser, a partir de então, o emblema dos índios recém convertidos.

No que concerne aos mestiços biológicos hispanoamericanos, em muitos trabalhos, são apresentados como um grupo que, durante grande parte do período colonial, não conseguiam se enxergarem como unidade, pois eram o intervalo entre habitantes das cidades espanholas e dos *pueblos* indígenas (local onde diversas vezes procuraram refúgio, sendo vez por outra integrados ou resistidos). Em suas vestimentas também era possível verificar esse caráter limítrofe, uma vez que não vestiam um hábito

específico e se disfarçavam ou como índios ou como espanhóis, de acordo com a conveniência ou necessidade, deixando-se ser assimilados por um ou outro estamento. (FABERMAN & RATTO, 2009: 9-47)

Citando o trabalho da autora Berta Ares Queijas, pode-se acreditar que a identidade mestiça foi sendo construída por estes a partir de um sentimento comum de exclusão, intensificado principalmente em meados do século XVI durante o governo do quinto vice-rei do Perú, Don Francisco de Toledo (1568-1581). Nesse sentido, foi no processo de cercamento de seus direitos e privilégios, levando-os à marginalização social, que este grupo de filhos de espanhóis com índias incas se reconheceu enquanto unidade. (ARES QUEIJA & GRUZINSKI, 1997: 38 Apud. FABERMAN & RATTO, 2009: 9-47) Os mestiços peruanos além de passarem a questionar as medidas discriminatórias impostas, em meados do século XVI, que os afastava das carreiras mais prestigiosas, em particular à do clero, passaram também a reivindicar o papel de mediadores e intérpretes. Quem seriam melhores mediadores do que eles, conhecedores das línguas indígenas, para transmitir aos índios a mensagem do Evangelho?

É justamente nessa perspectiva religiosa que Juan Carlos Estenssoro Fuchs abordará a temática religiosa imersa nas comunidades indígenas após o momento do encontro. Em um primeiro instante, o caráter religioso proposto pela empresa colonial, ou seja, o afastamento religioso entre nativos e conquistadores americanos que sustentava toda a estrutura social que havia sido montada na América após a conquista e que impunha aos índios uma categoria de inferioridade frente aos europeus, fez parte do objetivo religioso estruturado pelos mais altos cargos do cristianismo. Este afastamento religioso passava pela não declaração dos indígenas como cristianizados, nem sinceros, nem devotos, insistindo na ponderação destas classificações e na forte utilização da existência de idolatrias em suas práticas culturais. Ser índio era, inevitavelmente, ser pagão. (ESTENSSORO FUCHS, 2003: 439-516)

Os nativos americanos estavam fora da chamada nova sociedade colonial, formada especialmente por cristãos velhos, logo, reconhecer estes nativos como cristãos era mexer nos pilares que cabiam como justificativas da conquista colonial. Destarte era necessário dar o primeiro passo, uma vez que a Igreja poderia passar a ficar mal vista perante a sociedade européia pela ausência de almas salvas através da transformação de índios em servos de Cristo. A saída foi anexar esses gentios em uma primeira

assimilação religiosa, dando aos índios um lugar na incorporação política (vassalos e tributários), jurídica (concessão de direitos) e judicial (integra a um sistema de justiça). Nesse sentido Estenssoro comenta: *“El sistema funciona com la ambivalencia de un incentivo a la asimilación y con la reelaboración de las fronteras interiores...”* (ESTENSSORO FUCHS, 2003: 442)

Desenha-se assim uma corrente em que afirma que os índios haviam transformado a religião e a igreja em terreno de debate, uma vez que queriam ser cristãos com pleno direito.

“Sobre esa base pudieron, desde mediados del siglo XVII, reivindicar privilegios religiosos, administrativos y políticos cuyo corolario fue el esfuerzo por el reconocimiento de la santidad indígena y el acceso a las ordenes sacerdotales que permitiría desentrabar el mecanismo colonial de reproducción de la diferencia étnica.” (ESTENSSORO FUCHS, 2003: 444)

Como exemplo podemos ainda recuperar o milagre da Virgem da Candelária citado anteriormente (página 10), onde é possível perceber a preocupação indígena em ter sua escultura reconhecida segundo os padrões cristãos, despontando, com isso a cristianização indígena, tão evitada anteriormente. O momento do milagre da Virgem inaugura um período de criação e reprodução de imagens santas (imagens-reíquias): *“(...) en ellas significante e significado son indisociables puesto que, aunque no lleguen a se dioses y sean reproducibles, son objetos sagrados, marcados de forma indeleble por la divinidad y prodigarán por ellos milagros a los indios.”* (ESTENSSORO FUCHS, 2003: 453)

O período colonial peruano é marcado também pela figura de um religioso indígena de nome Nicolás Puycum Faxollem (1632-1677), que será chamado, após converter-se ao cristianismo, de Nicolás de Ayllón. Com a vida marcada por virtudes, como o amor ao próximo e fraternidade, Nicolás enquanto vivo desfrutou de uma vida religiosa de doação ao próximo, além disso teria sido personagem de dois milagres em sua vida: Imaculada o havia salvo da morte em um rio e depois no mar. Desta forma, com a morte de Nicolás (1677), e com o pedido colonial de canonização deste – através de seculares, dominicanos, jesuítas, agostinianos, etc. – a monarquia católica vê na figura de um índio sua chance de realizar o sonho de estender seu domínio a extensões universais, convertendo aquele índio em santo e dando aqueles nativos um representante da fé cristã, contudo desempenhar esta atitude era por um fim na idolatria americana, o que poderia desencadear na ruína do controle eclesiástico sobre os nativos e o fim da

própria empresa colonial da monarquia católica.⁵ Estas foram formas encontradas pelos indígenas americanos, com suas vidas transbordadas por códigos naturais ao catolicismo apresentados pelos religiosos missionários, de chegarem aos céus e serem agraciados pela misericórdia de Deus o Criador. (ESTENSSORO FUCHS, 2003: 439-516)

Não foram apenas os índios americanos que estiveram inseridos nesse painel de conversão cristã do período moderno, pois podemos classificar o mestiço Inca Garcilaso de la Vega nessa mesma temática.

Garcilaso teria produzido uma interpretação do mito das origens dos incas mediada por conceitos cristãos europeus e androcêntricos. Destarte, esta sua versão foi fruto do mundo simbólico. (CASSIRER, 1994) existente na cultura que Garcilaso teve contato durante o século XVI, uma vez que “*A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana.*” (CASSIRER, 1994: 48)

No que diz respeito ao universo das fábulas ouvidas por Garcilaso durante sua infância por aquele gente comum do mundo incaico é a baseada no mito de Manco Cápac e Mama Ocllo a mais conhecida. Estes teriam sido a primeira dupla de Deuses filhos do Deus Sol enviados à terra, a fim de eliminar a barbárie praticada por aqueles povos que no território peruano viviam.

Segundo Garcilaso de la Vega a fábula diz que após o dilúvio teria surgido um homem em *Tiahuanacu* (que está ao sul de Cuzco) e este homem foi tão poderoso que dividiu o mundo em quatro partes a quatro homens que ele chamou de reis: o primeiro se chamou Manco Cápac (e recebeu a parte setentrional); o segundo Colla (e recebeu a parte meridional); o terceiro Tócaj (e recebeu a parte do leste) e o quarto Pinahua (e recebeu a parte oeste – poente). E foram esses reis ordenados a irem até seus distritos, cada rei com um pedaço de barra de ouro. Em seus respectivos distritos cada rei deveria, com apenas um golpe, tentar fundir a barra de ouro no solo do território a conquistar. O local onde este feito fosse conseguido seria a nova capital do mundo incaico, onde ao rei era reservado o direito e dever de conquistar e doutrinar toda a gente que por lá

5 O processo de pedido de canonização de Nicolás de Ayllón se arrastou na justiça eclesiástica até o século XVIII, o que permitiu que fosse julgado pelo tribunal inquisitorial (1714). Pouco a pouco o Tribunal inquisitorial minou a vida virtuosa de Nicolás com elementos idólatras. Os fiéis seguidores de Nicolás o abandonaram e este passou a ser suspeito de ser um impostor. A Inquisição não concede o pedido de canonização com receio de ver a fiscalização religiosa que concentrava em suas mãos fugir de sua competência.

encontrasse. Foi desse repartimento do mundo que nasceu o Tahuantinsuyo (*Império Incaico* na língua quéchua, uma espécie de microcosmo do Universo que também é dividido em quatro pontos cardeais). Manco Cápac ao norte chegou ao vale de Cusco e agindo conforme as instruções anunciadas, em um só golpe dado com a barra de ouro no solo daquela terra viu ambas se fundindo. O inca fundou assim aquela cidade de Cusco, doutrinado a gente que lá estava. Desta forma, Manco Cápac foi o primeiro rei inca e todos os outros descendem dele. Garcilaso esclarece que de todos os outros reis supracitados, não há registros. (GARCILASO DE LA VEGA, 1991 (vol. 1): 46-47)

O mestiço diz que esta fábula pode fazer referência à, chamada por ele, Santa História onde o homem poderoso que teria surgido e dividido o mundo em quatro partes pode se referir a Deus, e os quatro reis para os quais dividiu o mundo seriam Noé e seus três filhos.

Se nos discursos espanhóis a dominação sobre o mundo incaico foi uma forma de doutrinar e evangelizar este povo que vivia na selvageria e na barbárie, podemos perceber ao folhear as páginas de *Comentarios Reales*, que em seu discurso o cronista Garcilaso tenta demonstrar que a dominação incaica sobre as populações andínas anteriores foi um ato produzido a fim de livrar aqueles povos da ignorância que se encontravam, uma vez que praticavam o canibalismo, a feitiçaria, a poligamia, a sodomia e a mais baixa forma de idolatria. (OLIVEIRA, 2004)

“Sobrino: yo te las diré de muy buena gana. A ti te conviene oílas y guardarlas em el corazón.’ (Es frasis de ellos, por decir ‘en la memoria’ .) ‘Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales. Y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir. Vivían de dos en dos y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra. Comían, como bestias, yerbas del campo y raíces de árboles y la fruta inculta que ellos daban de suyo, y carne humana. Cubrían sus carnes com hojas y cortezas de árboles y pieles de animales, otros andaban em cueros. En suma, vivían como venados y salvajinas. Y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas (...)”(GARCILASO DE LA VEGA, 1991 (vol. 1): 41)

Ou seja, Garcilaso se apropria de noções européias que seriam sintomas de uma anomalia social (como a ausência de religião, de casa, de roupas, e o próprio cultivo da terra) para tratar das anomalias por ele encontradas no cotidiano daquela população pré-inca. Eram conceitos puramente cristãos que se encontravam nos *Comentarios Reales*

de Garcilaso, como o de nudez, de poligamia, etc, onde o letrado cusquenho afirmava que os povos que assim procediam eram considerados inferiores.

Os valores cristãos presentes na obra de Garcilaso são facilmente explicados quando lembramos que este mestiço cusquenho se mudou para a Europa ainda na sua juventude (com vinte anos de idade) e o conhecimento religioso cristão que recebeu na península refletiu em sua obra ao lembrar as práticas e os diálogos de seus antepassados. Assim é difícil dizer que a obra de Garcilaso é produzida a partir da visão de um nativo inca, pois ao atravessar o Atlântico é certo que muito Garcilaso levou de sua infância cusquenha, mas o olhar que em 1590 lançou sobre o Novo Mundo a fim de produzir suas obras é certamente um olhar composto também por elementos europeus, elementos que gozavam de outros valores, de outra mentalidade.

Se aos olhos europeus do século XVI a feitiçaria, o canibalismo, a nudez, a poligamia eram características naturais das populações ameríndias, inclusive dos incas, e se configuravam como elementos demonstrativos de irracionalidade, de selvageria, de animalidade e de natureza idólatra, Garcilaso coloca, em seu discurso, os incas no mesmo patamar dos europeus no que se refere aos princípios e regras de governo e sociedade. O Deus Sol é retratado nos *Comentarios Reales de los incas* como o Deus que tivesse provido a religião àquela população, a partir da propagação de cultos, das leis e dos preceitos, ou seja, o Deus Sol incaico teria sido o responsável pela aplicação, àqueles povos, dos três elementos que lhes eram desconhecidos: (OLIVEIRA, 2004)

“Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales, como te he dicho, se apiadó, y hubo lástima dellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar dellos y de los frutos de la tierra, como hombres racionales, y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está a ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestras que donde aquella barra se les hundiese, con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quedaría el Sol Nuestro Padre que parasen y hiciesen su asiento y corte.”(GARCILASO DE LA VEGA, 1991 (vol. 1): 41)

Desta forma, os incas não teriam agido, segundo Garcilaso, com ambição e crueldade na dominação dos povos andinos, mas sim doutrinaram esses povos que

necessitavam de dominação espiritual e moral, justificativa esta que se assemelha as utilizadas pelos espanhóis para a colonização e evangelização dos ameríndios de século XVI. A doutrina e o governo impostos às populações pré-incas, e por isso selvagens, são encarados na obra de Garcilaso como uma espécie de preparação destes povos para a posterior doutrina cristã:

“(...) permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros. Y que los descendientes de aquel, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina. Para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino mas dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra sancta madre Iglesia Romana – como después entonces acá la han recebido.”
(GARCILASO DE LA VEGA, 1991 (vol. 1): 39)

As tradições históricas pré-incas, ou andinas em geral, são bem menos conhecidas do que as *mexicas*. Isso porque raras foram as fontes documentais produzidas por tais tradições, talvez porque o papel preponderante das narrativas orais e dos registros pictóricos – que por muitas vezes se tornaram fontes incompreensíveis aos posteriores pesquisadores de sua civilização – tenha anulado a necessidade de documentos escritos. (NATALINO, 2004: 179)

Não é sabido, ao certo, o porquê do letrado cusquenho Inca Garcilaso de la Vega ter ido na contramão dos cronistas da época ao transpor para o mundo incaico toda a magnitude que afirmou a estes pertencerem. A memória incaica, sempre presente em seus discursos e em sua imaginação, o coloca em uma situação de lealdade dual (européia/cristã e inca/pagã) o que o converte em um ser, em certa medida, próximo aos “cristãos novos”, que viviam de forma conflitante entre duas tradições religiosas e portanto condenados ao silêncio. (BERNAND, 2009: 78) Contudo, como um mestiço, filho do Velho e do Novo Mundo, é possível que, por mais que tenha ido morar em Córdoba (Espanha) e deixado sua cidade natal de Cusco, Garcilaso nunca tenha se esquecido das paixões contidas nos relatos que ouvira em sua infância; e com o subjugo espanhol sobre seu povo após a conquista, esta pode ter sido sua maneira de exaltar sua terra mãe. Uma certeza que se tem hoje em dia sobre este cusquenho é que se tratou de um dos mais importantes letrados de sua época (XVII) e o mais importante no âmbito dos letrados mestiços. Em sua lápide seus admiradores deixaram gravado:

“El Inca Garcilaso de la Vega, varón insigne, digno de perpetua memoria. Ilustre en sangre. Perito en letras. Valiente en armas. Hijo de Garcilaso de la Vega. De las Casas de los duques de Feria e Infantado y de Elisabeth Palla,

hermana de Huayna Capac, último emperador de las Indias. Comentó La Florida. Tradujo a León Hebreo y compuso los Comentarios reales. Vivió en Córdoba con mucha religión. Murió ejemplar: dotó esta capilla. Enterróse en ella. Vinculó sus bienes al sufragio de las ánimas del purgatorio. Son patronos perpetuos los señores Deán y Cabildo de esta santa iglesia. Falleció a 23 de abril de 1616. (Revista histórica, 1906. Tomo I: 252)

Referências Bibliográficas:

Fontes:

BLUTEAU, Pe. Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Cia de Jesus, 10 Vols., 1712-1728.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Por Luis Sanchez, Impressor del Rey N. S., 1611, p. 497

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los incas*. Lima: FCE, (vol. 1) 1991.

Bibliografias:

ARES QUEIJAS, Berta. “... Un borracho de chica y vino. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)”, G. Salinero, ed., *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Casa de Veásquez, Madrid, 2005 [1994].

____ & GRUZINSKI, Serge (coords.) *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997. p. 38 Apud. FABERMAN, Judith & RATTO, Silvia. “Introdução”. In: _____ (orgs). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Biblos, 2009. pp. 9-47.

BERNAND, Carmen. “El Inca platónico y el africano ilustrado. Garcilaso de la Vega, Ouladah Equino y la Tierra Prometida. *Revista Co-herencia*. Vol. 6, n. 11 – Dezembro 2009. pp. 79-86. (Disponível em: redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/774/77413098005.pdf) Acessado em: junho 2010.

CASSIRER, Ernst. Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia cultural humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1532-17150*. Lima: Instituto Francês de Estudos Andinos, 2003. pp. 439-516

____. Los colores de la plebe: razón y mestizaje em el Perú colonial”, em AA.VV., *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica em el Perú colonial*, Museo de Arte de Lima, 1999. pp. 67-107.

FABERMAN, Judith & RATTO, Silvia. “Introdução”. In: _____ (orgs). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Biblos, 2009. pp. 9-47.

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

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

KONETZKE, Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810, CSIC, Vol. II, Madrid, 1962.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/PUC-Rio, 2006. pp.191-231.

LIRA MONTT, L. (1995), “El estatuto de limpieza de sangre em el derecho indiano”, *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires.

NATALINO, Eduardo dos Santos. As Tradições Históricas Indígenas diante da Conquista e Colonização da América: Transformações e Continuidades entre Nahuas e Incas. In: *Revista de História*. No. 150, junho 2010. Departamento de História da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 2004.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. “As crônicas coloniais e a produção de sentidos para o universo incaico e o passado das origens do Tawantinsuyo” In: *DIMENSÕES – Revista de História da Ufes. América: Governos e Instituições*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, nº 20, 2008.

_____. *Gênero, sacralidade e poder: o mito das origens dos incas na obra de Garcilaso de la Vega (1586)*. In: *Revista Em Tempo de Histórias* (Publicação do Corpo discente do Programa de Pós-graduação em História da UnB) Brasília: DF, Nº 8, 2004.

PORTUGAL, Ana Raquel M. da C. M. “A inquisição espanhola frente à bruxaria andina: evangelização e resistência”. In: **NOEJOVICH**, Hector. (org.) *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*. Lima: PUC, 2001.

_____. “A inquisição cruza o oceano”. In: *Caminhos da História* (Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES). Montes Claros: MG. Vol. 14, nº. 1, 2009.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Espanha: Alianza Editorial, 1982.

STOLCKE, Verena. “Los mestizos no nacen, se hacen” In: **STOLCKE**, Verena & **COELLO**, Alexandre (eds). *Identidades Ambivalentes em América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2008. pp. 19-58.

WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. “Os índios e a conquista espanhola.” In: **BETHELL**, Leslie. (org.) *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998. Vol.I.