

Mestiçagens cosmológicas nos processos de Extirpação de Idolatria de Bernado de Noboa (Séc. XVII)

FREDSON PEDRO MARTINS¹

Resumo

O presente trabalho objetiva repensar as relações comunicativas entre as populações indígenas localizadas na região de Cajatambo (vice-reino do Peru) e os agentes coloniais responsáveis pelas visitas de extirpação de idolatrias, através da análise dos processos de extirpação realizados pelo padre Bernardo de Noboa na segunda metade do séc. XVII. Propõe-se uma reconstrução das formas como a ação catequética realizou a resignificação das tradições culturais andinas, por meio de um ajustamento dos aspectos cosmológicos nativos e europeus; e busca apresentar algumas reações dos grupos andinos diante das investidas do poder eclesiástico colonial contra suas crenças e cultos, denominados como “idolatrias”.

Introdução

Após cruzarem o Atlântico, influenciados por um pensamento marcadamente religioso e tendo como um dos objetivos centrais a conversão dos infiéis no processo de expansão do cristianismo, os sujeitos que chegaram ao Novo Mundo nos séculos XVI e XVII traziam consigo medos e crenças de uma Europa que transitava do Medievo para a Modernidade (MELLO E SOUZA, 2005:223-248). Os homens da Época Moderna eram senhores de uma mentalidade voltada para o progresso e o lucro, signos máximos do capitalismo que se desenvolvia com as grandes navegações, mas que ainda estava repleta de resquícios dos terrores medievais com suas bruxas, criaturas fantasmagóricas e seres fantásticos (GUCCI, 1992). Desse modo, podemos dizer que as embarcações que atravessavam o oceano em busca das riquezas da quarta parte da terra e da expansão da fé católica, traziam, nos porões do pensamento de seus homens, o medo das figuras diabólicas que teimava em solapar a mentalidade europeia (DELUMEAU, 2009:354-461; VAINFAS, 1995:21-38; MELLO E SOUZA, 2009:33-117).

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: pedro.fredson@gmail.com

Nos primeiros anos da chegada à América, clero religioso, clero secular e os colonizadores criaram diferentes estratégias na tentativa de conquistar o maior número de almas e riquezas possíveis. Essa fragmentação catequética, influenciada por distintos interesses, impediu inicialmente que os projetos idealizados pela igreja católica ibérica fossem aplicados como haviam sido planejados; sendo que uma de suas mais perceptíveis consequências foi a fragilizada centralização do poder na figura dos bispos, já que estes, no universo americano, precisavam dividir sua *autoritas*, sobre as populações ameríndias, com segmentos do clero religioso e confrontar constantemente a influência de *encomenderos* e *caciques* na dinâmica evangelizadora deste primeiro momento (BARNADAS, 2012:521-552).

Este esfacelamento de poder foi responsável pelo desenvolvimento de uma multiplicidade de ferramentas e estruturas de interpretações, surgidas com o intuito de compreender melhor as práticas sociais das populações nativas. Dentre os diversos mecanismos de entendimento do “outro” (TODOROV, 2010:3-17; O’GORMAN, 1992:183-207), criados pelos colonizadores no processo de alargamento do mundo realizado pelo encontro-choque da conquista, um se destaca: o uso do *código religião*. A centralidade de uma interpretação do mundo pautada na religião é irrefutável, uma vez que as discussões no campo do religioso foram responsáveis por influenciar diretamente as noções de direito natural e por dilatar o debate sobre a construção da dualidade “humanidade/civilização” x “animalidade/selvageria” que girava em torno do encontro com os grupos ameríndios (ZERON, 2014:77-106; RUIZ, 2009:178-202; SKINNER, 1999).

Neste sentido, tendo como pano de fundo os aspectos cosmológicos das populações em contato, foi elaborada uma ampla literatura tratando especificamente sobre o conflituoso contexto de hibridização cultural desenvolvido no Vice Reino do Peru ao longo dos primeiros séculos. Ao interrogarem-se sobre as “religiões” dos nativos coloniais e sobre seus desdobramentos/influências com relação aos grupos mestiços e europeus, os extirpadores de idolatria enfrentavam a problemática singular da transmissão das tradições nativas e, conseqüentemente, abordavam aspectos da memória e dos conhecimentos indígenas em seus processos. Assim sendo, acreditamos que uma interpretação dos rastros deixados pelos extirpadores de idolatria no campo do universo religioso se faz essencial para entender os peculiares processos de transformação, histórica e cultural, do mundo andino, uma vez que,

transpostas para a América, as noções de idolatria, heresia, crença e conversão, iriam funcionar como filtros na percepção das religiosidades e costumes ameríndios pelos europeus; dado o fato de que a construção das visões ocidentais estaria enxertada, naturalmente, de significados que a própria realidade americana sugeria aos seus observadores.

Utilizando-nos de documentos que remetem ao desenvolvimento de um discurso elaborado por uma perspectiva católica (processos de extirpação de idolatria), o presente trabalho busca analisar situações nas quais o *código religião* foi utilizado como substrato para a resignificação das culturas, possibilitando novas formas de contato entre as populações nativas da região dos Andes e os agentes coloniais, tendo como eixo central da observação os mecanismos que possibilitaram a realização de um cruzamento de crenças e o desenvolvimento de uma visão cristã sobre o que teria (ou pelo menos deveria ter) sido o processo de conversão dos grupos ameríndios.

Em vista disso, entendemos que dentro do universo dos “contatos” coloniais foram realizados inúmeros ensaios de uma replasmação dos simbolismos mítico-rituais das culturas colocadas em jogo: grupos nativos se apropriaram de símbolos cristãos e com eles desenvolveram uma nova linguagem capaz de articular informações e significados da realidade recém-formada; os agentes coloniais, de modo semelhante, substituindo, muitas vezes, os operadores rituais das culturas nativas, formularam modelos de comunicação simbólico-práticas, capazes de transmitir (mesmo que de forma confusa e equivocada algumas vezes) os conteúdos da sua fé, gerando assim um intenso e peculiar processo de mestiçagem.

O extirpador e as comunidades

Os discursos, impressões e símbolos utilizados na construção dos processos de extirpação de idolatria do padre Bernardo de Noboa são reflexos de práticas culturais vivenciadas por um longo período de história, fazendo-se necessário apontar que a documentação produzida no Peru Colonial representa o resultado da confluência e tramitação de distintos enunciados, que refletem o processo de circulação de um imaginário cultural² em uma sociedade fortemente marcada pela mestiçagem.

² O conceito de “circularidade cultural” é amplamente utilizado por Carlo Ginzburg, fazendo empréstimos de perspectivas teóricas propostas por Mikhail Bakhtin em seus estudos sobre a construção das linguagens na época

Bernardo de Noboa foi um padre nascido no Vice-Reino do Peru, tendo vindo ao mundo em 1613, de pais originários de Chachapoyas, descendentes de uma família de conquistadores e *encomenderos*. Noboa realizou seus estudos no *Colégio de San Martín* e na *Universidad de Lima*. Foi responsável pela missão de *Santa Ana de Susha*, Huaylas, em 1643, tendo passado depois a ser o vigário responsável pela forania de Huarmey e comissário da *Santa Cruzada*. Em 1651 foi transferido para a província de Cajatambo, onde se tornou vigário responsável por 13 *doctrinas* na região. No ano de 1679, com idade já avançada, se encontrava recebendo alguns benefícios financeiros³ na Catedral de Lima, sendo desconhecida a data exata de sua morte (DUVIOLS, 1989:124-125).

A obra de Noboa é constituída por uma série de denúncias e testemunhos recolhidos em seus processos de visitação para extirpação de idolatrias, entre o período de 1656 e 1664, trazendo uma abundante quantidade de informações acerca das pr aticas e costumes religiosos ainda presentes nas comunidades mais ruralizadas e apartadas de um controle sistemático dos eclesiásticos.

No mapa abaixo, extraído do livro de Pierre Duviols, podemos observar o espaço de atuação do padre Bernado de Noboa, demarcado na cor vermelha:



moderna. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Trad. Maria Betânia Amoroso. pp. 14-15.

³ O termo utilizado originalmente em espanhol   *ração*.

Figura 1 – Mapa contemporâneo dos povoados da região de Cajatambo.⁴

Mestiçagens Cosmológicas

As visitas de extirpação de idolatrias procuravam realizar a destruição dos ídolos, através da queima de múmias (*malquis*) e do extermínio de signos (*huacas* e outros objetos/lugares) que remetesse as práticas e costumes dos povos nativos. A leitura dos processos de extirpação nos faz perceber que as visitas contra as idolatrias indígenas foram responsáveis por uma transformação brusca da herança cultural dos povos andinos, que enxergavam no culto aos seus antepassados uma forma de assegurar suas necessidades socioeconômicas individuais e de grupo.

Pierre Duviols denomina as visitas de Bernardo de Noboa como “segunda extirpação”, uma vez que a região de Cajatambo já havia sido palco de uma intensa campanha de extirpação realizada por Fernando de Avedaño entre os anos de 1617 e 1622 (DUVIOLS, 1989:48-52). Acreditamos que essa característica dos povos de Cajatambo (terem sido alvo de visitas para extirpação de idolatrias), fez com que as populações nativas da região desenvolvessem um amplo campo de manobra contra a normatização cultural imposta pela Igreja Católica colonial.

O testemunho de Domingo Nunas Chaupis, colhido por Bernardo de Noboa em 1656 é uma expressão bastante significativa de como as comunidades permaneceram realizando seus cultos às *huacas* e preservaram suas *malquis*, mesmo que queimadas e/ou destruídas por autoridades cristãs, com o intuito de manter suas práticas culturais e assegurar o bem estar da população através da manutenção de oferendas/sacrifícios aos seus antepassados e deidades. Observemos então o relato de Domingo Nunas Chaupis, que narra as práticas estabelecidas por uma índia chamada Catalina Guacay, tida como feiticeira por parte das autoridades eclesiásticas:

[...] le mandaba trujesse cuiés maíz blanco y prieto coca y sebo para ofrecer al ydolo el dios Guacariy el qual sacrificabam y adorabam todos los yndios todos los

⁴ A imagem se encontra disponível na obra de Pierre Duviols: *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, publicada pelo Centro de Estudios Rurales Andinos em 1989, podendo ser localizada na página 130.

años antes de enpeçar [a] hacer sus zequinas y chacaras el qual esta en vna pampilla a la entrada de dicho pueblo de guamgri que se llama Ari o Guana Pampa del qual el señor obispo Don Fernando de Auendaño siendo visitador de la ydolatria saco vn ydolo de piedra de la echura de vn hombre y cinco ydolos conopas que estaba al pie de vn molle que adorabam todos los yndios asi (...) el qual quemó [...] (NOBOA, 1656:176)

Além de coordenar a manutenção do culto, sendo responsável pela realização das atividades e se apresentando como dominadora dos códigos simbólicos presentes nos rituais, a índia denunciada por Domingo Nunas se contrapõe diretamente as normas eclesiásticas, uma vez que no lugar do ídolo queimado pelo padre Avedaño, Catalina Guacay havia mandado colocarem outros dez ídolos (NOBOA, 1656:176). Longe de uma aceitação tácita das práticas estabelecidas pelos agentes coloniais, o que observamos é que as comunidades andinas desenvolveram estratégias de enfrentamento indireto, buscando a preservação de seus costumes, pois bastava que os missionários ou padres responsáveis pelas visitas saíssem dos povoados, para que estes retornassem com seus cultos e ritos, garantindo assim a sobrevivência do próprio povoado (GAREIS, 2004:273).

A própria descrição do ritual realizado pelos indígenas, corrobora a perspectiva de que as crenças nativas estavam intrínsecas a manutenção das atividades cotidianas, como a colheita de alimentos, as estações de chuva e as práticas de socialização comunitária. Além disso, podemos observar na descrição de um momento de oração, presente no depoimento de Domingo Nuna Chaupis, que a culpa pelas mazelas sociais que atingiam os povos andinos era dada ao fato de que os grupos espanhóis haviam afetado diretamente o relacionamento com as deidades antigas, queimando-as e/ou proibindo-as:

Señor Padre quemado que tiene agua que tiene chacara dame agua dame chacara dame comida [,] desde que estas quemado morimos de hambre y no tenemos comida y echabam chicha e em vna gran cadelada que hizieron quemaron los dichos cuies mais coca sebo hasta que se consumio todo y la chicha que llebaban a estos sacrificios no la bebiam y se aparto luego a otro panpilla donde bebieron de otra chicha con otros yndios que llegaron del dicho pueblo y despues de aber bebido bailaron todos con tanborcillos aquela noche al vsso jentilico (NOBOA, 1656:176)

Por seu turno, analisando o testemunho de Francica Chocaquillay observamos que as comunidades nativas se apropriavam inclusive de signos sociais pertencem ao mundo imagético cristão-europeu, uma vez que de acordo com as informações contidas no relato, feiticeiros andinos escolhiam as proximidades da igreja para realizar suas cerimônias

(NOBOA, 1656:170) ou adotavam cruzeiros e outras imagens católicas como *huacas*. Sabemos que a escolha da proximidade das igrejas pode ser decorrente do fato de que, muitas vezes, estas eram construídas em cima de antigos espaços rituais pré-colombianos ou com pedras que teriam sido usadas em edificação de antigos templos e que foram destruídas no encontro-choque da conquista (MACCORMARK, 1991:406-433), ou seja, ocorreram processos de resignificação dos locais e elementos de culto católico de acordo com os interesses das comunidades locais, sem que estas abandonassem por completo suas práticas e costumes.

Notamos assim um duplo movimento: de um lado, uma constante reinvenção das práticas de sociabilidade andina, e do outro, uma transformação ocorrida nos mecanismos de afirmação do catolicismo colonial, que se tornava cada vez mais duro com relação às práticas adotadas pelos grupos nativos. Durante a virada do século XVI para o XVII, fica cada vez mais latente a influência das normas construídas no Concílio de Trento e a tentativa de uma transposição destas regras para o universo américo-hispânico, inspirando diretamente as decisões e procedimentos catequético-legislativos estabelecidas nos concílios provinciais de Lima. Forma-se, desse modo, um discurso estratégico de afirmação de determinados grupos de sujeitos em contraposição à elaboração de exercícios de afirmação/rejeição de uma sociedade cada vez mais mestiça, que precisa lidar de diferentes modos com os indivíduos (no caso, os padres visitantes) que são a personificação da ortoprática colonial católica.

Outra observação que conseguimos realizar é concernente à existência de um carreirismo eclesiástico presente na sociedade colonial, que afetava também os padres que realizavam as visitas para extirpação de idolatria. Podemos notar isso por dois movimentos realizados nos relatos de Noboa: a preocupação exacerbada em detalhar o número de *malquis* encontrados – explicitando seu *modus operandi* diante do fenômeno, destacando de sua parte um comportamento exemplar como agente extirpador de idolatrias – e a posterior fundação, feita por Noboa, de confrarias religiosas entre os grupos nativos⁵. Se analisarmos a tabela abaixo, desenvolvida com base no processo movido por Don Juan Tocas (principal e fiscal da *Doctrina de San Pedro de Ticllos*), contra Alonso Ricari (principal e *camachico* do *Pueblo de*

⁵ Maiores informações sobre a prática podem ser encontradas em: BUSTAMANTE-TABAYACHI, Erick Gabriel. *Bernardo de Noboa y la fundacion de confradias el la doctrina de Ticllos (Cajatambo) 1653-1656. Historia y Región*, n. 1, año 1, 2013, pp. 61-76.

Otucu), observaremos a existência de uma nítida necessidade, por parte de Bernardo de Noboa, de mostrar a eficiência no trabalho de extirpação, apresentando os locais e quantidade de corpos encontrados, uma separação entre os corpos de índios cristãos e não-cristãos, além da descrição de objetos e elementos localizados em cada local de culto:

Processos de extirpação - Bernardo de Noboa - Ano de 1656			
Denunciadores	Quantidade de corpos	Local	Outros itens importantes
Francisca Cocha Quilla e Domingo Nuna Chaupis	18 corpos	Ayllu Allauca	Presenças de sacrifícios (carneiro llama, sangue, cabeças de cuiés e pasta de ervas)
Don Alonso Ricari	2 corpos	Ayllu de Otuco	
Francisca Cocha Quilla e Domingo Nuna Chaupis⁶	18 corpos	Ayllu de Allauca (1) - Carua Apamachay	Sangue e figuras antigas (não especifica os tipos de figura)
Idem	23 corpos	Pueblo de Otuco (2) - Chanco Machay	
Idem	33 corpos	Ayllu Chaupis (3)	
Idem	35 corpos	Guaca Machay (4)	
Idem	33 corpos	Ayllu Allauca (5) - Tisi Machay	
Idem	32 corpos	Ayllu Xulca (6) - Acha Machay	
Idem	0 corpos	Ayllu Oyos (7) - Oyri Machay	Sacrifícios de cuiés e oferendas de milhos
Idem	14 corpos	Ayllu Xulca (8) - Yrca Machay	
Idem	25 corpos	Ayllu Chaupis (9) - Ychi Machay	
Idem	0 corpos	Racac Machay (10)	
Idem	30 corpos	Ayllu Xulca (11) -	

⁶ Apontam a existência de 11 *machayes*, depois Don Alonso Ricari recusar-se a apontar onde os corpos estavam localizados.

	Achaque Machay	
Quantidade de corpos de índios cristãos: 263		
Quantidade de corpos de índios não-cristãos: 99		
Quantidade total de corpos em uma visita: 362		

Por fim, cabe destacar que os testemunhos e denúncias recolhidos por Noboa apotam para a existência de inúmeros conflitos presentes nas comunidades locais, uma vez que existiam indígenas denunciadores e indígenas denunciados.

Um expressivo segmento das comunidades andinas parece ter se adaptado de modo mais “tranquilo” as práticas impostas pela sociedade colonial, possivelmente na tentativa de garantir os seus próprios interesses e *status* dentro de um universo em constante transformação social, cultural e econômica. Por sua vez, grupos de poder tradicionais (*curacas*, sacerdotes andinos e outros tipos de lideranças) procuravam desenvolver estratégias e mecanismos de resistência diante da dominação exercida pelas autoridades eclesiásticas, uma vez que as transformações ocorridas resignificavam os estatutos de ordem e influência estabelecidos anteriormente.

(In)Conclusões

Um primeiro ponto que podemos perceber foi a ligação existente entre deidades locais e grupos andinos de determinadas regiões, fazendo com que as identidades culturais de parcelas da população visitada pelos extirpadores de idolatria estivessem diretamente relacionada aos seus entendimentos cosmológicos. O estabelecimento de ritos e cultos entre os indivíduos andinos exercia uma função de coesão sobre os grupos étnicos de cada região, dado o fato de que a celebração dos *malquis* e das *huacas* era utilizada como momento para reforçar os laços e identidades comunitárias (GAREIS, 2004:272). A institucionalização de práticas de perseguição às religiões andinas, por parte dos eclesiásticos, fez com esse fator de coesão social (cultos e ritos) fosse fragmentando e provocasse o surgimento, em seu lugar, de uma série de práticas individuais de manutenção da identidade religiosa, gerando consequentemente um esfacelamento das características culturais dos grupos sociais.

Outro fator importante de se notar é modo como as ações relativas às situações conflituais fizeram surgir um conjunto de combinações sociais frente à perseguição das

religiões nativas, resultando em uma mestiçagem cosmológica que altera cognitivamente e fisicamente as formas relacionais humanas. A prática das visitas de extirpação, com sua destruição e queima dos ídolos andinos, não resultou necessariamente na extinção do culto às deidades; pelo contrário, fez surgir no lugar do culto a uma determinada deidade central, uma série de pequenas formas de cultuar os ídolos comunitários em diferentes espaços que fugiam ao controle normatizador imposto pelos clérigos, como pode ser visto no caso de Catalina Guacay que provocou a expansão das *huacas* cultuadas depois da destruição por Fernando de Avedaño. Ou seja, os deuses estavam além dos objetos destruídos, sendo, estes últimos, apenas meras representações do universo cosmológico dos Andes.

Por fim, cabe destacar que somos conscientes das limitações deste trabalho e da necessidade de mais estudos que interliguem questões econômicas, legislativas, artísticas, linguísticas e outras produções do período sobre as práticas cosmológicas dos povos andinos, tecendo comparações que destaquem as singularidades existentes entre grupos rurais e urbanizados, dando um enfoque sobre as alterações no discurso dos agentes metropolitanos, e provocando, desse modo, a ampliação do entendimento sobre o universo religioso do Andes Coloniais.

Fontes:

NOBOA, Bernardo de. *Visitas y Procesos* [1656-1657]. In: DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. pp. 165-709.

Bibliografia

BARNADAS, Joseph M. “A Igreja Católica na América Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 521-552.

BUSTAMANTE-TABAYACHI, Erick Gabriel. *Bernardo de Noboa y la fundación de confradías en la doctrina de Ticlllos (Cajatambo) 1653-1656*. *Historia y Región*, n. 1, año 1, 2013, pp. 61-76.

- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represion: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1989.
- GAREIS, Iris. *Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)*. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, v. 18, n. 35, 2004, pp. 262-282.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Trad. Maria Betânia Amoroso.
- GUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Trad. Josely Viana Baptista.
- MACCORMARK, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- MELLO E SOUZA, Laura. *Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas*. Signum – Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 7, 2005, pp. 223-48.
- _____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. Trad. Ana Maria M. Corrêa, Manoel Lelo Bellotto. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- RUIZ, Rafael. *A interpretação das leis reais: ambigüidade e prudência no poder das autoridades locais na América do século XVI*. Revista CLIO. Recife, n. 27-1, 2009, pp. 178-202.
- SKINNER, Quentin R. D. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1978]. Trad. Laura T. Motta e Renato J. Ribeiro.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ZERON, Carlos A. de Moura. *A Ocidente do Ocidente: Linhas e Perspectivas em conflitos*. Revista de História. São Paulo, n. 170, 2014, pp. 77-106.