



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Natalino dos Santos, Eduardo
Espaço-tempo e agentes nas cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais
História Unisinos, vol. 23, núm. 3, 2019, Septiembre-, pp. 377-390
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579865457007>

- Como citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Espaço-tempo e agentes nas cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais¹

Space-time and agents in Amerindian cosmologies and histories of the Central Andes

Eduardo Natalino dos Santos²

natalino@usp.br

Resumo: O principal objetivo deste artigo é evidenciar e comparar as concepções de *espaço-tempo* e de *agentes* presentes nas cosmologias e histórias escritas por indígenas dos Andes Centrais no início do período colonial. A intenção é perceber quais e como conceitos oriundos das tradições ameríndias e cristãs de pensamento se fizeram presentes nesses escritos e de que modo foram apropriados, ressignificados ou articulados entre si, além de considerar a presença de novos conceitos, produzidos nesse período histórico. Para realizar esse objetivo, iremos analisar três textos produzidos entre 1580 e 1615, que estão entre as fontes mais analisadas pelas pesquisas que se dedicam ao tema das cosmologias e histórias andinas pré-hispânicas e coloniais: a *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, a *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, e o *Manuscrito de Huarochirí*, de autoria controversa.

Palavras-chave: cosmologias e histórias indígenas, história indígena colonial, Manuscrito de Huarochirí, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Guamán Poma de Ayala.

Abstract: The main aim of this article is to highlight and compare the conceptions of *space-time* and *agent* in cosmologies and histories written by Amerindians from the Central Andes at the beginning of the colonial period. The purpose is to understand how concepts originating from the Amerindian and Christian traditions of thought were appropriated, re-signified or articulated in those writings. In addition, we will consider the presence of new concepts, invented in that period. In order to achieve this goal, we will analyse three texts produced between 1580 and 1615, which are some of the most analysed sources in studies dedicated to the theme of Andean cosmologies and histories: the *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, of Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, the *Nueva corónica y buen gobierno*, of Felipe Guamán Poma de Ayala, and the *Manuscrito de Huarochirí*, of controversial authorship.

Keywords: Amerindian cosmologies and histories, colonial native history, Manuscrito de Huarochirí, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Guamán Poma de Ayala.

¹ Reflexões parciais sobre esses temas foram apresentadas oralmente em três ocasiões: em 2010, no I Simpósio *Livros e literatura da América indígena*; em 2012, no I Seminário *Estudos Andinos no Brasil*, ambos organizados pelo Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo; e em 2014, no I Colóquio interdisciplinar *Travesías culturales. Camina Guamán Poma en el Guairá*, organizado pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Agradeço a Alessia Frassani (Leiden University) pelas sugestões a este texto.

² Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Avenida Professor Lineu Prestes, n° 338, Cidade Universitária. 05508-000 São Paulo, São Paulo, Brasil. <https://orcid.org/0000-0003-0205-1701>

Introdução

As tentativas de compreender os modos de pensamento dos povos ameríndios dos Andes Centrais do período pré-hispânico e início do colonial enfrentam dificuldades bastante intransigentes. Particularmente, as tentativas de conhecer

suas explicações sobre a composição e o funcionamento do mundo natural e social – suas cosmologias e histórias – se caracterizam por manejarem conjuntos relativamente pequenos de imagens pré-hispânicas referentes a esses temas, seja porque tais imagens não foram produzidas em abundância, especialmente durante o período intermediário tardio (1000/1100 a 1475) e o horizonte incaico (1475 a 1532/72), ou, adicionalmente, porque muitas delas não chegaram até nós.³ A essa relativa escassez de fontes iconográficas pré-hispânicas soma-se nossa atual inaptidão para decifrar e ler registros provenientes de sistemas andinos de representação que funcionariam à maneira de escritas, ou seja, que se fundamentariam na existência de um repertório relativamente pouco numeroso e bem estabelecido de signos, que seriam concatenados em mensagens codificadas e decodificadas com base em certos padrões ou sentidos de leitura e remeteriam a significados relativamente mais estáveis e restritos do que aqueles associados aos signos e figuras de um sistema iconográfico.⁴ Os *tocapus*, os *pallares* e os *quipus* narrativos estariam entre os registros provenientes de sistemas andinos de escrita que não foram robustamente decifrados.⁵

Mediante a existência de registros escritos que não podemos ler adequadamente e de fontes iconográficas relativamente escassas quando o tema é cosmologia e história, os também escassos textos alfabéticos produzidos no início do período colonial com a participação de indígenas tornam-se absolutamente fundamentais para entender concepções próprias do pensamento andino no momento histórico de suas produções e, eventualmente, em etapas imediatamente anteriores, isto é, no horizonte incaico e no período intermediário tardio. Particularmente, três desses textos, produzidos entre 1580 e 1615, têm figurado como as fontes mais analisadas pelos estudos que se dedicam ao tema das cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais: a *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, a *Nueva crónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, e o *Manuscrito de Huarochirí*, de autoria controversa.

A predileção por esses três textos se explica pela combinação entre precocidade de produção e vínculos

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

Diante disso, uma das principais tarefas ao analisarmos essas narrativas como fontes para a compreensão das concepções cosmológicas e históricas dos ameríndios dos Andes Centrais na passagem do período pré-hispânico ao colonial é perceber quais e como conceitos oriundos dessas diferentes tradições de pensamento se fizeram presentes nesses escritos e como foram apropriados, ressignificados ou articulados entre si, além de considerar a presença de conceitos absolutamente novos, inventados no período colonial inicial.⁶

Não se trata de uma tarefa fácil. Uma das grandes dificuldades tem sido entender que transformações ou ausências essas narrativas coloniais andinas portam em relação às narrativas e pensamento pré-hispânicos simplesmente por empregaram a escrita alfabética, o calendário cristão ou o suporte em papel. Sabemos que a escrita, a contagem dos anos ou o papel não são sistemas, conceitos ou suportes neutros, aptos a apenas codificarem e organizarem informações oriundas de quaisquer outras tradições de pensamento, sem operarem transformações e produzirem lacunas significativas. Esses suportes ou sistemas interferem ativamente na seleção, na organização e, assim, na própria constituição do caráter dos conteúdos registrados. Sendo assim, o simples emprego da escrita alfabética, do papel e

³ Diante desse panorama, certos conjuntos de representações iconográficas são recorrentemente empregados para o estudo das concepções históricas e cosmológicas dos povos indígenas dos Andes Centrais. Estamos nos referindo, por exemplo, aos gravados em pedra de Cerro Sechín, às estelas e gravados em pedra de Chavín de Huantar, aos gravados em pedra e em esculturas monumentais de Tiahuanaco, aos murais e pinturas sobre cerâmica dos moches e aos *queros* incaicos – taças de madeira ou cerâmica cobertas por pinturas, produzidas tanto no horizonte incaico como no início do período colonial.

⁴ Desenvolvemos uma conceitualização mais alongada e reflexões mais aprofundadas sobre os sistemas mesoamericanos e andinos de escrita em Santos, 2017.

⁵ No caso dos *quipus*, seu uso para o registro de categorias e quantidades é bastante conhecido: são os chamados *quipus* categórico-numéricos. No entanto, há cerca de 200 *quipus* provenientes do período pré-hispânico e início do colonial que não correspondem aos princípios de decodificação e leitura empregados com os *quipus* categórico-numéricos e que podem conter registros de narrativas cosmológicas e históricas, hipótese amplamente fundamentada em textos alfabéticos do período colonial, que contêm depoimentos sobre o emprego desses objetos para se narrar histórias. Há, em curso, um projeto coletivo de estudo dos *quipus* narrativos na Universidade de Harvard, coordenado por Gari Urton (2003). Outro destacado pesquisador do tema é Galen Brokaw (2010). Reflexões sobre os principais conjuntos de fontes escritas e figurativas ameríndias procedentes dos Andes Centrais e da Mesoamérica, assim como sobre suas dificuldades de leitura e interpretação, podem ser encontradas em Santos (2007).

⁶ Estamos denominando *período colonial inicial* a fase histórica que vai do fim das conquistas hispano-ameríndias de México-Tenochtitlan (1521) e de Cuzco (1532-3), momento em que os espanhóis começaram a efetivamente desempenhar papéis relevantes em redes sociopolíticas ainda encabeçadas pelas elites ameríndias, ou amplamente dependentes delas, até a época em que essas mesmas elites já não desempenhavam papéis tão centrais na organização sociopolítica regional ou dos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru. No caso específico dos Andes Centrais, o final do período colonial inicial situa-se entre 1580 e 1610 (Spalding, 1999).

do calendário cristão pelos indígenas ou pelos espanhóis que escreveram sobre as histórias e cosmologias ameríndias no início do período colonial já resultou em transformações significativas em relação às narrativas equivalentes de tempos pré-hispânicos. Por exemplo, é sabido que as listas e cronologias unilineares de governantes incas que constam em diversos textos coloniais, alguns deles produzidos por ou com a participação de indígenas, como a mencionada *Nueva corónica y buen gobierno*, não corresponderiam ao modo como esses governantes efetivamente teriam exercido o mando ou seriam rememorados em tempos pré-hispânicos. Distintamente de uma sucessão unilinear de monarcas, os líderes incas teriam governado em diarquias, e suas evocações e rememorações pelas tradições de pensamento incas estariam relacionadas e organizadas segundo suas distintas linhagens de proveniência e, também, segundo agrupamentos baseados em conceitos de índole espacial, como iremos ver mais adiante.⁷

Certamente, problemas semelhantes estão presentes no modo como essas narrativas andinas coloniais tratam o mundo anterior aos incas ou nas formas como compõem o rol de seus agentes e lhes atribuem estatutos, qualidades e relações entre si. Por outro lado, é inegável que esses mesmos textos também portam informações preciosas e relativamente abundantes sobre concepções históricas e cosmológicas de matriz andina pré-hispânica, como ao narrarem as atuações dos seres sobre-humanos, chamados de *huacas*,⁸ ou dos *mallquis*, antepassados mumificados que eram alimentados, servidos e participavam de reuniões familiares ou de batalhas, pois eram considerados pessoas vivas.

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

minado pelo cristianismo. Diferentemente, pensamos que esse trabalho possa ser útil para que: a) entendamos mais claramente a interação e transformação das concepções ameríndias andinas em face do contato e da disputa política com as ideias e concepções cristãs durante o início do período colonial; b) compreendamos apropriações e ressignificações operadas pelas elites ameríndias andinas de ideias e conceitos cristãos a partir de uma plataforma conceitual de matriz andina pré-hispânica, assim como a criação de ideias e soluções históricas e cosmológicas novas, ou seja, sem precedentes no pensamento andino pré-hispânico ou cristão da época Moderna; c) tenhamos uma compreensão mais precisa e matizada das concepções andinas de matriz pré-hispânica e possamos realizar, assim, leituras menos cristianizadas da escassa iconografia pré-hispânica com temas cosmológicos e históricos. Procurando contribuir com essa gigantesca tarefa, iremos analisar nesta ocasião as concepções de *espaço-tempo* e de *agentes* presentes na *Nueva corónica y buen gobierno*, no *Manuscrito de Huarochirí* e na *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*.⁹

O espaço-tempo andino

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

Começemos pela *Nueva corónica y buen gobierno*, texto escrito em espanhol com abundantes termos e trechos em quéchua, finalizado entre 1613 e 1615 pelo índio ladino Felipe Guamán Poma de Ayala, natural da região de Huamanga e descendente de elites ameríndias locais.¹⁰ De modo geral, a primeira metade de sua obra, a

⁷ Uma das principais proponentes e estudosas das diarquias incas é María Rostworowski de Diez Canseco (1988a e 1988b).

⁸ A denominação *huaca* também era aplicada a muitos outros seres do universo andino: marcas de fronteiras ou caminhos (*saywa*), amuletos, pedras sem esculpir, imagens portáteis ou não, grandes templos e seres incomuns, como pessoas ou grãos de milho siameses, pessoas com seis dedos ou nascidas em partos problemáticos por estarem com os pés adiante. Todo o mundo social e natural estava, portanto, densamente habitado por *huacas*: se considerarmos apenas 30 quilômetros de paisagem ao redor de Cuzco, teríamos mais de 350 importantes *huacas*, distribuídos e organizados em linhas imaginárias ou caminhos tangíveis, irradiados a partir de Cuzco.

⁹ Em outra ocasião, caracterizamos comparativamente apropriações e ressignificações que tradições de pensamento quéchuas, maias e nahuas empreenderam de conceitos e objetos provenientes do cristianismo (Santos, 2016). Para isso, assim como no presente artigo, empregamos histórias e cosmologias ameríndias produzidas no período colonial inicial como fontes de estudo. Esse tipo de estudo conduz, primordialmente, à compreensão circunstanciada e limitada de como certas elites indígenas realizaram tais apropriações e ressignificações; e não necessariamente ao entendimento de como esse mesmo tipo de fenômeno foi realizado por outras camadas da população quéchua, nahua ou maia, o que requer a análise de outros tipos de fontes, que apresentem indícios do pensamento e da vida cerimonial da assim chamada *gente común*.

¹⁰ Felipe Guamán Poma de Ayala é conhecido por escassas informações contidas em seus próprios escritos, acrescidas por algumas outras, provenientes de documentos coloniais, pois o autor, bilingue, esteve envolvido em pleitos judiciais e trabalhos para autoridades espanholas, civis e religiosas. Guamán Poma foi, a partir da década de 1560, intérprete e escrivão do frei Cristóbal de Albornoz nas visitas de extirpação de idolatrias, que visavam combater a rebelião denominada Taki Onqoy, cujo centro irradiador foi a região de Huamanga, onde ele nasceu entre 1535 e 1540. Também foi professor de escrita para índios e ladinos, e um dos seus irmãos teria chegado a ser cura. Teve contatos sistemáticos com frades cronistas, como Martín de Murúa, e provavelmente com padres do III Concílio de Lima, onde se prepararam as versões em quéchua e aimará da *Doctrina Cristiana*, editada em 1584. Seu pai, Don Martín Guamán Malqui de Ayala, teria sido, segundo o autor, um dos *principales* de Huamanga, uma espécie de segunda persona do Inca na região e o seu primeiro embaixador a receber os espanhóis em Cajamarca – um argumento idêntico é usado por Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua para reivindicar, em sua obra, o reconhecimento de direitos de sua linhagem no regime colonial. Guamán Poma conheceu, em sua juventude, uma das piores fases do século XVI nos Andes Centrais, chamada, à época, de *mundo enlouquecido* por conta da conjunção entre as epidemias que levavam a população ameríndia a uma catástrofe demográfica, as guerras e disputas entre os espanhóis, como as de Gonzalo Pizarro contra a coroa, a resistência inca desde Vilcabamba, a rebelião do Taki Onqoy e a crescente consolidação do pesado regime de trabalho nas minas de Potosí. Depois, como membro de elites ameríndias subordinadas, viveu as pressões das reformas de Francisco de Toledo (1569-1581) e a perspectiva de recuperar ou galgar posições sociais com pleitos por terras ao final do século XVI e começo do XVII, período em que se deu a produção de sua longa obra, finalizada entre 1613 e 1615 e enviada a Felipe III. Após o envio, o destino do manuscrito permaneceu desconhecido até 1908, quando foi descoberto por Richard Pietschmann na Biblioteca Real de Copenhague. A *Nueva corónica y buen gobierno* possui quase 1.200 páginas, nas quais se alternam o texto em espanhol, com abundantes termos e trechos em quéchua, e cerca de 400 desenhos de página inteira (Guamán Poma de Ayala, 2017).

Nueva corónica, sobre a qual iremos nos deter por conta de seu caráter histórico e cosmológico, apresenta um arranjo conciliador entre as explicações andinas e as cristãs, com um alto grau de submissão política das ideias e lógicas de matriz andina às de matriz cristã. Sua narrativa sobre a história do mundo e dos homens inicia-se com um longo resumo dos eventos bíblicos relativos à criação do mundo e do homem, ao dilúvio universal, à época dos profetas, à vida de Jesus Cristo e à época do cristianismo. Tais eventos são organizados cronologicamente e separados em idades, apresentadas de modo progressivo, ou seja, que demonstraria avanços e aprimoramentos na história humana. Somente depois desse resumo, Guamán Poma explica a presença dos primeiros homens nas *Indias del Perú*, que lá teriam chegado após o término do dilúvio universal e seriam, assim, descendentes de um dos três filhos de Noé. Para o autor, não há, portanto, nenhuma dúvida que a história universal cristã precede, é matriz e engloba a história das *Indias del Perú*, que ele passa a narrar na sequência.¹¹

A partir dessa ramificação pós-dilúvio¹², uma história andina particular, paralela à do Velho Mundo e anterior à presença espanhola é apresentada por meio da sucessão unilinear de cinco idades ou eras, cujas durações são mensuradas em anos solares e séculos por Guamán Poma, mas, como iremos explorar adiante, sugestivamente nomeadas pelo autor de *pachas*, ou *mundos*, e *runas*, ou *gentes*. Segundo ele, as idades-mundos-gentes das *Indias del Perú* seriam: 1) *Wari Viracocha Runa* ou *Primeira Gente Viracocha*: essa idade-mundo teria durado 800 anos e se caracterizado pela chegada dos primeiros habitantes às *Indias del Perú*, descendentes de Noé que aqui teriam se multiplicado e formado os homens das idades subsequentes; 2) *Wari Runa* ou *Primeira Gente*: essa idade-gente teria durado 1.300 anos e se caracterizado pela enorme multiplicação dos homens, descendentes dos da primeira idade, que povoaram densamente todas as *Indias del Perú*; 3) *Purun Runa* ou *Gente Primordial, Abandonada ou Interrompida*: esse mundo-gente teria durado 1.100 anos e nele teria havido casas maiores, de pedra e com tetos de madeira, roupas tecidas e adornos corporais, além de estradas e caminhos pelos quais transitavam comitivas com liteiras, e os homens teriam se multiplicado como formigas; 4) *Auca Pacha Runa* ou *Mundo da Gente dos Conflitos*: esse mundo-idade-gente teria durado 2.100 anos e nele teria havido muitas lutas e

guerras entre os reinos, causadas pelos roubos e pelo excesso de riqueza, que geraram muitas mortes, cativos, migrações e a fortificação extrema das edificações; 5) *Inca Pacha Runa* ou *Mundo da Gente Inca*: essa idade-mundo-gente teria durado 1.515 anos, abrangendo desde Manco Capac até Atahualpa e Huascar, e se caracterizado pela permanência dos bons aspectos da ordenação política e civil das idades anteriores, mas também pela introdução da idolatria, até então ausente do mundo andino.

Como iremos demonstrar mais claramente adiante, ao analisar os outros dois textos, a história narrada por Guamán Poma de Ayala conta com concepções e eventos bastante disseminados entre as tradições andinas de pensamento (Ossio, 2017) e que são, ao mesmo tempo, bastante exóticos às tradições históricas judaico-cristãs, tais como os conceitos de *pacha* e de *runa* ou a ideia de uma idade dos conflitos antes da época dos incas. Por outro lado, sua apresentação temporalmente linear e mensurada em anos é única entre as cosmologias-histórias andinas produzidas por indígenas no período colonial inicial e deriva, diretamente, da tentativa de enquadrar a história andina no interior da história universal cristã por meio de um de seus mais eficientes elementos de conexão e, simultaneamente, de subjugação política: a suposta universalidade do tempo cristão e de sua cronologia.

Ao realizar essa tarefa, Guamán Poma de Ayala improvisa e cria novidades historiográficas, pois não haveria informações precedentes nas tradições de pensamento andinas ou cristãs sobre, por exemplo, a duração de *Auca Pacha Runa* em anos solares. Outras evidências a favor dessa hipótese, além do mencionado exclusivismo da abordagem *cronologizante* de Guamán Poma, podem ser encontradas nas interessantes heterodoxias e contradições cronológicas que o autor apresenta em sua narrativa. Por exemplo, afirma que as cinco idades de cada série histórica – a do Velho e a do Novo Mundo – somariam 6.612 ou 6.613 anos cada, o que é primariamente contraditório em termos cronológicos se considerarmos que o autor ramifica a primeira idade das *Indias del Perú* a partir da segunda idade do Velho Mundo. Para (se) complicar ainda mais, Guamán Poma afirma também que os mencionados 6.612 anos comporiam a duração das idades desde o dilúvio, e não desde a criação do mundo (Guamán Poma de Ayala, 2017, p. 25), ou que o mundo e sua história teriam, na realidade, milhões de anos¹³, ideia que não encontra respaldo

¹¹ Em outra ocasião, analisamos detalhadamente os argumentos históricos gerais presentes na *Nueva corónica* e os comparamos aos empregados nas *Relaciones* do escritor indígena Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, um contemporâneo nahua e novo-hispânico de Guamán Poma de Ayala (Santos, 2011).

¹² Franklin Pease (1993) concorda parcialmente com a interpretação que estamos propondo, pois acredita que o paralelismo no relato de Guamán Poma é aparente ou se reduz a apenas três idades.

¹³ Por exemplo, ao afirmar que a primeira idade, a de Adão e Eva, teria durado mais de 2 milhões de anos: "Se pone y se escriue que será desde la fundación del mundo dos millón y seycientos y doze años desde el comienso hasta el acabo, como lo escriuieron los tienpos y meses y años por las planetas y cursos los dichos puetas y filósofos letrados, Aristóteles y Pompelio, Julio Zézar, Marcos Flauio y Clauio, y lo escriuieron los sanctos apóstoles y doctores de la santa yglecia." (Guamán Poma de Ayala, 2017, p. 13). Ou, ainda, ao afirmar que o tempo desde a criação se contaria em milhões de anos: "Questo se escriue consederándose que no se puede sauer tanto ni de tantos años, porque el mundo está ya uiejo, que sólo Dios en su secreto saue todo lo pasado y lo uenadero. No puede pazar con lo determinado de Dios, cino sólo ymaginar que a millones de años desde que se fundó el mundo, según para el castigo de Dios." (Guamán Poma de Ayala, 2017, p. 23).

no pensamento cristão da época Moderna, assim como outras ideias manifestadas pelo autor – por exemplo, que Adão e Eva teriam vivido mais de 2 ou 3 mil anos e que Adão teria sido o homem que mais viveu.¹⁴ Sem respaldo também nas tradições históricas incaicas, que amplamente reconheciam a recente fundação de Cuzco e a mais recente ainda formação do Tahuantinsuyu, Guamán Poma atribui aproximadamente um milênio e meio de duração aos eventos relativos aos incas.

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

Isso não significa dizer que os povos andinos não conheciam ou contavam os anos solares ou que não manejavam ciclos calendários próprios.¹⁵ Significa apenas que esses anos e ciclos temporais andinos não seriam empregados de modo relevante para relatar o que chamamos de *passado*, seja o passado cosmológico, histórico-social ou pessoal-individual.¹⁶ Essa hipótese será reforçada ao demonstrarmos que o *Manuscrito de Huarochirí*, o texto cosmológico andino menos submetido à lógica histórico-temporal judaico-cristã, organiza suas narrativas cosmológicas e históricas com base em referenciais de natureza espacial, e não de índole temporal.

Em suma, ao introduzir marcações cronológico-temporais exatas e ao apresentar o passado de modo ordinal – primeira idade-mundo, segunda idade-mundo etc. –, progressivo e processual, Guamán Poma optou por enfatizar a dimensão temporal do conceito de *pacha*,

ideia que é reforçada pela quase ausência de informações toponímicas nessa parte de sua obra, informações que, como também veremos adiante, são bastante abundantes no *Manuscrito de Huarochirí*, no qual praticamente não há informações de índole cronológica.¹⁷ Ao construir uma narrativa que prioriza a sucessão histórica de idades, medidas em anos solares e concatenadas em relações de causa e efeito pautadas pela moral e teleologia cristãs, Guamán Poma desvalorizou a dimensão *lugar-mundo* do conceito de *pacha* e valorizou o modo cristão de narrar e conhecer o passado, que se caracteriza, entre outras coisas, por estabelecer uma marcante descontinuidade de convivência ou de formas de ação entre os seres vivos, do presente, e os seres mortos, do passado. Veremos, ao tratar dos agentes nas cosmologias andinas, que essa descontinuidade seria bastante exótica às tradições de pensamento ameríndias dos Andes Centrais.

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

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

¹⁴ Para reforçar o recorde de longevidade de Adão, Guamán Poma também diminui a duração bíblicamente atribuída à vida de Matusalém (Guamán Poma de Ayala, 2017, p. 23).

¹⁵ Além do ano solar, havia várias formas de cômputo do tempo entre os povos andinos na passagem do período pré-hispânico ao colonial, entre as quais estavam os ciclos de nove a 12 meses lunares, as semanas de 10 dias e um ciclo agrícola formado por um ano de 328 dias, dividido em 12 meses siderais de 27 dias e 1/3 e em 41 semanas de oito dias (Zuidema, 2010).

¹⁶ Ao tratar das diversas fases da vida humana, por exemplo, Guamán Poma de Ayala não as descreve em progressão cronológica, ou seja, da infância à velhice, mas começa pela idade de maior potencial para o trabalho, isto é, pela fase que vai dos 25 aos 50 anos aproximadamente, que era chamada de *auca camayoc*, no caso masculino, e de *auca camayoc uarmi*, no caso feminino. Depois, trata das idades posteriores a essa fase de forma progressiva e, por fim, das idades anteriores a ela de modo regressivo (Ros-tworowski de Diez Canseco, 1985).

¹⁷ O fato de Guamán Poma de Ayala conferir primazia aos conceitos ordenadores de índole temporal não significa que sua obra também não contemple significativamente categorias de fundamentação espacial. Por exemplo, além de nomear essas idades como *pachas* ou *mundos*, como mencionamos, uma parte significativa das quatro centenas de imagens contidas em sua obra é estruturada com base na separação entre *hanan* e *hurin* – respectivamente, *o mundo de acima* e *o mundo de abaixo* – ou em esquemas cosmográficos de quadripartição do mundo, amplamente difundidos nos Andes Centrais no período pré-hispânico e colonial inicial entre as tradições andinas de pensamento.

Santa Cruz Pachacuti como o Supremo Fazedor, ou seja, uma espécie de anúncio pré-hispânico do deus cristão.¹⁸

Ao apresentar sua versão da história andina, de fio condutor dinástico e fundo moralizante cristão, o autor, assim como Guamán Poma de Ayala, reafirma a unidade genesiaca de todos os homens a partir dos descendentes de Adão e Eva e reconhece a cosmologia e história judaico-cristã como universalmente válida. Mas, a partir disso, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua constrói uma solução diferente da encontrada na obra de Guamán Poma de Ayala. Em lugar de montar uma história andina paralela à do Velho Mundo, o autor empreende a *fabulização* dos relatos andinos sobre o passado, isto é, passa a qualificar de fantasiosas e sem conexões relevantes com os eventos pretéritos as explicações que antes eram consideradas verossímeis.¹⁹

Apesar disso, Santa Cruz Pachacuti não se furta de recolher e recontar as tais *fábulas* deixadas pelos antigos – que desconheciam a verdade revelada e contida nos textos bíblicos – acerca das idades ou mundos anteriores aos feitos de Thonapa e aos incas. De modo tentativo, em seu relato, podemos perceber quatro *pachas* anteriores a Thonapa e, portanto, à *pacha* dos incas: 1) *Purun Pacha*: ou *Mundo Primordial*: descrita como o tempo da origem de todas as nações do Tahuantinsuyu, que vieram do *mundo de acima* ou *hanan*, isto é, de Potosí segundo o autor; 2) *Ccallac Pacha*, *Tutayac Pacha* ou *Purun pacharac captin*, isto é, *como tomaram lugares baldios para habitemos*: descrita apenas como a época em que vieram três ou quatro exércitos povoando e guerreando; 3) Mundo ou idade sem nome: menciona-se que, depois de muito tempo, começaram a faltar terras, o que teria incrementado as guerras e discórdias e a dedicação dos homens à construção de fortalezas²⁰; 4) Idade da Desaparição dos *Happiñuños*: nessa idade, os tiranos infernais e demônios visíveis desde *Purun Pacha*, chamados de *happiñuños*, desapareceram e isso precedeu a chegada do varão Thonapa ou Tarapaca, que trouxe ensinamentos de índole judaico-cristã, mas a quem os indígenas não teriam dado atenção; 5) Idade e história dos incas: terminou com a conquista espanhola e iniciou-se com a migração liderada por Manco Capac, que portaria o bastão de ouro deixado por Thonapa, possuiria a noção da existência de um deus supremo e fazedor do mundo e, por isso, teria lutado contra os *huacas* e demônios inimigos.

Podemos perceber que vários outros aspectos da narrativa de Santa Cruz Pachacuti sobre as *pachas* a dis-

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

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

Mesmo na obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua isso é algo visível. Por exemplo, das ações

¹⁸ Franklin Pease (2014) realiza um amplo mapeamento dos relatos coloniais que tratam de Viracocha sem, no entanto, questionar sistematicamente que o atributo de *deus criador* pode estar estreitamente vinculado com a imagem colonial que frades e quéchuas-cristãos construíram desse *huaca* pré-hispânico.

¹⁹ Por exemplo, ao afirmar que “Digo que emos oydo, siendo niño, noticias antiquisimos y las historias, barbarismos y fábulas del tiempo de las gentilidades ques como se sigue, que entre los naturales a las cosas de los tiempos passados siempre suelen hablar etc.” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993, f. 3).

²⁰ O texto não permite afirmar com segurança se se trataria de outra idade, que poderia, por seu conteúdo de caráter bélico, equivaler a *Auca Pacha Runa* descrita por Guamán Poma de Ayala, ou se seria apenas uma parte da idade anterior.

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

A presença ativa e marcante no mundo atual de eventos e entes que pertenceriam ao passado é ainda muito mais evidente no *Manuscrito de Huarochirí*. De autoria anônima ou de um desconhecido Tomás, é certo que sua produção se vincula aos trabalhos missionários realizados em Huarochirí, província de Huamanga, atual região de Ayacucho. Nesse contexto missionário, o *Manuscrito de Huarochirí* sistematiza relatos coletados nessa região sobre as origens do mundo e os principais *huacas*. Produzido no final da década de 1590 por algum escrevente indígena com cargo na República dos Índios – o desconhecido Tomás? –, é o único texto colonial que versa sobre a cosmologia andina inteiramente em língua quéchua, com a presença de alguns termos em espanhol.²¹

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

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

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

3 – *Pacha de Pariacaca*: perdura e existe até a *pacha* dos incas, e nela se destaca o *huaca* Pariacaca, que nasceu no mundo de Cuniraya por meio de cinco ovos; era um mundo diferente do atual-local, pois os poderosos não seriam sábios e os veados devorariam os homens; nessa idade, Pariacaca subiu a cordilheira, buscou e derrotou Huallallo Caruincho em um combate com terremotos, tempestades e erupções vulcânicas, fazendo com que ele se refugiasse no Antisuyu e continuasse suas tentativas de fazer mal a Pariacaca; transformado em homem estrangeiro, Pariacaca desceu aos vales férteis da costa e lá venceu os *yuncas*, uniu-se a Chaupinamca (*huaca* feminina e antiga) e estabeleceu seus servidores, cultos, festas e calendário e a primazia política dos *checas*; na época dos incas, Pariacaca se dirigiu a Cuzco e falou com Huayna Capac, convidando-o a ir ao Titicaca para lhe ensinar como realizar seu culto;

4 – *Pacha dos filhos de Pariacaca*: nela, predominaram as conquistas dos filhos de Pariacaca – Chucpaico, Chancharuna, Huariruma, Utochucu, Tutayquire, Sasinmale e Pachachuyro – sobre os *yuncas*; seria a idade ou

²¹ O modo como o nome Tomás consta no *Manuscrito de Huarochirí* sugere que se trate do amanuense do texto. Dele, nada mais se sabe. Mas como comete muito erros em espanhol por influência do quéchua, supõe-se que tenha sido um escrívão de índios, um escrívão do conselho da vila ou que tenha desempenhado alguma função semelhante na República dos Índios do vice-reino do Peru. Não se sabe se ele foi apenas o amanuense do manuscrito remanescente, realizado com base em outros manuscritos, ou também o próprio transcritor dos relatos orais. A produção do manuscrito é anterior a 1608 e posterior a 1597, data em que o visitador Francisco de Ávila teria chegado à região e encomendado a produção de relatos sobre os *huacas* para usá-los nas campanhas de extirpação das idolatrias. E, de fato, ele usou tais textos para seus ataques, a partir de 1608, na região de Huarochirí, que resultaram na destruição de mais de 5 mil objetos considerados ídolos. O texto do *Manuscrito de Huarochirí* foi escrito em quéchua, com divisão em capítulos, que contam, quase todos, com títulos. Os textos são, basicamente, relatos dos *checas* sobre o passado remoto, sobre a atuação dos principais *huacas* e seus vínculos com sociedades atuais por meio de seus *huacas* ou líderes cerimoniais, suas festas, territórios políticos, marcos na paisagem e disputas por água (Salomon, 1998).

mundo em que se estabeleceram os caminhos e os nomes de lugares e povos que teriam vigência até a época atual;

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

Vale enfatizar que essa apresentação sequencial das *pachas* não está claramente delineada no *Manuscrito de Huarochirí* e a propomos aqui de modo experimental, com fins analíticos e com base em indícios de sequencialidade presentes no texto em quéchua, tais como as recorrentes expressões *antes*, *depois*, *primeiros*, *mais antigos* etc. Sabemos que, assim, estamos realizando uma operação semelhante à que Ávila e Tomás tinham em mente quando compuseram o manuscrito, pois insistiam em saber o que veio antes e depois em relatos regidos por outras lógicas, mas que eles consideravam deficientes ou confusos, pois a sequencialidade não estaria claramente colocada. No entanto, diferentemente de Ávila e Tomás, nosso intuito é mostrar que o *Manuscrito de Huarochirí* se rege por outros princípios lógicos de organização, que podem ser mais bem entendidos e explicitados se compararmos esse texto com outras narrativas cosmológicas andinas coloniais, que apresentam essas idades-mundos de modo claramente sequencial, como é o caso do texto de Guamán Poma de Ayala.

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

O resultado dessa tensão no *Manuscrito de Huarochirí* é, entre outras coisas, uma narrativa cujo fio condutor principal não é constituído por *pachas* apresentadas de modo ordinal ou sequencial, como ocorre no texto de Guamán Poma de Ayala e, de algum modo, também no texto de Santa Cruz Pachacuti. Distintamente, esse fio condutor é formado por vínculos de natureza espacial, que unem episódios e entes pertencentes a idades-mundos ou *pachas* variados, mas agrupados em unidades narrativas – materializadas em capítulos – que congregam episódios relacionados a *huacas*, grupos humanos ou animais com afinidades de localização, ou seja, que estariam, eles próprios ou suas marcas de atuação, em uma mesma região do mundo e, eventualmente, seriam pertencentes a um mesmo *ceque*.

No mundo andino pré-hispânico, uma das manifestações mais enfáticas e disseminadas da primazia dos princípios de natureza espacial para organizar memórias e explicações sobre o mundo passado-presente eram os *ceques*. Os *ceques* eram linhas imaginárias ou caminhos mais ou menos retilíneos que, a partir de um centro comum, se irradiavam em direção ao horizonte circundante, conectando, na própria paisagem natural e social, os próprios agentes construtores da história do mundo e das sociedades humanas, assim como as marcas de eventos pretéritos, independentemente de suas proximidades ou distâncias temporais.

Estariamos, portanto, diante de um *cronotopo*²² de índole predominantemente espacial ou, para ser mais consoante com o caso andino, diante de um *topocrono*, que organizaria explicações sobre o passado-presente agrupando e vinculando narrativamente os entes e os eventos – ou suas marcas – segundo suas proximidades e conexões – por linhas imaginárias ou caminhos – na própria paisagem atual. De modo geral, parece que entre os povos dos Andes Centrais do final do período pré-hispânico e início do colonial predominaria a ideia de uma paisagem historicizada por intervenções humanas – materializada em caminhos, marcos, edificações, etc. – e pela presença dos agentes cosmológicos em pessoa, o que inclui, além dos *huacas*, seres humanos de outros tempos, como iremos ver. Talvez isso nos ajude a explicar a escassez de representações de entes sobre-humanos e de personagens históricas no mundo andino do final do período pré-hispânico e início do colonial, pois todos eles estariam vivos e formariam parte do mundo natural e social presente. Se estavam presentes e acessíveis a visitas, conversações ou outros tipos de relações ou negociações, para que representá-los e recorrer

²² O conceito de *cronotopo* ou *tempo-espaco* foi cunhado na Teoria da Relatividade para enfatizar o estreito vínculo existente entre essas duas dimensões da percepção humana do mundo. Depois, Mikhail Bakhtin (1981) o aplicou à literatura para demonstrar que as narrativas possuem concepções coerentes e particulares de tempo-espaco – a depender do estilo, época, gênero, autor, etc. –, das quais depende a inteligibilidade do que é narrado.

a formas de memória que, por meio da marcação temporal, os vinculariam primordialmente ao mundo passado?

Os agentes nas cosmologias andinas

Os eventos narrados nas histórias e cosmologias andinas eram levados a cabo por uma variada gama de agentes: homens atuais, ancestrais mortos, homens-deuses, animais, *huacas* e até objetos. Todos esses seres são apresentados como pessoas ou sujeitos, ou seja, como dotados de corpos tangíveis e possuidores de movimento, pensamento, linguagem, comunicação, vontade, consciência de ação e objetivos próprios. Considerar não apenas os humanos e sobre-humanos como pessoas é uma característica marcante das cosmologias ameríndias²³, que contrasta radicalmente com as cosmologias e histórias de matriz judaico-cristã, nas quais somente homens e seres sobre-humanos são considerados sujeitos ou pessoas.²⁴ Sendo assim, essa distinção geral entre o pensamento ameríndio e o judaico-cristão será muito útil para analisarmos os relatos históricos e cosmológicos andinos produzidos no período colonial, pois fornecerá pistas significativas sobre características próprias e específicas do pensamento andino e como esse pensamento interagiu com noções de matriz cristã.

A atuação de pessoas não humanas ou sobre-humanas é abundante no *Manuscrito de Huarochirí*, especialmente no caso dos animais, que agem de modo extremamente similar aos homens, pois se comunicam pela fala, pensam e, muitas vezes, perseguem vontades e objetivos próprios. Isso está presente, por exemplo, no famoso diálogo em que uma raposa de *hanan*, ou do *mundo de acima*, e outra de *hurin*, ou o *mundo de abaixo*, explicam as causas da misteriosa doença do *huaca* Tamta Ñamca; ou nos episódios em que o *huaca* Cuni Raya Vira Cocha busca a *huaca* Caui Llaca, mãe de seu filho, com a ajuda do condor, do puma e do falcão e se depara com a indiferença das raposas e dos periquitos, que não o ajudam e afirmam que ele nunca encontrará Caui Llaca (Manuscrito de Huarochirí, 1998, cap. 5 e 2). Não é raro que, nesse texto, a inteligência desses animais-sujeitos supere a dos homens ou demonstre habilidades específicas, que os homens não possuem. Isso ocorre, por exemplo, no caso da lhama que vê indícios do iminente transbordamento do oceano no

ambiente ao seu redor e alerta os homens, ralhando com o seu dono, que não havia entendido nenhum sinal e iria perecer por não se preparar para o *pachacuti* vindouro, isto é, para o grande cataclismo social e natural que inverteria a ordenação vigente entre *hanan* e *hurin* (Manuscrito de Huarochirí, 1998, cap. 3).

Tamanha é a equivalência qualitativa da agência dos homens e dos animais nas narrativas do *Huarochirí* que algumas das atuais formas de relação entre essas espécies teriam sido invertidas em outras *pachas*, como se eles fossem outras *runas*, ou *gentes*, outrora mais poderosas que as *runas* humanas. Por exemplo, a atual relação de predador e presa entre, respectivamente, homens e veados teria sido inversa durante a *pacha* de Cuni Raya Vira Cocha, pois os veados devorariam os homens, que também teriam sido atacados pelos seus objetos, revoltados contra os *purun runa*, ou *gente da desolação*, assim chamados por estarem constantemente em guerra e possuírem líderes interessados apenas na riqueza e poder.²⁵

No que diz respeito à atuação humana no *Manuscrito de Huarochirí*, além das ações bélicas, políticas e outras que consideramos plausíveis, como as migrações, ela é igualmente marcada por atuações que julgamos extraordinárias ou fantásticas. É o caso das inúmeras ocasiões em que homens se transformam em animais ou mesmo em *huacas* e vice-versa – voltaremos a esse tema – e de toda uma série de prodígios realizados por homens excepcionais, como a mencionada reunião em Cuzco dos *huacas* convocados pelo governante inca Tupac Yupanqui, quando o próprio Yupanqui é um *huaca* entre os *huacas* e ameaça queimá-los por não o ajudarem a derrotar os povos conquistados em revolta (Manuscrito de Huarochirí, 1998, cap. 23).

Nesses episódios, podemos perceber claramente que o modo de ser e de existir dos *huacas* está fortemente marcado por características que, ao mesmo tempo, os aproximam²⁶ e os distanciam das pessoas-homens e das pessoas-animais. De um lado, os *huacas* compartilham muitos atributos com os homens e animais, como o pensamento, a linguagem, a comunicação, a consciência de ação, a atuação com objetivos próprios e, também, a morte, caso seus corpos deixem de existir, sendo queimados, por exemplo. Também, como qualquer outro ente vivo, os *huacas* possuiriam uma parte componente menos tangível que o corpo: *camaquen*, uma espécie de potência animadora, de poder gerador responsável por conferir vida

²³ Como as cosmologias amazônicas (Descola, 1999).

²⁴ Em ocasiões especiais, também os animais podem manifestar a posse temporária de pensamento, fala e consciência nessas histórias e cosmologias, mas sempre como atributos alheios, que lhes foram concedidos ou imputados de modo temporário e por um agente externo e muito poderoso, como o deus cristão, que atua por meio deles, reforçando, justamente, a noção de que esses atributos não lhes são próprios ou característicos.

²⁵ Outra inversão nas relações entre homens e animais ocorreu durante o dilúvio previsto pela lhama, quando o sol sumiu por nove dias e as lhamas passaram a guiar os homens (Manuscrito de Huarochirí, 1998, cap. 4).

²⁶ Há estudos que se preocupam, centralmente, em estabelecer as diferenças entre as atuações desses agentes nas cosmologias andinas, entre eles Millones e Mayer, 2012.

aos corpos.²⁷ Mas, por outro lado, os corpos e atuações dos *huacas* destacam-se pelo prodigioso, pela grande potência e pelas enormes reverberações de seus feitos, que incidem em amplas porções do mundo e da história humana.

Esses seres excepcionais – por sua grande potência, e não por uma natureza distinta ou oposta à dos outros entes vivos – são os agentes mais abundantes nos episódios narrados no *Manuscrito de Huarochirí*, pois estão regularmente presentes em todas as *pachas*, desde a mais remota época-mundo até o mundo-tempo dos incas e o atual, quando o manuscrito é produzido. Como vimos ao sintetizar as *pachas*, as atuações mais magníficas dos *huacas* no *Huarochirí* são realizadas por Huallallo Caruincho, Pariacaca, Pachacamac, Cuni Raya Vira Cocha e Titicaca.

Em conjunto, essas personagens distam significativamente das noções gerais de deuses abstratos e intangíveis, pois sempre são mencionadas como partes componentes do mundo material e presente. Parece que essa imprescindível existência de corpos tangíveis para os entes andinos abrangeria também os homens mortos e os ancestrais dos grupos humanos, sempre corporificados, seja na forma de *malquis* (múmias) ou de outros tipos de homens, como os *machukunas* e os *pururaucas*, respectivamente, os homens de outras *pachas* que continuavam vivendo em cavernas e os ancestrais fundadores dos grupos humanos atuais, que haviam se convertido em pedras ou montanhas, mas continuavam vivos apesar de sua aparente imobilidade, tal qual uma semente seca. *Huacas*, homens mortos e ancestrais eram tangíveis, e seus corpos, com vida em estado latente, estariam por toda parte. A comunicação com eles poderia se realizar de modo direto, tanto em vigília como em sonhos, e, portanto, eles não passavam ou partiam para um âmbito fora do mundo onde estavam os humanos e animais vivos. Sendo assim, não era mister produzir deles representações ou registrar e localizar suas atuações em uma cronologia que, entre outras coisas, serviria para marcar a separação temporal entre os vivos e os considerados, por nós, como mortos.

Além dessa imprescindível tangibilidade corporal, outra diferença entre os *huacas* andinos e a concepção geral de *deuses* seria a noção de potência criadora, comumente associada a esses últimos. Embora a enorme potência das atuações dos *huacas* gere reverberações duradouras e marcantes sobre o mundo, elas sempre incidem sobre um cosmos natural e humano existente. Por exemplo, ainda segundo o *Manuscrito de Huarochirí*,

Huallallo Caruincho, *huaca* dominante em tempos muito antigos, não criou os homens e as plantas depois de vencer Yana Ñamca e Tuta Ñamca, pois eles já estavam lá, haviam literalmente brotado em diversos locais do mundo e se diferenciariam entre si por se relacionarem preferencialmente com esse ou aquele *huaca*.²⁸ Talvez uma característica marcante das cosmologias andinas seja a concepção de que o mundo e seus entes sempre existiram, que os seres que nascem se adicionam aos existentes e que todos seguem vivos e interagindo.

Por fim, outra característica que uniria humanos, animais e *huacas* segundo o *Manuscrito de Huarochirí*, além de todos possuírem *camaquen*, corpos tangíveis e atuarem como pessoas, seria a possibilidade de transformações corporais ou a própria mutação de uma espécie a outra. Constituir-se como ser humano, animal ou *huaca* seria, portanto, um estado geralmente dado pelo nascimento, mas que poderia ser modificado por alguns indivíduos dessas espécies e em ocasiões específicas, ideia que aponta para uma condição passível de trânsito entre os diferentes tipos de sujeitos ou subjetividades e que também é bastante difundida em outras tradições ameríndias de pensamento. Para exemplificar, basta mencionar os vários casos dos homens-*huacas* que figuram como líderes ou ancestrais fundadores nas histórias e cosmologias andinas ou o caso de Pariacaca, no próprio *Manuscrito de Huarochirí*, que se torna homem, se transforma em pássaro e fala com os animais, mostrando também a possibilidade de comunicação interespecífica (*Manuscrito de Huarochirí*, 1998, cap. 6).

Na obra de Guamán Poma de Ayala, o tratamento dispensado aos *huacas* é bastante regular, sistemático e muito diferente daquele que caracterizamos até aqui, analisando o *Manuscrito de Huarochirí*. De um lado, o autor da *Nueva crónica y buen gobierno* trata apenas de alguns dos *huacas* mais antigos, que teriam uma corporalidade mais difusa ou menos tangível e os trata como uma espécie de prenúncio do deus cristão. Os principais *huacas* que menciona são Pachacamac, que ele chama de Deus do Céu, Ticze Uiracocha, Caylla Uiracocha e Runa Rurac. Por outro lado, Guamán Poma classifica todos os demais *huacas* como ídolos, ou seja, como formas de adorar ao demônio, que foram evitadas ou reprimidas até a época dos incas, que passaram a promovê-las. Ao qualificar assim os *huacas*, Guamán Poma povoa as *pachas* andinas com os mesmos três tipos de agentes presentes na cosmologia e

²⁷ A raiz desse conceito, *cama*, significa *animar* ou *infundir vida* e está presente, por exemplo, em *Pachacamac*, que pode ser traduzido como *Aquele que Anima (ou Faz) o Mundo* (Salomon, 1998).

²⁸ Ao tratar explicitamente da origem dos homens, o *Manuscrito de Huarochirí* os menciona como frutos de uma árvore (*quiñua*) da região de Pariacaca de Acima, que brotaram depois que ela foi regada por uma chuva de sangue. O relato, de modo geral, nunca estabelece a criação dos homens por algum *huaca*, mas os apresenta como tendo brotado em locais variados do mundo e centra sua atenção nas relações entre esses diferentes homens: *checas*, *yauyos* e homens de Pariacaca, por exemplo, de modo extremamente detalhado no que diz respeito aos distintos nomes dos diversos grupos humanos (*Manuscrito de Huarochirí*, 1998, cap. 24).

história judaico-cristã: o deus onipotente, prenunciado no mundo andino pelos *huacas* mais abstratos; os demônios, sob a forma de ídolos; e os homens, que oscilam entre atuar ao lado do deus cristão ou dos demônios. Guamán Poma também emprega uma fórmula cristã bastante comum à época para explicar por que alguns seres humanos dos primeiros tempos foram considerados deuses: eles teriam sido os fundadores de linhagens ou de coletivos humanos e, por essa razão, teriam sido considerados grandes senhores e deuses nas idades subsequentes, passando a ser chamados de *pacarimoc runa* ou *os da aurora, os originários da humanidade*.

A obra de Santa Cruz Pachacuti se harmoniza bastante com a de Guamán Poma de Ayala no que diz respeito à construção de seus agentes, pois quase sempre os reduz ao deus onipotente cristão, ao demônio e aos homens. Entretanto, a *Relación de antigüedades* também apresenta episódios e personagens que denotariam ideias mais típicas das cosmologias andinas, presentes de modo mais abundante e fundamental no *Manuscrito de Huarochirí*. Por exemplo, ao tratar longamente das ações de Thonapa, antigo varão que concebera ensinamentos semelhantes às leis mosaicas, Santa Cruz Pachacuti apresenta essa personagem operando prodígios com o mundo natural, que, assim como as ações dos *huacas*, resultaram em dilúvios, lagos, montanhas, erupções vulcânicas e, inclusive, em homens transformados em pedra (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993, f. 4). No entanto, em nenhum momento dessa história pré-incaica e inca, Santa Cruz Pachacuti classifica Thonapa como um *huaca*, categoria que reserva aos inimigos dos incas, aproximando-a da categoria de demônio. Isso ocorre, por exemplo, ao tratar das origens e da migração dos incas, durante a qual Manco Capac e seus irmãos teriam sofrido ataques prodigiosos do *huaca* Sañuc, que fora derrotado justamente com a ajuda do bastão de Thonapa, herdado por Manco Capac, como mencionamos.²⁹

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua reitera que sua história é construída basicamente pelo deus onipotente cristão, pelo demônio e, em segundo plano, pelos homens ao relatar que Manco Capac – o sucessor de Thonapa na missão de cristianizar os índios do Peru antes dos espanhóis – teria mandado confeccionar e fixar nas paredes do Coricancha uma placa fina de ouro com gravados, que demonstraria a existência de apenas um *Fazedor Supremo do Mundo*, uma espécie de proto-Javé que ele identifica com Viracocha, o inimigo por excelência dos *huacas* e ídolos segundo o autor.³⁰ Desse modo, Santa

Cruz Pachacuti constrói um argumento semelhante ao de Guamán Poma de Ayala no que diz respeito à relação entre incas e idolatria, mas com sinal invertido, pois, para esse último autor, os responsáveis por introduzir e disseminar a idolatria no mundo andino teriam sido justamente certas linhagens incaicas, que se posicionaram contra os ensinamentos dos governantes pré-incas, que teriam impedido a instalação dessas práticas no passado.

Em suma, há um enorme contraste entre os modos como o *Manuscrito de Huarochirí*, de um lado, e a *Nueva corónica* e a *Relación de antigüedades*, de outro, constituem os agentes de suas histórias e cosmologias. De modo geral, a enorme gama de sujeitos e pessoas que se encontra presente no *Huarochirí* cede lugar, na *Nueva corónica* e na *Relación de antigüedades*, para a ação do deus cristão *versus* o diabo e, secundariamente, para a atuação dos homens. Nessas últimas duas narrativas, portanto, aos *huacas* e suas prodigiosas atuações são reservados apenas dois papéis: o de vislumbres pré-hispânicos do deus cristão, atribuídos a *huacas* menos tangíveis, ou o de manifestações da idolatria, isto é, da adoração ao demônio que, por meio da figura de homens, montanhas ou outros entes, tentava constantemente roubar a devoção que deveria ser direcionada ao deus cristão. Os animais e os objetos desaparecem dessas duas últimas narrativas como agentes ou sujeitos de qualquer atuação que manifeste inteligência, linguagem ou objetivos próprios.

O pensamento cosmológico-histórico andino e suas transformações no início do período colonial

Pudemos ver que essas três cosmologias e histórias construíram arranjos ideológicos complexos para explicar o que entendemos por passado e para o vincularem ao mundo social e natural presente. Nos três casos, os arranjos contaram com informações e concepções oriundas tanto das tradições de pensamento andinas pré-hispânicas como das tradições cristãs que aportaram no vice-reino do Peru, como a jesuítica, a dominicana e a franciscana. No entanto, cada arranjo é único porque cada obra selecionou certas informações e concepções – com algumas repetições – no interior dessas tradições, combinou-as de modo particular e as ressignificou também de maneira própria ao edificar uma narrativa com trajetória e enredo únicos. Ademais, cada

²⁹ “Dizen que aquel dicho palo que <avía> dejado el dicho Tunapa, entregándoles en las manos del dicho Apo Tampo, se convertía <en oro fino> en el nacimiento de su descendiente llamado Manco Capac Inca cuyos ermanos y ermanas era çiete...” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993, f. 6).

³⁰ Essa prancha teria sido refeita ou renovada pelo bisneto de Manco Capac, ou seja, por Mayta Capac, uma espécie de menino prodígio e bom governante segundo o autor, que teria profetizado a chegada do evangelho e sido inimigo da idolatria e dos *huacas* (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993, f. 8v e 13v).

obra contou com informações e concepções novas, concebidas a partir das experiências históricas particulares que seus autores tiveram no contexto geral das relações entre elites ameríndias e autoridades e evangelizadores espanhóis do vice-reino do Peru no início do período colonial.

Sendo assim, as diferenças entre as três narrativas são muito relevantes e eloquentes para entendermos como suas produções e usos se relacionaram com ambientes contemporâneos, regionalmente próximos e até semelhantes em termos de relações sociais, mas também distintos entre si. Esses diferentes ambientes iam desde situações marcadas pela forte presença da evangelização, como aquelas em que Guamán Poma de Ayala e Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua se inseriam, até situações em que essa presença era bastante débil e esporádica e havia ampla autonomia e continuidade do pensamento andino de matriz pré-hispânica, como aquelas em que os produtores do *Manuscrito de Huarochirí* recolheram narrativas baseadas em lógicas organizadoras de índole fundamentalmente espacial, tentando, depois, organizá-las por escrito e em progressão cronológica.

Talvez essa seja a transformação geral mais relevante ao tentarmos compreender as relações entre os precedentes pré-hispânicos e as cosmologias e histórias produzidas por indígenas andinos no início do período colonial, como as três que estamos aqui analisando: de um pensamento sobre o passado-presente fundamentado em noções de matriz espacial a um pensamento baseado em concepções de índole temporal-sequencial, que fora expresso em textos alfabéticos que arquitetaram narrativas marcadas pela sequencialidade cronológica de eventos e personagens, a qual fora garantida tanto pela índole unilinear do texto alfabético como pelas marcações cronológicas absolutas, como as datas, ou pelas marcações cronológicas relativas, como as expressões *antes*, *durante*, *primeiro* e *depois*.³¹

Essa lógica narrativa, por ser medular nas tradições de pensamento cristãs da época Moderna ou nas científicas contemporâneas – em outras palavras, naquelas que são mais familiares a historiadores e outros estudiosos das Ciências Humanas –, tende a ser tomada como necessária ou sempre muito bem-vinda para explicar as relações entre passado e presente. No entanto, é preciso considerar que a sequencialidade temporal, em especial a unilinear, foi uma intromissão transformadora em muitas

tradições de pensamento que dela prescindiam ou a ela davam pouca atenção para explicar o mundo presente e suas relações com o passado. Se isso se aplicar aos Andes Centrais no início do período colonial, como estamos sugerindo, é preciso considerar a possibilidade da existência de grandes contrastes entre, de um lado, as versões coloniais das cosmologias andinas produzidas por elites ameríndias convertidas ao cristianismo e, de outro, suas versões pré-hispânicas ou coloniais indígenas mantidas e refeitas pela chamada *gente común*.

Tais contrastes e diferenças estariam presentes no próprio *Manuscrito de Huarochirí*, texto que conta com uma estrondosa primazia ordenadora das categorias espaciais sobre as temporais, o que indicaria certa autonomia e continuidade das tradições andinas de pensamento envolvidas na produção do texto em quéchua, apesar de o sistema de registro e as seleções temáticas que estruturam a narrativa corresponderem a demandas do projeto missionário cristão.³² Nesse texto, essa autonomia e continuidade também são visíveis por conta da relevância conferida a uma gama muito ampla de agentes e que atuam como pessoas: são diversos tipos de animais, objetos, vários tipos de homens e de entes sobre-humanos, chamados de *huacas*, alguns dos quais alteram sua condição por meio de transformações interespecíficas. Ademais, no texto do *Huarochirí*, os agentes da cosmologia e da história recente realizam constantemente truques, atos jocosos, trapagens, artimanhas e ações eróticas, aspectos que não analisamos nesta ocasião, mas que são típicos das cosmologias ameríndias em geral e se contrastam fortemente com a seriedade dos relatos de Felipe Guamán Poma de Ayala e de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, mais apegados ao tom grave das cosmologias e histórias cristãs.

Na obra de Guamán Poma de Ayala, o apego às cosmologias e histórias cristãs também é visível na reconceitualização das *pachas* como *idades* cronologicamente organizadas; na requalificação dos *huacas* como ídolos ou anúncios do deus cristão; ou ainda na redução das forças históricas atuantes a deus *versus* diabo. No caso da obra de Santa Cruz Pachacuti, a presença do pensamento cristão é visível na pouca atenção dedicada às *pachas* e aos *huacas*; na centralidade atribuída a Thonapa e aos incas, que teriam continuado a missão iniciada por esse apóstolo do Novo Mundo; e na constituição do deus cristão e sua contrapartida, o demônio, como única força motriz da história.

³¹ As transformações das tradições de pensamento andinas que buscamos evidenciar aqui dizem respeito apenas a uma limitada porção do período colonial, que vai da segunda metade do século XVI às primeiras décadas do século XVII, e certamente elas não abrangeram todas as regiões andinas de modo homogêneo ou, tampouco, atingiram todas as camadas sociais da mesma maneira. Seguramente, a ênfase nas ordenações cronológicas de matriz cristã para tratar das histórias e cosmologias de matriz andina esteve muito mais presente entre as elites ameríndias que escreveram textos para instituições ou projetos dirigidos pelos espanhóis do que entre a chamada *gente común*, que também produziu novas explicações sobre o passado em contato com elementos do cristianismo. Em outras palavras, modos pré-hispânicos de pensar, produzir e manter explicações sobre o mundo natural e social continuaram a ter ampla vigência e centralidade no pensamento de estratos sociais exteriores às elites e curacas mesmo nas regiões de Lima, Huamanga, Cuzco e Potosí, principais áreas de contato entre ameríndios e cristãos no período colonial inicial.

³² Sendo assim, "The manuscript is a complex composite testimony of these changes as well as a compendium of ancient memories" (Salomon, 1998, p. 1).

Além das convergências ocasionadas pelo emprego de informações, concepções ou sistemas de registro de matriz cristã, as três cosmo-histórias analisadas também apresentam convergências que se explicam a partir da matriz andina de pensamento, cujas características e concepções, em geral, tendem a apresentar ares de radical novidade e estranheza em relação às cosmologias e histórias cristãs da época Moderna. Vimos que os três textos analisados empregam, em comum e de modo significativo, certas categorias explicativas em quéchua, como *runa*, *huaca*, *mallquis*, *pururaucas*, *pachacuti*, *hanan* e *hurin*, que requerem uma tradução complexa. Por exemplo, a especificidade do conceito de *pacha* não nos permite traduzi-lo simplesmente por *mundo* ou *idade*, pois se trata de um conceito que abrange *mundo-espaço-tempo*, denotando simultaneamente certo espaço e lapso temporal, mas com forte predominância do sentido espacial: é um *local-mundo* mais do que uma época-idade. Desse modo, vimos que aquilo que tendemos a considerar como uma *idade anterior* seria antes uma parte do universo do que uma época passada: os *huacas* que dominaram as idades anteriores e foram derrotados, como Huallalo Caruíncho, tornaram-se montanhas ou passaram a reinar em outra região, mantendo-se vivos e presentes neste mundo, prontos para voltarem a agir com protagonismo por ocasião de um *pachacuti*.³³

Isso não significa dizer que o tempo, como agente-causa de transformação, estivesse ausente do pensamento histórico e cosmológico andino de matriz pré-hispânica. Como mencionamos, era o seu transcorrer que poderia, por exemplo, mudar a ordem entre *hanan* e *hurin* ou fazer as *pururaucas* saírem de um estado de vida latente para um estado mais dinâmico. No entanto, o tempo não seria a variável que faria com que os entes viessem a ou deixassem de existir: os entes e as coisas mudavam de posição e ação no mundo, mas estavam sempre vivos e no mundo. Portanto, o procedimento lógico mais relevante para explicar o mundo seria constituir uma *topologia*, ou seja, uma explicação da relação entre os locais e os entes/coisas; e não uma cronologia, ou seja, um discurso sobre os momentos em que as coisas/entes teriam existido e deixado de existir. Talvez isso nos ajude a explicar também a relativa escassez de representações figurativas desses entes ou agentes pelas sociedades andinas do período intermediário tardio e

do horizonte incaico. Como estavam vivos e seus corpos eram localizáveis na paisagem social ou natural presente, era possível entabular relações diretas com esses entes-agentes, visitá-los e, eventualmente, até se transformar em um de sua espécie por certo tempo. Para que, então, representá-los?³⁴ Em suma, estaríamos diante de modos radicalmente distintos de compreender, ordenar e rememorar o que chamamos de passado cosmológico ou histórico, para os quais seria muito mais relevante a identificação da presença dos entes e da reverberação de importantes eventos pretéritos no espaço circundante do que a produção de representações ou de rememorações baseadas em ordenações cronológicas.

Referências

- BAKHTIN, M. 1981. Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes towards a Historical Poetics. In: *The Dialogical Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Austin, University of Texas Press, p. 84-258.
- BROKAW, G. 2010. *A History of the Khipu*. New York, Cambridge University Press (Cambridge Latin America Studies, 94), 304 p.
- DESCOLA, P. 1999. A selvageria culta. In: A. NOVAES (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia da Letras, p. 107-124.
- McEWAN, C. 2017. Reconhecendo e demarcando a paisagem andina: perspectivas radial, concêntrica e hierárquica. In: E.N. SANTOS et al. (org.), *História e arqueologia da América indígena: Tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, p. 99-125.
- MILLONES, L.; MAYER, R. 2012. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos (Historia Andina, 39), 162 p.
- OSSIO, J.M. 2017. *The Idea of Hhistory in Felipe Guaman Poma de Ayala*. Disponível em: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/docs/ossio/1970/index.htm> Acesso em: 18/3/2017.
- PEASE, F.G.Y. 1993. Prólogo. In: F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*. México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia), p. I-XLVIII.
- PEASE, F.G.Y. 2014. *El dios creador andino*. Lima, Quillqa Mayu e Ministerio de Cultura (Colección Franklin Pease G. Y. para la historia andina de Perú), 167 p.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. 1985. Mediciones y cálculos en el antiguo Perú. In: H. LECHTMAN; A.M. SOLDI (org.), *La tecnología en el mundo andino: Tomo I: subsistencia y mensuración*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 379-405.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. 1988a. *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (Historia Andina, 10), 202 p.

³³ Em outra ocasião, tratamos de conceitos centrais às cosmologias andinas que não foram focos primordiais de atenção neste artigo, como o conceito de *pachacuti* (Santos, 2004).

³⁴ Como mencionamos de início, há infinitamente menos representações pré-hispânicas das elites e soberanos incas do que das elites e governantes moches, por exemplo. O mesmo ocorre com os supostos deuses incas, dos quais praticamente não há representações pré-hispânicas. Esse regime visual teria sido uma opção de incas, chimus, huaris e aimarás, entre outros povos e culturas das fases históricas pré-hispânicas mais recentes, e se caracterizaria pela escassez ou excepcionalidade de representações figurativas dos entes e sujeitos do mundo, pelo uso de figuras de índole geométrica e pelo emprego de partes de alguns desses entes para representá-los ou antes, para operarem como seus embaixadores, como é o caso das pedras não esculpidas e não figurativas que seriam consideradas como portadoras ou equivalentes da presença de certas montanhas ou *huacas*. Sobre esse último aspecto, ver o artigo de McEwan (2017).

- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. 1988b. *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (Historia Andina 13), 332 p.
- SALOMON, F. 1998. Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. In: *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin, University of Texas Press, p. 1-38.
- SANTOS, E.N. 2016. Amerindian Cosmologies and Histories in New Spain and Peru: Appropriations and Redimensioning of Christian Concepts by the Nahua, Mayan, and Andean Elites. In: L.F.S. LIMA; A.P.T. MEGIANI (org.), *Visions, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianisms and Millenarisms in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden/Boston, Brill (The Iberian religious world, 3), p. 43-58.
- SANTOS, E.N. 2004. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas. *Revista de História*, (150):157-207.
- SANTOS, E.N. 2007. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes: Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. *Clio. Série Arqueológica*, 1(22):7-49.
- SANTOS, E.N. 2011. História e cosmogonia nativo-cristã na Nova Espanha e no Peru: Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala. In: A. AGNOLIN et al. (org.), *Contextos missionários: Religião e poder no império português*. São Paulo, Hucitec e FAPESP, p. 308-340.
- SANTOS, E.N. 2017. Os sistemas mesoamericanos de escritura. In: E.N. SANTOS et al. (org.), *História e arqueologia da América indígena: Tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, p. 73-96.
- SPALDING, K. 1999. The Crises and Transformation of Invaded Societies: Andean Area (1500-1580). In: F. SALOMON; S. SCHWARTZ (ed.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas: Volume III. South America. Part 1*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 904-972.
- URTON, G. 2003. *Quipu: Contar anudando en el imperio inka*. Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino e Universidad de Harvard, 60 p.
- ZUIDEMA, R.T. 2010. *El calendario inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco: La idea de pasado*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 918 p.

Submetido em: 18/04/2018

Aceito em: 04/02/2019