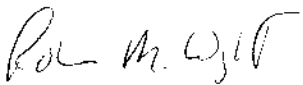


JUAN RANULFO CAVERO CARRASCO

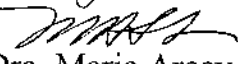
TAQUI ONQOY: MILENARISMO E HISTÓRIA INDÍGENA
(HATUN SORAS – PERU, SÉCULO XVI)

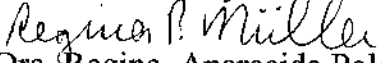
Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Robin Michael
Wright.

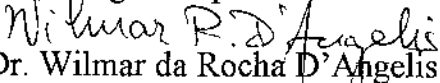
Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em 20/08/99.


Prof. Dr. Robin Michael Wright


Prof. Dr. John Manuel Monteiro


Profa. Dra. Maria Aracy de Pádua Lopes da Silva


Profa. Dra. Regina Aparecida Polo Muller


Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis

Agosto de 1999

UNIDADE	Be
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	C315 t
V.	1 Ex.
T.º BC	40585
PREC.	2 78100
C	☐
D	☒
PREC.	\$11,00
DATA	18/03/00
N.º CPD	

CM-00135109-3

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

C 315 t **Cavero Carrasco, Juan Ranulfo**
 Taqui Onqoy: milenarismo e história indígena (Hatun Soras –
 Peru, século XVI) / Juan Ranulfo Cavero Carrasco. - -
 Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Robin Michel Wright.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul - Peru. 2. Religião – Aspectos
antropológicos. 3. Milenarismo. 4. Mito - História. 5. Identidade.
I. Wright, Robin Michel. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CONTEÚDO

AGRADECIMENTO

CAPÍTULO I: INTRODUÇÃO 1

1. Justificação e Objetivos do Estudo 3
2. As Fontes Primárias. A Investigação de Campo 9
3. Linhas de Investigação sobre o Taqui Onqoy 16
4. Marco Teórico e Definições Centrais 26
5. Organização 34

PRIMEIRA PARTE: UMA HISTÓRIA DE ENCONTROS E DESENCONTROS

CAPÍTULO II: O TAQUI ONQOY: UMA RECONSTRUÇÃO DOCUMENTAL 37

1. O Mapa do Taqui Onqoy 37
2. Os Profetas e “Dogmatizadores” 43
3. “Doença Total”: o *Pachacuti* e a visão do Fim 51
4. “Cura” e Ordem Cósmica 54
5. Ritualidade : Cerimônias, Taquis e Danças Escatológicas 61
6. A Campanha de Extirpação 66
7. Repercussão do Movimento 84

CAPÍTULO III: HISTÓRIA DO CONTATO COM OS ESPANHÓIS 86

Cronología

1. Antecedentes 86
2. Contato Secular com os espanhóis 102
3. Conversão Religiosa: negociação simbólica e Política 117
4. Os Fatores Ecológico e Epidêmicos 139
5. A Resistência Indígena 143

SEGUNDA PARTE: A COSMOVISÃO DOS POVOS ANDINOS E O TAQUI ONQOY (S. XVI)

CAPÍTULO IV: COSMOGONIA 152

1. Mitos de Criação e Destruição 152
2. Catástrofe e Regeneração 159

CAPÍTULO V: COSMOLOGIA 164

1. Espaço e Tempo. O Mito de *Pachacuti* 165
2. Mito e História: Interpretação Indígena do Contato 172

CAPÍTULO VI: ANTROPOLOGIA 184

1. Dualidade Religiosa e Simbologia das Huacas 185
2. Ressurreção das Huacas e a Possessão nos nativos 214
3. O Culto aos Antepassados (os *Mallquis*) 221
4. Os Xamãs e Adivinhos. Os Profetas e Pregadores 225

CAPÍTULO VII: ESCATOLOGIA 233

1. Calendário Anual e Ritos de prevenção de doenças.
A Onqoymita e a Citua 234
2. Cerimônias, Taquis e Danças Escatológicas 246
3. Escatologia no início da Colônia 250

TERCEIRA PARTE: A “CONSCIÊNCIA MILENÁRIA” CONTEMPORÂNEA DOS HATUN SORAS

CAPÍTULO VIII: OS HATUN SORAS HOJE 259

1. Aspectos Gerais 259
2. História Oral e Identidade Cultural 268

CAPÍTULO IX: OS MITOS 273

1. Tempo, Espaço e Escatología 273
2. Deuses Guardiões, “Deus morto” e Escatología 279
3. Mito sobre a desavença com os Incas 286
4. O Orígem do Inca e a Conquista de Soras 289

CAPÍTULO X: OS RITUAIS 292

1. O Ritual de Touro Velay no Festival do Protetor “San Bartolomé” 294
2. O *Yarqa Aspiy* ou Festival da Água 307
3. O Rito Funerário 310
4. A Dança das Tesouras no Corpo Cristi 314

CAPÍTULO XI: ESPECIALISTAS RELIGIOSOS 330

1. *Apusuyos e Pongos* 330
2. Bruxos e feiticeiros 332
3. Adivinhos e Pressagiadores 334
4. Curandeiros e xamãs 336
5. Os Dançarinos de Tesouras 341

CAPÍTULO XII: CONCLUSÕES 346

1. Para uma releitura do Taqui Onqoy 346
2. Para um novo enfoque em movimentos socio-religiosos indígenas 356

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 374

AGRADECIMENTO

A presente Tese foi tomando corpo pouco a pouco. Seu início se remonta a 1992 quando, no contexto do V Centenário do “Descobrimento de América”, organizei na Universidad de Huamanga (Peru) um Simpósio e publiquei depois um artigo sob o título *La Respuesta Indígena frente a la agresión española: La Cultura de la Resistencia*, que mais tarde, em 1994, serviu de base para elaborar o Projecto de Pesquisa para ingressar no Doutorado em Ciências Sociais. Este Projecto despertou expectativas apesar de ter contornos ambiciosos. Já como aluno do Doutorado, com as astuciosas sugestões de meu Orientador o antropólogo norteamericano Robin Michel Wright e as críticas do historiador John Monteiro fomos chegando paulatinamente à versão final do Projecto. Por isso, a minha gratidão a Robin e a John. Uma vez mais, devo agradecer a Robin por ter a paciência e prontidão em cumprir demais sua valiosa função como Orientador da presente Tese, demonstrando sua eficiência profissional e sua sensibilidade humana.

Como todo trabalho de pesquisa, este é o resultado da generosa contribuição de muitas pessoas, em distinto grau e em diversas etapas de sua execução. Recebí sugestões incentivadoras e comentários pertinentes, assim como apoio bibliográfico dos antropólogos brasileiros Marcio Campos, Marcio Silva, da antropóloga inglesa Vanessa Lea, do historiador John Monteiro, de minhas companheiras de estudos também brasileiras Juracilda Veiga, Isabelle Braz, tanto nos Seminários que dirigí no “Centro de Pesquisa em Etnología Indígena” da UNICAMP, como em aulas e em meu Exame de Qualificação. Também acolhi valiosas indicações e oportunos comentários dos antropólogos peruanos Juan Ossio e Héctor Espinoza, de Marco Curatola que incidentalmente havia chegado da Itália; dos historiadores Luis Millones (quem é o autor intelectual do meu fascínio com o Taqui Onqoy com seus importantes trabalhos sobre ele), Lorenzo Huertas e Rafael Varón, quem me receberam e me escutaram com amabilidade e demonstraram seu interesse no tema de minha Tese. Além de suas sugestões tiveram a gentileza de proporcionar-me bibliografia atualizada.

Também me ajudaram desinteressadamente em conseguir bibliografia: minha irmã a antropóloga María Alina, meu cunhado o educador e historiador ayacuchano Virgilio Galdo Gutiérrez, meus filhos Juan e Inti e meus amigos o

antropólogo Juan José García Miranda e o artista Felipe López que vive em Paris. Devo também agradecer aos diretores e trabalhadores da Biblioteca General e da Biblioteca de Ciencias Sociales da Pontificia Universidad Católica del Perú, do Instituto Riva Agüero da mesma Universidade, da Biblioteca Municipal de Ica e de Andahuaylas, onde graças a seu apoio passei horas e dias revisando o mais valioso que tinham, Livros, Revistas e Tese.

Para iniciar meu trabalho de campo, foram valiosos os contatos que me deram o antropólogo Rodrigo Montoya, o arqueólogo Mario Benavides (Sub-Diretor do Museo de Antropología y Arqueología de Lima) e o Engenheiro Enrique Moya Bendezú (ex-Reitor da Universidad de Huamanga). Três importantes intelectuais que nasceram na provincia ayacuchana de Lucanas, porta de entrada a Hatun Soras onde ia pela primera vez. Rodrigo, por sua vez, me providenciou seu importante trabalho ainda inédito e me deu importantes sugestões e recomendações.

No mesmo trabalho de campo, recibí um grande apoio de meu ex-aluno do curso de "Etnología Andina" na Universidad de Huamanga e Biólogo de profissão que informalmente encontrei em Soras: Fredy Oré, a quem carinhosamente considero "meu ajudante de pesquisa". Igualmente colaboraram comigo na recopilación de dados Gudelia Garay e sua senhora mãe Faustina Poma, Samuel Salcedo, Pedro Meléndez, René Alejandro (Prefeito de Soras), Antonio Aquino (Diretor do Instituto Tecnológico "Hatun Soras"), Remigio Romero e sua senhora esposa. Gratidão especialmente para meus entrevistados, em especial a Maxe Poma, Camilo Jáuregui, Hernán Huamán, Sergio Yalli, Anastacio Jáuregui, aos Dirigentes da Comunidade, em particular a sua Presidente Saturnino Miranda. Todos eles me acolheram com carinho e acederam facilmente a meus pedidos de informação. Em Laramate, me ajudou generosamente o professor Ricardo Sarmiento, o frei catequista Teobaldo Guevara e Jesús Mendivil. Em Andahuaylas me abriram os braços com presteza Dulio Salazar de PROANDE, Antonio Rodas da Fundação Anton Espinoy, Tadeo Reynaga e o antropólogo Paulino Buleje; em Ica, me acolheram com carinho meus compadres Gustavo Castillo e Zedy Zuñiga quando chegaba a meia noite cheio de sujeira depois de um intenso trabalho de campo. Também minha gratidão a meu irmão Mario Rómulo que cubriu periodicamente a Festa Patronal dos Soreños residentes em Lima.

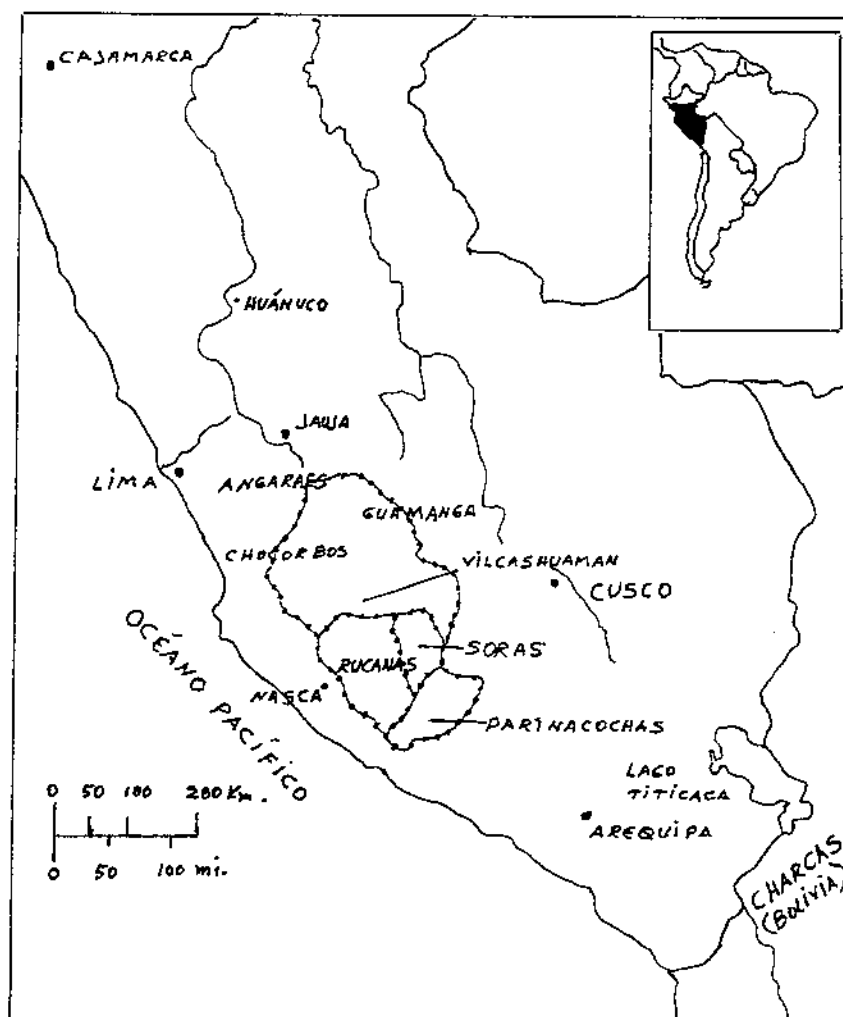
Um reconhecimento especial a meus amigos do Brasil, em especial a Wilmar, Stevão, Raquel, Vanessa (brasileiros), Miguel (paraguaio), Nora (chilena) e os peruanos Blanca, Lalo, Carmen, Ulises, Edwin, Jorge, Mauricio, Miguel, Ernesto, Luis e Isabel cuja amizade me devolveu a confiança e encheu os vazios existenciais dum estudante estrangeiro sozinho em um fascinante e complexo país como é o Brasil de Chico Buarque.

O R. Padre Manuel Marzal e Alejandro Ortiz, meus ex-professores de Mestrado na Pontificia Universidad Católica del Perú, me deram seu apoio moral para estudar no Doutorado. O sopro permanente recibido de Manolo foi decisivo.

Igual reconhecimento merece o CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil), sem cujo apoio económico, através de uma bolsa de estudos, teria sido impossível estudar no Brasil. Grato à UNICAMP por acolher-me em minha condição de estrangeiro e cuja modernidade de seu sistema educativo me deslumbrou; a Dra. Leila da Costa Ferreira e a Lurdinha da Pós-graduação por sua compreensão e ajuda constante, e a minha Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga por ter me dado a licença por perfeccionamento e outras facilidades acadêmicas.

Finalmente, um reconhecimento especialíssimo aos miembros de minha família “nuclear” e “ampliada” por seu permanente suporte para estudar no Doutorado, para realizar a pesquisa de campo e para terminar de escrever a Tese. Uma particular gratidão para meus pais Rómulo e Donatilda, para minha esposa Haydée e meus filhos Inti e Juan, quem suportaram com coragem minha longa ausência e meus ocasionais mau humores.

Mapa No. 1: Región de Guamanga y el asentamiento de las etnias Hatun Soras y Rucanas.



CAPÍTULO I: INTRODUÇÃO

O anúncio da iminente e cada vez mais próxima catástrofe deste mundo, como um *Pachacuti* ou juízo final, está presente em todo momento entre os indígenas e camponeses contemporâneos andinos. Seus sinais premonitórios são vistas ou sentidas nas mais diversas e imagináveis formas: eclipses, terremotos, tremores contínuos (como os que se deram no início da década de 80 em Ayacucho), fome e extremas privações materiais, guerras, diminuição da neve do Qarhuarazo, friagens e granizadas desmesuradas e a intempestividade (como aqueles que se sentiram tragicamente no sul de Ayacucho - nos mesmos lugares onde muitíssimos anos atrás se desatou ameaçante o Taqui Onqoy- em agosto de 1996), fatos inusitados (nascimento de bebês com duas cabeças ou de animais com cinco patas).

Impressionante, extraordinário, é o surgimento de líderes carismáticos e de profetas baixo o sol andino, ao longo de seu devir existencial cheio de contrastes.

Os momentos de desencontros culturais, de graves comoções históricas e cósmicas, são os mais adequados para sua emergência, quem interpretam os sinais do tempo - que como o mar nunca pára - em termos da cosmogonia ou tempo mítico da criação e atuam como propiciadores ou mensageiros da regeneração do mundo. Estes excepcionais personagens são vistos pelos indígenas como os “salvadores” que anunciam o bem para viver, apesar de que o dia está inundada de noite.

Em Ayacucho (“o canto dos mortos”), ao fim do século XIX, constatou-se a presença de até três “Incas”: um “Inca Redentor”, um “Inca Imperador” e um “falso Inca”. Na década de 60 do presente século, entre os indígenas de Quinua, Puquio e Andamarca, se recopilaram belíssimos mitos sobre o *Inkarri* ou *Inca Rey*, que revelavam que este “Deus morto” estava se revitalizando para, reincorporado, trazer uma nova ordem e felicidade aos sofridos povos do campo. Nos inícios do accionar de “Sendero Luminoso”, seu líder principal foi chamado “Sol vermelho” pelos camponeses que o seguiam, considerá-lo um novo messias redentor das geladas punas e das quebradas regiões tórridas andinas.

Na memória coletiva andina, sem dúvida, queda latente uma “conciencia milenária y mesiánica”, já que depois da derrota dos Incas e outros líderes populares como Atahualpa, Manco Inca, Túpac Amaru, Juan Chocne (um dos destacados profetas no Taqui Onqoy), Juan Santos Atahualpa, e José Gabriel Condorcanqui, os índios os revestiram de mitos e fizeram que fossem morar no subsolo, em *uku pacha*, na espera de outra conjuntura de crise e turbulencia em que os tempos de ordem ameaçam se encerrar. Se impõe, então, a desordem e o mundo se “volta” magicamente dando passo a outros brilhantes e esperançosos novos tempos de ordem.

Dentro destas situações enigmáticas que descrevemos a maneira de uma pincelada, consideramos de grande importancia fixar os olhos além dos líderes e profetas, achar o sentido das coisas nelas mesmas e estudar o conjunto de crenças e práticas que definem a religiosidade e espiritualidade destes dramáticos momentos de catástrofe e regeneração.

E é o que nós vamos realizar na presente Tese ao estudar o primeiro movimento socio-religioso do começo da época colonial surgido no sul de Guamanga, aonde a “consciência milenária” (Wright, 1996) se transformou em ideologia e em ação, naquele período difícil de 1560 a 1572. Esta investigação constitui uma maneira de ler a história indígena daquela década de incerteza e expectativa, combinando racionalidade e poética como um relâmpago maravilhoso, uma chuva de palavras silenciosas, um bosque de gritos e esperanças.

1. JUSTIFICAÇÃO E OBJETIVOS DO ESTUDO

Na narrativa oral contemporânea da região de Ayacucho (Cavero, 1990; 1994), há indícios da existência de uma associação estrutural de diversos elementos culturais com o Taqui Onqoy ou Ayra, o que justifica voltar o olhar ao enigmático século XVI e aprofundar o estudo daquele movimento socio-religioso.

Vários destacados investigadores¹ insinuam a possível relação do Taqui Onqoy com diversas manifestações culturais contemporâneas (como o enterro de crianças, as festas populares, a Dança das Tesouras, a música, etc.), relação que até agora não foi investigada, ou não foi abordada adequadamente.

¹ Son los casos de Zuidema (1965), Randall (1982), Millones (1990), Castro- Klarén (1990), L. Nuñez (1992), Montoya (s/f), Lienhard (1992), de Grandis (1995) y Husson (1997).

No Peru, se realizaram importantes reflexões sobre messianismo e milenarismo com notáveis resultados². No entanto, há um certo “conformismo” em seguir abordando-o; alguns deles plantean a necessidade de – em relação ao mito de *Inkarri* – abandonar o “modelo de messianismo” (Ortiz, 1986); e se nota no momento alguma desatualização teórica na discussão antropológica destes temas.

Há, então, necessidade de por novamente na mesa de discussão antropológica peruana, a atualidade que reveste o tema de milenarismo, messianismo, profetismo e os movimentos socio-religiosos no Peru e América Latina (no último caso, Alicia Barabas, 1994, já se encarregou de advertí-la). No Peru, o acento messiânico da ideologia de “Sendero Luminoso” (setor político alçado em armas em 1980) haveria renovado, nos últimos anos, o interesse por este fenómeno religioso (Ossio, 1992a)³. Similar efeito haveria tido em geral o mensagem messiânico dos integrantes da Associação Evangélica da Missão de Israel do Novo Pacto Universal e em particular dos evangelistas do Río Apurímac que emprenderam uma “Guerra Santa contra o Sendero Luminoso”.⁴

A um plano mais específico, apesar da importancia que reveste o Taqui Onqoy e de existir valiosos trabalhos que direta o indiretamente o tem abordado - proporcionando diversas tentativas de interpretação desde suas próprias óticas e gerando muitas contribuições a respeito- seu estudo até o momento consideramos

² Para los Andes tenemos los efectuados por Morote Best (1959), Millones (1964, 1965 y otros), Ossio (1973, 1992 a), Earls (1973), Ferrero (1973), Curatola (1977 a, 1986 y otros), Stern (1977, 1982), Nuñez del Prado (1983), Ortiz (1986), Urbano (1993), entre otros. Para la Amazonía peruana contamos con los trabajos de Varese (1968), Castro Arenas (1973), Regan (1983), Agüero (1985, 1993), Zarzar (1989), Brown (1990), Mateos (1992).

³ Se refieren al carácter mesiánico de “Sendero Luminoso”: Gustavo Gorriti (1990); Carlos Iván Degregori (1993); Gonzalo Portocarrero (1993), entre otros.

⁴ Ver Ponciano Del Pino (1996).

ainda insuficiente, tanto desde o ponto de vista teórico e metodológico quanto empírico. Uma sumária avaliação daqueles trabalhos nos conduz a afirmar que:

Se tem pesquisado mais o contexto histórico geral do Taqui Onqoy e pouco o conjunto de crenças e práticas que definem sua religiosidade e espiritualidade.

Se tem descuidado o contexto histórico e a cosmovisão específica das principais etnias comprometidas com o movimiento: os Hatun Soras e os Rucanas.

Há aspectos divergentes e contraditórios que ainda não estão esclarecidos: a respeito das fontes primárias, os históricos referidos ao Taqui Onqoy como movimento de resistência e os aspectos estruturais que tem a ver com a raiz e o conteúdo cultural do movimento.

Se encontram lacunas, alguns deles advertidos pelos mesmos investigadores.

Os diversos trabalhos tratam sobre aspectos parciais do Taqui Onqoy, inexistindo um só estudo integral sobre aquele movimento que, entre outros, avalia e sistematiza os trabalhos realizados até agora.

Não existem ou são insuficientes os estudos comparativos do Taqui Onqoy com outros movimentos socio-religiosos do início do período colonial do Peru, os Andes em geral, México, Brasil e Paraguay, regiões tipicamente “messiánicas”.

Finalmente, cremos que há necessidade de realizar um levantamento dos movimentos socio-religiosos indígenas em princípios da América colonial e propor uma perspectiva teórica adequada para seu estudo.

Nossa proposta é de realizar uma reflexão sobre o Taqui Onqoy com os siguientes objetivos gerais:

1. Analisar o conteúdo religioso e a espiritualidade do movimento indígena Taqui Onqoy ou Ayra, indo da cultura ao entendimento da história e tendo como fio condutor a análise da relação entre Estrutura e História, entre Mito e História. Este objetivo, por sua vez, permitirá ter uma maior compreensão do sistema religioso indígena prehispânico e dos princípios da colônia.
2. Abrir novas pistas para explicar e compreender o Taqui Onqoy, esclarecendo as interrogações e dúvidas deixadas por anteriores investigadores, e dialogando ao mesmo tempo com novas teorias interpretativas para localizar a discussão dentro de um quadro mais amplo de referência científica.
3. Propor um novo enfoque antropológico e dar sugestões para avaliar e re-avaliar as hipóteses propostas para os movimentos socio-religiosos indígenas da América em situação de “resistência” e “adaptação” às condições dos princípios da colônia (Andes, México, Brasil e Paraguay).

Os objetivos específicos são:

1. Realizar uma reconstrução histórica do movimento, baseada nas fontes primárias e o trabalho etnográfico contemporâneo, em particular sobre sua espiritualidade e religiosidade, sobre as comunidades e populações envolvidas, sobre os profetas andinos e sobre as sanções que foram aplicadas como parte do processo de subjugação.
2. Fazer uma avaliação crítica e integral de todos os trabalhos realizados até agora sobre o Taqui Onqoy (antigos e novos estudos), destacando as linhas de pesquisa existentes.
3. Rastrear as pegadas do Taqui Onqoy entre os Hatun Soras de hoje através do estudo dos Mitos, das Festas e Rituais, e dos especialistas religiosos, o que nos permita visualizar sua cosmologia e sua “consciência milenária”.

Nossas Hipóteses foram:

Primeiro, o Taqui Onqoy deve ser repensado em termos da dialética de “curta” e “longa duração” (Braudel, 1958; Vovelle, 1993), principalmente ao interior e como parte dos diferentes “ciclos messiânicos e milenaristas andinos” que têm uma continuidade dialética, mas ao mesmo tempo - ao longo do tempo- tem mudado suas ideologias. O movimento só se poderá compreender à luz das cosmovisões e da religiosidade andina pre-hispânica em geral e das etnias envolvidas, em particular.

Segundo, o Taqui Onqoy é um produto histórico fruto do contacto, que surge como uma forma de resistência à colonização hispânica e diante da necessidade de encontrar uma nova identidade andina. Pero también brota como uma resistência interna à opressão exercida pelos Incas, os curacas que colaboravam com os espanhóis e os sacerdotes do culto estatal que havendo centralizado em suas mãos o poder político e religioso, não propiciaram a restauração da ordem cósmica (tensão interna na sua cosmologia) e histórica. Em termos desta opressão interna, frente à hierarquia da religião estatal Inca e seus remanescentes, o Taqui Onqoy surge como um movimento popular de caráter regional que busca afirmar uma nova hierarquia.

Terceiro, é importantíssimo explorar a relação Mito/ Historia no Taqui Onqoy, em termos das versões populares-locais dos mitos de *Viracocha*, *Pachacuti*, e a guerra contra os *Chankas* que traduzem visões catastróficas e regenerativas, apocalípticas e escatológicas. Igualmente há necessidade de indagar a relação Rito/História nas versões populares dos rituais do aparecimento das plêiades e de prevenção de enfermidades como a *Onqoymita* e a *Citua*, entre outros.

Quarto, o Taqui Onqoy deve ser relido em termos de “enfermidade universal e cura cósmica”. Além do fato que a população andina padecia de doenças, com a conquista se produz também uma “enfermidade cósmica”, pois “a época estava

mórbida”, Deus estava enfermo, assim como a sociedade toda: “a patologia desenfreada se tornou o prelúdio da cura iminente” (Sullivan, 1988)⁵. Referindo-se à presença espanhola, se entende por “enfermidade cósmica” a desorden pela união ou mistura (inapropriadamente equilibrados) de *Hanan e Hurin* (acima e abaixo) como forças cósmicas e a superposição de histórias que deram origem a tanto um desajuste cósmico como histórico e marcam o fim do mundo, um *Pachacuti*, diante a ausência de um princípio mediador ou unificador representado anteriormente pelo rei Inca. A “cura cósmica” é voltar à ordem cósmica que significa a separação e distinção do *Hanan* e o *Hurin*, assim como a separação de histórias com a consiguiente exclusão dos espanhóis. Em suma, uma regeneração onde os profetas andinos do Taqui Onqoy cumprem um papel preponderante e algumas *Huacas* organizadas dualmente ocupam o primeiro plano como agentes da restauração da ordem e remetem ao início do tempo, à criação primordial. Desta forma, catástrofe e regeneração estão associadas à dialética cósmica.

Quinto, há uma relação simbólica do Taqui Onqoy ou Ayra com outras expressões escatológicas andinas da região donde se desenvolveu aquele movimento, como as de Vilcashuamán, de *Muru Unqoy* (Aymaraes, 1590), de Antabamba (1591), de Yanahuara (1596), e da visão messiânica do cronista indígena (natural de Lucanas, Ayacucho) Guaman Poma de Ayala⁶.

Sexto, no Taqui Onqoy estão presentes as estruturas culturais pre-hispánicas das etnias Hatun Soras e Rucanas, mas também em geral do sul andino e Inca;

⁵ Fernando Santos Granero y Federica Barclay Rey de Castro (1995), nos refuerza en la validez de nuestra propuesta cuando indican que en el Valle del Perené (Perú) se produjo un último levantamiento anticolonial de corte mesiánico en la década de 1930 tras una grave epidemia de sarampión. La “enfermedad cósmica” y la enfermedad de los hombres se encuentran, pues, asociadas.

⁶ Para ver esta última, son sugerentes las ideas levantadas por Sullivan (1988), Wachtel (1988), Burga (1988) y Ossio (1992 a).

que aquele movimento é a recreação destas cosmovisões, mas ao mesmo tempo anuncia a transformação do passado, não sua recuperação, por ser a estrutura dinâmica.

2. AS FONTES PRIMÁRIAS. A INVESTIGAÇÃO DE CAMPO.

São várias as fontes primárias que tem inspirado nosso estudo. Temos as quatro controvertidas **Informaciones de Servicios** (1569, 1570, 1577 e 1584) e a **Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haziendas** (escrita provavelmente em 1584) do clérigo de Cuzco Cristóbal de Albornoz. Luis Millones tem o mérito de ter publicado primeiro as três **Informaciones de Servicios** (México, 1971) e depois as cuatro juntas (Perú, 1990). Antes dele, duas declarações de testemunhos redigidas em 1570 e outras duas em 1584 foram editadas por V.M. Barriga, em **Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI** (Arequipa, 1953).

Outras fontes são **Ritos y Fábulas de los Incas** do clérigo de Cuzco Cristóbal de Molina (1575), e a carta de 1564 que encontrou Abdón Yaranga em Huancaraylla, cujo original ainda não se fez conhecer. Além disso, há breves alusões expressas ao movimento por Polo de Ondegardo, funcionário civil e corregidor de Cuzco, em **La Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad** (1565), e no cronista indígena Guaman Poma de Ayala, quem deixou **El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno** (1616...). Há referencias indiretas ao movimiento nas cartas de Gaspar de Sotelo ao Conselho de Cuzco (Jauja, 24-03-1565), de F. Francisco de la Cruz a S.M. (Lima, 25-01-1566), e de Eusebio de Arrieta (24-01-1572).

Essas importantes fontes dão um interessante testimonio sobre o Taqui Onqoy e em geral sobre a religiosidade andina do século XVI, por isso

constituem nossas principais referencias na presente Tese. Com relação a outros movimentos socio-religiosos dos princípios da colonia no Peru, o Taqui Onqoy conta com boa quantidade de documentação.

No entanto, advertimos que essas fontes primárias contêm algumas lacunas e limitações que assinalamos sem a pretensão de pensar que a história se escreve pela busca de verdade ou de uma reconstrução verídica, senão com o fim de encaminhar melhor nossa proposta metodológica, que não pode prescindir das fontes escritas por tratar-se de uma investigação que tem a ver com o século XVI, mas nem por isso pode permanecer presa nelas.

Sobre os testemunhos nas **Informaciones de Servicios** de Albornoz, cremos conveniente fazer alguns comentários. Em total são 59 testemunhos todos homens, cujas idades oscilam entre 27 e 76 anos e a mayoría entre 35 e 45 anos; são *encomenderos*, moradores da cidade, militares, clérigos de Guamanga e Cuzco (ver quadro No. 1).

São 25 testemunhos nas **Informaciones** de 1570, 15 nas de 1577 e 19 testemunhos nas de 1584. Alguns deles têm sido declarantes até por duas vezes, embora a maioria o foi por uma só vez⁷. Por diversas considerações como a proximidade temporal das **Informaciones** a aquele movimento, o lugar donde declararam os testemunhos (Guamanga ou Cuzco) e pela maior informação que proporcionam, nos temos inclinado a dar maior atenção às **Informaciones de servicios** de 1570. Assim mesmo, do conjunto de declarantes, os que proporcionam maiores detalhes são quatro clérigos: Luis de Olvera, Cristóbal de Molina, Bartolomé Berrocal e Gerónimo Martín, quem foram testemunhos

⁷ Para nombrarlos a lo largo del trabajo lo hacemos consignando sus nombres o el número respectivo según la codificación que hicimos del 1 al 59, antecedido por la letra T(=testigo).

oculares e têm participado de distinta forma na repressão do movimento, alguns estreitamente vinculados a Albornoz.

Quadro No.1: Razão social dos testemunhos nas **Informaciones de Servicios**.

R. Social	1570	1577	1584	Total
Clérigos (1)	13	05	07(3)	25
Encomenderos	06	00	01	07
Moradores	03	01	07(4)	11
Conquistadores	00	00	02	02
Capitães	00	04(2)	01	05
Outros	01	02	01	04
Não especificado	02	03	00	05
TOTAL:	25	15	19	59

Fonte: Elaborado por nós baseada nas **Informaciones** de Albornoz publicado por Luis Millones, 1990.

Notas:

- (1) Alguns clérigos, no momento de dar seus testemunhos, em particular nas **Informaciones** de 1577 y 1584, são visitadores eclesiásticos. Vários deles estiveram nesta condição ou como simples clérigos nas zonas afetadas pelo Taqui Onqoy.
- (2) Aquí se incluye um General.
- (3) Aquí se incluye um Bispo de Tucumán.
- (4) Vários dos moradores, aliás, aparecem com cargos de Prefeito, Tesoureiro da Real Fazenda da cidade, ou com funções civis dentro da igreja.

Os dados que as **Informaciones** fornecem sobre os distintos tópicos são dispare, por exemplo abundam referencias sobre a repressão do movimento e do papel que Albornoz cumpriu; em contraste há pouca informação sobre os profetas e outros líderes religiosos de Taqui Onqoy. As distintas **Informaciones**, com o passar do tempo, se apresentam mais contaminadas com a percepção ocidental e cristã; assim, logo nas de 1577 caracteriza o movimento como

“idolatría” e “heresía” e nas de 1585 se incorporam com mais acentuação a figura do “diablo” e do “demonio”. A diferença das **Informaciones**, em **La Instrucción** que escrevera o mesmo Albornoz, e em **Ritos y Fábulas...** de Molina, as versões se apresentam um tanto mai elaboradas.

Notamos que as perguntas que se fazem aos testemunhos, não somente se referem ao Taqui Onqoy, senão também se relacionam à religiosidade em geral. São os casos, por exemplo, das interrogantes 6 e 9 nas **Informaciones** de 1570 e todo aquele relacionado com a repressão realizada com motivo daquele movimento, a pergunta 3 nas **Informaciones** de 1577, e a interrogante 7 nas de 1584.

As **Informaciones de Servicios** de Albornoz⁸ puderam haver sido distorcidas por tratar-se de “provas de serviços” afetadas pelas aspirações que teve de ocupar cargos eclesiásticos; Albornoz não deixou nenhum relato organizado sobre o Taqui Onqoy; e os testemunhos deram suas declarações a partir de perguntas prévias e especificamente elaboradas e demostran - em sua grande maioria- ser pouco conhecedores da religião indígena⁹.

La Instrucción... de Albornoz, é uma fonte muito importante, mas empregada com receio por alguns e minimizada por outros estudiosos. Este valioso documento que proporciona muitos detalhes sobre a religiosidade dos indígenas particularmente do sul de Guamanga, dá abundante informação sobre as *Huacas* e alcança dados complementários sobre o Taqui Onqoy.

⁸ Sobre los pormenores de la vida y **Las Informaciones de Servicios** de Albornoz, se debe revisar Pierre Duviols (1984); Pedro Guibovich (1990, 1991) y Gabriela Ramos (1992).

⁹ A este respecto elaboré una monografía en 1995a (inérita).

Molina¹⁰, por sua parte, em **Ritos y Fábulas de los Incas** proporciona uma das versões mais elaboradas do movimento, mas sem fazer uma só menção a Albornoz nem como “descubridor” nem como “extirpador” do Taqui Onqoy. Como testemunho nas **Informaciones de Servicios** de Albornoz de 1577 e 1584 se reconhece o esforço demonstrado por éste. Quem tem realizado um acompanhamento do trabalho eclesiástico de Molina, também o vinculam a outros interesses alheios a suas funções (o negócio de coca, por exemplo) (Urbano, 1990).

Ambos clérigos quinhentistas, assim como alguns testemunhos nas **Informaciones de Servicios** de Albornoz, sobretudo os curas, estavam influenciados fortemente pela caça de bruxas e a inquisição europeia da Idade Média; se deve considerar, aliás, que a igreja formava parte do poder político. Finalmente, nestas e outras fontes se percebe um silêncio notável da população indígena.

Por estas reflexões, enfatizamos como proposta metodológica, quatro procedimentos:

Primeiro, se tem realizado uma releitura antropológica crítica das fontes primárias “clássicas”. Se tratou de fazer uma antropología histórica considerando as fontes primárias como documento/monumento, seguindo Le Goff (1990: 545); se tratou de eliminar as distorções provenientes da visão e concepção europeia, sobretudo eclesiástica; se levou em conta o enfoque “mito-histórico” de interpretação das crónicas espanhóis proposto por Tom Zuidema e tomado por Gary Urton (1989:131); embora tratando de documentos produzidos por indígenas alfabetizados, advertimos que a memória oral foi reconceitualizada,

¹⁰ Sobre los pormenores de la vida y los escritos de Molina debe revisarse: Henrique Urbano y Pierre Duviols (1989), y Enrique Urbano (1990).

resemantizada (Salomon, 1994). Em suma, se tratou de interpretar hermenêutica e criticamente estes e outros documentos e fatos históricos seguindo as recomendações de Jonathan Hill (1988) e Lawrence Sullivan (1988).

Segundo, se há revisado criticamente toda a bibliografia interpretativa produzida sobre o Taqui Onqoy, tanto de investigadores peruanos como de estrangeiros.

Terceiro, tratamos de propor um novo enfoque a nível mais geral que transcende o Taqui Onqoy; desta forma se busca sair da pesquisa monográfica para situar a investigação dentro dum quadro de referência científica mais ampla; assim, possibilita ver as peculiaridades e os elementos comuns da escatologia indígena numa situação de “resistência” e “adaptação” à colônia. Um aspecto que de uma vez permite esclarecer muitas questões e dúvidas que tem sobre aquele movimento.

Quarto, se empregou uma metodologia etno-histórica e se fez uma investigação de campo, em particular sobre a “consciência milenária” contemporânea dos Hatun Soras. Achamos conveniente compilar a narrativa oral indígena contemporânea sobre mitos cosmogônicos e a cosmologia que permitem perceber, entre outras coisas, a concepção dos indígenas e camponeses sobre a transformação do mundo e a esperança messiânica e milenarista; temos pesquisado aspectos referentes à vida e morte, ao curandeirismo e a adivinhação, sobre as festas e rituais onde o culto aos *Apus* e *Wamanis* tem uma presença destacada. Se tratou de fazer um diálogo, dentro dos limites correspondentes, entre o enigmático S. XVI e a etnografia contemporânea - sem cair no vício de encontrar fácil e mecânicamente “continuedades”- com o propósito de que este pode ajudar a explicar alguns dos fenômenos religiosos do S. XVI e o Taqui

Onqoy¹¹. Esta metodología, también permite penetrar os procesos de produção textual colonial ofuscadas pelas regras do jogo da confecção de textos (Salomon, 1994).

A pesquisa de campo foi realizada durante onze meses, distribuidos em três etapas: na primeira etapa de dois meses realizamos um levantamento geral das diversas comunidades do sul de Ayacucho que escolhemos de maneira intencional, já que as fontes primárias quinhentistas que revisamos, as mencionam como lugares onde teve particular desenvolvimento aquele movimento socio-religioso. Nesta etapa fizemos como “centro de operações” a mágica localidade de Puquio (capital da provincia de Lucanas) situada a aproximadamente 500 km. da capital do departamento de Ayacucho, onde conseguimos penetrar pela costa, por la rodovia Lima-Nasca-Puquio. Daí, nos fomos até as seguintes provincias: Lucanas (às comunidades de Laramate, ao noroeste; Aucará, e Andamarca, ao nordeste); Mariscal Sucre (comunidades de Soras, Larcay, Matara, Paico e Morcolla); Parinacochas (comunidade de Pullo e o Valle de Chaparra); e Andahuaylas. A dimensão regional que a pesquisa de campo teve, nesta primera etapa, se justifica pela magnitude regional que alcançou o Taqui Onqoy.

Na segunda etapa de seis meses, fixamos nossa atenção na incomparável comunidade de Hatun Soras, pertencente ao distrito de Soras, na provincia de Mariscal Sucre, por considerá-la um provável lugar de origem de Taqui Onqoy, porque nas fontes primárias é o mais mencionado. Até hoje é uma das comunidades mais distantes e tradicionais da região e pouco estudada.

Na última etapa de tres meses, redigimos a terceira parte da presente Tese:

¹¹ La utilidad de esta metodología se puede ver en Robin Wright (1992 a) y en Bartolomé Meliá (1993).

a “Consciência milenária” contemporânea dos Hatun Soras, na mesma comunidade contrastando minhas interpretações e apreciações com a opinião dos mesmos moradores¹².

3. LINHAS DE INVESTIGAÇÃO SOBRE O TAQUI ONQOY

Propriamente, as investigações sobre os movimentos socio-religiosos no Peru (a exceção do interessante estudo de Stefano Varese entre os indígenas Campa em 1968), começaram a partir do estudo do Taqui Onqoy; foram posteriores as pesquisas sobre messianismo e milenarismo nos mitos de *Inkarri*, na Amazônia e é recente nas seitas evangélicas.

Desconsiderando as breves referências que direta o indiretamente diversos autores contemporâneos¹³ tem feito de Taqui Onqoy, centramos a nossa atenção na precisão das linhas de investigação que se tem dado até o momento a partir dos trabalhos interpretativos que Luis Millones iniciou em 1964.

Do que conhecemos, há até vintecinco trabalhos interpretativos sobre nosso tema de investigação, escrito por dez renomados peruanos e doze estrangeiros (um do Brasil); a exceção da Tese de Mestrado de Marco Curatola, em sua maioria são artigos ou formam parte de um capítulo o sub-capítulo de investigações maiores referentes à história e a religiosidade colonial. Alguns autores têm escrito mais de dois trabalhos sobre o tema (são os casos de

¹² En general el trabajo de campo fue positivo y sin mayores contratiempos. Las anécdotas abundaron: en la parroquia de Laramate me decían “hermano” porque fui con una casaca de mi hijo con logotipo de “Salesiano”; con los catequistas de esta comunidad viajamos juntos a Palpa en medio de cánticos religiosos. En Soras, la mamá de una amiga informante puso el nombre de “Ranulfita” a su ternerita recién nacida, alumbramiento que coincidió con mi visita. Mis recelos se sumaron al de los comuneros porque en general la región estuvo bastante convulsionada a raíz del levantamiento armado de “Sendero Luminoso”.

¹³ Entre ellos están en orden cronológico: J.B. Lastres (1945), G. Kubler (1946), C. Bayle (1950), García Cuellar (1950-51), Raúl Porras Barrenechea (1953), F. De Armas Medina (1953), J.H. Rowe (1953), G. Lohmann Villena (1957), A. Métraux (1973), Salas (1979), Hocquenghem (1987), Flores Galindo (1987). Ya escribiendo la Tesis me enteré que salió recientemente un artículo de L. Sullivan (1997), vi el artículo de H. Urbano (1997) y el libro de teatro de Bonet (Cuzco) donde hacen referencias al Taqui Onqoy.

Millones, Wachtel, Curatola e Vainfas). Poderíamos grossamente distinguir cronológicamente até três momentos neles:

- a) De 1964 (Luis Millones) a 1973 (Juan Ossio).
- b) De 1977 (Steve Stern) a 1988 (Lawrence Sullivan).
- c) De 1990 (Luis Millones - Rafael Varón) ao presente (Lawrence Sullivan, 1997).

Em cada um destes períodos se tem contraposto principalmente duas linhas de investigação: a histórica e a ideológico-religiosa¹⁴. Foi episódico o surgimento de outros enfoques que não tiveram maior eco, como o de Henrique Urbano (1974, 1977, 1981, 1989, 1990, 1991, 1993 e 1997) que propõe uma leitura do Taqui Onqoy contrário ao mesianismo, milenarismo e aos movimentos socio-religiosos¹⁵, e o marxista de John Earls (1973)¹⁶. Até o momento não se teria dado um enfoque sociológico nem uma leitura histórico-religiosa daquele movimento.

Curiosamente cada um dos três momentos antes descritos, inicia com exposições históricas e termina com o enfoque ideológico-religioso, numa

¹⁴ Se le dio diferentes denominaciones a éste movimiento: “mesiánico”, “milenario”, “chiliástico”, “culto de crisis”, “nativista”, “revivalista”, “rendentor” (esta última sostenida por David Gow, 1979).

¹⁵ Después de hacer especulaciones sobre el Taqui Onqoy buscando explicar el milenarismo del movimiento (1974) e indicar que el discurso milenarista es un tipo de discurso utópico (1977, 1981), Urbano fue variando notablemente su óptica. Ya en 1989, señalaba como hipótesis que la lectura mesiánica y la lectura como movimiento de rebeldía debería ser ampliamente revisada. En su artículo de 1990, es más enfático y dice que “las interpretaciones mesiánicas y en términos de rebelión son dudosas y carentes de sólidos fundamentos” (:268). En su trabajo de 1991 afirma que el Taqui Onqoy no es un movimiento mesiánico, “No hay ‘mesías’ andino prehispánico” (: 138). Posteriormente en su artículo de 1993, “maldiciendo” a Nathan Wachtel por haber sido el causante de haber dado mayor difusión a la idea milenarista y a Fernando Fuenzalida y Juan Ossio por contribuir a la difusión de la idea del “Joaquinismo andino”, señala: “las ideas milenaristas y mesiánicas que durante dos décadas fueron atribuidas a lo que se llamó el movimiento Taqui Onqoy, son, hoy día, inaceptables y erróneas. Los documentos no justifican esas lecturas” (: 284). En fin, Urbano opta por la hipótesis de que el Taqui Onqoy fue “el pretexto ideal para justificar las insatisfechas pretensiones eclesiásticas y administrativas de Alborno” (: 148), pero tampoco descarta que sea una expresión quechua para designar enfermedades, epidemias y otros males que diezmaron las poblaciones andinas. Una variante de esta óptica sería la de Karen Lizarraga, para quien el Taqui Onqoy sería un ritual andino vinculado a la aparición de las pléyades, no un movimiento indígena.

¹⁶ Si bien sus puntos de vista no se remiten sólo al Taqui Onqoy, lo abarca (ver Juan Ossio, 1973: 397 al 411).

constante alimentação e retroalimentação entre elas. No terceiro momento, parece que adquira mais força a perspectiva histórica, se agregando aos autores mencionados Gabriela Ramos (1992) e Henrique Urbano (1990), que entre outras propostas põem em dúvida a validade das fontes primárias “clássicas”, ou no melhor dos casos sugerem sua leitura hipercrítica.

a) **A linha histórica.**

Ao longo de vários trabalhos que vão de 1964 a 1990¹⁷, Luis Millones, foi um dos primeiros em advertir a grande importância que reveste o Taqui Onqoy, se encarregando de editar **Las Informaciones de Servicios** de Cristóbal de Albornoz (1971, 1990), que constituem documentos imprescindíveis para estudar aquele movimento socio-religioso. Sua vasta e frutífera produção intelectual parte de um certo enfoque histórico (1964, 1965, 1971) a por ênfasis nos aspectos religiosos percebendo um sincretismo religioso, apoiando-se – nos últimos anos - numa orientação psicanalítica (1984 e posteriores) e empregando o conceito de “utopia” (Hernández, Millones e outros, 1985). Seu artigo de 1984 é o melhor elaborado, parte do qual se repetirá em posteriores estudos. Seu trabalho de 1987, é o mais teórico de todos que publicou sobre o Taqui Onqoy, e o mais influenciado pela psicoanálise.

Seguindo a Linton asinala que o Taqui Onqoy é “revivalista mágico” (1964) que se deu como uma resposta messiânica a uma catástrofe sóciodemográfica (Hernández, Millones e outros, 1985), a um “cambio catastrófico” (Hernández, Millones e outros, 1987) como um mecanismo de

¹⁷ La publicación realizada por Millones en 1990, comprende, además de las **Informaciones** de Albornoz, varios artículos de importantes intelectuales, edición que concitó mucha atención y variados comentarios, como la reseña que hizo Javier Flores Espinoza en la Revista Historia y Cultura No. 20 (1990) y las ácidas críticas de Henrique Urbano (1991).

defesa cultural (1964). Concebe o Taqui Onqoy como uma interpretação indígena da conquista, e esta seria a ideologia messiânica do movimento (Hernández, Millones e outros, 1985). Haveria se dado em pleno processo de desestruturação do mundo andino pre-hispânico, onde os rituais e a doutrina do Taqui Onqoy objetivam a re-estruturação mítica do universo andino mediante uma restituição utópica de ordem expressando sua relação com divindades pre-incáicas. Considera aquele movimento como discurso e proposta utópica (Hernández, Millones e outros, 1985), dimensão em que se instala o discurso mítico andino (Hernández, Millones e outros, 1987).

As reflexões psicanalíticas foram sintetizadas no trabalho que publicou em 1990: o Taqui Onqoy é visto como resistência e afirmação de identidades étnicas, onde o corpo humano se constitui em um refúgio do sagrado; e representaria uma rejeição tanto do Inca quanto dos espanhóis (Lemlij, Millones e outros, 1990).

Para Nathan Wachtel (1971, 1973a) o Taqui Onqoy é um movimento milenarista que se apoia em esquemas mentais tradicionais, os quais reinterpreta para responder à dominação colonial que teria gerado anomia, desorganização, e desestruturação. Assim, o movimento *“constituye un verdadero renacimiento de la cultura indígena tradicional pero transformada, reorientada en el sentido de una revuelta y de una liberación”* (Wachtel, 1973a: 118).

Segundo Duviols (1971, 1977), o Taqui Onqoy é um movimento messiânico que formava parte duma revolta insurreccional geral planejada desde Vilcabamba (Cuzco) e foi precipitado antes de seu fracasso. Sua filosofia religiosa dividia o mundo numa dualidade irreconciliável - o Deus dos espanhóis e as *Huacas* andinas - : à guerra dos reis correspondia a guerra dos deuses. Como a política e religião confluíram no Taqui Onqoy, este movimento místico tem por

objetivo o re-estabelecimento do poder do Inca. Além das “condições económicas e políticas, mais que nunca favoráveis” na região de Guamanga, o messianismo de Taqui Onqoy estaria já prefigurado nas antigas tradições incaicas: a sucessão dos mundos, os transtornos que surgem no final de cada um deles, e o renascimento de um novo; sendo o mundo em que estava vivendo coincidente com o império incaico, um império de mil anos (esta última noção ele toma de Zuidema através de Wachtel).

O enfoque do historiador norteamericano Steve Stern se traduz mais nitidamente em seu artigo publicado em 1977 onde critica o fato que as interpretações de Taqui Onqoy haviam sido feito somente no âmbito ideológico. Segundo ele, se devem entender as ideologias nativistas como resposta à exploração socio-económica do colonialismo: “*lo que dio energías, significado y función social a las manifestaciones nativistas no era la visión del mundo andino, sino la lucha contra el colonialismo*” (1977: 29), onde a dinâmica de classe tem sido uma força motor. Assim, o Taqui Onqoy expressou uma atitude radical e subversiva frente à ordem colonial como sistema e representou uma ameaça forte contra sua estabilidade.

Em seu trabalho posterior de 1982, indica que a aliança-colaboração precária e contraditória entre indígenas e espanhóis gerou uma crise de desilusão, precipitado - entre outros fatores - pelos novos requerimentos de trabalho nas minas; portanto, o descontento indígena teria como base uma crescente tomada de consciência. O Taqui Onqoy teria acontecido para superar a crise de espírito gerado por contradições coloniais, sendo para o indígena seu sonho de liberdade. Desta maneira, o milenarismo é visto como crise social: crise espiritual e resistência passiva.

Para Rafael Varón (1990), o Taqui Onqoy é um movimento nativista popular de rejeição anti-colonial, de raízes andinas, que pretendeu se levantar como uma alternativa de poder. Apesar de que seu estudo é um dos mais detalhados e sugestivos e tratou de entender as “raízes andinas” do movimento, estas “raízes” (que ele apresenta em capítulos soltos sem nenhuma relação estrutural), são limitadas à etimología das palavras, às costumes andinas e aos rituais pre-hispânicos, sem vinculá-las com o fato que estes formam parte duma “consciência milenária” que se traduz na cosmovisão, em especial em sua cosmogonia e escatologia. Vale dizer não vê a mesma estrutura da cosmovisão andina.

Para o historiador Manuel Burga (1988) o Taqui Onqoy seria uma “proto-utopia andina”. Segundo ele a utopia andina é um conjunto de atitudes e comportamentos sociais que buscam a restauração da sociedade indígena derrotada e conquistada pelos espanhóis. Um ponto de vista que naturalmente não compartilhamos.

b) Enfoque Ideológico-religioso.

Para o antropólogo holandês Tom Zuidema (1964, 1965, 1973), o Taqui Onqoy foi um movimento messiânico e revivalista, cujo conteúdo pode ter todas as características dum “*Pachacuti*”: uma volta do mundo cristiano ao Inca (1973). Haveria surgido no Peru “*Por razón de circunstancias particulares del momento. Sin embargo su forma expresó ideas fundamentales de la cultura indígena prehispánica*” (1965: 137). Ao explicar a concepção do tempo e da história andinas, abre a possibilidade de pensar que a ideología messiânica

andina já estava latente antes que se produzesse a conquista (1973)¹⁸. É um dos autores que associa mais, no âmbito da cosmologia, o Taqui Onqoy com os Incas, sem distinguir seu carácter popular e regional; assim mesmo concebe - sobre a base duma certa leitura das crónicas - o milenarismo andino em termos cabais de 500 ou mil anos, à maneira europeia. No entanto, dá idéias sugestivas para estudar, entre outros aspectos, até que ponto existe uma relação entre aquele movimento e a crença no *Inkarri* com seus elementos messiânicos (Zuidema, 1965).

Nesta mesma perspectiva de abordagem, que destaca o universo ideológico pre-hispânico, se encontra o antropólogo peruano Juan Ossio (1973, 1992a). A seleção de textos e artigos que publicou em 1973, tem entre seus propósitos destacar a importância das explicações “superestruturais” (ideológicas, no sentido total ou visão do mundo de Mannheim) no que diz respeito aos estudos sobre messianismo. Sem se referir explicitamente ao Taqui Onqoy, mas o levando em conta, diz que escolheu o termo “messiânica” *“para caracterizar la ideología del mundo andino (...), pues el tema central es la figura de un Principio Unitario que ha de restaurar el orden destruido por la conquista”* (1973: XIV). Não nega que a conquista pudesse gerar alguns efeitos socio-económicos desequilibradores que teriam feito o indígena sentir deprimido e o estimulado a desenvolver movimentos messiânicos; melhor coloca ênfase nos fatores ideológicos (em como os índios visualizaram a conquista, que a consideraram um *“Pachacuti”*; desta maneira, o messianismo estaria latente nos Andes desde antes da conquista). Além disso, coloca o peso na cultura tradicional do povo submetido, e não tanto na do conquistador.

¹⁸ Sin ubicarse en esta posición, para Waldemar Espinoza seguramente en el Imperio Incaico también hubieron movimientos de libertad y salvación (términos que los toma prestado de V. Lanternari) de carácter político y

Em seu trabalho posterior (1992a), Ossio esclarece melhor alguns de suas análises anteriores. Assinala que do que se trata é de centrar a atenção nos marcos estruturais e conceituais dentro dos quais os andinos entenderam o ordenamento do mundo, a interação entre vencedores e vencidos e a preservação da identidade cultural; para o qual o ponto de partida seria o “messianismo andino”. Define o messianismo como um fenómeno religioso, eminentemente histórico (requer uma conjuntura apropriada e uma configuração cultural determinada), estreitamente vinculado ao sentimento de crise dum povo. Seu “modelo de messianismo” se compõe de três partes: a) Sentimento de crise, b) Principio mediador ou unificador, e c) Imagen de Orden. Também apresenta simelhanças e dessemelhanças entre os propostas messiánicas: o Taqui Onqoy e a crónica do indígena ayacuchano Guaman Poma de Ayala.

O historiador Franklin Pease (1972, 1973a, 1973b, 1974) comentando sobre a existência de um “movimento nacional Inka” no século XVIII, sugerido por J. Rowe (1955), afirma que aquele *“estaba sustentado por una ideología mesiánica que se originaba en el siglo XVI, y se basaba en un viejo milenarismo andino transformado por la invasión europea”* (1974). A respeito de Taqui Onqoy diz que foi um movimento de liberdade e salvação e uma clara expressão de um messianismo andino cíclico (cuja existência advertiram, entre outros, Imbelloni e Zuidema) (Pease, 1972). Ao estudar o mito de *Inkarri*, se propõe examinar a consistência do mito através da continuidade histórica do messianismo andino (Pease, 1973b).

Sustenta que *“Dentro de una perspectiva de lo que Braudel ha llamado “larga duración”, puede pensarse que el movimiento del Taki Onqoy inauguró*

social, no mesiánico “porque los incas respetaron los cultos locales”(sic) (W. Espinoza, 1973 a:150,151).

una imagen andina de la presencia europea y de las consecuencias que esta tuvo en la región” (1974: 222).

O antropólogo italiano Marco Curatola (1977a, 1980, 1986 e outros), encontra uma estreita relação entre mitos e “cultos de crise” como “causa” que favorece o surgimento de movimentos messiânicos e milenaristas de que faz parte o Taqui Onqoy. Assim, este seria um “culto de crise” para resistir culturalmente e preservar a identidade. As *Huacas*, o Inca, “Santiago” e *Inkarri* representariam uma mesma visão do mundo (1977a). Deste enfoque mais ideológico, em seu trabalho posterior de 1986 (onde pretende -sem conseguir- fazer comparações com outros movimentos de Nova Guinéa e os índios norte-americanos e outros dos Andes setentrionais), ao que parece muda de perspectiva. Depois de fazer exposições teóricas sobre “entropia” baseado em G. Balandier, “disnomia”, “disfunção da superestrutura e a necessidade de redefinir a superestrutura”, “aculturação” e “estruturas profundas”, dá especial atenção aos “cultos de crise” que *“expresan en primerísima instancia el ansia de una sociedad tradicional de comprender una situación mortificante y alienante del todo nueva(...) es igualmente cierto que tal situación termina por ser “explicada” con una visión teleológica del mundo y de su devenir: el actual de agudísima crisis material y moral está comprendido, por lo mismo justificado, sólo en función de un pasado y sobre todo de un futuro totalmente diferente”* (1986: 30). Para Curatola, a idade mítica final, o reino milenário será a repetição e a reprodução da idade inicial, que cronologicamente é a última, é a mais sintética, a mais geral e oni-compreensiva, aplicável tanto aos fenómenos pré-milenaristas, aos autênticos movimentos sociais, assim como aos fenómenos pós-milenaristas (1986: 64, 65, 66).

Entre as “conclusões hipotéticas” a que chega está que o “culto de crise” de Taqui Onqoy (em um momento de aguda disnomia social e cultural), derivou *“el núcleo fundamental de su aparato mítico-ritual de un antiguo conjunto de prácticas apotropaicas dirigidas a exorcizar una enfermedad endémica conocida en tiempos prehispánicos con el nombre justamente de Taqui Onqoy, y por nosotros identificada (...) con la pelagra [que en el Tawantinsuyo se habría convertido en una verdadera plaga social. N.R.], una grave avitaminosis debida a una dieta pobre, a base preponderantemente o exclusiva del maíz”* (1986: 256). A mutualidade entre tal enfermidade e o movimento milenarista - diz o antropólogo italiano- não é uma concatenação mecânica de causa a efeito, senão essencialmente indireta de tipo cultural. A raiz cultural do “culto de crise” de Taqui Onqoy seria o conjunto mítico-ritual que se havia ido formado nos andes pre-hispânicos em torno da pelagra (Ibid: 152).

Abdon Yaranga (1978) pontualiza que o Taqui Onqoy se encontra dentro da cosmovisão indígena, quer dizer, dentro da concepção milenarista e cíclica do tempo. Sua ideología é a rejeição dos valores culturais ocidentais, a mudança ou transformação do mundo e o regresso ao estado prehispânico reestruturado (onde a mudança da quadripartição - Tawantinsuyo - à bipolaridade - Iskaynintinsuyo - é o traço central).

Lawrence Sullivan (1988), embora ele interpreta o Taqui Onqoy, se baseando em fontes secundárias e exagera a dimensão política que o movimento alcançou relacionando isto de alguma maneira com a resistência bélica de Vilcabamba (Cuzco), não obstante faz uma contribuição valiosa quanto ele situa o Taqui Onqoy dentro de un foco mais global de religiões indígenas e escatologias sulamericanas onde ele descobre inúmeras características surpreendentes em comum entre os movimentos milenários que surgiram no

continente depois da conquista. No interesse dele de realçar a natureza religiosa e a espiritualidade do milenarismo, diz que não pode reduzir o fim do universo a uma metáfora política. As posições dele são notáveis no que diz respeito à catástrofe cósmica e regeneração os sinais de qual abrigam esperanças do aparecimento de uma nova ordem; os pontos de vista dele sobre a reencarnação dos deuses (isto é uma das características comuns dos movimentos milenários indígenas); fornecem elementos para análise do fenómeno de índios possuídos pelas huacas no Taqui Onqoy. Indica sabiamente que a fé nas huacas conteve revelações sobre o começo do tempo e que por isto e outras razões, nós deveríamos examinar o mito como um modo de enfrentar significativamente a história. Ele sustenta que os taquionqos anunciaram a transformação do passado e não sua reencenação.

Também é surpreendente como Sullivan interpreta o significado do *taquis* e as danças no contexto do Taqui Onqoy como movimento escatológico, localizando esta dança no centro do enredo escatológico da história e como elemento importante de todos os movimentos messiânicos e milenários no mundo.

4. MARCO TEÓRICO E DEFINIÇÕES CENTRAIS

Nossos conceitos-chaves são: Movimento Socio-religioso (Catástrofe e Regeneração); “Consciência milenária”, Ideologia y ação; Movimento socio-religioso em situação de “adaptação em resistência”; Estrutura e História (mito, rito e história; alteridade e identidade).¹⁹

¹⁹ Para una discusión teórica más general respecto al milenarismo, profetismo y mesianismo revisar Ranulfo Caverio (1996): Ensayo Teórico que sirvió para realizar el Examen de Calificación en la UNICAMP, Brasil. En este material distinguimos hasta dos métodos fundamentales en las investigaciones de los movimientos socio-religiosos: el tipológico (con sus tendencias “tipológico-fenomenológica” y “tipológico clasificatoria”) y el

O milenarismo é a crença numa idade futura (que sobrevive depois de uma crise material e/ou existencial) em que todos os males serão corrigidos, sendo inumeráveis os modos de imaginar esta idade futura ou milénio e o caminho que conduzirá a ela. O messianismo é uma forma especial de profetismo e de crença milenarista, que aliás é uma característica das culturas indígenas das Américas, em que alguém teria por função revelar aos homens a mensagem de salvação. Também aqui, o conceito de Messias, não deve remeter-nos somente a seu significado original, senão deve dar-lhe um sentido mais aberto como o do Lanternari (1974), o que também é válido para os povos indígenas. Assim, messianismo, profetismo e milenarismo são três fenómenos que se encontram associados.

Uma só denominação para estes movimentos seria reducionista, daí que (além de empregar de preferência o termo de milenarismo que se ajusta mais ao Taqui Onqoy) é mais pertinente utilizar a denominação de “Movimento Socio-religioso”, por ser uma categoria ampla e menos problemática, termo que devemos a Lanternari (1960) e foi popularizado por Alicia Barabas (1987).

Como critério metodológico se deve diferenciar nestes movimentos a “consciência milenária”, a ideologia e a ação. O termo “Consciência milenária” tomamos de Robin Wright quem o empregou em seu estudo sobre os Baniwa (1996: 12, 347, 348) e nos queremos estender da mesma forma para os povos andinos²⁰ : “consciência milenária” têm as culturas cujos mitos possuem temas de catástrofe e regeneração marcadamente acentuados, onde - como diz Wright - o grande ciclo cósmico, iniciado nos tempos antigos pode encerrar; e onde está

método sociológico-histórico (donde discriminamos el enfoque marxista, el enfoque no marxista y la perspectiva histórico-religiosa).

implícita a idéia de que os antepassados criaram as coisas até um “otro fim do mundo”.

A “consciência milenária” se torna ideologia²¹ e ação quando a comunidade “se sente oprimida” (Burridge, 1969)²² e quando surge o profeta ou líder religioso que interpreta os sinais do tempo em termos da cosmogonia, do princípio; e canaliza este “sentimento de opressão” e a crítica histórica, em termos das matrizes culturais próprias da comunidade, em termos de catástrofes iniciais. São estes profetas que fazem da cosmovisão uma ideologia.

De alguma forma estas idéias também foram esboçadas no Peru. Como disse Varese (1968), um ponto de vista exclusivamente económico nos dará um aspecto parcial do fenómeno pois é necessário ver a inteira cosmovisão da sociedade; se pronuncia pela conveniência de conjugar estes elementos culturais com as privações de ordem económico. Assim, segundo Juan Ossio (1973), a ideologia messiânica não é somente fruto duma situação contingente, como foi a conquista, ela já estava latente antes que esta se produzisse.²³

Lanternari faz uma distinção dialética entre os movimentos socio-religiosos de nível colonial e os de nível não colonial, relacionados aos fatores externos ou internos de “opressão”. Os primeiros se darão dentro de relações sociais que surgem dentro dum contexto posteriormente conhecido como “fricção

²⁰ El término de “conciencia” lo empleamos de diferente forma como lo concibe el marxismo que habla de “ser social” y “conciencia social”, y se ocupa de las diversas “formas de conciencia social” como la moral, el derecho, la religión, etc. ubicándolos dentro del plano superestructural.

²¹ “Ideología” no es un concepto pacífico en las ciencias sociales. Puede ser tomado de diversas maneras, destacan los puntos de vista marxista y los de la sociología del conocimiento. Nosotros lo usamos en este segundo sentido, en su dimensión teórica y práctico-política.

²² “Opresión” lo tomamos en su sentido amplio (no sólo aquella referida a situaciones coloniales) como *“supuestos tradicionales que se debilitan, un orden moral en descomposición, una voluntad positiva y activa, aunque no siempre claramente serena de participar de categorías de entendimiento más amplias y diferentes ya se planteen en términos económicos o políticos o más místicos”* (Burridge, 1969, 21,22).

²³ Encontramos cierta coincidencia con Métraux (1957) y Hélène Clastres (1978) para quienes el mito de la Tierra Sin Mal pregonado por los profetas indígenas existió antes de la conquista.

inter-étnica” (Cardoso de Oliveira, 1976: 14-27)²⁴ definido como uma situação de contato irreversível que revela conflitos manifestos e tensões latentes. Frente a eles os indígenas têm empregado mecanismos de resistência e surge uma “cultura de contato”. Os níveis de contato inter-étnico têm sido reduzidos neste estudo a dois campos: o secular e o religioso. O termo “campo” entendemos como “*a un espacio de juego, a un campo de relaciones objetivas entre los individuos o las instituciones que compiten por un juego idéntico*” (Bourdieu, 1990: 216). Pela natureza de nossa investigação privilegiamos o campo religioso.

Nesta parte é de utilidade teórica referirmos a povos em situação de “adaptação resistente”, conceito que usamos seguindo Steve Stern em **Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant world, 18th to 20th centuries** (1987), que corresponde ao momento em que se deu o Taqui Onqoy.

A resistência²⁵, nesta perspectiva, não deve ver-se só como oposição, confronto, conflito. Neste processo social as sociedades indígenas (que aqui tomamos como grupos étnicos não como classes sociais) duma vez buscam formas de adaptação à nova situação que os toca viver, para isso usam elementos

²⁴ Los términos de “situación colonial” de Balandier (1973), además de genéricos, no se ajustan a nuestros propósitos. Utilizó aquella denominación para referirse a una totalidad donde la situación colonial actúa como factor estructural en una época de descolonización.

²⁵ Existe una apreciable bibliografía sobre el concepto de “Resistencia” y de “estrategias culturales de resistencia” a partir de los estudios antropológicos e históricos andinos en los EE.UU de los años 90: están los realizados por los historiadores Steve Stern, Florencia Mallon, Brooke Larson, Karen Spalding y Peter Bakewell (ver D.Poole, 1992:218). Asimismo, desde otras perspectivas, hay un sector de estudiosos que han realizado contribuciones teóricas a este tema: son los casos de Foucault (1984), Bourdieu (1990), Brown (1991), de Certeau (1994). Entre los aportes rescatables de éstos últimos tenemos: hay resistencias frente a todo poder (externo o interno) y es posible hablar de “resistencia interna”. Brown llama la atención de que la sociedad indígena “*no escapa de su propio campo interno de conflicto y de los puntos de resistencia interna*” (Ibid:2). También es sugerente cuando de Certeau afirma sobre la utilización de la propia tradición para metaforizar la dominación y resistir. En el Brasil, una discusión teórica sobre “Resistencia y dominación” se puede ver en Teresa Pires do Rio Caldeira (1989). Finalmente, encontramos, en estos estudios, que hay elementos para poder

do conquistador e os símbolos do passado pré-colonial dentro de uma realidade alterada²⁶. Igualmente não se trata só da defesa da cultura tradicional como esteve, mas a resistência gera uma cultura nova, uma nova identidade dentro duma perspectiva de transformação.

Assim mesmo, se trata de ver desde a ótica indígena os andinos não só como vencidos e vítimas do contato (“vitimização do indígena”) e a resistência não como uma reação mecânica que põe ênfase nos fatores externos (modelo reativo), mas o indígena como criador e agente da história (modelo creativo). Esta iniciativa dos atores sociais, não só se dá em momentos de crise ou turbulência, mas também é continua e permanente nas relações políticas; daí que as motivações conjunturais nos movimentos tanto político-sociais quanto socio-religiosos, não explicam tudo, estas se dilucidam temporalmente a partir de problemas mais profundos. Por isso é importante adotar a perspectiva metodológica que incorpora “escalas de tempo múltiplas” proposto pelo mesmo Stern (1987), em termos de reconstrução de eventos e conjunturas específicas.

Norman Cohn e Vittorio Lanternari escrevem a história das culturas religiosas usando o método historicista que está em condições de explicar os fatos religiosos, isto é justificá-los. O que quer dizer *“explicar-lhes a natureza, a função, a gênese e a dinâmica de origem interna (o desenvolvimento oriundo de fatores endógenos da cultura) ou externa (os desenvolvimentos e as*

asociarlos a las propuestas de Stern sobre “adaptación en resistencia “. En el Perú, sin ningún fundamento sólido, el concepto de “resistencia” fue ridiculizado por H. Urbano (1991).

²⁶ Algunas opiniones afines son las de Bourdieu que se refiere a la “complicidad”: los grupos sociales aceptan y legitiman, de alguna forma, la dominación. A este respecto ver R. Caverio (1995b, inédito). Frank Salomon (1991) habla sobre “diferencias conmensuradas” y “diferencias incommensurables”. Burrige (1969: 142) dirá: *“ninguna comunidad siempre expuesta a una cultura más amplia, puede hacer otra cosa que intentar usar las ideas y los artefactos que tiene al alcance de la mano”*. Juan Ossio (1992^a), al referirse a la actitud de los indígenas frente al otro, dice que el vencido se adaptó a las circunstancias imperantes: hubo una “interacción adaptativa”. Revisar, igualmente, Gary Urton (1991) y Stefano Varese (1968).

transformaç(es provenientes dos contatos e impactos com outras culturas)” (Lanternari, 1974: 10). O sociólogo italiano sugere que para escrever uma autêntica “história das religiões” (interrelação dialéctica entre vida religiosa e vida profana), se deve ter uma visão histórica da vida cultural em sua totalidade: a história religiosa surge como um dos momentos de dinâmica cultural.

Fazer uma leitura histórico-religiosa destes movimentos, então, supõe entrar no terreno complexo das relações entre mito/história, sagrado/profano, tradição/transformação (Lanternari, 1972).

Para esta leitura é básico, aliás, tomar em conta a excelente contribuição, desde uma metodologia morfológica²⁷, de Lawrence Sullivan em **Icanchu’s Drum** (1988), particularmente - reiteramos - ao examinar o mito como um modo de encarar significativamente a história; seus apontamentos sobre a escatologia e as religiões indígenas sulamericanas; e sua consideração sobre a natureza religiosa e a espiritualidade do milenarismo.

Nesta parte é importante meditar sobre a relação entre Estrutura e História desenvolvida notavelmente por Marshall Sahlins (1987) que é chave para nossa investigação.

Se trata de entender os eventos e processos históricos em termos das “relações simbólicas de ordem cultural”, chamado pelo antropólogo norteamericano “Estrutura”. Ainda mais, pensar que *“o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ (...) é um objeto histórico. Essa afirmação cancela de*

²⁷ Para Lanternari (1974: 9,10), los criterios de los “morfologistas” y de los “fenomenólogos” son útiles, pero en algún sentido son “peligrosos”: eliminan las diferencias simples de las formaciones religiosas, así como de las transformaciones y dinamismos propios de las varias historias religiosas en el curso de su desarrollo a favor de una unidad tendencialmente abstracta y artificial. Sobre el problema de los métodos epistemológicos como una discusión que oscila entre dos tipos de conocimientos polares y antagónicos: el objetivismo y la fenomenología, ver Pierre Bourdieu (en Renato Ortiz, 1983: 7,8).

modo explícito a oposição de noção, encontrada por toda parte nas ciências humanas entre 'estrutura' e 'historia'” (: 7, 8)²⁸.

A Estrutura, segundo Sahlins, ajuda a entender os eventos e processos históricos ordenando-as culturalmente, mas também o contrário é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente.

“A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação (...). Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação” (: 7).

Quando a cultura é reproduzida na ação, os sujeitos históricos usam as matrizes culturais em suas lutas, enfrentando situações complexas (Wright, 1989). Estas dão sentido à vida em geral e também dão expressão às lutas e confrontos com seus oponentes em particular²⁹.

Outros pontos importantes de Sahlins são: na relação entre as formas sociais e os atos apropriados (ações), as estruturas podem ser prescritivas e performativas, e ambas estão diferentemente abertas à história. Existe uma associação entre estrutura e evento histórico cuja síntese situacional é conhecida

²⁸ La “historia” para las poblaciones indígenas no se da a partir del contacto, tenían historia, no eran indiferentes a ella. Como observa Sahlins al examinar una historicidad Polinesia muy específica: “*culturas diferentes, historicidades diferentes*”. A este respecto se puede ver el artículo de Joanna Overing (1995).

²⁹ Hay varias apreciaciones críticas sobre la relación Estructura/Historia a partir del trabajo que comentamos de Sahlins (1987), y sobre todo del de 1981; una de ellas es la de Steven Schwartzman (1985); ver, igualmente, el importante artículo de Teresa Caldeira (1989).

como “estrutura da conjuntura”; e a estrutura possui uma diacronia interna e tem principios e lógica³⁰.

A relação Mito/Historia é de particular relevância em nossa perspectiva de análise, ou seja a estreita relação, combinação e complementariedade entre o nível das estruturas socio-culturales e o nível das contingencias no contato entre a sociedade indígena e a sociedade ocidental (Turner, 1988; Hill, 1988; Agüero, 1993). Esta afirmação se basea no conceito de história definido pela antropología: uma determinada classe de condições económico-políticas formam uma consciência social que cada sociedade sistematiza e expressa através de sua específica tradição lingüística e cultural (Turner, 1988; Hill, 1988; Agüero, 1993). Robin Wright (1996) menciona que as discussões antropológicas recentes sobre a relação mito/historia (p.ex., Turner, em Hill, 1988) *“defendem a idéia de que são as formas complementares de consciência que explicam as experiências sociais em diversos níveis. O mito formula as propriedades essenciais da experiência social em termos de acontecimentos ‘genéricos’ num nível que transcende qualquer contexto específico de relações ou eventos históricos. Ao mesmo tempo que serve como referencial explicativo para eventos históricos, apresenta modelos que estruturam a ação histórica. A história, por sua vez, preocupa-se basicamente com o nível das relações específicas entre acontecimentos específicos. Pode servir tanto como justificativa para determinadas situações quanto como estratégia para ação sócio-política no contexto atual”* (Wright, 1996: 121)³¹.

³⁰ En el Brasil, destacaron la importancia teórica de la relación Estructura e Historia, Manuela Carneiro da Cunha (1985), Eduardo Viveiros de Castro (1987), Robin Wright (1989), Carlos Fausto (1992), Terence Turner (1993), y de alguna manera Dominique Tillkin Gallois (1993).

³¹ Esta perspectiva de estudiar el mito como referencial explicativo para eventos históricos, lo emplearon con diferentes resultados, además de Sahlins, quien estudió a los indios de la Isla Hawai, Lanternari, en el Africa,

5. ORGANIZAÇÃO

No Capítulo I, Introdução, depois de desenvolver os objetivos do estudo, sobre as fontes e o trabalho de campo, e as diversas linhas de investigação existentes sobre o Taqui Onqoy, apresentamos o Marco Teórico que orienta a presente investigação.

O corpo do trabalho tem três grandes partes.

Na primeira, expomos o aspecto histórico em dois capítulos separados. No Capítulo II descrevemos o movimento socio-religioso de Taqui Onqoy baseado nas fontes primárias quinhentistas tratando de ressaltar o conjunto de crenças e práticas que definem sua religiosidade e espiritualidade. Esta reconstrução documental, em algumas de suas partes (centros povoados envolvidos, nomes dos profetas e outros líderes religiosos, *huacas* principais, etc.) foi contrastada com o trabalho de campo. No Capítulo III, desenvolvemos o contexto histórico em que surge o movimento, iniciando pela visão que tiveram os indígenas do “outro” e como paulatinamente construíram a alteridade. Privilegiamos as etnias Hatun Soras e Rucanas que se encontravam baixo relações sociais de caráter colonial e integradas numa nova organização social global; e damos maior atenção à década de 60-70 do S. XVI chamada a “década de incertidão”. Este capítulo, ao mesmo tempo que contextualiza o movimento, busca esclarecer uma parte importante da historia indígena de aquelas etnias.

Se no Capítulo II apresentamos descritivamente o Taqui Onqoy (por ser este movimento milenarista o centro de nossa atenção e o que queremos ressaltar) e o fazemos como algo independente do enlace económico, social

político, foi porque não quisemos cair na armadilha de ver aquele movimento como um reflexo ou consequência mecânica da dominação colonial como o fazem outros estudiosos. No entanto, no Capítulo III buscamos contextualizá-lo porque foi o contato andino-hispano que cria o ambiente propício que precipitou seu surgimento e desenvolvimento e marcou algumas de suas características. Desta forma, há um encadeamento ou vínculo entre ambos Capítulos que formam a Primeira parte do trabalho. Estamos convencidos de que para interpretar adequadamente aquele movimento socio-religioso como nos propomos na presente Tese, não basta reconstruir o evento, mas também contextualizá-lo e ao mesmo tempo analisar as estruturas culturais andinas (estas últimas as desenvolvemos na Segunda Parte do trabajo); daí que nos pronunciamos pela necessidade de ver a relação dialéctica que há entre Estrutura e Historia nos termos de M. Sahlins.

Na Segunda Parte, que vem a ser a parte interpretativa e de releitura antropológica do Taqui Onqoy, seguindo a estratégia de Sahlins a respeito ao Capitão Cook e os nativos das ilhas de Havaí, buscamos explicar (nos Capítulos IV,V,VI, e VII) o evento histórico com o olhar voltado para Estrutura, a cosmovisão tradicional dos Andes, levando em conta que aquele modifica a estrutura que é dinâmica. Para isso, discorreremos sobre a cosmogonia e a cosmologia, a antropologia e a escatologia tratando de relacionar - onde é possível - a cosmovisão dos Andes do sul com a das etnias Hatun Soras e Rucanas sistematizando os diversos pontos de vista que se têm dado no trabalho de explicar e interpretar os diversos aspectos de Taqui Onqoy. Novamente aqui, realizamos um encadeamento, um vínculo entre a Primeira e a Segunda Parte da tese; ou seja, entre a História e a Estrutura.

Na Terceira Parte, que é a parte etnográfica, nos Capítulos VIII, IX, X e XI examinamos alguns aspectos importantes da religiosidade contemporânea dos Hatun Soras (Mitos, Rituais, Especialistas religiosos), com o propósito de visualizar sua “consciência milenária” e sua escatologia latente e transformada (mas que de alguma forma leva explícita ou implicitamente aos traços culturais pre-hispânicos e do princípio da colônia). Esta “consciência milenária” contemporânea, por sua vez, nos ajuda a compreender e comparar a cosmologia de Taqui Onqoy.

Finalmente, no Capítulo XII, dentro do que denominamos Conclusões, apresentamos nossos pontos de vista finais sobre o Taqui Onqoy em relação a nossas hipóteses, o marco teórico e a etnografia contemporânea, e realizamos uma sumária avaliação das principais linhas de pesquisa sobre os movimentos socio-religiosos da América colonial e propomos um novo enfoque destes movimentos indígenas que deslumbram, fascinam, comovem e despertam a atenção de muitos pesquisadores.

PRIMEIRA PARTE:

**UMA HISTÓRIA
DE ENCONTROS
E DESENCONTROS**

CAPÍTULO II:

O TAQUI ONQOY: UMA RECONSTRUÇÃO DOCUMENTAL

1. O MAPA DO TAQUI ONQOY

De acordo com a primeira parte da Prueba de Servicios nas **Informaciones** de 1570, este primeiro movimento milenário que sacudiu o mundo andino colonial teria começado aproximadamente em 1560 (e teria durado até 1572), mas só foi descoberto em 1564 por Luis de Olvera, clérigo de Parinacochas (municipio que pertenceu política e eclesiasticamente naquele momento para Cuzco e depois para a jurisdição de Guamanga). Só quatorze testemunhas das **Informaciones** (onze deles no IS 1570), recorrem a lugares específicos onde o Taqui Onqoy tomou lugar e quatro apontam genericamente que "estava espalhando pelo mundo inteiro" (**Información** de 1584).

Tabela No. 1 (1):

Lugares mais mencionados como cenários do Taqui Onqoy.

Distribuição ou lugares(2)	Información (4)	Instrucc.	Molina	Total
Soras	07	04 (5)	00	11
Lucanas (Rucanas)	07	02	00	09
Andamarca	03	00	00	03
Apcara	03	00	00	03
Laramati	03	00	00	03
Parinacochas	01	02	01	04
Chilques (Hanan e Hurin)	04	02	00	06
Chocorbos	03	01	00	04
Angaraes	03	03	00	06
Guamanga	02	00	00	02
Outras da Região	05	01	01	07
Fora da Região (3)	05	00	02	07

Fonte: Elaborado por nós em base das fontes primárias apropriadas.

Notas:

- (1) deveria ser considerado que uma única testemunha ou pessoa mostra lugares diversos ao mesmo tempo. Também, deveria ser levado em conta que alguns lugares estão repetidos desde que eles formam parte de distritos ou municípios maiores.
- (2) O termo de “Distribuição”, em adiante, se usa em vez de “Repartimiento”, que é uma divisão política própria da época colonial. Igualmente, se empregará o termo de “municipio” em vez de “provincia”, “Prefecto” em vez de “Alcalde” e “ciudad” indistintamente em vez de “pueblo rural” ou “ciudad” propriamente dito.
- (3) nós recorremos a lugares ou distribuições que estão fora da região de Guamanga, como Lima, Cuzco, etc.
- (4) o anexo da **Información** de 1584 não é considerado. A testemunha ocular que mais descreve os lugares envolvidos com o movimento dando a isto uma dimensão regional é o Padre Gerónimo Martin que acompanhou Albornoz: diz que el Taqui Onqoy se dio “nas distribuições de dona Isabel e Grisóstomo de Hontiveros [Tayacaja], Laramati, Hatun Lucana, Andamarca, Soras, Chilques, Pabres, e na distribuição de Pedro de Ordóñez [Hurin Chilques], Juan de Mañueco [Quichuas-Aymaraes]” (IS, 1570).
- (5) nas **Instrucciones**, só duas vezes é mencionado o Taqui Onqoy que relaciona isto a Soras. Só se refere a outras circunscripciones para indicar que nestas, guacas foram queimados ou destruídos por Albornoz.

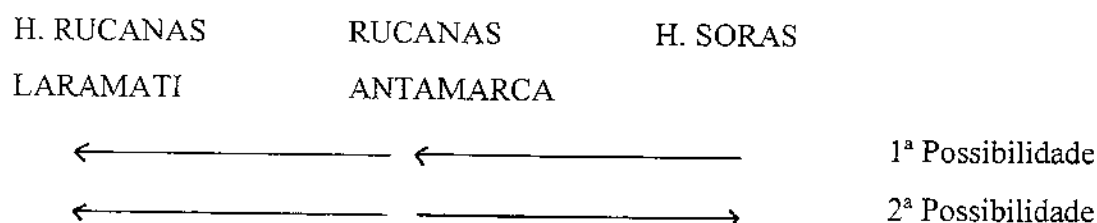
Além do que Tabela no. 1 - onde Hatun Soras é realçado - reflete objetivamente, nas versões dos quatro clérigos (cujos testemunhos - como já mostrei - nós estamos privilegiando), com a exceção de Luis de Olvera, nenhum outro se refere a Parinacochas. Igualmente, a presença dos pregadores principais do Taqui Onqoy não é relacionada àquele município, mas a Hatun Soras, Lucanas e Laramati. Finalmente, no anexo para a **Información de Servicios** (1584) o “Relação da Visita de extirpação de idolatrias” começa com Hatun Soras, seguido por Hatun Lucanas-Laramati e Lucanas Andamarca; Parinacochas¹ não é mencionado. Todos estes fatos nos permitem fazer uma reconstrução do mapa daquele movimento que indubitavelmente teve uma dimensão regional².

Há um lugar onde, realmente, o padre Olvera descobre o Taqui Onqoy: o município de Parinacochas.

¹ Las excepciones son el involucrar a Parinacochas en los preparativos de rebelión gestado desde Jauja en 1565, como se puede ver en el Capítulo III, punto 5 de la Presente Tesis; así como cuando se menciona que habían en este lugar “grandísima suma de guacas”, algunas enriquecidas por el Inca.

² La influencia que adquiere el Taqui Onqoy o Ayra, a medida que pasaba el tiempo, iba magnificándose. Nos parece sin fundamento las versiones de algunos testigos en las **Informaciones** de 1577 y 1584 y de Cristóbal de Molina que presentan las cosas como si este movimiento se hubiese expandido a un área mayor como a las provincias y ciudades de Chuquisaca, La Paz, Cuzco, Guamanga y también Lima (Molina, 1959: 98), o que “habría cundido hasta los términos de la ciudad de los Reyes” o que “estaba cundiendo por toda la tierra” (IS, 1584).

Há uma área onde aquele movimento teve sua origem e poderia ser considerado como a área de maior presença e desenvolvimento: o corregimiento de Lucanas que incluiu três distribuições ou municípios, Hatun Soras, Hatun Rucanas-Laramati e Rucanas-Antamarcas. O movimento poderia ter originado em Hatun Soras³, então, a partir de lá, sua influência poderia ter estendido oeste ao Rucanas Antamarca e para o Rucanas-Laramati; ou teria originado entre os Rucanas-Antamarcas (Aucará poderia ter sido o centro⁴) e teria influenciado em ambos os lados, enquanto sendo mediano entre o este onde Hatun Soras é e oeste onde os Hatun Rucanas-Laramati são.



Naquele momento Hatun Soras (ou simplesmente Soras) incluiu vários centros povoados do que é hoje a província nova de Mariscal Sucre.

³ Coincide con esta apreciación una interesante producción teatralizada llamada “Taki Ongoy: Danza y Resistencia Andina”, editada en tres casetts en 1991 y es una serie producida y realizada por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), y el Centro de Producción y Documentación Radiofónica “El Día del Pueblo”, dentro del Proyecto ALER 500 años. Estos cassets los conseguí gracias al antropólogo y periodista Carlos Condori Castillo (octubre, 1998).

⁴ En una nota a la edición de 1980 del libro de Guaman Poma de Ayala, **Nueva Corónica y Buen Gobierno**, se dice que el pueblo de Apcara, desde donde firma el padre del cronista indio su presunta misiva al Rey Felipe II, fue uno de los centros de esta “secta y apostasía”.

Tabela No. 2:

Cidades envolvidas com o Taqui Onqoy e que se aparecem na jurisdição de Soras.

Cidades (S. XVI)	Existem Hoje?	Nome Atual	Jurisd. a qual pertence hoje
Caxa	Não(1)	----	---
Curira (Curiraya)	Sim	Curita	Dist. Larcay
Cayva (Cayba)	Sim	Cayba	Dist. Querobamba
Morcolla	Sim	Morcolla	Dist. Morcolla
Guacama			
(Guaccana)	Sim	Guacaña	Dist. Guacaña
Chuschama	Sim	Chuschama	Dist. Soras
Collca(Ccollpa)	Sim	Collpa	(2)
Poma	Sim	Poma	Dist. Soras
Guarpina	Não	----	----
Caroanga	Sim	Carhuanca	Prov. Vilcashuamán
Soras	Sim	Soras	Prov. de Sucre
Chalcos	Sim	Chalcos	Prov. de Sucre
Chicha	Sim	Chicha	Dist. Larcay
Matara	Sim	Matara	Dist. Paucaray
Marquilla	Não	---	---
Naupa	Não	---	---
Yanapillo	Sim	Yanama	Dist. Chipao
Collata(ocollacta) (3)		---	---
Chillcayoc	Sim	Chilcayoc	Prov. de Sucre
Chinchera	Sim	Chincheros	P. Andahuaylas
Llamacoa	Sim	Llamacca	(2)
Quisi	Sim	Quije	Dist. Quije
Guaigua	Sim	Huallwa	(2)

Fonte: Elaborado por nós em base do Anexo da **Información de Servicios** de 1584 e da entrevista coletiva que eu fiz em Soras em julho de 1997, com Alejandro Loayza (Puquio), Felix Carhuas (Puquio), René Alejandro (Soras), Remigio (Yauyos, casado com uma senhora de Chipao).

Notas:

(1) algumas destas cidades que se aparecem como se eles não existem hoje, ou desapareceu ao término do Sec. XVI pelo processo das reduções implementado pelo Vice-rei Francisco de Toledo, ou eles pertencem a outro município diferente do município de Sucre e nossos informantes não concordam.

(2) hoje de acordo com nossos informantes, Collpa é uma via fluvial. Llamoca é um vale. Huallwa é uma cidade que ascende de Nazca a Lucanas.

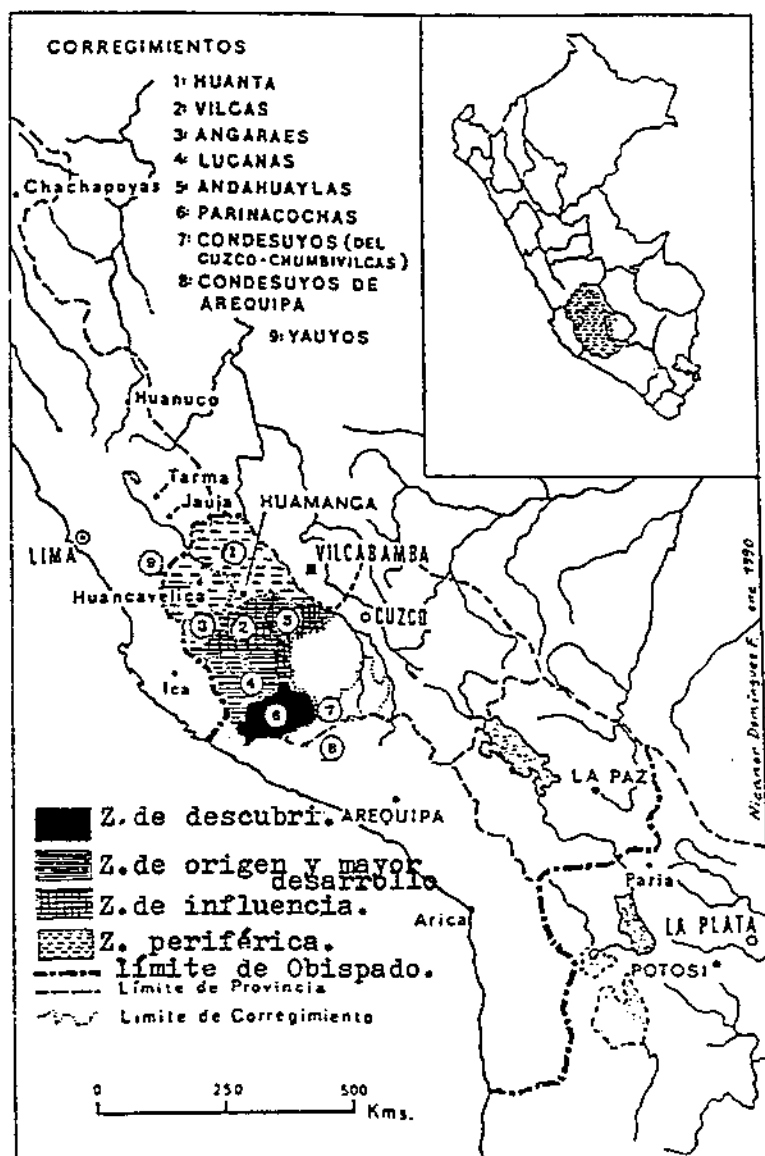
(3) não é uma cidade em particular. Ukullaqta é a cidade interna ou centro; possivelmente Soras no Sec. XVI era Ukullaqta. O contrário é Qawallaqta (cidades que estão fora do centro). Agora eles chamam Qawallaqta todas as cidades que estão fora de Puquio (capital do município de Lucanas), uma espécie de periferia do centro novo que seria Puquio. Deste modo, Soras seria agora Qawallaqta em relação a Puquio. Esta confusão, como também a imprecisão por escrito e outros são erros freqüentes na documentação do décimo sexto século. Nesta mesma documentação se aparece erradamente como se Hatun Soras, Hanan Soras e Hurin Soras fossem cidades diferentes, quando na realidade os dois últimos são metades ou bairros nos quais Hatun Soras eram e são divididos.

Os povos que participaram em Hatun Rucana-Laramati eram: Guacguas ou Guaccuas (hoje chamado distrito de Huac Huas), Laramati (capital atual do distrito de Laramate), Sonconchoc ou Sonpochie (hoje Sonconche, pertence ao distrito de Palco) e Carhuancho, Cacha e Uruysa (agora eles não são conhecidos na área de acordo com meus informantes).

Os povos comprometidos entre os Rucanas-Antamarcas estavam em ordem de importância: Apcara - ou *ayllu* Apcara - (hoje distrito de Aucara), Omapachos (Omapachas), e os *ayllus* Collana, Quirarama, Uchucayllo e Andamarca.

Uma terceira área que nós chamaríamos a área de influência do Taqui Onqoy existe. Inclui, por um lado, os encomiendas de Hanan Chilques, Hurin Chilques e Pabres, do corregimiento de Vilcashuamán (Falcão Sagrado). Neste corregimiento as cidades comprometidas eram Huancaraylla, Sacsamarca, Cayara, Huamanquiquia (Yaranga, 1978). Por outro lado, inclui parte da distribuição de Andahuaylas e Aymaraes (em Apurimac), e parte do corregimiento de Parinacochas. Influências que teriam sido determinadas pelo movimento iniciaram entre os Hatun Soras.

Mapa No. 1: Area de difusión del Taqui Onqoy



Tomado de Millones. 1990: 19 y reestructurado por nosotros.

Nós achamos uma área periférica, o quarto, que isso seria composto das encomiendas de Tayacaja, Parija e outros dos corregimientos de Huanta e as encomiendas de Angaraes e Chocorvos no corregimiento de Angaraes que teria acontecido principalmente debaixo da influência dos Hatun Rucanas-Laramati (veja mapas 1 e 2).

Assim, as áreas principais influenciadas pelo Taqui Onqoy incluíram áreas da altura original (com presença bastante antiga de fortes grupos étnicos e bastante culturalmente intactos e com manifestação indireta do Estado Inca) que viriam a ser as áreas onde o movimento começou e teve maior desenvolvimento; e secundariamente as áreas *mitimaizadas*⁵ pelos Inca com a insurreição étnica resultante que isto supõe, este é o caso patético de Vilcashuamán.

No caso de Soras, deveria ser se lembrado de que era “rodeado” por duas áreas fortemente *mitimaizadas* pelo Inca: Vilcashuamán ao Norte e a bacia do Pachachaca (Abancay) a Leste (Salas, 1979; Guillén, 1984) (veja mapa 3).

2. OS PROFETAS E DOGMATIZADORES.

Havia uma hierarquia de pregadores do Taqui Onqoy comprovado pelas funções dissimilares que foram levadas a cabo, e para qual eles foram castigados sob de sanções diferentes, de acordo com o grau de culpa.

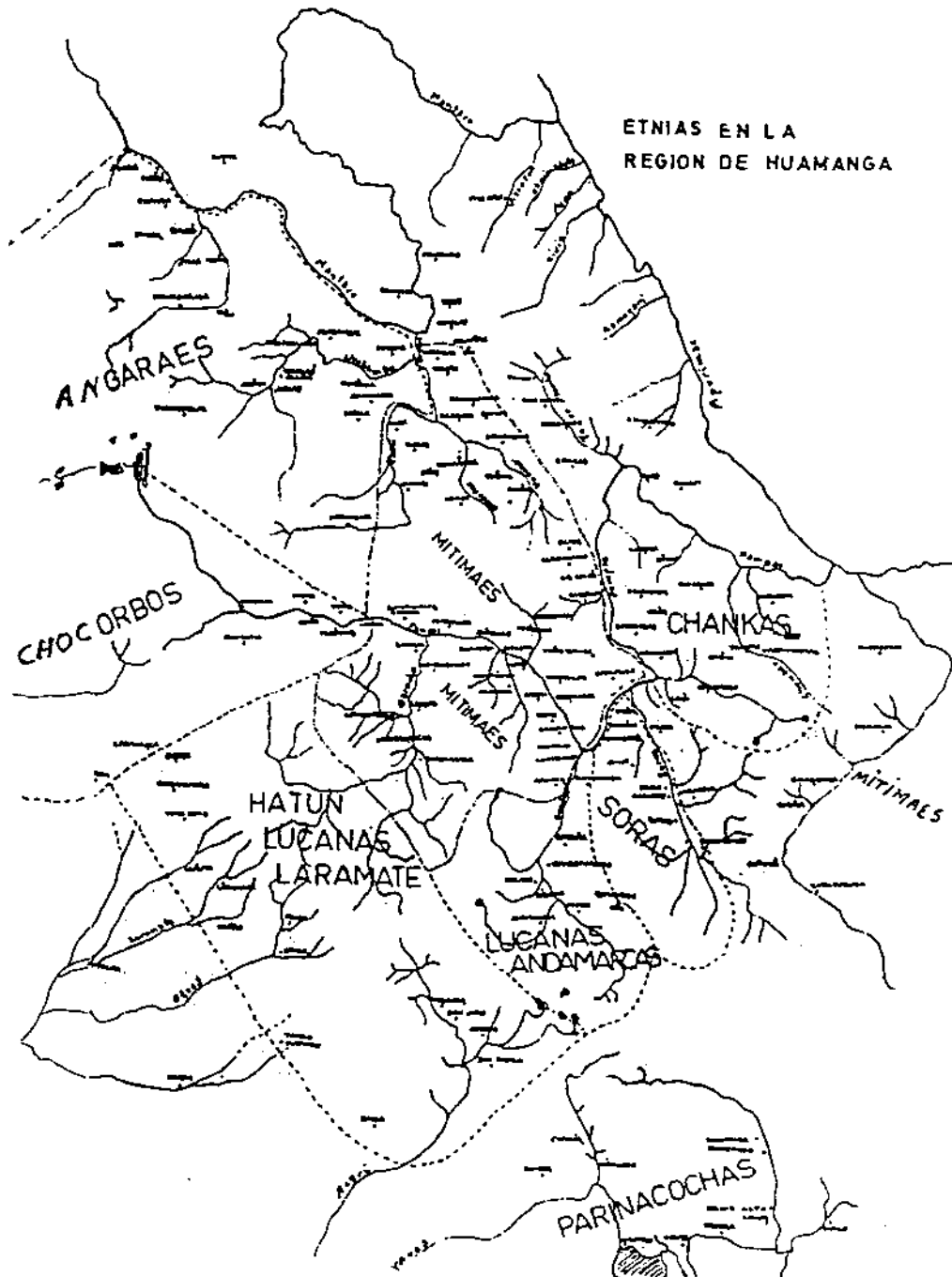
⁵ *Mitimaes*: grupos de famílias (podrían ser nobles del cuzco o de otras etnias que se encontraban bajo el dominio Inca, incluso provenientes de lugares muy distantes) que la clase gobernante Inca desplazaba a las zonas o pueblos conquistados en forma permanente donde se quedaban a vivir a manera de colonias extranjeras. Funcionaba como un mecanismo de control social (presencia constante de los conquistadores, difusión de la cultura predominante de los soberanos cuzqueños, garantía para el pago del tributo y vigilancia contra posibles actos de rebeldía); lo que, de otro lado, ocasionaba una disturbación y fragmentación étnica en estas zonas o pueblos mitimaizados.

Mapa No. 2: Area de difusión del Taqui Onqoy.



Mapa No.3

Hatun Soras, entre dos áreas fuertemente mitimalizadas por los Incas.



Tomado de Urrutia, 1985:21 y adaptado por nosotros.

Uma testemunha indica que nos municípios de Soras, Apcara e Lucanas, Cristóbal Albornoz achou um grande número de dogmatizadores e mestres do Taqui Onqoy ou Ayra quem ele castigou, mas *“los más principales dogmatizadores (...) heran dos hombres e una muger, enbió presos a esta ciudad del Cuzco”* (Molina, IS de 1577:181)⁶. Em outra documentação se confirma a presença entre os Hatun Soras de três pregadores indígenas (dois homens e uma mulher) como os líderes principais desta seita, entre eles Ines Astoma Curipalla e Alonso Guamani (anexo de IS 1584: 260). Abdón Yaranga (1978) sustenta a existência deste triunvirato de líderes para a área de Victor Fajardo (antes, Vilcashuamán).

Nas **Informaciones de Servicios** só quatro testemunhas (T6, T8, T21 e T47) mencionam o nome de alguns profetas que os relacionam expressamente a áreas ou distribuições específicas. No resto das fontes primárias, nenhuma menção é feita em particular de qualquer profeta. Na distribuição de Laramati, Albornoz descobriu muitos pregadores e levou o prisioneiro

“a un Juan Chono predicador de la dicha seta Aira Taqui Ongo, porque el dicho Juan Chono venía huyendo de este testigo quando descubrió la dicha guaca [en Laramati donde estaba doctrinando], sin entender este testigo la causa por qué el susodicho se huyó...” (Pedro Barriga, IS de 1570: 147).

Nos municípios de Lucanas e Chinchaysuyo, Albornoz castigou muitos dogmatizadores indígenas que vagaram

“predicando contra la ley evangélica a los yndios naturales (...) los más culpados fueron dos/ yndios naturales e una llamado el un yndio don Joan Chocne [que fue enviado a la ciudad del Cuzco

⁶ En adelante las páginas de las **Informaciones de Servicios (IS)** corresponden a las páginas donde se encuentran estas **Informaciones** en el libro publicado por Luis Millones (1990).

para ser castigado para ejemplo de los demás]” (Molina, IS de 1584: 225).

Além estas declarações, se nós passamos pela versão de Molina (IS 1577) e o anexo do IS (1584: 260), é provável que um dos profetas principais era Juan Chocne (Chono ou Choque). É evidente que tem pouca informação sobre este líder que era um pregador e um xamã, aparentemente ele não era sacerdote nem *huaca camayo* (guardião ou servo das huacas). É possível que ele não seja uma autoridade política (curaca ou líder).

Outra versão diz que certos índios da distribuição de Juan de Mañueco (em Quichuas - Aymaraes) foram vistos:

“venir a pedir misericordia al dicho visitador, que se nombraban Santa María y Santa María Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se avían puesto para que las reverenciasen por santas, y que así muchos principales e yndios...” (Pedro de Contreras, IS de 1570: 89).

Nesta mesma distribuição, outra testemunha manifesta a mesma coisa mas ele acrescenta que aquele Albornoz descobriu *“ciertas yndias que se hazían Santas...”* (Diego de Romaní, IS de 1570)⁷.

Nós não sabemos se de acordo com as versões de Molina (IS 1577) e de acordo com o anexo do IS 1584 (: 260) o líder era uma das Marias, mas é evidente a presença de três profetas: dois homens e uma mulher em lugares onde, de acordo com as evidências, o movimento teve maior desenvolvimento.

Pela diferença de lugares e as distâncias correspondentes onde Juan Chocne e o dois Marias agiram, não é fácil afirmar que elas eram parte de uma

⁷ Juan de Mañuecos, también en la IS de 1570, no dio mayores luces al respecto, sólo dice que un cacique de su encomienda halló “dos indios” predicadores que fueron llevados a Guamanga para ser castigados.

única hierarquia de líderes. Nós não achamos evidência que Chocne foi acompanhado ou que ele caminhou junto com as duas Marias.

Mesmo assim, são mencionados muitos outros maestros, dogmatizadores ou “delinqüentes” que colaborando orando de cidade a cidade, tanto nas punas como nas cidades (“eles espalaram por todos os municípios de Peru”). A documentação colonial informa que eles eram os feiticeiros, mas também diz que muitos caciques e principales estavam comprometidos neste trabalho. Estes eram os inventores do Taqui Onqoy que foram castigado sendo enviados para a cidade de Cuzco (T2, T7, T8, T11, T13, T14, T16, T17, T18).

Houve um terceiro setor de pregadores que, além de cumprir este papel, foram adorados na sua condição de guacas humanos (índios possuídos pelas huacas). São mencionados seis ou sete meninos e meninas indígenas que “caminhavam como se tolos e sem julgamento ” (Diego de Romani, IS 1570).

Todos estes tiveram um grande número de cúmplices, um bom setor deles as mulheres, em algumas cidades são a maioria. Eles levaram nomes ocidentais, como Chocne, os outros dois líderes femininos e os outros dogmatizadores.

Tanto Polo de Ondegardo (1906a: 198) como Guaman Poma de Ayala (1980, T.I: 253) relacionam o Taqui Onqoy com os feiticeiros: pois ambos destas curavam doenças, entre elas o *taqui onco* ou *taqui oncuy*. Os feiticeiros, de acordo com Polo, cumpriram um papel preponderante na cura das doenças, eles eram os confessores dos pecados e eles ajudavam os homens a conseguir uma mulher.

De acordo com Guaman Poma, os feiticeiros eram sacerdotes que serviram aos *guamanies*, *apachetas*, *huacas* e *ídolos*. Vários tipos existiram de feiticeiros, tinham alguns que falavam com os demônios e eles chuparam para tirar as

doenças do corpo; é este tipo de feiticeiro que é relacionado à doença *dotaqui onco*.

Na investigação de campo que nós fizemos, nós tivemos acesso a alguns documentos coloniais e outros mais recentes que permitem ser levado a cabo - com as limitações do caso - uma procura para os últimos nomes de alguns dos líderes do movimento milenário.

Tabela no. 3:
Pregadores de Hatun Soras

Pregadores do Taqui Onqoy		Sobrenomes (Sécs. XVIII e XIX)	
Nome	Posição	Nomes	Documentos consultados
Joan Chonta	Cacique	J.L.Choque H.	L.Def.1797-1831
Alonso Marca G.	Pregador	P. Marca	"
Inés Astoma C.	"	F. Astoquillca	"
Franco. Pariona	Cúmplice	Martina Pariona	"
Felipe Tacuri	"	Nomenta Tacuri	"
Franco. Poma	"	Gregorio Poma	"2 (1)
Pedro Asto	"	F. Asto Quillca	"
Pablo Pilco Paucar	Feiticeiro	Lorenzo Pauc a	"
Elvira Mollo Yallima	"	Savino Yalli	"
Pedro Alonso Curiguaman	"	Manuela CuriHuamani	"2
Mateo Asto Yaure	"	Simeona Astoyauri	"
Santiago Condori	"	María Condori	"5
Martín o Caquia Huaman	Cacique	P. Gervasio Ccagnia	"
Fernando Gualca			
Guamani	"	Carina Guamani	"9
Pablo Guaman Cayba	"	Saviour Guaman	"2
Antônio Llamoca	"	María Llamoca	"
Alonso Quillca Paucara	"	Marcela Quillca	"10

Fonte: Feito por nós baseado no Anexo da **Información de Servicios** de 1584 e da documentação dos séculos XVIII e XIX que nós achamos na Igreja de Soras, em julho de 1997.

Notas:

(1) a numeração árabe indica o número de vezes que um certo sobrenome aparece na documentação achada em Soras.

Tabela no. 4:

Pregadores de Laramate

Pregadores do Taqui Onqoy		Sobrenomes (Secs. XVIII a XX)	
Nomes	Posições	Nome	Doc. Consultado
Juan Chocne (Choque, Chono)	Pregador	Simeón Choque	Livro de Matrimônios
Alonso Caquia		Huanca/Chalco	1790-1825.
Guaranga	Cúmplice	Diego Guaranca	L.da Cofradia de
Catalina Chumpi	"	Prudencio Chumbili	Guaguas, 1753.
Joan Pulca Chipana	"	Gregorio Chipana	"
Juana Chumpi	"	... Champi	"
Pedro Alonso Pariona	"	... Pariona	L. de Defunc. 1943
Miguel Quispe	"	Francisco Quispe	L. de Defunc.1870-1907
Luis Yanque	"	... Yanque	L. de Defunc. 1859-1880
Francisco Poma	"	Lorenzo Poma	L Tributário. S.XVIII
			L.de Cofradía de
			Guaguas 1753
Pedro Guaman	Feiticeiro	Agustín Guaman	"
Pedro Angas Vilca	"	... Casavilca	L. de Defunc. 1809
Diego Asto	Cúmplices	Blas Paucar Asto	L. de Fraternidade de
Guaguas 1753.			
Leonor Vilcachumpi	"	.. Vilcarima	L. de Batismos. 1748-1791
Joan Guamani	"	Félix Guamani	"4 (1)
Pedro Curo	"	... Curi	L. de Defunc. 1870 –1907/4
Cristóbal Paucar Guacho	"	Blas Paucar Asto	L. da Cofradia de
			Guaguas 1753.

Fonte: Elaborado por nós em base do Anexo da **Información de Servicios** de 1584 e a documentação que nós achamos na Paróquia de Laramate, em junho de 1997.

Notas:

(1) a numeração árabe indica o número de vezes que um certo sobrenome aparece na documentação achada em Laramate.

Os profetas e “dogmatizadores” do Taqui Onqoy eram considerados os mensageiros das huacas (guacas) que oraram “para a ressurreição das huacas” (Molina, 1953) e em nome das huacas Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruavilca, Caruaraço e mais de sessenta a setenta outras huacas (T7). Outros testemunhas disseram que eles oraram em nome das huacas Titicaca, Tiaguanaco e muitos outros (T18, T19, T20); e há aqueles que genericamente indicam que eles oraram em nome das guacas deles e deuses que eles adoraram (T8, T13).

Nós achamos um detalhe importante quando se disse:

“Y los nombres de las guacas que predicavan porné aquí algunas dellas que eran generales que más reverenciavan y adoravan, e a quien el ynga avía enriquecido con servicios, tierras y ganados” (**Instrucción...** de Albornoz, 1984: 216).

As huacas gerais eram “da região ao redor do Cuzco, do Collao para Titicaca”, como também Pachacamac. Nesta hierarquia, de acordo com a documentação colonial, Sara Sara em Parinacochas e Qarhuarazo em Soras e Lucanas foram considerados também huacas gerais.

Há só duas versões que unem o Taqui Onqoy com a insurreição bélica que continuou na mesma data em Vilcabamba (Cuzco), comandada pelo Neo-estado inca; mais, é dito que aquele movimento socio-religioso teria sido inventado pelos feiticeiros de Vilcabamba que teriam deixado aquela “ladronera” já que os índios desta terra tinham “tanto respeito para as coisas do Inca” (Molina, 1959: 98-99). É manifestado que pelo Taqui Onqoy, o Inca buscou “recuperar estes

Reinos novamente”, que os pregadores do movimento provenientes de Vilcabamba “*tratavan del mucho valor que Topa Amaro tenía y de cómo los honraría, defendería e ampararía*” (**Instrucción** de Albornoz, 1984: 215-216). Que “não puderam levar as armas” e eles optaram para um gênero de dança chamado Taqui Onqoy (Ibid). Deste modo procurou-se realçar - muitos anos depois daquele movimento - uma característica do Taqui Onqoy que nós não achamos na **Información de Servicios** do próprio Albornoz.

O cerne do movimento milenário que acabou tendo uma magnitude regional, abrangeu um setor social vasto: eles eram “meninos e meninas” indígenas, “jovens e velhos”, índios comuns e “os caciques principais” comprometidos. Foi capaz de mobilizar, durante aproximadamente uma década, quase oito mil pessoas indígenas que viveram nas distribuições diferentes. É dito que foi capaz também de sensibilizar alguns nativos que moravam nas cidades próximo aos espanhóis.

Os seguidores do Taqui Onqoy eram “Cristãos mas eles idolatraram” (T24); seus promotores buscaram “os índios ladinos criados entre nós (os espanhóis) e eles os atraíram com presentes e promessas” (**Instrucción** de Albornoz, 1984: 215); é dito que os nativos, se afastaram longe da fé católica que eles tinham recebido e eles voltaram a “idolatria que eles usaram em tempos da infidelidade” (Molina, 1959). Quase 20 anos de “evangelização”, tinham os aproximado a fé católica mas formalmente, agora eles deixaram e rejeitaram isto.

Os profetas e “dogmatizadores” gozavam de muita credibilidade e possuíam uma força “sobrenatural”: nas vilas onde iam e eram recebidos com a própria dança de Taqui Onqoy ou Ayra e demonstravam ter - estes mestres - “*tanta fuerza en hazer lo que querían y en poupar lo que deseavan que no dezían*

más palabras de dezir ser mensajeros das dichas guacas” (**Instrucción** de Albornoz, 1984,: 216). Se informa que:

“los dichos predicadores, aduladores y maestros ezían las cosas dichas [el mensaje del Taqui Onqoy] e otras muchas a los dichos yndios con gran calor, de suerte que los que los oyan les daban crédito y tenían por cierto que les dezían verdad” (Padre Gerónimo Martín, IS de 1570: 130).

3. “DOENÇA TOTAL”: O PACHACUTI E A VISÃO DO FIM.

Antes de os espanhóis chegaram, as Huacas ou guacas eram poderosas e elas estavam contentes. Os nativos os tiveram para os seus deuses e criadores (T4, T6), eles pensaram que esses “tinham feito os índios, e esta terra e mantimentos que antes eles tinham os índios” (Molina, 1959: 100).

Estas divindades enquanto objetos sagrados, eram os mais diversos. Eram colinas (geralmente as mais altas, e algumas permanentemente cobertas de neve, ou eles eram vulcões); pedras com características especiais que estavam nas colinas, debaixo das pedras e outros lugares (alguns tiveram a forma de um índio vestido); lagos e lagunas; *illas, llamaillas, illapas, mamasaras, usnos, mallquis, gualparicos, vasos e divisas especiais*, etc. Estes não eram exclusivamente da região de Guamanga. Na área andina inteira:

“Comun es casi á todos los Indios adorar Huacas, Idolos, Quebradas, Peñas ó piedras grandes, Cerros, Cumbres de montes, Manantiales, Fuentes, y finalmente cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de los demás” (Polo de Ondegardo, 1906a: 192).

Havia uma hierarquia de Huacas: um geral que pertenceu a cada suyo como as Huacas pre-incaicas Titicaca e Pachacamac. Para estas, os Inca os enriqueceu com serviços, terras e gados (**Instrucción** de Albornoz, 1984: 215-

216). Em troca cada município, cada parcialidade (em suas duas metades *Hanan* e *Hurin* ou *Hanansaya* e *Hurinsaya*) teve as suas próprias divindades particulares, mais vinculadas à vida diária e as atividades específicas: Huacas para preparar a terra, semear, para colher, tosquiavar os gados, para quando eles dão à luz os animais, etc. Muitas delas os mantiveram nesta condição desde tempos imemoriais⁸. Alguns das Huacas gerais e particulares foram chamados *Pacariscas* ou *Pacarinas*, um gênero de divindade principal pre-incaica que era considerado o lugar donde o homem surgiu e donde os índios descem⁹. Já depois dos Inca, ao levar a cabo as suas conquistas, eles deixaram nas cidades uma série de objetos que também foram considerados Huacas. Ou era algum pedaço de vestuário que a sua Huaca teve em outras terras (Albornoz, 1984). Neste respeito Polo de Ondegardo (1906a) testemunha que o Inca deu “para o modo do Cuzco as huacas dele para todos seu Reynos.”

Huacas regionais ou provinciais também existiram como Sara Sara, Qarwarazo, Choclococha, etc. Alguns das mais “principais” eram re-edificadas para os Inca, vale dizer, além de lhes dar chacras, gados, vasos de ouro e prata, vestidos e serviços, os reis cuzqueños lhes deram muitos *mitimaes* para servir estas Huacas *Pacariscas* que também era parte de uma política calculada de controle social.

Estas deidades reedificadas poderiam ser levadas em passeios ao festival que foi feito no Cuzco, dos lugares mais remotos, especialmente aqueles sobre os quais foi dito que eles falaram (Albornoz, 1984).

⁸ Guaman Poma de Ayala (1980, T.I: 253) también reconoce esta jerarquía de Huacas: Huacas principales (Pachacamac, etc.), Huacas Mayores (Coropuna y otros volcanes), Huacas de provincias y otras Huacas (los guamanis, apachetas y el común de las “huacas ídolos”).

⁹ Según González Holguin, “Paccarini, o, yurini. Nacer. Paccarik pacha: el principio del mundo”. Cada pueblo tiene una *Paqarina*. Asimismo, designa la morada final del hombre luego de su muerte; algunos autores consideran que la muerte significa el retorno a la *Paqarina*.

Finalmente, eles tiveram Huacas locais e de cada *ayllu* ou parcialidade.

Com a chegada do “Marqués Pizarro”, os Huacas principais foram conquistados (*atisqas*) pelo deus cristão, o que teria gerado uma grande desordem cósmica e histórica; permanecendo em pé, em condição de Huacas valientes, só alguns delas.

“las guacas avían sydo poderosas para aver fecho esta tierra e a los yndios e a los mantenimientos e a las cossas que en ella se criavan, e quel Marqués Piçarro, quando entró de Caxamalca e vençió a los yndios e sujetó este reyno, avía sido porque Dios entonces avía vençido las guacas...” (Luis de Olvera, IS de 1577: 178).

Outra versão semelhante diz:

“Cuando el Marqués entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas y los españoles a los indios” (Molina, 1959: 99).

Também, depois da conquista espanhola, “as huacas caminharam pelo ar secas e mortas de fome”¹⁰ “porque os índios já não sacrificaram para elas, nem derramaram chicha” e “eles estavam bravos com todos eles porque eles tinham sido batizados” (Ibid: 100). Deveria ser considerado que no Peru antigo, era um pecado notável a negligência na adoração das Huacas e esquecendo os festivais delas (Polo de Ondegardo, 1906a). Continuando deste modo, o destino final dos índios era sombrio. O imaginário coletivo indígena, também, fez correr o rumor que os espanhóis vieram matar e tirar a gordura (ungüento) dos nativos (Molina, 1959).

As doenças, epidemias e a morte que realmente estavam os dizimando, já eram um anúncio claro daquele fim fatal. Os índios metaforizaram esta situação

frustrante como se fosse afetado por um “doença total” (doença histórica e doença cósmica). Era conveniente e urgente que “a reviravolta do mundo” podia reverter esta situação caótica e frustrante.

4. “CURA” E ORDEM CÓSMICA.

Juan Chocne, as duas Marías, as “huacas humanas” e outros profetas do Taqui Ongoy assumiriam o cargo de anunciar esta “reviravolta do mundo” cujo primeiro sinal era a “reincorporação” das Huacas. Eles anunciaram isso

“las guacas bolvían ya sobre sí y llevavan de vencida al Dios de los cristianos, que hiziesen el dever e que sacasen a su señor natural de las montañas donde estava desterrado(...) que creyesen que las guacas estaban ya desenoxadas (sic), e que cada día embiavan sus mensajes a su señor el ynga [Topa Amaro]” (Instrucción de Albornoz, 1984: 215-216).

Os profetas anunciaram a ressurreição das Huacas queimadas e destruídas pelos espanhóis:

“el fundamento della [de la seta que llamaban Taqui Ongoy] fue aver creído los yndios en general que todas las guacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruído, avían resuçitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida” (Luis de Olvera, IS de 1577: 178, SN).

Uma outra versão semelhante diz:

¹⁰ En la etnografía contemporánea existe la misma concepción sobre “los Wamanis que comen” (ver Salvador Palomino, 1984, entre otros).

“ellos creyeron que todas las huacas del reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado, y de ellos se habían hecho dos partes: los unos se habían juntado con la huaca de Pachacama, y los otros con la guaca Titicay, que todos andaban por el aire ordenando el dar batalla a Dios, y vencerle, y que ya le traían de vencida...”(Molina, 1959: 99, SN).

Todas as Huacas revitalizadas (supostamente conquistadas, *atisqas*) eles tinham unidos com esses “Huacas em pé”, “valentes” que sobreviveram a conquista, em um tipo de Confederação de Huacas encabeçada por Pachacamac (divindade pre-inca antiga que é ao noroeste na costa) e Titicaca (para o sul, na montanha, Huaca igualmente pre-inca). Ambos estavam a uma distância considerável do núcleo central do Taquí Onqoy.

No epicentro do movimento, também, havia uma grande quantidade de huacas. Entre as mais importantes nós temos Qarwarazo (=caruaraco) (T7 e anexa à **Información** de 1584: 274, 276) e Sara Sara (**Instrucción** de Albornoz). Localizaram-se respectivamente no norte e sul da área principal onde aquele movimento foi desenvolvido.

Tabela No. 5:
Huacas locais no Taqui Onqoy (Soras e Lucanas)

Huacas locais do Taqui Onqoy	<i>Apus</i> Atuais	Vilas a que eles pertencem
Pallapalla	Pallapalla	Soras
Cupipayaca, Payaca ou Pallaca	Pallaqa	Soras
Urco Paucara	Paucara	Paucaray
Auqui Uscuntay	--(1)	--
Incallaqta ou Incapallanca	Incallaqta	Soras e/ou Andamarca
Anqaymarca	Anqaymarca	Andamarca
Llamocalla ou Apollamoqa	Llamoqa	Laramate
Sincata ou Quillcata	Quillcata	Puquio
Antara	Antalla	Paucaray
Auquichanka	Auquimarka	Pomacocha
Chacrilla	Chacralla	Chacralla
Ronto	Ronco	Pomacocha

Fonte: Tabela feita em base do Índice de Huacas (Millones, 1990) e **La Instrucción...** de Alborno e em base da reconstrução que nós fizemos das huacas principais, graças à investigação de campo em agosto de 1997.

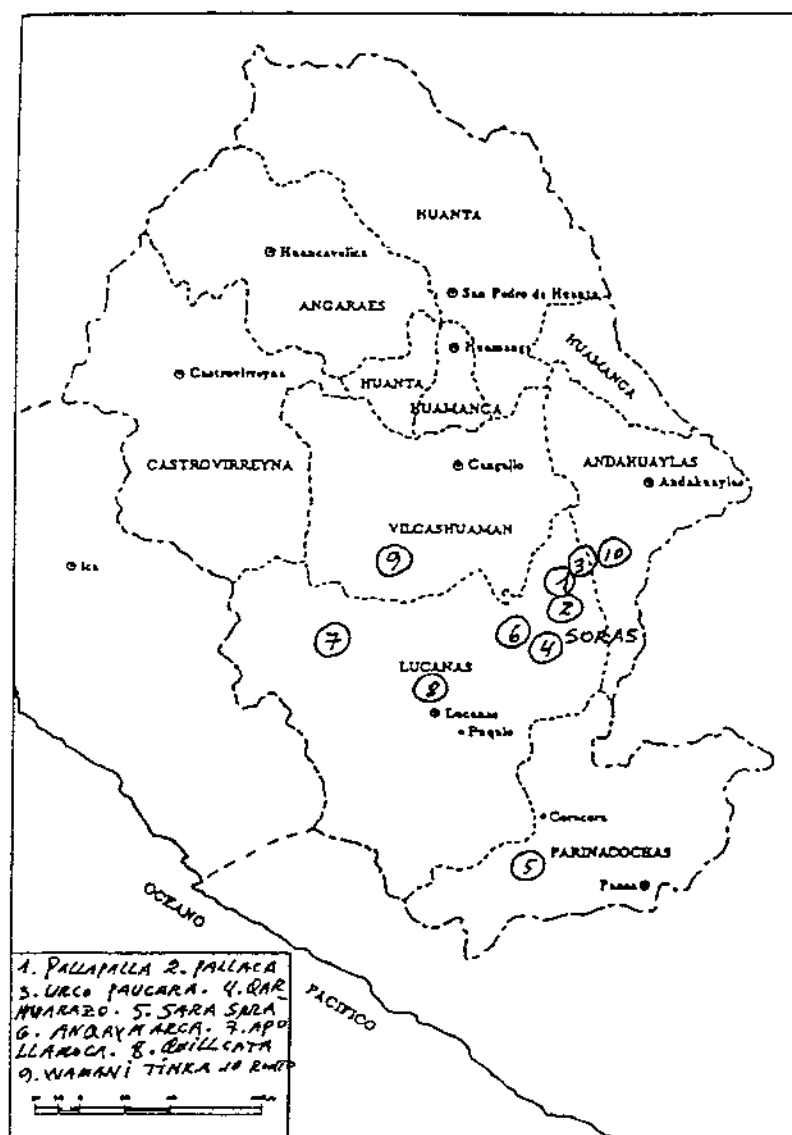
Notas:

(1) Nem o nome atual nem a cidade a qual pertence poderia ser especificado. Em A **Instrucción** de Alborno é consignada esta huaca.

Só por Cristóbal de Molina se tem a versão que as Huacas caminharam pelo ar, tanto antes do anúncio da “cura cósmica” como quando estas eram “ressuscitadas”: Os pregadores disseram que as comidas deles os deram *‘uno que andava en una canastra en el ayre cave ellos’* (Molina, IS 1577: 181); que os índios não adoram Deus na cruz porque Juan Chocne:

Mapa No. 4

Huacas Regionales y Locales en el Taqui Onqoy.



“traya consigo uno que ellos no veyan, el qual le dezía estas cosas [a mensagem de “cura cósmica”] y que este les dava las comidas y mantenimientos ” (Molina, IS de 1584: 225).

Que toda as Huacas ressuscitadas “caminharam pelo ar dando ordens para dar batalha a Deus, e vencerle” (Molina, 1959: 99).

Na mensagem do Taqui Onqoy está claramente definido que as Huacas estejam por completo em batalha com o deus Cristão. A vitória do primeiro estava próxima para alguns (T7, T8, T13, T14), para outros eles estavam ganhando nesta batalha (T17 e **Instrucción** de Albornoz, 1984); e para outros, mais otimistas, eles já tinham conquistado o Deus Cristão (T19, T31, T47).

Esta real ou potencial vitória das Huacas, em troca, significou que o “fnita” ou o “tempo” do Deus Cristão terminou ou terminaria. Isto, supostamente, traria o retorno para o “tempo do Inga” e deste modo, “o mundo faria uma volta.”

“las quales dichas guacas dezían los dichos apóstatas que estaban peleando con [el] dios de los cristianos, y que presto sería de bencida y que se acabaría su mita de mandar” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 93, SN)

Avaliação semelhante pode ser achada em outros testemunhas (T8, T13, T14, T18, T20), como também em Molina: os sermões para as vilas levaram o mensagem de “não servir Deus, e que não era tempo de Deus mas das huacas” (Molina, 1959: 100-101).

Agora, então, o mundo faria uma volta: os espanhóis seriam matados atacados por doenças, por causa de uma inundação ou eles seriam comidos por lombrigas.

“los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenarían enfermedades para matarlos” (Olvera, IS de 1577: 178).

“agora daba la vuelta al mundo, y que Dios y los españoles quedaban vencidos desta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar había de crecer y los había de ahogar, porque dellos no hubiese memoria” (Molina, 1959: 99).

As huacas *“habían sembrado muchas chacras de gusanos para plantarlos en los corazones de los españoles y ganados de Castilla, y los caballos” (Ibid: 100).*

Para precipitar a derrota do Deus Cristão e dos espanhóis, disseram os profetas do Taqui Onqoy, eles não deveriam acreditar em Deus nem nos mandamentos sagrados, nem nas cruzes nem nas imagens, nem entrar nas igrejas, muito menos confessar com os clérigos e padres (Bartolomé Berrocal, IS, 1570). De acordo com outra versão, as proibições foram aumentadas a incluir as comidas de Castilha, roupas, o fato de rezar, de responder à chamada dos padres e usar nomes de batismo cristão (Molina, 1959).

Para dar credibilidade a sua mensagem e desmistificar a igreja católica e as cruzes:

“...los predicadores de la dicha seta dezían e davan por exenplo a los demás yndios: ‘Queréis ver como lo que nosotros os dezimos es verdad?. Mira como todos los que son bautizados e los que no lo son todos entran en la yglesia; pues si fuera verdad lo que dicen los cristianos no pudieran entrar en la yglesia los que no son bautizados’; y que haziendo los dichos predicadores y otros hechizeros sus maldades y vellaquerías, en la casa donde las hazían metían una cruz e la ponían a un rincón, e los tales predicadores hechizeros hablaban en la dicha casa con sus guacas e cómo las dichas guacas les respondían a los que predicavan: ‘Veis como ese palo no habla por la cruz, y que este que nos habla es nuestro dios y

criador y a este hemos de adorar e creher, e los demás que nos dizen e predican los cristianos es cosa de burla'; y estolo sabe este testigo porque a hecho examinación e tomado testigos dello..." (Pedro Barriga, IS de 1570: 147).

Mais, para o contrário, para os índios que permaneceram no Cristianismo, seriam plantadas lombrigas nos seus corações, e também nos dos espanhóis; aos nativos que tinham sido batizados seriam matados eles se eles não voltassem e renunciassem a fé católica (Molina, 1959: 100).

Foi propiciado que os índios “voltariam apaixonados com ashuacas”, e as adorariam como no “tempo dos yngas”; fazer jejuns, sacrifícios e confessar com os pregadores do Taqui Onqoy como era o costume no tempo “dos yngas” (“nas suas formas e gentilidades que eles tinham naquele tempo”).

“que ayunasen cinco dias en sus formas como lo tenían de costumbre en tiempo del ynga, no comiendo sal ni agí ni mayz, ni teniendo cópula con sus mugeres, sino sólo beber una bebida de azua destenplada sin fuerça, y mandándoles adorasen e ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa, e mollos e plata, e cantidad de comida y otras cosas” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 93).

De acordo com outro testemunha, também, para as huacas eles ofereceram prata e ouro (T1, T2, T8, T10).

Adorar essas divindades e cumprir essas cerimônias, para os índios:

“les yría bien en todos sus negocios y ternían salud ellos e sus hijos y sus sementeras se darian bien, y si no adoraban las dichas guacas[Titicaca, Tiaguanaco y otras guacas principales de este reino, que llevaban de vencida al dios de los cristianos] y hazían las dichas ceremonias y sacrificios que les predicaban se morirían, y andarían las cabeças por el suelo y los pies arriba, y otros

tornarían guanacos, venados y vicuñas y otros animales, y se despeñarían desatinados” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 130).

A frase “y andariam las cabeças por el suelo y los pés arriba” é mais um exemplo da inversão que acontece no contexto colonial, como *Pachacuti*, ou o mundo virado ao contrário.

Um fato interessante e novo nesta mensagem milenária de “cura cósmica” era que, além de adorar as Huacas ancestrais, os índios deveriam venerar também alguns dos mesmos pregadores do Taqui Onqoy possuídos pelas Huacas, as oferecendo “ovelhas da terra” e outras coisas que “eles tinham de costume no tempo dos yngas”(Cosme Velez, IS 1570:140).

“[las guacas resucitadas] ya no se incorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar e de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las guacas en el cuerpo y a muchos dellos los tomavan y pintavan los rostros con color colorada y los ponían en unos cercados y allí yvan los indios a los adorar por tal guaca e ydolo que dezía que se le avía metido en el cuerpo” (Luis de Olvera, IS de 1577: 178).

Outra versão disse que o tempo dos Inca voltaria e que *“las huacas no se metían ya en las piedras, ni en la nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios y los hacían ya hablar, y que tuviesen sus casas barridas y aderezadas para si alguna de las huacas quisiese posar en ella”* (Molina, 1959:100).

Como se pode ver, não há nenhuma especificação de quais Huacas e em qual gênero de pregadores a possessão acontece. Porém, baseado em uma carta de 1564 que ele descobriu, Abdón Yaranga menciona que as divindades

Pachacamac e Titicaca foram encarnadas nos homens, e as “montanhas divinas” como Wamani Tinka e Qarwarazo nas mulheres (Yaranga, 1978:170).

5. RITUALIDADE: CERIMÔNIAS, TAQUIS E DANÇAS ESCATOLÓGICAS.

Especialmente nas perguntas levadas a cabo nas **Informaciones de Servicios** de 1570 e 1577, na documentação do Século XVI, percebe-se a mistura de dois fenômenos (embora relacionados) que tem as suas próprias particularidades: um geral que é a ritualidade religiosa andina centrada na adoração das Huacas (com as seguintes oferendas e sacrifícios realizados pelos nativos), que continuará ser praticado depois da conquista e durante a colônia; e outro mais específico, o ritual do próprio Taqui Onqoy. Parecia que o primeiro foi vinculado completamente ao movimento. A seguir, nos tentaremos centrar mais atenção nos rituais presentes no movimento socio-religioso que podemos dizer de passagem são pouco documentados nessas **Informaciones de Servicios** Serviços, havendo dados melhores em Molina (1959) e na **Instrucción** de Albornoz.

O Taqui Onqoy é percebido como “um modo de culto” (Molina, 1959), se salientando “um gênero de dança” (**Instrucción** de Albornoz, 1984). É visto como “uma doença de dança” a cura para qual ou para “lançar” foram feitas cerimônias (Polo de Ondegardo, 1906a; Guaman Poma de Ayala, 1980).

Nós acreditamos que uma maneira para ordenar a informação sobre a ritualidade presente no Taqui Onqoy é os rituais e cerimônias que foram realizados em torno dessas “Huacas humanas” (os pregadores índios possuídos pelas Huacas) diferindo desses realizados em torno das “Huacas ancestrais” (não

humanas). Esta diferenciação é mais metodológica, porque provavelmente ambos foram processos sobrepostos e simultâneos.

As Huacas humanas pintadas de vermelho andavam como se tontas (como se eles tinham perdido juízo). Além do fato sobrenatural de ter as Huacas dentro do corpo, o consumo de quantidades abundantes de chicha com *maca* e outras substâncias alucinógenas¹¹, poderia explicar esta situação. Estes índios

“temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes, y luego reposaban y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y sentía, y respondía que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo, y luego lo tomaban en brazos y lo llevaban a un lugar diputado, y allí le hacían un aposento con paja y mantas; y luego le embijaban, y los indios le entraban a adorar con carneros, molle, chicha, llipta, mollo y otras cosas; y hacían fiestas todo el pueblo de dos y tres días, bailando y bebiendo, e invocando a la huaca que aquel representaba y decía tenía en el cuerpo, y velando de noche sin dormir; y de cuando en cuando los tales hacían sermones al pueblo amenazándoles que no sirviese a Dios, y que no era tiempo de Dios sino de las huacas, amenazando a los indios si de todo no dejaban el cristianismo, y reñían al cacique o indio, y trajese camisa o sombrero, o alpargatas, o otro cualquier traje de España, ni de lusate (sic)” (Molina, 1959: 100-101).

Aparentemente a reação daqueles possuídos pelas Huacas era a mais diversa de acordo com os municípios diferentes. Alguns dançaram insinuando que eles tiveram a divindade dentro do corpo, outros tremeram pela mesma

¹¹ En la pesquisa de campo encontramos que en las zonas donde tuvo mayor desarrollo el Taqui Onqoy hay abundante cactus (en quechua *sancay*) que en el norte del país es conocido como “San Pedro” y tiene propiedades alucinógenas. Rómulo Caverio me informa que en Vilcashuamán, vio mezclar la chicha de jora con este producto y embriagarse a la gente hasta “loquearse”. En Laramate, la gente ahora lo usa para lavarse la cabeza (“es mejor que champú”, dicen) y los niños comen sus frutos. Logré probar estos frutos, son ácidos y calma rápidamente la sed. Se debe tomar en cuenta que entre los antiguos Soras y Rucanas los indios inhalaban tabaco molido (ver Jiménez de la Espada, 1965). Sobre el consumo de la *maca* ver Millones (1964), Duviols (1977; 1984).

razão; outros se prenderam dentro das casas deles “de pedra seca” dando gritos e havia

aqueles que se cortaram em pedaços, se precipitaram e se mataram se lançando nos rios como oferendas para as Huacas (Molina, 1959).

Uma das composições pictoriais de Guaman Poma chama-se “borrachera” e *“muestra a un hombre andino en cuclillas, vomitando, mientras un demonio alado con cuernos y cola se arrodilla sobre la espalda del boracho; una mujer colocada a su lado toca un tambor (...). Sin mencionar a Takiy Unquy por el nombre, la descripción verbal que acompaña al cuadro se refiere a aquellas prácticas asociadas con ese movimiento de revitalización, como se puede verificar al compararlo con el texto documental de Albornoz”* (Duviols, 1984: 175, na apresentação à **Instrucción** de Albornoz).

Enquanto os índios possuídos pelas Huacas, eles os levaram para um lugar especial que era como um “aposeno” e eles os adoraram como se elas fossem uma representação de Huacas e ídolos específicos e eles as deram camélidos em sacrifício, enquanto lhes oferecendo roupas, prata, milho, entre outros produtos. A cidade inteira participou na festa que durou de dois a três dias na qual eles beberam e dançaram a dança do Taqui Onqoy ou Ayra. As Huacas humanas fizeram sermões, confessaram os índios e estes, depois de serem “batizadas”, eles dançaram e eles tremeram caminhando “em rodas” invocando as divindades deles.

Eles também pediram nas cidades onde eles andavam:

“si había algunas reliquias de las huacas quemadas, y como trajesen algún pedazo de piedra dellas, se cubrían la cabeza delante del pueblo con un manta, y encima de la piedra derramaban chicha y la fregaban con harina de maiz blanco, y luego daban voces invocando la huaca, y luego se levantaban con la piedra en la mano



Idolatría: La escena representada puede haberse basado en los acontecimientos relacionados con el Taki Onqoy. Obsérvese el papel destacado de la mujer, la pérdida de control por un indio embriagado y la idea de que las huacas —aquí representadas en forma de diablo— «poseían» a la víctima.

Dibujo de Guaman Poma.

y decían al pueblo: ¿Veis aquí vuestro amparo y veis aquí al que os hizo, y da salud e hijos y chacras?; ponedle en su lugar, en donde estuvo en tiempo del Inca; y así lo hacían con muchos sacrificios los hechiceros que en aquel tiempo estaban rescogidos y castigados (...) con libertad usaban sus oficios volviendo a ellos y no quitando del lado de los indios hechos huacas, recibiendo carneros y coies para los sacrificios" (Molina, 1959: 101-102).

O ritual ao redor do Huacas ancestral teve outras particularidades. Foram recebidos os pregadores do Taqui Onqoy nas cidades onde eles foram em peregrinação com a mesma dança do Taqui Onqoy ou Ayra que era uma dança em rodas.

"Y como estos maestros pretendían concluir su hecho, y sabiendo la fuerza que entre los naturales tienen los hechiceros camayos de guacas y las guacas suyas naturales, para que no oviese otros que mandasen ni predicasen otra religión que la el ynga, porque muchos en sus provincias habían olvidado las celebraciones de las guacas del ynga, pedían en las provincias que allegaban y eran bien recibidos, los nombres de las guacas y de sus camayos con sus servicios y de las haciendas que tenían, y luego juntaban a los tales camayos y se hacían el baile y se emborrachaban y matábanlos sin que nayde le (s) resistiese. Esto hicieron en las provincias de las lucanas y de los soras y en la vertiente de los papache y totos e otros pueblos de Guamanga.

Esta crueldad de que usaban estos mestros del demonio, lo hacían por ser señores y que no oviese quien supiese orden de matallos con yervas o con otras cosas, porque no temen los naturales tanto las armas y géneros de muertes dellas como los modos y maldades de que usaban los hechiceros para matar a quien quieren" (Instrucción... de Albornoz, 1984: 216,217).

Os profetas do Taqui Onqoy, ao chegar às cidades para dar a mensagem do Huacas, “levaram a memória” das Huacas dos municípios para discriminar aquelas que eram valentes e que eles tinham conquistado, das outras *atisqas* e conquistadas; e invocar que eles só acreditaram no primeiro de quem que eles eram os mensageiros delas e eles dissertaram no nome delas. Igualmente, com segredo, eles ordenaram a destruição das cruzes postas nas estradas e das imagens Cristãs e eles se encarregaram de admitir:

“En algunas partes les dá vna enfermedad de bayle que llaman Taqui onco ó Çara onco: para cuya cura llaman á los hechizeros, ó van á ellos, y hazen mil supersticiones, y hechizerías, donde también ay idolatría, y confessarse con los hechiceros, y otras ceremonias diferentes” (Polo de Ondegardo, 1906a: 198).

Se os pregadores achassem um pouco de resistência aceitando as mensagens deles:

“trayan una confación de maca, que con tanta cantidad como era tocar la uña y lo tocasse a cualquiera bebida, los hazían loquear a bailar y darse con las caveças por las paredes. Y con hazer esto con algunos (...) cortesías de que beviesen todos los demás, obedescían a lo que dezían y predicavan y en esto hazían gran suma de cerimonias en sus ritos antiguos” (**Instrucción** de Alborno, 1984: 216).

Provavelmente, o ritual do Taqui Onqoy foi exacerbado e chegou a momentos de grande efervescência durante as versões populares e locais dos grandes festivais e cerimônias andinas como a *Onqoymita* e a *Citua*.

6. A CAMPANHA DE EXTIRPAÇÃO

A sufocação do movimento socio-religioso durou aproximadamente quatro anos (de 1569 a 1572). Antes que Albornoz visitou Guamanga, o vigário de Parinacochas Luis de Olvera, o mesmo que descobriu o movimento em 1564, começou a castigar, do modo dele, os envolvidos no movimento:

“y dió dello noticia a la Real Audiencia de Lima, y Señores Arzobispo y Obispo de las Charcas, y otras partes, y Fray Pedro de Toro, administrador del obispado del Cuzco, empezaron a aflorar y con todo duró más de siete años esta apostacía” (Molina, 1959:102).

Esta advertência era depois a base para organizar do Cuzco, as Visitas Eclesiásticas a Guamanga em nome de Cristóbal de Albornoz (de 1569 e parte em 1571).

A repressão do Taqui Onqoy, por parte de Cristóbal de Albornoz, teve duas fases: o primeiro de 1569 a 1570 onde visita Arequipa e principalmente Guamanga por ordem superior do bispado do Cuzco. A inspeção a Guamanga poderia ter tido um curso: nesta cidade e nas encomiendas vizinhas como Quinua e Parija ele descobre os feiticeiros e outras “idolatrias” e então começa a visitar lugares distantes como Soras, Lucanas, etc. onde ele acha o movimento do Taqui Onqoy (Pedro de Prado, IS 1570). A segunda fase começa em 1571, quando foi nomeado em Guamanga¹², pelo Vice-rei Toledo, Visitador Geral do município de Chinchaysuyo¹³, e conclui em 1572. Esta segunda fase poderia ser chamada consolidação e amplificação do castigo onde ele não só controla o movimento e seus remanescentes, mas também Albornoz completa tais tarefas políticas como contribuindo à “redução de índios”, particularmente em Huancavelica.

Para a documentação do Séc. XVI, podemos afirmar que a sufocação empregado por Albornoz contra o Taqui Onqoy, lhe permitiu descobrir e castigar outras “idolatrias” e pecados como concubinatos, incestos, os ritos diversos e festas andinos que foram praticados no Andes, como também castigar não só esses diretamente envolvidos no movimento, mas também a generalidade de feiticeiros, adivinhos, “profetas” e os sacerdotes andinos. Eles queimaram e eles destruíram não somente parte das Huacas que tinham sido restabelecidas no Taqui Onqoy, mas tantas divindades quantas poderiam ser descobertas (veja T2, T3, T4, T17, T18, T23, T38, T43, T51, T52).

Esta amplidão da repressão soltada por Albornoz nós encontramos quando Guaman Poma diz:

¹² Un testigo menciona que Albornoz fue nombrado Visitador General cuando fue a Guamanga a besarle la mano al Virrey Francisco de Toledo (Cristóbal de Jiménez, IS de 1577).

¹³ Molina refiere que Toledo nombró a Albornoz Visitador General del Partido de Parinacochas y Andahuaylas la grande en Chinchaysuyo (IS de 1577).

“Cristóbal de Albornós, becitador general de la Santa yglesia: Este fue brabo jues y castigó a los padres cruelmente, alos soberbiosos y castigó a los demonios, guacas ydolos de los yndios. Y lo quebró y quemó y corosó a los hechiseros yndios, yndias y castigó a los falsos hechiseros y taqui oncoy (lit.: enfermedad de la danza), yelapa (el rayo), chuqui ylla, llama ylla: chirapa, pacha mama, puyco yaycusca, uaca bilca macasca/oncoycona, sara ormachisca, papa urmachisca, ayap chasca. De todo castigó este brabo jues” (Guaman Poma, 1980, T.II: 638).

Esta amplificação da campanha de extirpação além do Taqui Onqoy seguramente era realizada com maior força na segunda fase da repressão. Deste modo, a contenção do movimento serviu para levar a cabo o que viria ser a Primeira Campanha de Extirpação de Idolatrias nos Andes peruano, a experiência de qual serviu como base para as recomendações que foram feitas principalmente no Segundo Conselho de Lima (1567) para perseguir esses “idolatrias” e as variedades pastorais e sermões, dirigidas para este fim (Duviols, 1984) e de forma que seja ordenado a reclusão dos “feiticeiros” (Millones, 1965); e depois para a perseguição sistemática e organizada às idolatrias que, nos anos de 1616 a 1620, empreenderam os Jesuítas.

É necessário realçar que nas **Informaciones de Servicios** de Albornoz há até cinco curas como testemunhas oculares que participaram de um modo diferente no enfraquecimento do movimento: Luis de Olvera, Cristóbal de Molina, Bartolomé Berrocal, Gerónimo Martin, e Pedro de Prado. Nós poderíamos igualmente os denominar os seus extirpadores.

A Visita Eclesiástica feita por Cristóbal de Albornoz em 1569 e 1571 estava bastante preparada. Ele começou levando “Residência” para Diego Florez, cura e vigário da cidade de Guamanga, e para os funcionários e ministros da justiça eclesiástica; então ele levou a cabo a Visita às cidades do interior (Gerónimo Martin, IS 1570). Pois ele teve a colaboração do padre Bartolomé Berrocal, Tabelião Apostólico da Audiência Eclesiástica da cidade de Guamanga que mais ou menos à idade de 25 segurou a função de Secretário.

Como tradutor e especialista nos idiomas indígenas (o *runasimi* e o *aymara*) acompanhou, um tempo depois, o “lenguarás” Gerónimo Martin, cura e vigário da Distribuição encomendado a Diego Gavilán: Parija ou Pauxa na provincia de Azángaro-Huanta, de aproximadamente 48 anos de idade. Ele foi levado pelo Visitador, depois que ele pediu os serviços deles através de três ou quatro cartas, para pregar e fazer os índios entendem os erros nos quais eles tinham caído; como ele soube o idioma indígena - já que ele foi criado desde menino neste Reino e ele soube os “modos e formas” (costumes) dos índios - ele foi encarregado de “examinar” os mestres do Taqui Onqoy e “iluminar a seita inteira e as suas cerimonias por ordem do Cristóbal de Albornoz” (G. Martin, IS 1570).

Em nenhuma das fontes primárias se aparece Felipe Guaman Poma de Ayala, o cronista indígena lucaneño, como acompanhante ou assistente nestas Visitas. É o mesmo Guaman Poma, na sua famosa “Carta para o Rei” diz que ele

serviu Cristóbal de Albornoz, o Visitador Geral da Santa Mãe Igreja. Rolena Adorno e Pierre Duviols admitem como certo este fato da semelhança de ambos na descrição de aspectos diversos referentes à religiosidade andina¹⁴. É

¹⁴ Para Rolena Adorno “Puede haber sido así la ‘**Instrucción**’ de Albornoz una de las fuentes para el capítulo ‘Idolos y Guacas’ de Guaman Poma (...). Parece que la totalidad de la exposición de Guaman Poma sobre las antiguas prácticas de los Incas se basó, irónicamente, en datos recogidos por él como parte del equipo de Albornoz a finales de los sesenta” (Duviols, 1984: 174,175). Duviols añade “Guaman Poma sacó de Albornoz (posiblemente de las relaciones de visitas y de otros textos, pero no de los textos que iban después a formar la **Instrucción**) el contenido de sus capítulos sobre ‘hechiceros y pontífices’” (Ibid: 176).

a familiaridade do cronista com a região onde o Taqui Onqoy foi desenvolvido (ele era nativo de Sondondo, do grupo étnico Rucanas) que explicaria esta coincidência.

É sabido - da documentação colonial - que as despesas da Visita de Albornoz eram pagos. Ele não recebeu um salário, mas ele assumiu para a conta dele “lenguas e oficiales” como o padre Gerónimo Martin a quem ele deu 300 pesos, “e muitas outras coisas”, o intérprete Juan Vizcaino, mais de 150 pesos e o Pedro Blasco, o fiscal dele, mais de 80 pesos “para os riscos das pessoas devido às muitas estradas muito ruins e rios que passaram” (Bartolomé Berrocal, IS 1570). Por outra testemunha é sabido que o Visitador gastou na Visita “ocho mil pesos e gora no se sabe los tenga”(Diego de Abrego, IS 1570). O mesmo pai Gerónimo Martin dirá:

“el dicho Cristóbal de Albornoz de su propia hazienda dio a este testigo cierta cantidad de pesos de oro (...) para que gastase y se le ofreció que de su hazienda le daría y socorrería con lo que pudiese, y este testigo viendo la voluntad del dicho Cristóbal de Albornoz recibió lo que dicho tiene, y que en dicha visita este testigo comía en la mesa del dicho Cristóbal de Albornoz a su costa en todo el tiempo que andubo en su compañía(...)”(IS de 1570: 131).

Apesar do que é insistentemente sustentado nas **Informaciones de Servicios** que o desmantelar do Taqui Onqoy foi realizado com “moderação e caridade”, “com muita sabedoria e benevolência” buscando a aderência dos índios; realmente, a briga contra aquele movimento era impiedosa, dura, feroz e severa como se aparece da leitura do anexo da **Información de Servicios** de 1584. Quase 8,000 índios foram castigados de uma população aproximada de 139,478 de todo Guamanga e de 42,059 das três distribuições do sul.

Tabela No. 6:
Índios castigados

Setores sociais(1) e graus de culpa	Soras(2)		Hatun Rucanas Laramati		R. Antamarca			Total
	V	M	T		V	M	T	
1. pregadores e ma - estros do TO (Ayras)	4	2	6	12	4	3	7	25
2. os cúmplices vínculo dos a 1 e 4	158	150	308	35	-	-	-	342
3. as bruxas e sacer- cerdotes de Huacas	43	15	58	33	-	-	-	91
4. os caciques e Princi - pales (indulgentes ou que escondiam)	56	-	56	29	-	-	69	154
5. índios castigados por ayras taquionqos	-	-	244	166	-	-	304(3)	711
TOTAL	261	167	672	272	4	3	380	1324

Fonte: elaborado por nós na base do anexo do IS 1584.

Notas:

(1) há dificuldades em discernir bem os setores diversos envolvidos no movimento. Em alguns poucos casos eles misturam as razões: por exemplo os caciques e “indulgentes” principais do Taqui Onqoy são castigados por amancebamiento.

(2) nós prestamos maior atenção à comunidade de Soras, um fato que nos permitiu separar o gênero dos implicados no Taqui Onqoy. No resto, é também possível fazer esta distinção.

(3) este fato não é discriminado na fonte primária, pelo tipo de castigo nós podemos determinar que não era pregadores nem líderes do Taqui Onqoy, mas os índios comuns que aderiram ao movimento.

O trabalho desenvolvido por Alborno, sem dúvida era árduo. Soras era a distribuição que teve um número maior de “cúmplices” que apoiou os líderes do movimento diretamente e era a mais castigada. Destaca-se a presença de um número considerável de mulheres no grupo de pregadores, bruxas, e “índias comuns castigadas”. Junto com o profeta Juan Chocne ou Chono há um total de 24 profetas que cumpriram um papel importante naquele movimento.

Eram diversos os castigos principais impostos em cada um deles¹⁵ (ver Tabela No. 7).

Foram chicoteados os pregadores e mestres de Hatun Soras, encorazados e exilados para servir no hospital nativo da cidade de Guamanga. Alguns, também, eram trasquilados, fixado um período de quatro anos para servir no hospital indicado. Em Hatun Rucana-Laramati eles foram banidos da cidade e dados para os monastérios e igrejas da cidade de Guamanga e assim eles eram “industriados nas coisas de nossa Santa Fé católica”. Em Rucanas Antamarca, o castigo era de servir em perpetuidade na igreja da cidade de Aucará; alguns foram banidos e dados aos padres das distribuições de Aucará.

O “os cúmplices” de Hatun Soras foi chicoteado, trasquilados, encorazados e fez servir eternamente na igreja da cidade de Morcolla. Em outros casos, além dos sobre-mencionaram, eles os ser apresentado três dias por semana antes do padre a ser doutrinado na fé católica forçaram. Em outros casos, só os chicotearam e os trasquilaron.

Os feiticeiros e sacerdotes de Huacas de Hatun Soras eram encorazados, chicoteados e trasquilados abertamente, eles também os forçaram a construir casas próximo à igreja, viver lá e ser catequizados. Outros, também, foram forçados a levar “señales de colores que fuesen cruces en sus mantas y lliqllas”. Outros foram “marcados” (com coroças e com cruces) na forma de penitentes e eles os fizeram caminhar para que as pessoas os conhecessem. Em Hatun Rucana - Laramati, os feiticeiros eram encorazados e emplumados, chicoteados e trasquilados e ordenados a dar serviço em perpetuidade para a igreja da distribuição.

¹⁵ Nos basamos casi íntegramente en el anexo de la IS de 1584.

Para os caciques e principais de Hatun Soras, além de aplicar 50 chicotadas, foi imposto que no termo de um ano eles construiriam a igreja maior do curacazgo na cidade de Morcolla: eles construiriam isto junto com os índios deles que também eram culpados; deveriam ser compradas a madeira, unha, portas e parafusos das propriedades rurais deles; a igreja deveria ter 150 pés; no termo de seis meses eles deveriam pagar 120 pesos de moeda corrente prateada para comprar as coisas necessárias para a igreja como “ornamentos”. Em outros casos, a igreja deveria ser construída na cidade e município de Hatun Soras e eles deveriam dar ao templo 100 pesos de prata. Entre os Hatun Rucana-Laramati, foram condenados os caciques e principais a penitência em público: andando descalço, e com cordas ao redor dos pescoços, eles entraram em procissão. Entre os Rucana Antamarca, as igrejas que eles deveriam construir estariam nos *ayllus* de Andamarca e Apcara, neste último deveria ser a igreja maior desta distribuição. Foram acusados os caciques e principais de Uchuncayllo, não só de esconder o Taqui Onqoy, mas também de ter favorecido e ajudado esses “dogmatizadores.”¹⁶

Finalmente, foram chicoteados e trasquilados os índios comuns de Hatun Soras envolvidos no Taqui Onqoy, e durante a construção da igreja maior desta cidade e município nos quais eles trabalharam três dias por semana, eles foram forçados a estar presente antes do padre de forma que eles poderiam ser doutrinados na Santa fé católica. Entre os índios castigados vários levaram o

¹⁶ Al cruzar los datos sobre las sanciones aplicadas a los caciques y principales y lo que los testigos aseveran en las **Informaciones de servicios**, encontramos algunas novedades. En estas Informaciones sólo aparecen dos tipos de castigos: primero, a los “caciques y principales e indios inventores del Taqui Onqoy” los “más culpados en dicha secta”, Albornoiz les envió preso al Cusco al Dean y Cabildo de la iglesia de dicha ciudad (T2, T7, T8, T9, T11, T13, T14, T15, T16, T17, T18); segundo, “a los demás” castigó con moderación predicándoles y dándoles a entender su “error y miseria” en que andaban (aseveración de la mayoría de los testigos, ver en especial T17). De esta manera en la IS las sanciones parecen ser más benignas que las que se aplicaron según el anexo de la **Información de Servicios** de 1584.

último nome Guamani e nomes ocidentais, muitos deles mulheres. Foram banidos da distribuição vários índios de Hatun Rucana-Laramati durante seis anos e dados a pessoas devotas ou curas; eles também eram trasquilados e chicoteados. Os índios de Rucanas Antamarca eram trasquilados, chicoteados e forçados a servir certo tempo na igreja.

Tabela No. 7:
Castigos diversos de acordo com os crimes

	Castigos diversos(1)	H.Soras	HR-Laramat.	R.Antamarca
<i>Predicadores e Maestros del T.O</i>	Chicote	x		
	Encorazamiento	x		
	Trasquilamiento	x		
	Banimento para Huamanga	x	x	x
	Servir a igreja da distribuição em perpetuidade			x
<i>Cómplices</i>	Chicote		x	
	Encorazamiento	x		
	Trasquilamiento	x		
	Banimento para Guamanga		x	
	Servir em perpetuidade para a igreja da distribuição		x	
	Ser apresentado 3 dias por semana para ser doutrinado	x		
<i>Hechizeros e Sacadotes de Huacas</i>	Chicote		x	
	Encorazamiento	x		
	Trasquilamiento	x		
	Construir as casas deles próximo à igreja da distribuição		x	
	Levar sinais coloridos de cruzeiras nas mantas deles e lliqllas	x		
	Ecorazamiento e ser emplumado		x	
<i>Caciques e Principales</i>	50 chicotadas		x	
	Construir, em trabalho comunal junto			

	com os índios deles, a maior igreja e financiar as despesas	x	x	x
	Pague de 100 a 120 pesos para comprar o necessário para a igreja	x		
	Penitência pública descalço e com sogas no pescoço		x	
"Índios Comunes" implicados	Chicote	x	x	x
	Trasquilamiento	x	x	x
	Ser apresentado 3 dias por semana antes os curas para ser doutrinado	x	x	
	Banimento, ser dado a curas ou devotos			x
	Servir certo tempo na igreja	x		x

Fonte: Tabela feita por nós na base do anexo de IS 1584.

Notas: (1) geralmente para a mesma pessoa era aplicado, ao mesmo tempo, vários castigos.

Dos profetas principais, Juan Chocne, Santa María e Santa María Magdalena é sabido que eles foram transferidos a Cuzco e forçados a renunciar em público, depois de um sermão ígneo de Cristóbal de Molina. Depois, as mulheres foram enclausuradas em um convento, mas o destino de Chocne é desconhecido (Millones, 1964). É provável que o profeta terminou os dias dele na prisão de bruxas em Cuzco ou Lima (Ibid, 1965, 1984).

Albornoz e o grupo dele também puderam achar, destruir e queimar grande quantidade de Huacas. Em tom exagerado diz que “ele é o homem que mais descobriu e destruiu huacas neste Reino” (vários testemunhas nas IS de 1584). Por declaração do mesmo Visitador, é sabido que a chave para erradicar o Taqui Onqoy (“principio” ele chama isto) era descobrir Huacas, já que, a partir daí puderam desmadejar e saber quem era esses que eles adoraram, quais eram os rituais, etc. (**Instrucción** de Albornoz, 1984: 215).

É geral atribuir aos caciques e os principais deles - os nomes deles são indicados - como aqueles que adoraram e *mochaban* e são os possuidores das Huacas e dos ídolos, e em outros casos são apontados os índios comuns.

As Huacas menores como as *Illas, Illapas, Saramamas, Llamaillas*, etc. eles as queimaram e destruíram nas mesmas cidades onde eles foram achados - a testemunha Pedro Hernán Ximénez Villanueva viu como eles fizeram isto na distribuição de Andamarca (IS 1570) - ou eles as enviaram a Guamanga para este fim (um dos que recebiam nesta cidade era a testemunha Diego de Abrego -IS 1570 -; enquanto Fray Cristóbal Hordóñez viu em Guamanga como eles destruíram e queimaram estas Huacas -IS 1570 -). Eles foram incinerados abertamente em presença de Albornoz “com as ropillas delas e sacrificios e todas as outras relíquias das ditas guacas.”

As divindades de tamanho médio que não pôdiam ser levadas antes da presença de Albornoz, o Visitador comissionou aos índios ou a um Fiscal de as queimar, destruir (anexo de IS 1584: 268). Guaman Poma menciona Juan Cocha Quispe “*fiscal, fue yndio bajo Quichua*”, como por ordem de Cristóbal de Albornoz destruiu todos as Huacas e ídolos “*escondiendo lo suyo. Y por ello, alcanzó curaca pero llebó éste grandes cohechos. Y ancí salió muy rico, el pues salió pobre. Y con ello se hizo curaca principal, que le obedeció todos los yndios Quichuas, mitimays*” (Guaman Poma, 1980, T.II: 163).

Para as Huacas de maior tamanho (colinas, montanhas, etc.) eles não eram capazes de “extirpá-las” porque eles requereram “muita força.”

Tabela No.8:
 “Adoratorios de Guacas e ídolos” encontrados.

“Guacas Adoratorios e Ídolos”	Soras	HR.Laramati	R.Antamar.	total
I. A Nível Geral (1)				
-Guacas	312	385	684	1381
-ídolos	289	--	24	313
-Guaquillas	27	--	--	27
-“ídolos Guacas”	54	--	--	54
- “Guacas ídolos”	--	150	--	150
- “Ídolos e Guacas”	--	293	--	293
TOTAL:	682	828	708	2218
II. A Nível Específico (2)				
- Guacas	27	--	--	27
-Pacarinas (3)	195	--	--	195
-Vilcas	64	--	--	64
-Mamasaras	64	--	--	64
-Caquias	12	--	--	12
-Llamaillas	145	--	--	145
-Illas (4)	320	--	--	320
-Illapas(4)	63	--	--	63
-Charpas	9	--	--	9
- Plumas de Falcão	2	--	--	2
-Usnos	vários	--	--	vários
outros	vários	--	--	vários
TOTAL:	901			901
TOTAL GERAL:	1583(5)	828	70	3119

Fonte: Tabela elaborada por nós na base do anexo do IS 1584.

Notas:

- (1) o modo pelo qual são discriminados as Huacas e ídolos corresponde à fonte primária mencionada. Isto reflete a dificuldade que os extirpadores de idolatrias tiveram de chamar os objetos sagrados pelo verdadeiro nome deles. Obstáculo que também estende aos pesquisadores.
- (2) para o total de Huacas e ídolos encontrados em Soras consignado no item I. “A Nível Geral” deveria ser somado os objetos sagrados diversos que são indicados no item II. “ A

Nível Específico”. Em Hatun Rucanas -Laramati e Rucanas Antamarca todas as Huacas encontradas são incluídas no primeiro ítem.

(3) uma das confusões sérias dos extirpadores de idolatrias foi em relação às *paqarinas*. Lembrando-se do verdadeiro significado delas, o grande número delas não corresponde à realidade, provavelmente nos números as verdadeiras *paqarinas* são designados junto com outros objetos sagrados como as tumbas dos antepassados, chamadas *mallquis*.

(4) Tem dificuldades iguais com os *illas* e os *illapas*. O primeiro é pedras zoomórficas que representam o lhama (conhecido como *llamailla*) como um amuleto de fertilidade considerada uma divindade menor e objeto de rituais. O *illapa* tem vários sentidos: é o raio triade, trovão e raio, mas no contexto de que nós estamos falando isto se refere à representação desta triade e os adoratorios e lugares sagrados dedicados a ela; e de acordo com Albornoz (1984), para essas “cadáveres embalsamados”. De acordo com Tello (1921) *illa* significa brilho, luz e *Illapa* lustrar, raio. Entre os Rucanas Antamarcas era associada com as pléiades (Jiménez de la Espada, 1965). Para mais informação sobre esta divindade veja o artigo de Yaranga (1979). Para um estudo de ambas as huacas como sinais “fonológico-conceituais” e sobre a reverência andina para o *illa* e sua família (*illapa*, *lhamas*, *Inca*, *ñamca*) que indica a ciência de aspectos relacionados com o som, percebido de modo linear, ver Claudette Kemper Colombo (1997).

(5) esta figura se aproxima mais ou menos à quantidade mencionada pela testemunha Gerónimo Martin em IS 1570: Em Soras foi descoberto “mais de mil cem guacas.”

Paralelo a estas ações repressivas, é dito que o Déan e o conselho de Cidade do Cuzco enviaram aos padres das doutrinas uma “ordem”, para eles se lembrar “si algunos predicadores de la dicha secta pasavan por los dichos repartimientos que los rendiesen” (Pedro de Prado, IS 1570). Também, Albornoz e o grupo dele levaram a cabo uma série de ações complementares. Uma delas era recompensar os padres das distribuições que cumpriram as obrigações deles e castigar esses que não fizeram (T2); ele ralhou alguns clérigos “por faltas y defectos que en ellos avía” (T12); ele castigou os clérigos, ou os honrou de acordo com os procedimentos deles (T24); ele concedeu (ou prometeu) prêmios para os colaboradores índios.

Ele organizou procissões, oficiou missas e deu sermões. Em Hatun Rucanas - Laramati, próximo à destruição de Huacas:

“paresçe que el dicho señor Visitador hizo una procesión donde los dichos caçiques salieron en forma de penitentes, e hizo otras diligencias muy ymportantes para la conversión de los naturales” (Anexo a IS de 1584: 284).

Ele implorou a Nosso Senhor para “la conversión de los naturales e hacia procesiones generales con todos ellos, e dezían sus misas con diligencia” (Baltazar de Hontiveros, IS 1570: 76, e T24). Ele ordenou para construir uma capela na igreja e teve muitos templos construídos nas distribuições e “ornamentos” para a celebração de missas e doutrinar os nativos (T1, T2, T18).

Ele deixou ordens e instruções para os padres fazerem visitas posteriores aos lugares e adoratorios para que eles não “reconstruam” qualquer coisa (Molina, IS 1584) e ralhou os nativos que pecaram (T18). Ele também deixou instruções aos padres para eles guiarem e confessarem e proclamarem *“muy ymportante para la salvación dellos, y sin la dicha orden e instrucción era ymposible asertar ni hazer fruto en los naturales”* (Sebastián Hernández, IS 1584). Esta “Instrução” teria chegado em Guamanga para saber o que deveria ser feito com esses “delinqüentes” implicados no Taqui Onqoy (Diego de Abrego, IS 1570).

Também, como antecedente para as visitas futuras:

“dexa en los libros de los sacerdotes de los repartimientos de las cosas que a reparado y castigado, y de los delitos e casos que se hallaron en cada repartimiento para que los demás visitadores que después vinieren tengan claridad como se an de aver en las visitas” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 131).

A experiência de Albornoz, nesta primeira Campanha de Extirpação de Idolatrias praticada nos Andes peruano, lhe permite sugerir até onze

procedimentos ou recomendações para descobrir com efetividade e reprimir mais idolatrias, e deste modo “servir Deus melhor”; isso poderia ser conhecido bem como um “Manual do extirpador” que em grande parte era o que ele tinha posto em prática para reprimir o Taqui Onqoy. Assim, se deve:

- Levar como “princípio” ou chave descobrir as Huacas (nomes, lugares e os *camayos* delas). A “atitude modesta” de Albornoz foi traduzida quando ele indica que esta recomendação seria acrescentada a outros meios e visões que “*otros ayan dado para que se estirpen y desarraiguen de una vez, si Dios fuere servido*” (**Instrucción** ...de Albornoz, 1984: 215). Ele diz que no princípio a pessoa não deveria se precipitar querendo saber sobre as propriedades rurais delas.
- Fazer os nativos entender que só se buscava a salvação das almas deles e os mover longe das superstições deles.
- Descobrir a “ordem” que os índios seguiram para fazer sacrifícios e festas.
- Saber sobre as propriedades rurais que as huacas tinham (chacras, gados, etc.), os vasos delas e roupas.
- Saber quem era o curaca de *guaranga* e quantos *ayllus* estavam sujeitos a ele e descer de cem em cem.
- Saber quantos eram os *Pacarinas* deles que tinham os sucedido e quem era os parentes deles. Por *ayllus* e parciaisidades de *Hurin* e de *Hanan*, o nome dos *Pacarinas*, das Huacas e dos *camayos* deveriam ser postos sucessivamente.
- Achar nas Huacas (pedras) os *Capacochas* vestidos de cumbe.
- Desfazer as Huacas que não eram “portáteis” e as queimar junto com as relíquias delas e vestidos diante da cidade.

- Saber quais eram as *moyas* onde eles esconderam as Huacas deles e “as mamas”; saber os *Ceques* e *Cachuis* das divindades e os destruir.
- Todos os anos forçar o padre que visita os lugares onde haviam as Huacas para ver se eles tenham “reconstruídos” e sacrificados a eles, ver se há “carneiros” das divindades. Os *Huaca camayos* deveriam ser instruídos na fé.
- Dar memória de tudo aquilo que aconteceu no livro de feitoria (**Instrucción...** de Albornoz, 1984: 217-218).

A documentação do Século XVI insiste que a atitude dos índios em face do dismantelar do Taqui Onqoy fosse de “submissão e humildade”:

“y ellos (los indios) binieron por lo mucho que se les predicaba a conosçer el hierro que avían hecho y en que estaban llorando e prostados (sic) por tierra, que a todos daba contrición y piedad según y de la manera que ellos se venían a acusar pidiendo misericordia, prometiendo de enmendarse e que no cometerían ni harían más semejantes maldades e delitos e ofensas contra el servicio de Dios...” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 94).

“mediante las predicaciones y buena diligencia del dicho Cristóbal de Albornoz obró Dios Nuestro Señor en los coraçones de los naturales que están prevertidos y engañados del demonio;/ vinieron en conocimiento de su hierro de rodillas a pedir misericordia con muchas lágrimas, y este testigo los vido con contrición al paresçer y que provocavan a lágrimas a los que los vían, y el dicho visitador les dio penitencia saludable rescibiéndolos con clemencia, y esto sabe desta pregunta, porque este testigo fue yntérprete e lengua de lo susodicho...” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 131,132).

Também, a documentação colonial insiste na existência de acusações de alguns caciques e de principais, como também de índios comuns, contra esses “dogmatizadores” e sobre as Huacas (T2, T3, T4, T7, T8, T9, T10, T17, T25). Estas acusações teriam sido feitas tanto nos mesmos lugares de origem dos índios

como quando eles foram para Guamanga para este motivo (Bartolomé Berrocal, IS 1570: 94).

Los propios naturales vinieron a *“acusar de sus pecados, errores, e delitos, e guacas e ydolatrias que tenían ocultas diziendo que no avían entendido bien las cosas de Dios porque losdemás visitadores no les avían dado a entender todo lo susodicho ni con la manera e modo que el dicho Cristóbal de Albornoz se lo daba a entender”* (Gerónimo Martín, IS de 1570: 132).

Era Molina que se encarregou de fazer um sermão a esses prisioneiros que foram levados a Cuzco de lugares diversos.

“confutado sus errores se desdixeron de todo lo que avían dicho y predicado contra la ley evangélica; con muchas lágrimas se convirtieron y pidieron al pueblo perdón, y les dixerón públicamente que ellos por ser pobres tomaron aquel modo de bibir para poder comer y ganar con ello para su sustento” (Molina, IS de 1584: 225).

Finalmente, a redução de Toledo, também contribuiu à campanha de extirpação do movimento. Logo depois do Taqui Onqoy e com o triunfo do projeto colonial de Toledo, começará a proibição dos *taquis* (canções e danças tradicionais não Cristianizadas) e será associado aos cultos idólatras (Estenssoro, 1992).

7. REPERCUSSÃO DO MOVIMENTO.

Apesar do otimismo que existiu em alguns testemunhas como o pai Gerónimo Martin, para quem o trabalho desdobrado por Albornoz era eficiente e os índios “corrigidos e eles já não serão capazes a ydolatrar”¹⁷. Cinco anos depois que a Visita terminasse com a repressão do Taqui Onqoy, em 1577, o mesmo Albornoz sustenta em Cuzco que neste bispado e os seus distritos, os índios ainda “retenham” os ídolos e huacas e levam a cabo os rito e cerimônias ancestrais, e ele pede tomar conta pessoalmente de sua extirpação e a redução dos índios (IS 1577:167). Aplicação que lhe foi recusada.

Anos depois, os padres alarmados afirmaram que *“A resultado de esta endemoniada instrucción [del Taqui Onqoy] todavía hay algunos indios hechiceros, aunque en poca cantidad, que cuando algún indio está enfermo los llaman para que los curen, y les digan si han de vivir o morir y a base de maíz, en sus diversas formas, ofrecen a las huacas y vilcas, para que les de salud al enfermo, y luego los confiesan* (Molina, 1959: 103).

É demonstrado que os índios com facilidade e pequena persuasão, se deixaram cair nesta “apostasia e erro” (ele se refere à cura tradicional) e é recomendado que se há algum castigo exemplar para os feiticeiros, por meio de Deus, que cessaria assim “tão grande injustiça” (Ibid: 104). Apesar do fato que a contenção do Taqui Onqoy era brutal, Molina exigiu sanção mais exemplar.

¹⁷ Este mismo optimismo tuvo el padre Diego de Abrego. Según él, en los repartimientos donde visitó Albornoz (en la ciudad de Guamanga y sus términos) no hay ninguna idolatría, ni guaca, ni adoratorio, ni sacrificio, ni abusos (IS de 1570). Otro testigo contaba: los indios decían: *“Albornoz mi atin guaca conacta”* (traducido al español sería: Albornoz, solo venció y destruyó todas las guacas e ídolos de los indios) (Pedro de Miranda, IS de 1584: 237).

Em 1570, em Vilcashuamán lá foi iniciado uma campanha anti-católico que foi denunciada pelo Arrieta que investigou¹⁸. Acosta menciona que até 1588 existiu feiticeiros e que impuseram penitências naqueles que serviram os cristãos de boa fé (Millones, 1964).

De acordo con María del Carmen Martín Rubio, na Crônica do R.P. Alvarez (em imprensa) um fato interessante é consignado: entre 1585- 1586 havia no sul, uma dança secreta chamada taqui onqoy na qual os nativos mesmo alcançaram o ponto de extenuamiento (informação oral de Luis Millones, setembro, 1998).

Um pouco tempo depois desenvolverá em Apurímac, três importantes movimentos messiânicos e milenários: em 1590 no município de Aymaraes o *Muru Unqay* aconteceu; em 1591 acontece em Antabamba; e em 1596 no município extinto de Yanahuara. A coisa interessante é que estes três municípios eram relativamente perto de Soras e Rucanas, distribuições onde o Taqui Onqoy foi desenvolvido e que teve influência nesses municípios. Nesses três movimentos, as Huacas tiveram importância extraordinária como espaços sagrados (veja mais detalhes na Segunda Parte, Capítulo VII do trabalho presente).

Em 1613, o Visitador Fernando de Avendaño descobriu sessenta “dogmatizadores e maestros” e os castigou os enviando ao capital (Millones, 1965).

¹⁸ Ver Vargas Ugarte, 1948, T.IV; Duviols, 1971, 1977; y Salas, 1979.

CAPÍTULO III:

HISTÓRIA DO CONTATO COM OS ESPANHÓIS

CRONOLOGÍA

- 1524 Perú: Epidemia, possivelmente virola (entre suas vítimas esteve o Inca Huayna Cápac).
- 1531 Perú: Epidemia, possivelmente sarampo ou virola.
- 1532 Fenómeno de “el Niño”. Conquista de Perú e captura do Inca Atahualpa em Cajamarca.
- 1533-36 Manco Inca (irmao do Inca Huáscar) colabora com os espanhóis.
- 1536 Início da resistência bélica de Vilcabamba, dirigida por Manco Inca.
- 1537-50 Guerra Civil entre os conquistadores espanhóis.
- 1539 Fundação da cidade de Guamanga.
- 1541 Epidemia de sarna.
- 1542 Se dá em Espanha as “Nuevas Leyes Indias”.
- 1544 Manco Inca morre assassinado.
- 1546-47 Perú: Epidemia de verruga.
- 1551 Primeiro Conselho Limense.
- 1557 Epizootia em Guamanga que afetou camélidos.
- 1558 Fenómeno de “el Niño”.
- 1558-59 Perú: Epidemia de influenza chegada da Europa. Virola segundo Lastres.
- 1559 Polo de Ondegardo redige **Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado y Averiguación**.
- 1560 Inca Sayri Tupac (filho de Manco Inca) morre envenenado. Início do movimento sócio-religioso Taqui Onqoy.
- 1561 Comissários de perpetuidade instruem a *encomenderos* abrir discussão nas Câmaras.
- 1562 Cuzco: Agitação pela perpetuidade de *encomiendas*. Primeira reunião de fr. Domingo de Santo Tomás com *curacas* para tratar da perpetuidade das

- encomiendas*. Se descobrem minas de Hatunsulla (ao início do território dos Chocorbos).
- 1563 Levantamento de *encomenderos*. Descobrimento de minas de prata em Chumbilla (zona dos Chillques-Vilcas).
- 1564 Descobrimento das minas de mercúrio de Santa Bárbara(Huancavelica).
- 1564-65 Parinacochas: o padre Luis de Olvera vê e dá aviso sobre a existência de Taqui Onqoy. Se descobre em Jauja um suposto levante indígena.
- 1564-69 Governo do Licenciado Lope García de Castro.
- 1565-66 Nomeação de *Corregidores de Indios*. Em 1566 se estabelece em Guamanga o primeiro *Corregidor*.
- 1565 Vilcabamba: conversações entre o Inca Titu Cusi (irmão de Sayri Tupac) e a comitiva espanhola. Guamanga: se reporta fome na serra, especialmente na jurisdição da cidade.
- 1566 Cuzco: Destituição do *Corregidor* Diego López Zúñiga, por temor a que se subleve. Forte sismo sacode o Perú.
- 1567 Chala: Luis de Olvera e Alonso Pareja, párocos de Parinacochas comprometidos com o derrubamento da igreja dominica. Cuzco e Lima: García de Castro descobre rebelião de mestiços. Polo de Ondegardo redige **Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad**.
- 1567 Segundo Conselho Limense.
- 1568 Pausa (corregimento de Parinacochas): fundação do convento dominicano. Chegada de Jesuitas a Peru.
- 1569 a 81 Governo de Virrey Francisco de Toledo.
- 1569 Creação dos tribunais da Inquisição em Perú e México.
- 1569-72 Repressão do movimento Taqui Onqoy a cargo do Visitador Cristóbal de Albornoz. 1569 (Guamanga):Primeira **Información de Servicios** de Cristóbal de Albornoz.
- 1570-75 Visita Geral de Toledo.
- 1570 Guamanga: Segunda **Información de Servicios** de Cristóbal de Albornoz.
- 1571 Vilcabamba: Morte do Inca Titu Cusi e coroação do Inca Túpac Amaru.
- 1572 Cuzco: Execução do Túpac Amaru. Coincidentemente é o ano do fim do Taqui Onqoy.
- 1575 Cristóbal de Molina redige **Ritos y Fábulas de los Incas**.
- 1577 Cuzco: Terceira **Información de Servicios** de Cristóbal de Albornoz.
- 1578 O Vice-rei Toledo pede que a Inquisição proceda contra os índios dogmatizadores. Fenômeno de “el Niño”.
- 1578-80 Epidemia de sarampo varreu o território regional.
- 1580-90 Chegam os Jesuitas a Guamanga a pedido dos vizinhos notáveis
- 1582 Forte terremoto.
- 1583 Terceiro Conselho Limense.

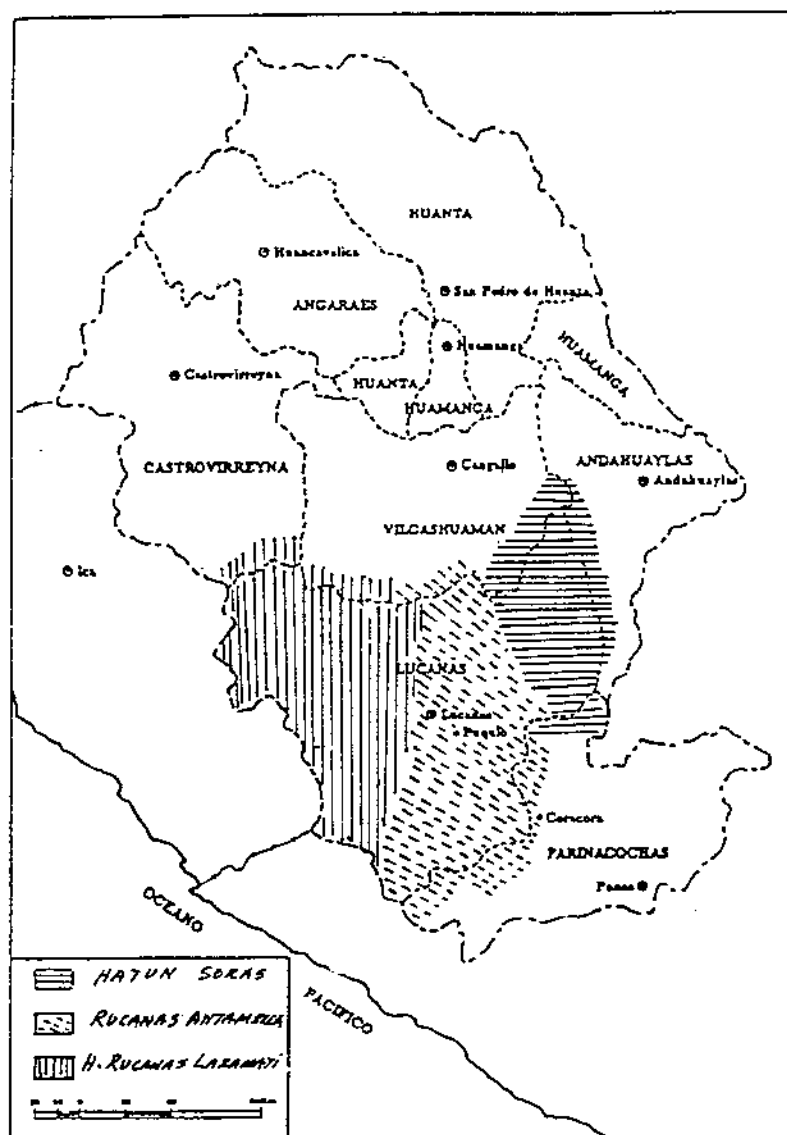
- 1584 Cuzco: Quarta **Información de Servicios** de Cristóbal de Albornoz. Albornoz redige sua **Instrucción para descubrir todas las Guacas...**
- 1586 Redação a cargo de Luis de Monzón da *Descripción de los Pueblos de Hatun Soras, Hatun Rucana y Laramati y Rucanas Antamarca*.
- 1589-91 Perú: Epidemia de sarampo e virola. Segundo outros a virola afetou em 1585.
- 1590 Cuzco: Descoberta de idolatrias. Aymaraes (Apurímac): Descoberta do movimento socio-religioso "Moro Onqoy". Vilcashuamán (Guamanga): descoberta da influencia do "Moro Onqoy".
- 1591 Agitação milenarista em Antabamba (Apurímac).
- 1596 Yanahuara (Apurímac): movimento milenarista.
- 1600 Arequipa: Terremoto, agitação messiânica.
- 1609 Guamanga: construção de seu bispado.
- 1610-1615 Epidemia de sarampo.
- 1612-1615-16 : Guaman Poma escreve sua "Carta al rey": **El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno**, com forte conteúdo messiânico.
- 1613 Epidemia de difteria e erisipela entre Huachos e Yauyos.

Mapa No.1: La región de Guamanga.



Tomado de Stern, 1986: 50

Mapa No. 2: La Región de Guamanga y el
lugar de asentamiento de las antiguas etnias.



Tomado de Juan Ansi6n, 1987:75 y modificado por
nosotros.

1. ANTECEDENTES

Nós adotamos como perspectiva um foco regional que tem presente o contexto mais largo que condiciona a história da região inteira; este foco “reflete um dinâmico fundamental da colonização espanhola” (Stern, 1986:15). A região é definida - nós assumimos as abordagens de Gálvez (1977) e Ansión (1987) - a partir da observação de uma situação regional particular e com o interesse colocado no grupo das relações sociais que operam nela no curso da história.

A região de Guamanga (veja mapa No.1) tem uma geografia complexa, variada e hostil. Em termos de altitude, inclui de 800m.acima do nível do mar na área do Rio Apurímac até os 5000 a 5100 m. nas neves de Rasuwilka (Huanta) e Qarhuarazo (Sorás e Lucanas) respectivamente, incluindo nos maiores territórios de puna de parte dela e concentrações pequenas de espaços agrícolas (Urrutia, 1985). Nisto é possível localizar de norte para sul até onze bacias, vales ou áreas ecológico-geográficas básicas que bem podem constituir substituto-regiões ou microregions: o vale de Huanta, o vale de Ninabamba, o denominado “bacia de Ayacucho”, a bacia do rio Qaracha, a bacia entre os rios Cangallo e o Huancapi, a bacia do Pampamarca-Sondondo, a bacia do Chicha ou Sorás, os alvos, as áreas de altura, o vale de Chumbao e Andahuaylas, e a yunga cocalera (Ibid).

Destas, de atenção especial para nós são as duas bacias do sul da região: a bacia do rio Chicha ou Sorás que era o espaço ocupado pelos Hatun Sôras; e a bacia do Pampamarca-Sondondo que era o centro dos Rucanas-Antamarcas (Hurin Rucanas) que junto com os Hatun Rucanas-Laramati (Hanan Rucanas, esses das “cabezadas”) eles formaram o grande grupo étnico dos Rucanas. Estos povos e outros que estão nas partes altas ou puna que vão de Angaraes e

Huancavelica ao norte e Parinacochas ao sul, eram o cenário geográfico principal da região e da atividade humana antes da conquista espanhola.

A região, entre os anos 100 a 1000 DC., atravessou duas fases de desenvolvimento cultural: o Warpa, de caráter corretamente regional, e Wari que se torna um Horizonte (o Horizonte Médio: 600 a 1000 D.C). É nesta segunda fase que, sob a influência cultural que recebe de Nazca e Tiwanaku, a expansão deles cobriu uma grande parte do território dos Andes peruano. *“Desde la ciudad de Wari, los ayacuchanos dieron inicio a la conquista de otros territorios, instalando ciudades a modo de ‘cabezas de región’ en cada valle conquistado, destacando la de **Pachacamac** que se convirtió en un centro con igual importancia que Wari, prestigio que mantuvo aun cuando ésta cayó”* (Salas, 1979: 15,16). Como parte desta influência que ela exercia, a cultura Wari deixou a sua marca na mentalidade do homem andino. Durante a hegemonia Wari, de acordo com Lumbreras (1980), o culto à *Pacarina* Altiplánica prevaleceu nos povos. De acordo com os nativos, a cidade de Wari tinha sido feita por homens brancos e barbudos criados pelo Sol no lago Titicaca (Huertas, 1983, 1988). Na região de Guamanga, o culto às Huacas Pachacamac e Titicaca - antes da chegada dos Inca - não era novo. Os Wari vindo dos Altiplanos também tinham imposto o culto solar. Quando este império se deteriorou, diversas ideologias locais se apareceram como o culto ao *Illapa* ou raio (Huertas, 1983).

No que diz respeito a nossa área de interesse específico, o arqueólogo peruano Duccio Bonavía, por pedido de Juan Ossio, examinou alguns restos cerâmicos de Caniche em Andamarca (município de Lucanas) chegando à conclusão que alguns corresponderam ao estilo Horizonte Médio e outros ao período inca (Ossio, 1992b). Héctor Espinoza chegou ao mesmo resultado (1984) nas suas investigações arqueológicas na bacia do rio Soras ou Chicha,

especialmente Pampachiri, Larcay e Matara, embora ele acrescenta que esta bacia estava ocupada a 4,000 anos A.C. baseado na evidência que ele achou de pontos projétis nas áreas altas, perto de Qarhuarazo, e em Pampachiri. Depois do desaparecimento de Wari um estilo de cerâmico conhecido como “cerâmica local Soras” surge em Soras (Entrevistas com Héctor Espinoza).

No período chamado por Arqueologia “Reinos e Domínios” ou “Intermediário Tardio” (800 a 1450 DC) foi desenvolvido nos Andes verdadeiras nações em vários casos, “confederações com várias cepas curacales” em outros, e agrupamentos pequenos que não passaram os níveis tribais (Huertas, 1988). Estas nações ou grupos étnicos na região eram os Quichuas, em Andahuaylas, os Hatun Soras e os Rucanas em Lucanas, os Tanquiguas em Vilcashuamán, os Huainacóndere e Guamanes em Guamanga; os Quispillacta em Pomacocha; os Cochas, Mayos e Chinchaysuyos em Huanta; os Chocorvos, Chancas, Angaras, Astos e Huancas no departamento atual de Huancavelica (Huertas, 1983). As fronteiras delas mudaram - como aconteceu com grande parte das outras nações e grupos étnicos da área andina - por causa de fatores naturais e sociais, produzindo muitas perturbações e vários deslocamentos humanos (Huertas, 1990).

Uma destas perturbações - realçada por escritores, extirpadores de idolatrias, historiadores e arqueólogos - foi causada pela grande fricção que aconteceu pelo meio do século XV entre os Chankas e as nações de Castrovirreyna (situado nas margens do rio Pampas) contra os Quichuas de Andahuaylas (que aparentemente antes eram os aliados dos Rucanas, Soras e Parinacochas), os Soras do sudeste de Guamanga e os Inca de Cuzco. “Talvez por sua repercussão política, era o evento mais importante no espaço andino” (Huertas, 1990:17).

Lá pode ser distinguido quatro fases na história dos Chankas. Na primeira fase, a migração acontece de Castrovirreyna (o lugar de origem deles e onde eles tiveram como *paqarina* a laguna de Choclococha) a Andahuaylas, sendo constituído este espaço novo no núcleo de seu desenvolvimento e sendo atribuída uma plena identidade étnica. Na segunda fase uma guerra nova começa contra os Soras que lembraram dos Chankas como agressores por ter sustentado com eles contínuas brigas¹. Os Soras:

*“traían guerra con los indios **Chankas**, provincia de **Andaguaylas**, que son sus más cercanos vecinos, y que peleaban con hondas y con unas piedras horadadas con unos palos atravesados en ellas, que llaman en su lengua **collotas**”* (Luis de Monzón, 1568: 222,SA)².

Os Lucanas, também estavam em guerra constante com os Soras (Urrutia, 1985); igualmente, havia escaramuças entre outros grupos étnicos da fronteira. Genericamente, Luis de Monzón (1586: 241, 243) indica se referindo aos Rucanas-Antamarcas:

*“antes que señoreasen los Ingas esta tierra, en tiempo de su gentilidad, en cada pueblo había un señor, que ellos llaman **curaca**, y tenían guerra entre sí los de un pueblo con los de otros pueblos”*.

¹ E. González y otros (1987) tienen otra percepción: la expansión Chanka habría tenido dos fases: la primera que comprende a los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, parte de Junín y Apurímac; y la segunda, que abarcaría Lucanas, Parinacochas y parte de Soras. En su posterior trabajo E. González (1992) se refiere a un asentamiento Chanka en Raqa Raqay en Lucanas y la modalidad de cerámica del grupo Aya Orqo, previo al grupo Inka-Chanka, en Parinacochas y otros lugares.

² No estamos en condiciones de afirmar si los Hatun Soras fueron conquistados y sometidos por los Chankas de Andahuaylas. Se sabe que en el distrito de Pampachiri, cerca a Soras, del que lo separa el río Chichas, hay tres restos arqueológicos Chanka: Auquimarca y Maucallaqta, Jerone y Ñaupallaqta, entre los 3,200 a 3,700 m.s.n.m (Boletín mecanografiado del Colegio “Gregorio Martinelli” de Talavera, 1997). El profesor Esteban Soto Velasco, del mismo Colegio, me informa que en el distrito de Larcay (provincia de Sucre) contiguo a Soras, hay restos arqueológicos en un lugar llamado Charangochayuy. En Soras y Laramate conocimos hasta cuatro sitios arqueológicos (en este último, Plazapampa y Maucallaqta) en donde recogimos muestras de cerámica.

Sobre os Hatun Rucanas-Laramati diz-se que em “tempos de sua gentilidad” (antes do Inca) em cada povo havia um senhor (curaca) a quem eles deram tributo de comida, lenha e serviços e eles trabalharam as terras dele. Também eles tiveram guerras e diferenças entre si sobre terras para plantar e pastos para os seus animais e eles lutaram com *huaracas* e com *champsis* que é como um maço (Luis de Monzón, 1586).

Nesta segunda fase, os Chankas enfrentaram os Inca. Alguns escritores contam o fato “milagroso” do aparecimento de um homem branco e barbudo chamado Viracocha que encoraja o Inca Yupanqui (que será chamado Pachacutec depois) a confrontar os Chankas, prometendo ajuda e proteção³. Tendo derrotado os Chankas (1460 DC) e já com a ajuda deles, o Inca Pachacutec começa a conquista do Contisuyo e Chinchaysuyo. Na marcha dele para o norte, ao chegar em Andahuaylas, o Inca teve uma recepção solene; lá ele determinou continuar a campanha dele contra os Guamanes, Soras, Jaujas, Huancas e Lucanas.

Na terceira fase, os Chankas são os aliados dos Inca. O Inca Pachacutec continua a guerra contra outras nações tirando proveito do impulso em guerra dos aliados dele, ele sujeita os Guamanes⁴, Angaraes, Chocorvos, Huancas, Huarcos e Yauyos. O deslocamento dos cuzqueños começa na região e daí começa uma ordem econômica e social nova nos Andes. Na região eles constroem um tambo real em Vilcashuamán com capacidade para dez mil pessoas.

³ La presencia de hombres blancos y barbados, no es un antojo de los cronistas: “*estos personajes están asociados a los Waris étnicos que se registran en Puno, Cuzco, Ayacucho, Junín y Cajatambo*”, “*gracias a nuestras observaciones de la iconografía y escultura de la cerámica Conchopata, no tenemos duda de la existencia de hombres barbados y nos inclinamos a pensar que existió como grupo étnico de origen altiplánico sureño*” (Huertas, 1990: 24).

⁴ Se desecha la versión común que decía que los Chankas conquistaron a los Guamanes.

Na quarta fase, a guerra civil começa entre o Inca Huáscar e Atahualpa. Os orejones que viveram nos tambos os abandonaram; os Chankas de Andahuaylas não estão espalhados e lá continuaram vivendo no município os chefes e os povos deles⁵.

O Inca construiu em Vilcashuamán uma cidade para assegurar a vitória dele sobre a área que se torna o centro do domínio dele no território dos seus inimigos mais importantes. Deste modo Vilcashuamán foi constituído em um centro incaico excelente onde, entre outras coisas, lá foi construído um palácio enorme e um templo do Sol, exercitou seu domínio sobre todos os distritos e agiu como uma parede de contenção para possíveis levantes Chanka ou Wanka (Cieza de León, 1551; Miriam Salas, 1979; Steve Stern, 1986; E. González, 1992).

Vilcashuamán, no coração dos Chankas, se torna o centro administrativo da região inteira de Guamanga, ocupada por *mitimaes* e com jurisdição de Jauja a Umanmarca (Urrutia, 1985). Com a expansão inca e a transferência dos *mitimaes* para a região, a partir da segunda metade do século XV (depois que Pachacutec havia conquistado os Chankas) aconteceu nos Andes uma das perturbações étnicas mais violentas. Lorenzo Huertas (1988) sugere, com razão, que antes de fazer qualquer estudo das cidades andinas, tem que considerar estes motins.

Na verdade, como parte da política deles de controle social, o Inca despovoou uma grande parte dos territórios ocupada pelos Chankas e outros

⁵ Evidentemente, existen muchas interrogantes sobre los Chankas, una de ellas es sobre su origen territorial: fue Huancavelica o Andahuaylas?. Otro punto controvertido es sobre la existencia o no de la llamada "Confederación Chanka" que abarcaría Andahuaylas, Ayacucho, Apurímac y parte del sur de Junín, ya que (y esto en contraposición a Martha Anders, E. González y otros) en aquel momento no era factible la plena planificación del espacio, como sí lo hicieron los Wari, más por el contrario había mucha disturbación en el área

grupos étnicos transferindo uma boa parte dos residentes originais a outros lugares e eles os repovoaram trazendo novos grupos de população de regiões distantes para instalá-los nestes áreas rebeldes. A área do norte da região de Guamanga sofreu um maior despovoamento.

A área de Vilcashuamán era o território mais alterado, quase sendo esvaziado da população original. Poucas regiões no território incaico apresentam tal “desordem” de população e presença tão volumosa e espalhada *de mitimaes* (Urrutia, 1985). De acordo com a Revista de Vilcashuamán do ano 1729, há nesta jurisdição os seguintes grupos étnicos: Tanquiguas, Pabres, Hanan Chillques, Hurin Chillques, Condes, Huandos, Xauxas, Wankas, Yauyos, Quichuas⁶, Aymaraes, Guachos, de de Quispillactas Canas, Cañaris e Quitos. Em outros documentos, também é mencionado a presença de Chocorvos, Lucanas, Totos, Pacomarcas, Sancos, Yungas Muchic e de Yungas de Canas (Urrutia, 1985; Galdo, 1992).

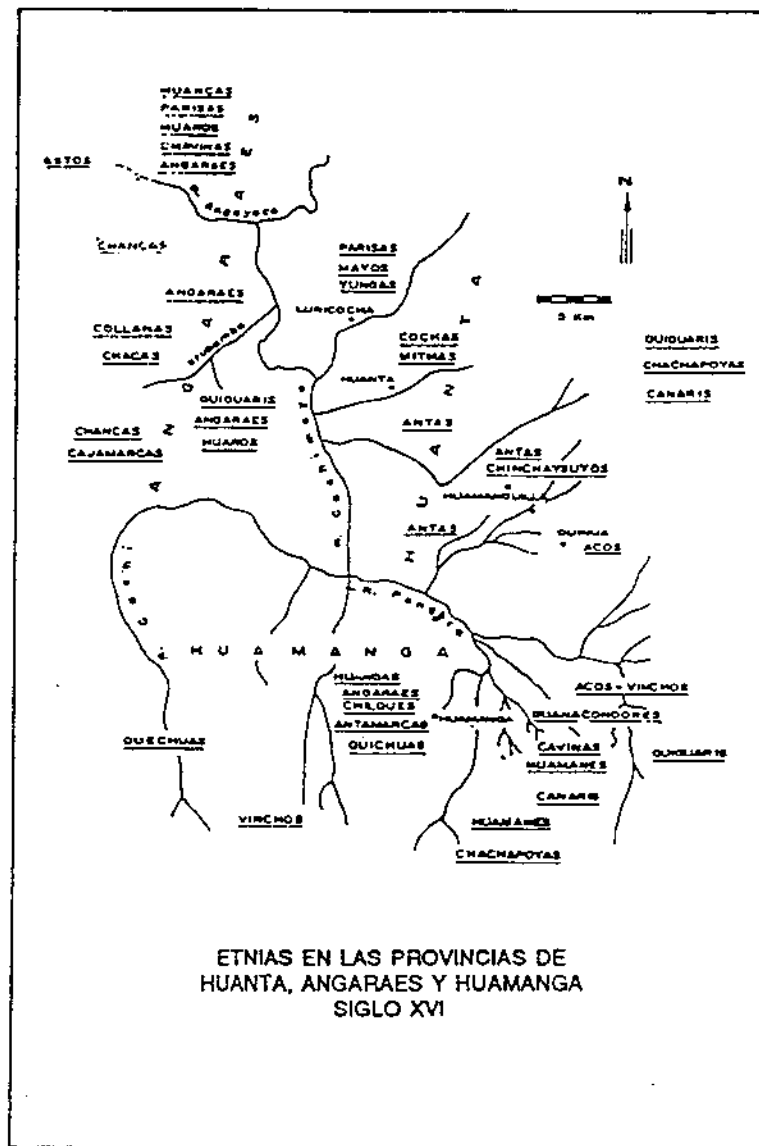
Destes grupos étnicos de importância particular em Vilcashuamán, são os Chillques, originando do Collao, de idioma Aymara que ofereceram culto ao Huaca Titicaca (Salas, 1979). Eles também povoaram Huac-huas, em Lucanas (Zuidema-Quispe, 1967).

Esta situação, configura na região de Guamanga um fenômeno multiétnico inteiro e de convergência de diversas heranças históricas e tradições culturais que vêm de quase todos os lugares mais importantes do antigo Peru andino (E. González, 1992). Poderia se pensar que Guamanga sintetizou um panandinismo pequeno? (veja mapa. 2).

como indica Huertas (1990). Estamos a la espera de nuevos planteamientos, producto sobre todo de nuevas excavaciones arqueológicas, no en Ayacucho, sino en Andahuaylas, que darán mejores luces al respecto.

⁶ Según la investigación realizada por Waldemar Espinoza (1973b: 227), en 1572 se halló una gran colonia de mitmas Quichuas, cuyo número superaba las 5000 personas.

Mapa No. 3: Etnias y mitimaes en el S. XVI.



Fuente: Lorenzo Huertas, 1985: 33.

Os Inca estavam aumentando o domínio deles pouco a pouco.

“á todos los señores que le salían de paz hacía mercedes (...) haciendo mercedes llegó este Inga, conquistando, hasta el valle de Pisco por los yungas, y por la sierra hasta lucanas, de donde se volvió al Cuzco, porque en algunas partes hallaba defensa” (Damián de la Bandera [1557], 1968: 495).

Dois momentos são mencionados nas relações que os Inca mantiveram com os Hatun Soras e Lucanas. Um primeiro momento em que (depois da conquista inca dos Vilcas nos Pampas), a confederação dos povos em guerra de Chipaamarca, Sorasmarca, Antaymarca, Apuccaras e Raccaymarca, enfrentam em uma briga feroz, e depois são sujeitados por Pachacutec (H. Espinoza, 1995a). A resistência armada dos Soras e Lucanas diante dos Incas terminará com a geração de numerosos prisioneiros; diferente era a atitude dos Parinacochas que não apresentaram resistência (Varón, 1990: 389). Em base das mesmas fontes coloniais, diz Varón que o Inca Pachacutec permaneceu em Soras onde ele observou um ritual curioso de submissão com o povo conquistado. Ele levou os vestuários dos soraes locais e regionais e os transformou em alguns vestidos longos bordados vermelho com borlas da mesma cor. Então

“mandóles vestir aquellas camisetas y mandóles echar cierta cantidad chicha por cima y mandóles poner encima de las cabezas ciertas migas hechas de herina de maíz, lo cual mandó hacer diciendo que haciendo aquellas cosas así aprehendía posesión de los tales señores e pueblos e provincias a ellos sujetos...”

Logo, ele os fez apresentar as

Mujeres señoras de los señores de la ciudad del Cuzco y que cantasen allí en presencia dél y de aquellos prisioneros un cantar que él allí ordenó, el cual decía: YNGA YUPANGUE YNDIN

YOCAFOLA YMALCA CHINBOLEIFOLA YMALCA AXCOLEY HAGUAYA GUAYA HAGUA YAGUAYA (sic). Que quiere decir Ynga Yupangue hijo del Sol venció los Soras e puso de borlas, con el sonsonete postrero de Hayaguaya que es como tararara que nos decimos...” (Varón, 1990: 389, 391)

Os cavalheiros cuzqueños com vestidos e plumagens de guerra, acompanhados de tambores

“teniendo en medio de sí los tales prisioneros vestidos en la manera ya dicha comenzaron a cantar e fiesta la cual duró un mes”, volviéndose al Cuzco con los señores prisioneros y despojos de la guerra (Ibid: 391).

Foi num segundo momento em que os Soras, os Rucanas e os Parinacochas se tornam “os portadores” do Inca e é mencionado que são “submissos” diante dos cuzqueños soberanos, como veremos mais tarde. Jaime Urrutia (1985) levanta uma hipótese: a aliança dos Lucanas-Andamarcas com os Inca cuzqueños possivelmente explica a manutenção do grupo original sem alterações de *mitimaes*. Possivelmente pode haver outras razões.

Os Rucanas Antamarcas:

“se ocupaban en traer al Inga y llevarle por toda esta tierra donde él quería ir, en unas andas, y así los llamaban pies del inga, y respeto desto los quiso mucho y les dió la más galana guaraca por señal, que traen en la cabeza, que es blanca y colorada, como está dicho; y ni más ni menos le daban yanaconas, que que son criados de servicio; y así dicen que no daban otro tributo” (Luis de Monzón, 1586: 241).

De um desenho de Guaman Poma, esta condição de portadores dos passeios imperiais deveria ser feita também extenso aos Hatun Soras, com a

clarificação que neste desenho o Inca Guayna Cápac vai conquistar armado e com um escudo.

Os Hatun Soras “*serviram o inga para o correio e o levar em passeios, e com este trabalho e ocupação eles pagaram tributo*” (Luis de Monzón, 1586: 222). Uma situação semelhante ocorreu com os Hatun Rucanas e Laramati (Ibid: 231); enquanto aqueles de Taulle e Sarhua (Victor Fajardo) eram “pastores do Inga e eles contaram os animais dele” (Palomino, 1984). Os índios de Soras, igual aos índios Quichuas e Rucanas, também, cuidaram e serviram no tambo de Vilcashuamán onde os curacas qualificados mantiveram depósitos cheio de lã, tecido, *charqui*, sandálias, pimenta, jora e *chuño* (Huertas, 1983). A tradição oral contemporânea também lembra que em Soras havia outro tambo em um lugar chamado Tambocucho onde eles armazenaram produtos para enviar a Vilcashuamán.

O Inca deu aos Soras, por via de insígnia para diferenciá-los de outros municípios e os conhecer, algumas “cordas de marrom e lã branca da terra” que eles colocaram na cabeça (Ibid: 222). Também os Rucanas Antamarcas, como também os Rucanas Laramati, levaram outro insígnia como marca distintiva (Ibid: 243, 232)⁷.

É sabido que o Inca celebrou tal estima pelos Hatun Soras e os Lucanas: “*que os municípios deles eram as câmaras dele e as crianças dos chefes residiram na Corte de Cuzco*” (Cieza de León, 1984: 253, tirado de Varón, 1990: 392). Na avaliação de Varón, mais que estima esta seria uma situação de desconfiança e acautelaria por parte dos cuzqueños conquistadores.

⁷ Según Stern, quien se basa en Monzón, eran las élites de Lucanas y Andamarcas que llevaban estos tocados especiales “para simbolizar su diferencia como figuras excepcionales de la comunidad” (Stern, 1986:36). Sin embargo, de la lectura de Monzón no se puede hacer esta diferenciación, la fuente se refiere a toda la etnia.



ANDAS DEL INGA PILLCO RANPA [andas de color rojo]. Guayna Capac Ynga ua a la conquista de los Cayambis, Guanacabita, Canari, Ciccho, Chachapoya, Quito, Latacunga. Lleuan los yndios Andamarcas y Soras, Lucanas, Parinacochas a la guerra y batalla, de pica lo lleuan. Batalla de Ynga.

Dibujo del Cronista indigena Guaman Poma de Ayala.

Foi dito que os Rucanas Andamarcas “*o tempo inteiro que o domínio do Ingas durou nesta terra, viveu (...) sem fazer outra vontade nem ouvir outra palavra que a do Inga*” (Luis de Monzón, 1586:243). Para assegurar o domínio deles eles deixaram um deudo inca, senhor principal, a quem eles tinham dirigido os *quipus* que o soberano cuzqueño despachou, até mesmo para executar castigos, incluindo aqueles que “murmuraram do Inga”. Uma coisa semelhante aconteceu entre os Hatun Rucanas e Laramati que obedeceram um curaca que o Inca designou e foi chamado Guáncar Illa.

Os Soras, Lucanas, Andamarcas, Parinacochas, Mallcos e Pomatambos eram menos alterados pelas perturbações étnicas originadas pelo Inca⁸. O outro núcleo inalterado era a área de Andahuaylas que manteve sua ocupação original. um terço era a área dos Angaraes e os Chocorvos em Huancavelica.

Historicamente, os Hatun Soras estavam em uma situação difícil: no meio de dois inimigos, os Lucanas e os Chankas. Mas também é necessário indicar que ambos, contanto que áreas principalmente de população original, ficavam, por sua vez, entre dois setores fortemente mitimizadas: Vilcashuamán e o Reino velho dos Quichua em Abancay (neste último poderia ser encontrado nos vales de Pachachaca e de Amancay até dez colônias de *mitimaes* transferidas da costa, entre eles de Pisco, Ica, Acarí, e cinco colônias da montanha, que reflete o fato que havia um intenso tráfico costa-serra) (W. Espinoza, 1973b).

Uma maior homogeneidade cultural existe até o tempo presente nos grupos étnicos das alturas originais, com relação à áreamitimizada. Por exemplo, os Dançarinos de Tesouras estão precisamente nos territórios que pertenceram

⁸ Se establecieron algunas islas de *mitimaes* como los Chillques sobre el actual río del mismo nombre, en pleno territorio Lucanas (Salas, 1979). Se cree que hubo una colonia Soras en el Altiplano (versión oral de Lorenzo Huertas, setiembre de 1997), no sabemos si fue por acción de los Incas. En la tradición oral de los soreños

aos grupos étnicos das alturas: Soras, Lucanas, Angaraes, Chocorvos, mas não na área mitimizada (Urrutia, 1985). Realmente, por muito tempo os grandes e pequenos *ayllus* das cidades de Soras e Lucanas mantiveram um senso tão forte de identidade e de interesses separados “que falaram idiomas ou dialetos locais diferenciados” (Stern, 1986).

Cada cacique, cada grupo étnico e cada parcialidade entre os Hatun Soras e os Rucanas tiveram os seus próprios idiomas. Entre os Soras, foi falado aymara, também havia outro idioma que foi chamado *hawasimi* (“o seu idioma natural”, “idioma fora do geral”) com que todas as parciais e grupos macro-étnicos não-incas comunicaram. Provavelmente como foi considerada cada parcialidade um “centro”, foram chamados os idiomas fora delas *hawasimi* (idioma das periferias ou macro-etnias), e o que há em Soras é semelhante a de *qawallaqta*. Finalmente, todas as parciais e macro-etnias do sul da região poderia comunicar e se entender um ao outro e o Inca pela língua geral chamada *Quechua* (*quichua*) ou *runasimi* (Luis de Monzón, 1586). Deste modo, seguindo do “centro” para a periferia imediata (macro-etnias) e disto para a maior periferia (os Inca de Cuzco) nós achamos até três idiomas diferentes⁹. Isto reflete, por sua vez, três processos de desenvolvimento histórico da região e da área andina.

Nas sociedades locais e regionais de Guamanga pré-hispânico havia uma tendência incipiente de divisão ou exploração de classes mas a dinâmica local e imperial (Inca) “sufocou o desenvolvimento das contradições de classe entre a elite da comunidade e o lugar de trabalho ou o *ayllu*. A dinâmica da exploração

contemporâneos, subsiste la idea de que la población de Soras fue trasladada a otro lugar debido a que se sublevaron en la época colonial (información de Gudelia Garay).

⁹ Según Rafael Varón, el *hawasimi* que en muchos casos serían hablas locales, debieron haber sido dialectos *aru*. “Esta lengua aru presentaba una avanzada dialectización en el siglo XVI, abarcando desde Huarochirí y Yauyos hasta Bolivia meridional. El más extendido de sus dialectos era el aymara” (Varón, 1990: 391).

foi centrada, por um lado, na relação entre a elite e a burocracia inca, e, no outro, nas comunidades conquistadas” (Stern, 1986: 37).

As contradições internas na sociedade local ou regional de Guamanga eram de caráter étnico ou de parentesco, e não de classes sociais opostos. A base destes conflitos era o acesso e a defesa dos recursos produtivos (terras produtivas e animais) nas comunidades, como também o acesso para recursos ecológicos em colônias desejadas onde os *mitimaes* extraíram sal, coca, pimenta, uma coexistência precária: os restos arqueológicos deixados por Lucanas, Soras, Andahuaylas, confirmam uma história de guerras e confrontações locais entre comunidades e grupos étnicos rivais (Stern, 1986).

O Inca, ao conquistar estes grupos étnicos que antes eram independente, ainda mais quando eles transferiram a estas comunidades *mitimaes* estabeleceu o seu controle, deu à exploração econômica uma coloração étnica; com o resultado que “O objetivo da liberação - um retorno para a condição independente, a expulsão dos estrangeiros - reforçou a comunidade ou consciência étnica” (Stern, 1986: 39).

Este domínio inca da região velha de Guamanga, porém, não era tão traumático quanto em outras regiões; foi feito “dentro dos moldes culturais apreciados pelas cidades andinas”: a “generosidade” para se estabelecer e reforçar obrigações e lealdades; “presentes” rituais, etc. Eles não transformaram os modos locais de produção em geral: “A autarquia pre-Incaica foi permitida de ficar e os modos locais de organização de relações sociais e de produção”, embora eles fossem integrados em uma formação econômica mais ampla e operacional (Stern, 1986: 50, 51, 52; igualmente veja Huertas, 1990).

Isto não libera o Inca de ter sido a causa da intensificação da fragmentação étnica na região, de ter gerado maiores confrontações entre os grupos étnicos, de

ter propiciado rejeição, ressentimento e oposição ao domínio deles. Inclusive, pela segunda metade do século XVI os residentes de muitas comunidades se lembraram com amargura a interferência inca nos territórios deles: este é o caso de Angaras, Vilcashuamán e outros (Huertas, 1985). Os Soras também demonstraram o seu gênio orgulhoso e o seu anticuzqueñismo. Quando as autoridades espanholas perguntaram para os Soras e Angaras sobre o passado deles estes sempre ostentavam ser “povos valentes e corajosos” opostos permanentemente ao governo do Inca (Huertas, 1983).

Hatun Soras cobriu um território largo da bacia do rio Chicha ou Soras, na margem esquerda incluindo a jurisdição inteira dos municípios atuais de Mariscal Sucre (Morcolla, Querobamba, etc. são incluídos), uma parte pequena do município de Vilcashuamán (principalmente Caruanca) e uma boa parte da margem direita. Foi limitado ao leste pelo território de Andahuaylas, ao norte por Vilcashuamán, ao oeste por Huancasancos e ao sul pelo Rucanas Antamarcas e o Parinacochas (veja mapa No.2). Tem um clima frígido e seco com muitos ravinas fundos. Tem três níveis ecológicos: a parte mais alta, chamada *puna*, de intenso frio onde tinham as fontes de água, e havia grama boa para os camélidos sulamericanos; a parte central, de clima mais agradável onde eram os diversos centros povoados, entre eles o capital com as suas parcialidades: Hanan Soras, Lurin Soras e Chalcos onde eles cultivaram batata principalmente; e finalmente a parte baixa, nas ladeiras e ravinas, para quem desce pelos diversos rios, entre eles o rio Soras ou Chicha onde eles semearam milho principalmente. Nestes níveis ecológicos, havia poucos arbustos, entre eles o aliso e o molle, “é terras planas e sem bosques.”

Sob a jurisdição deles havia muitos povos que levaram nomes de árvores, pedras e ervas, conectado por estradas “ásperas, torcidas e escarpadas, de ríos, subidas e baixadas e ladeiras (...), terra muito dobrada e maus caminhos” (Luis de Monzón, 1586: 221,222).

A sua população era de estatura média e dócil, embora é destacada nas crônicas por seu “ferocidade singular e crueldade” (Urrutia, 1985); eles eram inclinados a trabalhar nas plantações deles e criar animais.

A roupa deles consistiu em uma blusa e uma manta de lã de camélidos, os calçados deles foi feito de sola de couro de llama ou de cabuya; na cabeça eles

levavam alguma característica distintiva dada pelo Inca para ser diferenciado de outros grupos étnicos e reconhecido como tal. As mulheres usaram, também, uma manta “amarrada aos ombros” com alguns alfinetes de metal e apertado com uma tira que elas chamaram *chumpi* que é feito de lã desses “carneiros da terra”; sobre a manta elas usaram outra menor; o calçado delas era semelhante aos dos homens. As casas deles eram pequenas e baixas, redondos de pedra e lama, sem lima, com telhado de madeira plano, coberto com palha, de proporção rústica, algumas de duas águas.

A comida vegetal deles era baseado em milho, batata, oca, quinua, tarhui e alguns legumes chamados *yuyos*. Eles também consumiram a carne de um roedor pequeno chamado cuy. Para suplementar a dieta deles eles foram para lugares distantes atrás de sal e eles trouxeram pimenta dos yungas. Eles usaram como plantas medicinais o molle e o chillca. Os animais domésticos deles eram os llamas que serviram como animal de carga e os *pacos* (alpacas), menores e com mais lã com que eles fizeram os vestidos deles.

A jurisdição dos Rucanas Antamarcas cobriu uma extensão considerável do que é agora o município de Lucanas, as comunidades principais sendo Aucará, Cabana e Andamarca. Em sua maior parte, era um clima frígido e seco. A maior parte do território estava na parte alta chamado *puna* onde havia grama boa para os llamas e os *pacos*; mas também possuiu ravinas de boa clima que o índio chamou *quichua*. A água que eles geralmente usavam para molhar as terras deles desceram das *punas* e foram para quase todas as plantações.

Guaman de Poma Ayala realçou a predileção destes agricultores de plantar milho e batata e a descrição dele do calendário anual estava em função destas duas colheitas.

Eles usaram a madeira dos alisos; também a árvore chamada chachacoma e molles; com a fruta deste último eles fizeram chicha para beber. Para ser tratado, além do molle, eles usaram o chilca, o zaire ou tabaco e eles tomaram banho nas águas térmicas de Pampamarca e outros lugares.

Em Hatun Rucanas Laramati que hoje pertence ao mesmo município de Lucanas, havia diversas comunidades, o mais importante sendo Laramati. A parte alta chamada *puna* era o maior de tudo, era frio e seca, a água era abundante e havia muitas lagunas, grama boa para o gado e nevava uma boa parte do ano. Na parte intermediário, havia terras quebradas chamadas “cabezadas” das planícies de Nazca onde a maioria dos centros povoados ficava onde passou riachos e fontes que desceram da *puna*; tinha clima melhor onde alguns produtos agrícolas foram cultivados. Também havia baixos vales ou planícies onde - ao contrário dos Hatun Soras e Rucanas Antamarcas - era muito quente o ano inteiro, perto da costa.

2. CONTATO SECULAR COM OS ESPANHÓIS

No contexto da guerra civil-entre os Incas Huáscar e Atahualpa, em que as tropas do último perseguiram às *panacas* cuzqueñas de Vilcashuamán, e onde os opressores incas, pouco a pouco se renderam, se aparece nos Andes os *pucacuncas* ou espanhóis em 1532. Diferente de outras cidades que opuseram a resistência “significativa era a versão que os chefes de Soras deram, porque eles afirmam que assim que eles sabiam da chegada dos espanhóis a Cajamarca eles foram para aquela cidade para dar apoio” (Huertas, 1983: XVIII).

Igualmente, quando os caciques de Hanan Rucanas Laramati sabiam que os espanhóis estavam indo na direção de Cuzco, eles saíram para o Tambo de Vilcashuamán para “lhes dar a obediência e os servir” e dali em diante eles eram

“os amigos dos espanhóis”, e ninguém veio deste modo ao repartimiento para os conquistar “porque eles nunca se defenderam” (Luis de Monzón, 1586: 227).

Cinco anos depois da Conquista espanhola do Peru, o território dos Rucanas foi descoberto por Diego de Almagro depois que este conquistador deixou Cuzco em direção a Lima, tomando como prisioneiro Hernando Pizarro; mas em vez de seguir a rota a Jauja, ele levou uma estrada errada que chega no território dos Rucanas (Sarmiento, 1946: 5). Como entre os Rucanas, a presença espanhola em Hatun Soras era consequência da ocupação e povoação de Guamanga, não precisava de uma expedição específica ou campanha de exército.

Em 1539, a cidade de Guamanga foi fundada com objetivos basicamente militares de sufocar a rebelião do Manco Inca em Vilcabamba (Cuzco), ficando estrategicamente situado como um meio caminho entre Lima e Cuzco e porque com o último manteve fronteiras comuns na parte selvagem onde ficavam os rebeldes.

Na região, a cidade de Guamanga se torna um polo de ordenação colonial que começa a exercitar sua jurisdição desde a junção do Mantaro com o Huarpa no norte, até as punas do sul de Lucanas e Hatun Soras e parte da área de Andahuaylas.

Em atenção à Real Cédula do 18 de junho de 1523, no qual é ordenado que os residentes novos: “são doados terras e muitos e encomiendas de índios”, os Governadores e Vice-reis organizam os repartimientos como unidades políticas de administração atribuídas a diferentes “cidades” e seriam designados encomiendas aos espanhóis.

Outra medida política, seria a instalação das Reduções ou assentamentos de índios que eram estabelecidos a partir da fundação de uma vila ou aldeia ou também por iniciativa de encomenderos e religiosos como Alejandro Málaga se

referia. Antes do Vice-rei Toledo, de 1566, há já intenções de interferência dos espaços andinos com as reduções que estavam acontecendo a um nível parcial ou provinciano, embora sua generalização seria posterior. Estas reduções de índios, juntando freqüentemente num único assentamento etnicidades diferentes, forçaram os nativos a deixar os seus velhos esquemas residenciais o que significava, em troca, a separação dos seus deuses e *mallquis* e progenitores e fundadores do *ñaupallaqtas* ou “vilas velhas”, o abandono de seus *paqarinas* que significava para o índio o contato permanente com os seus antepassados, a renovação e restauração constante das suas forças, o começo e fim da sua existência (Yaranga, 1978). Deveria ser se lembrado de que as vilas ou *ayllus* incorporadas a uma redução “foram com os seus respectivos curacas, originando deste modo sistemas organizacionais tão peculiar dentro do econômico e ideológico” (Huertas, 1988: 339).

Uma disposição política complementar seria o estabelecimento, por Lope de Castro, de Corregimientos em 1565. Foi o Vice-rei Toledo que na realidade dedica à província de Vilcashuamán o primeiro Corregedor (Salas, 1979)¹⁰. Estes corregidores de vilas índias exercitaram a autoridade deles em todo Guamanga a partir do ano 1576, já que todos aqueles que haviam chegado antes desta data “foram rejeitados pelo conselho da Cidade, os agentes, doutrineiros e índios incitados pelos seus Kurakas” (Salas, 1979: 49; Galdo, 1992: 33). Criado supostamente para frear o abuso dos espanhóis dos nativos e limitar o poder dos encomenderos “se tornará rapidamente o primeiro saqueador de recursos e bens” (Urrutia, 1985; Galdo, 1992).

¹⁰ Según Urrutia (1985), el primer Corregimiento se establece en Guamanga en 1566.

Seguramente, perto de 1576 nós podemos falar da existência do Partido e Corregimiento do Município de Rucanas e Soras, a sede de qual é impreciso¹¹, que abrangeu: o repartimiento de Soras a sede do qual e sede da Doutrina era o mesmo povo de “San Bartolomé de Hatun Soras”; o repartimiento de São Francisco de Atun Rucana e Laramati a sede do qual era o povo de “San Salvador del Mundo de Laramati”; e o repartimiento de Rucanas Antamarcas a sede do qual e sede da Doutrina era “Concepción Huayllapampa de Apcara”¹². Guaman Poma acrescenta a esta jurisdição provinciana Circamarca, o *ayllu* do município de Vilcashuamán (Ossio, 1992 b).

Com o desejo de obter tributos e outros benefícios, os espanhóis começam a dividir “terras e as pessoas” em encomiendas¹³. Para 1561, nós encontramos já em Guamanga 25 encomenderos com propriedades que receberam 64,700 pesos como tributo (Hampe, 1979), delas só três encomiendas ao sul de Guamanga: Soras, Hatun Lucanas e Lucanas, contribuíram 24.44% do total de tributos (quer dizer quase um quarto) de todo Guamanga¹⁴.

O nativo encomendado fez vários serviços: ele trabalhou a terra do encomendero, ele o serviu como um *pongo*, ele fez a “mita praça”, além de trabalhar a parte dele. A situação dele se tornou mais complicada quando as minas foram descobertas ou foram redescobertas. A concessão de encomiendas - em alguns casos de municípios inteiros - facilitou que os tributos indígenas em

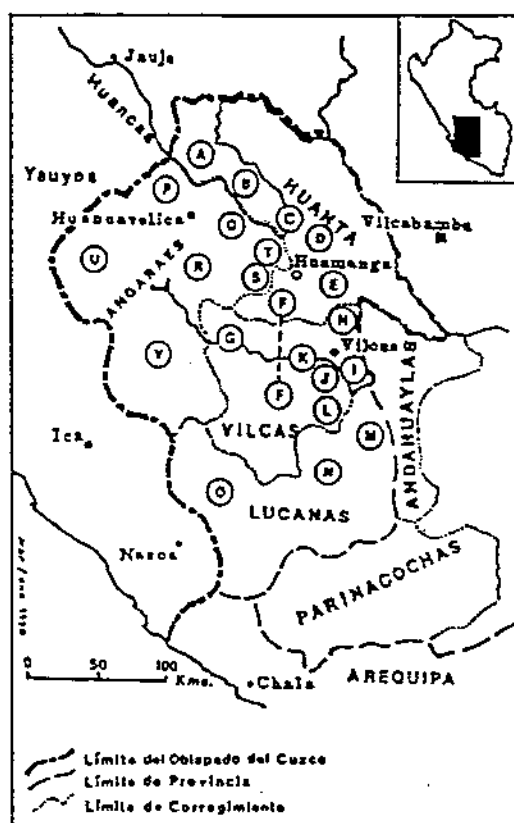
¹¹ Sólo una fuente secundaria asevera que la sede de este Corregimiento era la ciudad de Apcara (Aucarā) (E. Espinoza, 1995).

¹² Según Juan Ossio (1992b), la cabeza de este repartimiento habría sido Andamarca.

¹³ Existen varios trabajos referidos a los aspectos económicos, sociales y políticos de la región de Guamanga en general en el siglo XVI, en orden cronológico tenemos los de: Steve Stern (1982b, 1986), Lorenzo Huertas (1982, 1985, 1988), Jaime Urrutia (1995), Max Hernández, Luis Millones y otros (1985), Rafael Varón (1990) y Virgilio Galdo (1992).

¹⁴ Más detalles sobre estas tres encomiendas (sucesión de encomenderos, otorgantes, tributarios, etc.) entre los años 1561, 1565, 1570 y 1587, ver Luis de Monzón (1586), Noble David Cook (1975), Teodoro Hampe (1979) y Luis Millones (1990).

Mapa No. 4



Encomiendas y encomenderos de la región de Huamanga, c. 1565

PROVINCIA DE AZANGARO-HUANTA

A) Tayacaja	Isabel Astete
B) Angaraes	Baltasar de Montiveros
C) Parija (o Pauxa)	Diego Gavilán
D) Quírua	Pedro Díaz de Rojas
E) Caviñas	Cap. Cristóbal de Peña
F) Quichuas-Aymaraes	Juan de Mañueco

PROVINCIA DE HANANCHILOQUES-VILCASHUAMAN

F) Quichuas-Aymaraes	Juan de Mañueco
G) Totos	Pedro de Ribera
	Beatriz Sánchez de Ayala
H) Pacomarca (Vilcas)	Juan Palomino
I) Tanquiguas (Guambalpa)	Hernán Guillén de Mendoza
J) Pabres (Cayara?)	Vasco Sánchez de Uñoa
K) Hanan Cháques	Antonio de Oré
L) Hurin Cháques	Pedro Ordóñez de Peñalosa

PROVINCIA DE LUCANAS

M) Soras	Hernando Palomino
N) Lucanas Andamarca	Juan Velásquez Vela Núñez
O) Hatun Lucanas-Laramati	Pedro de Avendaño
	Corona Real
P) Angaraes (Astos-Chacas)	Amador de Cabrera
Q) Guaros (Parcos)	Vasco Juárez Dávila
R) Calamarca	Cap. Martín de Lezaña
S) Guayllay	Hernán García Gallardo
T) Angaraes (Juicamarca)	D. Luis de Toledo Pimentel
U) Chocorbo (Guachos)	Baltasar de Montiveros
V) Chocorbo (Huaytará)	Cap. Francisco de Cárdenas

Tomado de Millones, 1990: 20.

grande medida pudessem ser deslocados pelos beneficiários ao setor comercial; também era usado como capital usurário e alguns investiram em obras: o aluguel tributário se tornou o eixo principal de acumulação deste modo (Huertas, 1985).

A tendência nestas três encomiendas do sul de Guamanga foi para pagar o tributo cada vez maior, apesar do fato que o número aportante ficou mais estável. Deste modo em Soras, de 7,000 pesos em 1561, passou a 9,764 pesos em 1570 e 10,764 em 1572. Em 1561, os Rucanas Antamarcas pagaram 4,800 pesos como tributo, em 1570 tinha subido a 8,260 pesos. Em Hatun Rucanas Laramati de 4,000 pesos em 1561, passou em 1570-72 a 11,122 pesos, quase tinha triplicado. Dos três repartimientos, o último pagou a maior taxa de tributo em 1570. Se a esta realidade nós somamos as taxas de tributo altas pagas pelos dois repartimientos nas quais Parinacochas foi dividido, e Andahuaylas em 1561 (ambos nesta data pertenceram ao Cuzco) as quais totalizaram 16,000 e 19,400 pesos respectivamente, nós veremos uma perspectiva sombria para os nativos do sul de Guamanga.

Apesar do declínio da população, subiram as taxas e isto porque o coletor de tributos se baseava na velha taxa que gerou muitos movimentos sociais e ressentimentos na parte dos curacas e os índios comuns. Há uma subida e queda da taxa tributária em Soras, uma das causas das quais seria o deslocamento de populações como resultado do sistema de reduções (Huertas, 1985). “La tributación impuesta a la población encomendada supera, como es el caso de todo el Virreynato, las posibilidades reales del equilibrio socio-económico de las etnias, amenazando incluso su supervivencia misma” (Urrutia, 1985: 56).

Em 1570, Guamanga teve uma população total de 139,478 (Avaliação da Visita Geral de Toledo 1570-1575, publicado por Cook em 1975) distribuída em

5 municípios¹⁵; só a população do município de Lucanas (que incluiu as três distribuições mencionadas) representou 33.95% do total, teve 26.70% da população considerada, de acordo com os dados da época, “velho”; com 32.75% deles “mozos” e 29.40% mulheres.

Em 1570, o número de encomiendas na região de Guamanga foi 32, e igualmente nós notamos que há uma pressão tributária forte nas três encomiendas indicadas antes, de acordo com o que pode ser tirado da Avaliação da Visita Geral de Toledo 1570-1575.

O número de tributários nestas três encomiendas representa 30.52% do total de tributários de Guamanga; 25.73% do valor total do tributo; 31.10% do tributo em prata; 50.60% do tributo em pedaços de pano; 28.09% do tributo em trigo; 20.42% do tributo em milho; 24.29% do tributo em batatas; 27.71% do tributo em pássaros de Castilha; 61.22% do tributo em animais da terra (llamas e alpacas); 50.00% do tributo em porcos; e 50.00% do tributo em pares de alpargates. As figuras são eloquentes se a estas nós somarmos os números de outras distribuições do sul de Guamanga como Parinacochas, da mesma maneira que o Ronald Escobedo refere (Huertas, 1985).

Só três encomiendas, de 32 em total, contribuíram mais que um terço dos tributos que eram pagos em Guamanga. Em alguns artigos, como os tributos em pedaços de pano, em “animais da terra”, em porcos e pares de alpargatas cerca de 50.00%; e em alguns casos eles ultrapassaram esta porcentagem.

Se nós compararmos com os 29 encomiendas restantes, cada uma das três encomiendas ao sul de Guamanga, separadamente, teve um número maior de

¹⁵ En 1565 sólo había en la región de Guamanga tres provincias: Azángaro-Huanta, Hananchilques-Vilcashuamán y Lucanas (Millones, 1990). Esta última era una de las mayores en extensión que abarcaba las actuales provincias de Lucanas, Mariscal Sucre (incluye Soras) y algunas provincias del departamento de Huancavelica, en especial Angaraes.

tributários de todo Guamanga; pagaram um valor total maior de tributo em prata e em pedaços de roupas. Soras deu o tributo maior em milho, batatas, porcos e alpargatas. Hatun Rucanas pagou o tributo maior em trigo, em galinhas e em “animais da terra.”

Vale a pena realçar que o mais numeroso grupo étnico no momento da conquista espanhola era os Hatun Rucanas Laramati, também era a encomienda mais valiosa e possivelmente o território mais extenso (Urrutia, 1985).

Deveria ser considerado, igualmente, que em 1570 Guamanga só teve 5.8% do total dos repartimientos do Peru, mas, em contraste, possuiu 30.7% dos repartimientos de mais de 1000 índios tributários e nenhum dos repartimientos de menos de 100 tributários. Isto significa que dos sete repartimientos guamanguinos de mais de 1000 índios tributários, quatro eram ao sul de Guamanga: Soras, Lucanas Andamarca, Hatun Lucanas Laramati e Quichuas Aymaraes. Nesta mesma situação, estava Parinacochas. Se esta análise nós estamos levando a cabo em base dos dados de 1570, nós estamos seguros que durante a década de 1560-1570 a tendência era semelhante.

Ao levar a cabo as deduções da taxa individual que os tributários pagaram, chega-se à conclusão que a taxa maior era o que os Soras pagaram (representou 10% dos tributários em 1570): 4 pesos com 3 reales, os Tanquiguas, Angaras e Tayacajas têm uma média de 2 pesos e uma fração; el resto de los repartimientos fluctúa entre 4.0 y 3.4 pesos (Huertas, 1985). Vendo isso globalmente *‘Esto evidencia que la carga tributaria en Guamanga no era superior a la de otras provincias del Virreynato; pero, sumando la tasa tributaria con el tiempo que se gastaba en el trabajo de la mita minera a Huancavelica, Atun Sullá, etc., indudablemente que el plustrabajo indígena era superior a cualquier otra provincia inafecta al trabajo de minas’* (Huertas, 1985: 51).

Em 1562, depois da procura famosa para depósitos mineiros, foram descobertas as minas de prata de Hatunsulla, no território dos Chocorvos (Angaraes), “*era riquísimo este cerro que en un mes se sacaron más de 600,000 pesos*” (Urrutia, 1985:67). Aquele mesmo ano¹⁶, é descoberto no território de Chillques (Vilcashuamán) a mina de prata de Chumbilla. “*Aunque la riqueza de Chumbilla duró apenas cinco años iniciales en producción mayor, fueron años decisivos para que el denunciante, Antonio de Oré, capitalizara riqueza y poder como nadie lo había logrado en la ciudad*” (Urrutia, 1985: 67).

Os índios de Soras e Lucanas completariam o mita mineiro em particular nas minas de prata de Chumbilla e de ouro de Guallaripa; eles, também, caminhavam longas distâncias para trabalhar na mina de Potosí, e eles trabalhavam mais, mas contrariamente havia aqueles que ganharam menos. Isto gerou um grande problema, desde que estes índios procuraram um modo para escapar das minas e havia nenhum modo dos parar. Neste respeito, é eloquente a carta que Fr. Domingo de Santo Tomás envia na inspeção de minas e trabalho dos índios em 1562:

*“Despues que vi las minas de Guamanga y entendí lo que avia en ellas escribí a vuestra Alteza lo que sentia, y torno a dezir lo que en la otra, y que, si no se da horden como los yndios sean pagados por lo menos con el precio que dixe y cada semana y tengan deposito de comida bastante y aya persona tal que execute sin falta lo que se ordenare y tenga a los españoles justicia con los yndios/, si estas cosas no ay, ninguna probisión abastara para detener allí los yndios, porque es cosa dificultosa de tener hombres forçados donde ny tienen que comer ny casas en que meterse y se les da trabxo excesivo y muy poco provecho y gastan sus vestidos y están fuera de sus tierras en temple desaparecible. Los **yndios soras** del menor Palomyno y los **lucanas** que estavan encomendados en Juan Velasquez son los mas lexanos y los que mas trabaxos reciben de yr*

¹⁶ Stern (1986) menciona que se descubrió esta mina en 1560; otros autores indican que fue en 1563.

a las minas y de peor gana van, por que allende de lo dicho tienen en sus tierras y junto con ellas las minas de Chumbilla que son de plata y las de guallaripa que son de oro y en estas trabaxan y ganan sus tributos, y parece que teniendolas en sus tierras y labrándolas que se podrian excusar de yr a las axenas” (Lisson Chavez, 1944: 205)

Aparentemente, no sul de Guamanga muito mais minas foram exploradas nestes primeiras décadas da conquista¹⁷.

Nós estamos testemunhando um quadro contraditório: por um lado, os nativo procuravam ganhar um pouco de dinheiro para poder pagar o tributo deles em pesos, sendo uma Xdas fontes o trabalho nestes minas; mas por outro lado a distância, as condições nas quais eles trabalharam e o pagamento que eles receberam os desencorajaram. “Os índios de Lucanas trabalharam as minas locais de ouro e prata em próprio benefício, mas depois eles denunciaram amargamente as demandas que eles tinham que trabalhar em minas espanholas de ouro em lugares distantes” (Stern, 1986: 74)¹⁸.

A descoberta das minas de azogue (mercúrio) em Huancavelica em 1564 e o começo da exploração delas pouco tempo depois, marcará a abertura de um

¹⁷ Se sabe que los españoles al inicio de la conquista se establecieron en Izcahuaca (Taccaya) y Caraybamba en Lucanas, con el fin de explotar las minas de oro y plata. Lamentablemente no pudimos precisar la fecha exacta, pero se sabe que por la riqueza de oro, la plata y el cobre, los españoles se afincaron para explotarlos, convirtiéndose Ranramarca en “el lugar preferido, al ir y venir de gran cantidad de ‘arrieros’, animales cargados con barras de oro y plata cruzaban en 8 a 10 días a Ica por Córdova y nanasca, desde donde regresaban con mercaderías y ropas” (E. Espinoza, 1995: 30). También, al sur de Guamanga, había minas en Parinacochas y en la vecina de Aymaraes; se dice que fueron trabajadas en peores condiciones que en Potosí (Varón, 1990).

¹⁸ Más información sobre el “notable daño que recibían los indígenas” en las minas se puede encontrar en la carta de Fr. Domingo de Santo Tomás a D. Alonso Manuel de Anaya de Guamanga, de fecha 23 de marzo de 1562. En otra carta del 5 de abril de 1562, el mismo sacerdote recomienda que la mejor forma para que los indios vayan a trabajar de buena voluntad era asegurarles un abundante depósito de maíz, que el trabajo sea moderado y “aya persona cristiana allí que mire por los yndios”, por que “hasta agora a auido alli tan grande deshorden”. También ver la carta de Fr. Baltasar Vargas a S.M. (1566), sobre el trabajo en la mina de azogue de Anojaco, a muchas leguas de Xauxa en el camino real hacia Guamanga. Todas éstas y otras misivas se encuentran en Lisson Chavez (1944).

núcleo novo de articulação econômica na região. O mercúrio era valioso porque servia para extrair o ouro em Guamanga e Potosí. Já antes desta data “Guamanga serviu como corredor comercial entre os dois mercados mais importantes de América do Sul espanhola: Lima, o capital da costa Pacífica que controlou os enclaves comerciais com a Europa e Potosí, a cidade fabulosamente rica que surgiu logo depois da descoberta de uma veia enorme de prata em 1545 (...)” (Stern, 1986: 16). Aparentemente com a queda de produção de prata de Potosí que criou uma crise em 1566, foi exagerada a exploração das minas de mercúrio, forçando a mita mineira em Guamanga, na intenção vã de recuperar a produção de ouro (Hernández e outros, 1987). Atunsulla e Huancavelica “transformaram Huamanga em uma região mineira importante em seu próprio direito”. Com a descoberta de grandes minas na década de 1560, os homens de negócios de Huamanga começaram a construir lojas têxteis e fábricas” (Stern, 1986: 73, 74).

Na realidade as primeiras fábricas especialmente de panos serão fundadas em 1570 em áreas de criação de animais, muito perto do território dos Soras e Lucanas: em Canaria (é possível que desde antes desse tempo tinha havido - Varón, 1990, diz - outros centros de fábrica semelhante na região), Ccaccamarca e Pomacocha no município de Vilcashuamán, território dos Hanan e Hurin Chillques.

A partir da década dos anos setenta, lá também será formado as propriedades rurais na região, esses que consolidarão por meio desses “composições de terras” que aconteceu em 1590 e 1620. Um dos fazendeiros de importância será Hernando Palomino, encomendero de Soras que forneceu carne para a cidade de Guamanga, explorava minas de ouro e prata em Parinacochas [ele levou mão de obra de Soras possivelmente], era um agiota da cidade e

participou - igual ao encomendero/hacendado Antônio de Oré e outros - na construção e decoração do templo dos dominicanos em Guamanga (Stern, 1986; Urrutia, 1985; Galdo, 1992). Algumas áreas permaneceram distantes da ganância dos proprietários de terras, como é o caso dos Hatun Lucanas “os nativos que mantendo a unidade interna deles e, assim, as terras deles” (Urrutia, 1985:102).

Porém, não tudo era ruptura e oposição fronteiriça com os espanhóis, Stern tem o mérito de analisar que neste jogo de encontros e desencontros também ocorreram “alianças hispânico-índigenas” porque ambos precisavam um ao outro.

De 1537 a 1550, foi levado a cabo uma guerra civil entre os espanhóis, e os curacas e a massa de nativos não podiam optar por neutralidade. Também, alguns nativos de Guamanga se juntaram aos Incas rebeldes de Vilcabamba, mas outros ficavam do lado da Coroa espanhola.

Quando o espanhol Francisco Hernández Girón se rebelou contra a Coroa no começo da década de 1550, “ele saqueou os grandes rebanhos dos Soras e os Lucanas para se estabelecer. Estas incursões causaram as elites índias a apoiar a campanha real” (Stern, 1986: 64).

Além deste fato episódico, a aliança agradou tanto os encomenderos quanto os povos indígenas. Os primeiros usavam diversos mecanismos desde favores e presentes pessoais até convencer o conselho de Cidade (cabildo) a conceder terras a seus curacas ou caciques. As comunidades e grupos étnicos esperavam que as alianças servissem para lhes ajudar a ganhar nas suas próprias rivalidades e proteger ou promover interesses étnicos (Stern, 1986) e também a adquirir lucro pessoal nas esferas econômicas e políticas e prestígio social. “Por exemplo, em 1557 os lucanas de Laramati denunciaram que os grupos vizinhos estavam entrando nas suas terras de caça muito valiosas. Com a ajuda do seu encomendero, Pedro de Avendaño (..) eles conseguiram que o Vice-rei proibisse a caça aos lucanas da andamarcas, os yauyos, os huancas (estes dois viveram em Chocorvos e Vilcashuamán), os parinacochas e as cidades da costa ao redor da área de assentamento dos lucanas de Laramati” (Stern, 1986: 66).

Igualmente, dom Pedro de Córdova - como se refere Guaman Poma - ajudou a proteger as vilas de Lucanas de Laramati contra os clérigos e funcionários abusivos. Estas vilas que sempre aspiraram ser "os amigos dos espanhóis " deram a Córdova uma estância enorme “[p]or muchas sueltas de tasas y tributos que como encomendero les auia hecho y Perdonado” (Monzón, 1586, tomado de Stern, 1986: 70).

Por outro lado, os colonizadores não puderam reorganizar a economia autóctona e confiavam para isto na sua aliança com os curacas para poder ter um poder efetivo na economia colonial.

Porém, não deveria ser exagerado estes “alianças”. De fato elas foram feitas fundamentalmente entre os encomenderos e alguns curacas. Entre 1570 e 1574 havia aproximadamente na região de Guamanga 221 curacas; surpreendentemente, os repartimientos do sul de Guamanga possuíam um

número maior. Em 1570, Soras teve 18 curacas, Hatun Rucanas Laramati 18 e Rucanas Antamarca 16 curacas. Quer dizer, quase um quarto dos líderes indígenas da vasta região de Guamanga correspondeu a estes três repartimientos. Estes receberam um salário de encomendero, do dinheiro que veio do tributo indígena; alguns deles receberam mais em presentes e outros privilégios e agiram em relação aos nativos como tiranos, usando os índios que eles exploraram como bestas de carga (Damián de la Bandera [1557] 1968: 506, 510). Isto gerou uma contradição interna entre os curacas, os índios e os sacerdotes andinos. As “alianças” com os encomenderos eram frágeis e, em qualquer momento eles poderiam terminar em confrontação aberta; o que prevaleceu entre grande parte da população era resistência diante do forasteiro.

Para entender melhor esta situação dos encontros e desencontros entre a massa de nativos e os espanhóis, consideramos nós que é melhor recorrer à perspectiva nova que Steve Stern fornece na introdução de seu livro **Resistance, rebellion, e consciousness in the Andean Peasant world, 18th to 20th centuries** (1987) onde ele fala de uma estratégia prolongada de “adaptação em resistência”; que nós consideramos esclarece melhor e supera as perspectivas teóricas anteriores sobre esses “alianças” (1986).

Quando as vantagens específicas da colaboração entre os curacas e os encomenderos desapareceram, o sistema colonial se afundou em crise.

Estas contradições ficaram piores pela década de 1560 que forçou a realização de uma investigação sobre a questão de encomiendas: para empreendê-la, Polo de Ondegardo (a favor de encomiendas) e Frei Domingo de Santo Tomás (oponente delas) foram nomeados. Em Guamanga e outras partes foram organizadas reuniões indígenas para participar em debates públicos sobre esta questão. Naturalmente, os índios sempre estavam ao lado de Santo Tomás,

mas as encomiendas continuaram existindo e ainda, a pressão tributária foi aumentada.

Em 1563 “os kurakas de sete encomiendas diferentes de Huamanga recusaram enviar os índios à praça da cidade para emprestar os serviços deles em benefício pessoal. As minas continuaram a sofrer irregularidades na oferta de força de trabalho” (Stern, 1986: 91). Especificamente os índios de Soras e Lucanas rejeitaram a petição de ir trabalhar nas minas.

Com a exceção dos Lucanas que afirmaram em 1586 que a população deles tinha aumentado desde a época de Huayna Cápac, no resto da região a diminuição populacional era um fato real.

“en tiempo de Topa Inga Yupanqui - dicen los Hatun Soras- eran los indios desta provincia dos tercias partes más (...) y que de la gente que en la conquista halló el marqués don Francisco Pizarro, se disminuyó mucho en la guerra y servicio della” (Luis de Monzón, 1586: 221).

Uma versão semelhante nós achamos entre os Hatun Rucanas Laramati: “No tempo de Topa Inga havia mais população que agora” (Ibid.). Além das guerras e as epidemias que os espanhóis trouxeram, os mesmos nativos atribuem como causa para a perda demográfica as condições duras no trabalho das minas:

Os Hatun Soras disseram: *“por acudir a las minas de azogue de Guanica Velica, de donde traen muchas enfermedades de que han muerto y mueren muchos, por causa del azogue y de estar cincuenta leguas de camino y muy áspero de las dichas minas”* (Luis de Monzón, 1586: 222).

Os índios de Hatun Rucanas Laramati tiveram uma reclamação semelhante que disse que eles viveram mais doente que antes, que eles sofreram de “lamparanos”, “incordios”, “bubas”, “toses” e “sangre de cámaras” e que a sua população tinha diminuído e tinha ficado doente por ter ido trabalhar nas minas de Huancavelica (Ibid.). Estes índios Soras e Rucanas que se adoeceram nas minas de Huancavelica, foram tratados no Hospital da cidade de Guamanga.

Na região havia um movimento bélico reduzido ao momento da conquista e depois¹⁹, como também uma presença hispânica menor em comparação com outras regiões; mas, o sul de Guamanga era afetado por uma grave diminuição de população. De acordo com o historiador Noble David Cook, a taxa de despovoamento de Soras entre 1525 e 1571 era 1.67 que era igual a uma perda de população de 40%; isto aconteceu igualmente em Parinacochas. *“Sorprende, sin embargo, que en dos repartimientos del corregimiento de Lucanas se incrementó el número de tributarios en el periodo estudiado. En Soras, los tributarios registrados aumentaron de 1,500 a 2,459 entre 1549 y 1572, mientras que en los Andamarcas pasaron de 1,993 a 2,081 entre 1563 y 1572”* (Varón, 1990: 393), uma situação que é difícil explicar.

De 1520 a 1560 a população das montanhas andinas sulistas tinha diminuído 40% de acordo com o mesmo historiador (de 1'131,820 para somente 673,054 pessoas) que era igual a uma taxa de despovoamento para o período de 1.68 (Varón, 1990).

¹⁹ No estamos en condiciones de explicar por qué refiriéndose a la zona de Parinacochas se decía que era un territorio de “frontera y de guerra” (ver Lassegue, 1984); igualmente en Hatun Rucanas Laramati hay un centro poblado llamado “pueblo quemado”. La explicación que da Luis de Monzón (1986) es que en tiempo de las “alteraciones de este reino” lo quemaron unos españoles. Cuándo ocurrió esto?, por qué fue incendiado?.

É certo que o epicentro do Taqui Onqoy coincidiu parcialmente com as áreas de maior diminuição de população, com os grupos étnicos pouco alterados

pelos Inca e espanhóis e onde a presença da administração colonial era fraca: na área de Guamanga havia aproximadamente 150 espanhóis diante de um número grande de índios e com uma maior pressão tributária e amita de mineração mais exigente (Millones, 1964; Urrutia, 1985; Galdo, 1992).

Porém, de tudo que foi esboçado até agora, nós diferimos de Nathan Wachtel e Marco Curatola e nós pensamos que pela época em que o Taqui Onqoy aconteceu os *ayllus* contudo ainda não começaram a se desestruturar, a propriedade privada de terras continuava nas suas mãos ou era “encomendada” (Yaranga, 1978). Falar de “desestructuración”, pelo menos para o sul de Guamanga “limita nossa compreensão dos processos coloniais e exagera a velocidade de uma desintegração suposta” (Stern, 1977: 27).

3. CONVERSÃO RELIGIOSA: NEGOCIAÇÃO SIMBÓLICA E POLÍTICA.

Nós realçaremos algumas características da evangelização na região de Guamanga, em grande parte da fase que R.P. Manuel Marzal chama de “Cristianização intensiva”²⁰; em nosso caso inclui o período entre 1539, a

²⁰ El R. P. Manuel Marzal distingue tres etapas de la evangelización en el Perú: a) la etapa de la cristianización intensiva, b) la etapa de lucha contra las idolatrías, y c) la etapa de la “cristianización” de la religión andina. La primera, que es la etapa que ocupa nuestra atención, “Abarca desde la llegada de los españoles en 1532 hasta fines del siglo XVI, o más exactamente desde el fin de las guerras civiles, que permitió el desarrollo de la actividad misional y la celebración del I. Concilio Limense (1551) hasta la muerte de Santo Toribio (1606), que fue la figura dominante de esta etapa. Durante ese período se destruye todo el culto oficial incaico y se administra el bautismo a la gran mayoría de la población andina” (M. Marzal, 1988:57).

fundação de Huamanga, e 1572: a administração do Vice-rei Toledo, o fim da campanha de extirpação do Taqui Onqoy e a instalação no Peru do Tribunal da Inquisição.

Ordens e Fundações.

Eclesiasticamente Guamanga pertenceu ao Bispado de Cuzco até 1609 em que foi construído o Bispado de Guamanga sob o argumento que havia uma multidão de habitantes e era muito distante daquela cidade.

Como sufragânea de Cuzco, teve o mérito de ter constituído a primeira Igreja Paroquial e ter nomeado a primeira cura-padre de paróquia D. Francisco Serrera, recomendando a ele “a evangelização dos pobres, o pastor e conselheiro dos nativos” que o conselho de Cidade, jubiloso, recebeu no 7 de setembro de 1541 (S. Caveró, 1992).

As ordens religiosas diferentes chegam em Guamanga: os mercedários em 1541, os dominicanos em 1548, os franciscanos em 1552, e os Jesuítas entre 1580-1590 (G. Caveró, 1983; Galdo, 1992); cada um deles erguerá as capelanias deles e doutrinas de forma gradual, como também os conventos deles e igrejas, “distribuindo - junto com o clero secular - a salvação das almas indígenas em base de um bastante reduzido contingente: oito a dez religiosos por ordem”(E. González e outros, 1995).

Foram construídos e decorados igrejas e conventos, na cidade de Guamanga, com trabalho indígena sob a modalidade de “mita praça” e com o apoio de encomenderos como Hernando Palomino de Soras, Antônio de Oré de Hanan Chillques e outros²¹.

²¹ Sobre la secuencia de las fundaciones de iglesias, monasterios, curatos, conventos y hospitales en la ciudad de Guamanga, entre 1540 y 1598, revisar los trabajos de Gloria Caveró (1983) y Virgilio Galdo (1992).

A construção de igrejas e capelas nas áreas rurais também foi levada a cabo com o trabalho forçado dos nativos: quando construíram o templo em o que é agora Sondondo Pampa (repartimiento de Lucanas Andamarca) *“En una tarea dura y titánica de siervos fueron aplastados dos indios por los enormes planchones de piedras y horrorizados al no poder rescatar los cadáveres, bautizaron el lugar con el nombre de IZCAHUACA (dos llorando) abandonando por temor la construcción del templo”* (E. Espinoza, 1995: 22 y 29).

Em 1553, ao escolher como dominicano provinciano o Irmão Domingo de Santo Tomás, a ordem teve um convento em Santo Domingo de Lucanas, a sua administração durou pouco tempo, embora os frades continuaram interessado em se estabelecer na área (Varón, 1990).

Nestas áreas indígenas, as Ordens estabeleceram Doutrinas que tiveram sob sua jurisdição as cidades e anexos recentemente “convertidas” e propriedades rurais posteriores. O núcleo ou sede da Doutrina que geralmente coincidiu com a sede do repartimiento foi chamado “sede de Doutrina” ou “cabeça de Doutrina.”

Um convento-hospital foi fundado progressivamente em Parinacochas, município contíguo a Lucanas a partir de 1567, o qual - como John Bautista Lassegue (1984) indica - passou por quatro fases marcadas por uma série de contradições:

Em 1567, foi decidido fundar um convento da Ordem de Pregadores, sob a invocação de San Cristóbal; para este efeito, capitão Cristóbal Torres concedeu “móveis, bens e raízes” com a condição que neste convento três padres religiosos versado no idioma geral dos índios residam obrigatoriamente e sejam dedicados “a espalhar a conversão da fé Cristã, para administrar os sacramentos, para orar e ensinar a doutrina Cristã e a polícia racional (...)” (Lassegue, 1984: 490).

A segunda fase vai de abril de 1567 a junho de 1570. Em virtude do contrato mencionado acima se toma “posse” das permanências, animais e outros bens, e a construção foi começado do convento na cidade de Paracas, assento de Chala. Em 1568, um fogo arrasou a cidade inteira e a maioria da população abandonou a cidade. Como um dos atores principais da destruição da casa ou convento foi acusado P. Luis de Olvera que, junto com Alonso Pareja, teria sido autorizado expressamente pelo cânon Villalón de Cuzco para ser oposto ao trabalho dos frades dominicanos, em um contexto de conflito de interesses entre os padres seculares da paróquia e os frades dominicanos (Varón, 1990). Nós estamos surpresos que Lassegue não menciona este evento no documento que nós comentamos. Porém, um fato importante para notar é que o convento pegou fogo quatro anos depois que Olvera tinha denunciado a existência do movimento de Taqui Onqoy, de tal modo que seria necessário ter muito cuidado de não fazer qualquer associação mecânica - como faz Varón - entre aquele movimento e estes conflitos.

O fogo do convento de Chala serviu como pretexto para que os religiosos nomeados para o convento questionassem a intenção e as condições da fundação.

A terceira fase vai de 1575 até agosto de 1579. Ao voltar de Roma, Cristóbal de Torres, e com o apoio do Rei²², insiste em manter a fundação em pé, esta vez na vila de Chaparra onde já havia um doutrinário dominicano. A quarta fase vai de 1579 a 1586. É só em 1586 que o convento “SanCristóbal de Pauza”, em Pauza²³, sede do corregimiento, foi declarado fundado definitivamente e assentado.

²² Sobre el apoyo del Rey a este proyecto ver las Cédulas que envía éste al Presidente y Oidores de las Audiencias Reales que residen en la ciudad de los Reyes, Quito y Charcas, de fecha 17 de octubre de 1569; y la que envía al Virrey Presidente y Oidores de las Audiencias Reales que residen en la ciudad de los Reyes y La

Neste respeito, é sugestivo a hipótese proposta por Lassegue: *“De 1567 a 1586, el agente de la fundación del Convento-hospital de Parinacochas parece seguir el padrón de “la encomienda”, cuya figura no logra cuajar en la geopolítica de evangelización llevada por la Orden dominicana en esas tierras de entrada y de guerra”* (Lassegue, 1984: 501). Fizemos esta descrição extensa da fundação do Convento de Parinacochas por um duplo motivo: serve como modelo de como no princípio os encomenderos tiveram participação notável na evangelização, e porque nos permite descartar uma associação mecânica entre o Taqui Onqoy e o conflito entre religiosos.

A presença dos Jesuítas no sul de Guamanga ocorre depois do movimento do Taqui Onqoy. Foi em 1600 que eles intrometeram pela primeira vez nas províncias de Soras, Chalcos e Andamarca (Varón, 1990).

Funcionários e Financiamento.

Aproximadamente duas décadas antes da fundação espanhola de Guamanga e perto do começo do movimento socio-religioso de Taqui Onqoy ou Ayra, havia só 18 padres nas áreas rurais da jurisdição eclesiástica inteira da cidade de Guamanga, apenas um para cada repartimiento vasto, com a exceção de Xauxa onde havia dois clérigos. Naquele tempo, Soras estava sob jurisdição eclesiástica, como Rucanas Antamarca e Hatun Rucanas Laramati. Andaguaylas e “duas outras vilas” (com três clérigos), Parinacochas (com quatro clérigos) e o repartimiento de Chilques e Pabres pertenceram ao circuito da cidade de Cuzco. Cada um dos clérigos teve um salário anual comum de 600 pesos (Lisson Chavez, 1944: 43 a 55). Veja o quadro a seguir.

Plata, de fecha 9 de octubre de 1571. Ambas Cédulas se pueden encontrar en Lison Chavez, 1944: 462, 463, 464.

Quadro No.1:
Relação de Doutrinas, número de clero e salários (S. XVI).

Jurisdicção da Cidade de Guaman - ga(1)	No. de clero	Estipêndio	Distâncias(2)
-Cidade de Palomino (Sorás) (4)	1	600	27 Leguas
-Cidade de Juan de Velásquez (Luca - nas)(4)	1	600	27
-Cidade de dom Pedro de Córdova (Hatun Rucanas Laramati) (3)	1	600	27
- Xauxa do Capitão Cristóbal Peña(4)	2	250	34
- Cidade de Juan Alonso Palomino (Vil cas) (4)	1	600	25
- Cidade de Gavilán (Pauxa-Parija)(4)	1	600	9
- Cidade de Cardenas (Guaytará)(4)	1	600	15
- Cidade de Ontiveros (Angaraes, Chocor - vos, Guachos) (4)	1	600	32
- Cidade de Astete (Pomabamba) (4)	1	600	22
- Cidade de Amador de Cabrera (Anga - raes) (4)	1	600	22
- Cidade de Mañueco (Quichuas Ayma - raes) (3)	1	600	20
- Cidade de Antônio de Ure(Hanan Chil - ques) (4)	1	600	23
- Cidade de Guillén (Tanquiguas) (3)	1	500	15
- Cidade de Pedro Díaz (Quinua) (4)	1	600	12
- Cidade de Castañeda (Ongoy) (3)	1	600	18
- Cidade de Romani (?) (5)	1	500	12
- Cidade de Basco Suarez (Guaros-Par - cos) (3)	1	400	8
- Cidade de Diego Pacheco (5)	1	400	17

Fonte: Quadro elaborado por nós em base de um documento s/d publicado por Lisson Chavez, 1944: 43 a 55 e contrastou com a lista de encomiendas de 1561, 1565 e 1570. Esta relação de Doutrinas provavelmente corresponde a uma data entre 1560 e 1569.

Notas:

(1) Na fonte mencionada acima, as Doutrinas aparecem com os sobrenomes dos encomenderos, por exemplo “Vila de Palomino”, e às vezes sem nomes. Nós respeitamos o modo que os sobrenomes são escritos.

²³ Varón (1990: 398) atribuye esta fundación a 1568.

- (2) “das cidades onde as jurisdições eram.” Provavelmente a distância tem como ponto de referência a cidade de Guamanga.
- (3) Estas encomiendas foram contrastadas com a documentação de 1570.
- (4) Estes foram comparados e se aparecem em 1561 e 1565.
- (5) Nós não pudemos localizar o lugar exato.

Possivelmente logo depois do movimento milenário de Taqui Onqoy e como parte da política de “ordenamiento colonial” administrada pelo Vice-rei Francisco de Toledo (1569-1572), o número de padres aumentou na jurisdição. Embora nós não temos a figura total deste porque as figuras parciais de todos os repartimientos estão faltando, o incremento em alguns dos repartimientos nos permite fazer esta afirmação. Assim, de um único padre que havia em cada um dos repartimientos de Soras, Rucanas Antamarca e Hatun Rucanas Laramati, em 1570 isto aumentou respectivamente a 5,4 e 6 padres, um número que fica mais estável em 1586. A mesma coisa aconteceu com Parinacochas que de três clérigos chegou a ter 5 em metade do município que pertenceu ao encomendero Alonso Alvarez de Hinojoza e 4 padres que doutrinaram na outra metade que pertenceu a Doña Beatriz de Fygueroa (Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo 1570-1575, em Cook, 1975: 120 e 122).

Igualmente, em 1570 se nota uma cobertura eclesiástica maior, de 18 sedes de doutrinas, naquele ano se tem 33.

Também, a partir de 1570 se nota uma distribuição melhor do tributo indígena para a catequização dos índios; além de dedicar parte deste tributo para a “fábrica da igreja”, em alguns casos montos são apontados para o salário dos padres e o sínodo e na maioria dos casos uma quantidade de pesos é designada para cada repartimiento sob o item genérico de “para a Doutrina dos índios” (ver a Tasa de la Visita Geral de Toledo 1570-1575; Lisson Chavez, 1944, e Luis de Monzón, 1586).

Também, a igreja, principalmente os membros do conselho eclesiástico da cidade, contou para sua manutenção - de 1539 em diante - nos dízimos, uma forma coercitiva de tributo pago pelos proprietários de “terras decimais” que era de várias classes. As terras de alguns grupos étnicos como os de Parinacochas ou dos orejones Antas de Huayllay (Huanta) eram terras decimais que teoricamente foram proibidas (Huertas, 1982; Galdo, 1992).

O processo de evangelização.

Os poucos frades distribuídos nas áreas rurais, fiéis às disposições doutrinárias, especialmente as emanadas dos Conselhos de Lima (Concilios Limenses), começaram o seu trabalho de evangelização “este projeto de evangelizar sendo uma estratégia para a assimilação das sociedades nativas” (Galdo, 1992: 68). Para isto, era necessário, também, a construção de igrejas, a adaptação delas como espaços sagrados, para influenciar na designação das vilas com os nomes de santos ou santas que é notável conferir quando nós revisamos do começo ao fim os territórios dos Rucanas e Soras cujas vilas têm um nome nativo precedido pelo nome de um Santo ou Santa vinculado a esperanças messiânicas cristãs como: vila de “San Salvador do Mundo de Laramate”, “San Bartolomé de Hatun Soras”, vila de “São Francisco de Atunrucana”, vila de “Concepción de Huayllapampa de Apcara”, etc. Pela costa inteira se buscava que os índios tivessem um santo(a) especialmente um Santo(a) Patrón(a) para a vila deles²⁴.

²⁴ Sobre el origen de estas Santas o Santos existen mitos panandinos que generalmente hablan de una súbita aparición en un campo de cultivo o debajo de una piedra y sólo quedaron en las actuales iglesias cuando les hicieron una misa.

O centro do trabalho de evangelização será a difusão de um único Deus como criador, a construção de pecado e inferno e as proibições de festividades e ritos pre-hispânicos.

Tendo superado a fase das guerras e a interferência do idioma, os nativos - excluindo os feiticeiros ou sacerdotes andinos - não apresentam obstáculos sérios ao orar. O conselho de San Gregorio foi seguido: no princípio “deixe algumas das festas externas deles para eles, ele disse, eles servirão de forma que eles gostem de prazeres interiores melhor” (Vargas Ugarte, 1953: 117); os templos pagãos não deveriam ser destruídos, mas somente os ídolos que eles contêm, “se estes templos são construídos bem, é conveniente que eles passam do culto dos demônios para o serviço de Deus” (Ibid: 118). Foi exatamente deste modo, testemunho de qual são as construções de igrejas em cima de paredes incas no templo do Sol de Cuzco, em Huaytará (Huancavelica), em Vilcashuamán, em Soras, etc. Estes primeiros templos que não eram magníficos, foram construídos com força de trabalho indígena, mas foram trazidos ornamentos, imagens e sinos da Espanha. Na verdade existe em Laramate um mito famoso que eles me contaram sobre a queda e desaparecimento de um sino que eles trouxeram para a igreja deste repartimiento por mula; de acordo com os comuneros, toda sexta-feira Santa, de algum lugar escondido, soa tristemente. Já com o transcurso dos anos e possivelmente com a chegada de ordens religiosas novas, as igrejas e os seus ornamentos adquirirão grande suntuosidade²⁵.

²⁵ Son muestras de ello el retrato renacentista de Cabana (provincia de Lucanas) que data de fines del S. XVI o la primera década del S. XVII. El Padre Antonio San Cristóbal Sebastián (1992) sugiere que este retablo fue tallado para el templo de Aucará. Igual sucede con la iglesia de Sondondo, Pampamarca y Aucará, en la misma Provincia, que construyeron sus templos al estilo churrigresco, barroco, revistiendo el altar mayor con pinturas de la escuela cuzqueña con pan de oro, lo que cobró fama y admiración en toda la región (E. Espinoza, 1995). Lo mismo podemos decir de Soras y San Pedro de Larcay (provincia de Mariscal Sucre); a éste último lugar fue hace años el Arzobispo de Ayacucho para persuadir a la comunidad de que los cuadros (pinturas) coloniales del templo sean trasladados a Ayacucho, pedido que no fue aceptado (Información oral recogida en Soras).

Ao contrário das vilas aonde os padres atenderam a população de uma maneira duradouro, no campo e nos lugares remotos como Soras, Rucanas Antamarca e Hatun Rucanas Laramati, os doutrineiros não puderam permanecer estáveis, além do fato que a dispersão dos índios os forçou a ir de uma para outra parte na procura deles.

Nestes primeiros anos de Cristianização dos índios nós podemos distinguir dois momentos pelo menos: primeiro, antes que fossem nomeados os Prelados e as doutrinas não tinham estado definidas, os encomenderos tiveram a obrigação para ensinar “os seus índios” a doutrina cristã: *“el encomendero buscaba por sí mismo al clérigo o religioso que había de predicar a sus indios”* (Vargas Ugarte, 1953:125). Isto não era recomendável desde que, como a maioria dos encomenderos não foram bem visto pelos índios, a cura que veio era tacitamente associado com os abusos e exploração que eles cometeram, sendo assim um exemplo ruim para a doutrina.

Segundo, ao serem nomeados, os Prelados foram estes que designaram os clérigos ou religiosos a quem que foram pagos um salário anual que foi deduzido do tributo indígena das respectivas encomiendas.

As primeiras medidas tomadas para a evangelização apropriada encontramos nos Arquivos do Primeiro Conselho de Lima (1551): a) as igrejas deveriam ser levantadas na vila principal onde teria seu normal assento o cacique principal, nos demais se podia edificar uma ermita ou capela onde pelo menos haja uma cruz *“y pudieran los fieles recogerse y rezar y oír la doctrina”*; b) as provincias de todo o reino se deviam repartir entre os clérigos e as órdenes e estas deviam fazer seus monastérios no melhor lugar cuidando de não entrar em litígios de jurisdição (Vargas Ugarte, 1953: 128).

Para ver o método seguido na indoutrinação dos nativos, nós citamos o exemplo seguido em Quito em 1569 (de acordo com o que pode ser juntado do testemunho dado pelo P. Diego Lobato, cura da paróquia de San Blas) que era com algumas variantes o “uso geral” das doutrinas.

R.P Vargas Ugarte diz: *“el doctrinero se levantaba muy de mañana y convocaba a todos los naturales y, ayudado de los muchachos entrenados para este efecto, les hacía recitar en voz alta las oraciones, los mandamientos y artículos de la fe, todo ello de ordinario en su propia lengua (...) y a la tarde, volvían a repetirla cantando, porque así con más facilidad la aprendían y así se procedía en todos los días de la semana. Los Domingos y días de fiesta, el cura reunía a todos los naturales, por parcialidades, valiéndose para esto de los indios fiscales, de modo que fácilmente se conocía el que faltaba(...), les declaraba el Evangelio del día en su propia lengua y luego se decía la Misa. Esta terminada se daba cuentas al cura de los niños que aquella semana habían nacido y se les bautizaba, asentando sus nombres y el de sus padrinos en un libro y, asimismo se les advertía quienes estaban enfermos para que fuera a visitarlos y consolarlos”* (Vargas Ugarte, 1953: 130).

No Segundo Conselho de Lima (1567), foi fixado um máximo de 400 índios casados para cada doutrineiro; a obrigação de assistir à Doutrina diminui para os dias de preceito e em quartas-feiras e sextas-feiras, sempre quando não há nenhum festival a observar durante a semana, só as crianças que são obrigadas a ir todas as manhãs. *“La asistencia a la Misa y doctrina en los días festivos era sólo obligatoria para cuantos vivían una legua a la redonda (...). A fin de no privar a los distantes del conveniente pasto espiritual, los curas debían visitar los anexos y estancias seis veces al año, por lo menos, y en todos estos lugares*

debían señalar dos o más indios de confianza que por oficio le den cuenta de lo que ocurriese digno de atención” (Ibid: 131).

A catequização formal e metódico foi precedido, naturalmente, por fases de cálculos brutos, deixando a iniciativa a cada cura ou frade. Depois com o número crescente de missionários, algumas medidas de caráter geral foram adotadas como: a aprendizagem do idioma nativo por parte dos catequizadores e a escrita do catecismo ou cartilhas nestes idiomas; as ordens deveriam criar conventos que servem como centros de missão; nos lugares distantes índios bem educados ou fiscais foram treinados que - na ausência do padre - ensinaram a doutrina; a catequização deveria durar um mês pelo menos; deveriam ser colocadas cruzes nas Huacas ou lugares onde antes eles ofereceram culto ou tinham adorado os ídolos (também em colinas íngremes, montanhas altas, *apachetas* ou colinas ásperas) (Vargas Ugarte, 1953: 225).

As cruzes multiplicaram nos Andes deste modo. Em nossa investigação de campo, era surpreendente ver ao redor de uma única vila muitas cruzes - eles seriam reminiscências do passado compulsivo nestes lugares onde o Taqui Onqoy foi desenvolvido?.

Eu não concordo com a avaliação de Steve Stern (1986) no procedimento dos índios diante a cultura católica e religião. Ele sustenta que havia um atitude “aberto” dos índios, que as vilas andinas eram receptivas à religião católica, que eles se aliaram de boa vontade ao panteão cristão, que os índios não evitaram todo o contato (: 76, 77). Ele afirma que no princípio é provável que muitas comunidades aceitem a necessidade de uma aliança com os clérigos; que ao se aliar com os europeus a cooperação com os deuses cristãos fez sentido; finalmente que os índios nem rejeitaram os padres nem as suas demandas (: 87).

Comprovar ou conferir as afirmações dele - que são genéricas e nem distinguem os setores sociais nem os grupos de poder no interior das vilas indígenas - Stern aponta que as vilas dos Lucanas de Laramati pareciam “inclinados a saber ler e escrever e saber as coisas dos espanhóis” e que os Lucanas Andamarcas nativos construíram a impressionante igreja indígena impressiva de Santa Ana e isto simbolizava a vontade de se aliar com o panteão Cristão de figuras religiosas (inclusive os santos).

Embora os fatos são documentados, o erro de Stern é de não os contrastar com outra informação que existe na mesma documentação que ele usa, que na realidade demonstra o contrário; como também de não fazer uma interpretação que corresponde à realidade.

Quarenta e sete anos da fundação de Guamanga, in 1586, os índios de Hatun Soras demonstraram que “*en partes desta provincia se da trigo y cebada; y no se da en cantidad, porque los indios son poco aficionados a sembrarlo*”; que “*hay algún ganado de ovejas, cabras y vacas*” (Luis de Monzón, 1586: 223, 224). Nesta mesma data, disseram os índios de Rucanas Antamarca que “as coisas de Castilla” (produtos agrícolas, pássaros e mamíferos) “pouco importam para os índios” (Ibid: 245, 246). Resposta semelhante nós achamos entre os índios de Hatun Rucanas Laramati.

Se nós apelamos para outras manifestações culturais, principalmente para a religiosidade deles, nós veremos que em muitos casos, a aceitação da religião católica era somente formal, que as igrejas foram construídas por compulsão; os índios continuaram fiéis aos deuses e rituais pre-hispânicos deles. A manutenção do vestido típico deles, as casas deles e festivais são outros elementos para se lembrar. Também é necessário considerar, seguindo o próprio Stern que a “adaptação” não exclua o “resistência”, até tal ponto que o idioma do

evangelização destes anos do começo da colônia foi saturado pela advertência da "apostasia" dos nativos e idolatria como veremos mais tarde (Veja Vargas Ugarte, 1953; Lisson Chavez, 1944; Fernando de Armas Medina, 1953).

As dificuldades na evangelização.

Nas primeiras décadas da evangelização, um dos obstáculos maiores era a ignorância do idioma nativo por parte dos padres e religiosos católicos. Esta primeira lacuna foi corrigida usando os intérpretes e depois eles entenderam que era melhor aprender o idioma. O primeiro Conselho de Lima recomendou que as perguntas que deveriam ser feitas aos índios que tinham sido batizados devessem estar no próprio idioma deles; e o segundo Conselho estabeleceu sanções para os curas que não conheceram o idioma (Vargas Ugarte, 1953).

Outro problema era a escassez de padres. Foi reconhecido em 1565 que em geral havia uma falta de religiosos (por exemplo veja a carta do licenciado Castro para S.M. sobre o estado eclesiástico) (Lisson Chavez, 1944: 295). Ao chegar no Peru, o Vice-rei Toledo (1569) foi escandalizado com o que ele viu na sua viagem por terra de Paíta para Lima: *“Por el camino que vine, dejé (...) diecisiete repartimientos sin doctrina de frailes ni clérigo ninguno”* e nos repartimientos havia só um irmão dominicano que falou o idioma dos incas (Bayle, 1950: 249).

Não só padres estavam faltando, mas também monastérios, como se pode ver em uma Real Cédula dirigido a Vice-rei Toledo em 1569 solicitando para prover especialmente mais monastérios da ordem de São Francisco (Levillier, 1919:100). Se isto era a realidade ao término da década dos anos sessenta e começo dos anos setenta, como seria no princípio de 1560 quando o Taqui Onqoy começou?

Como nos primeiros anos da evangelização os encomenderos estavam encarregados de seleccionar e levar os clérigos aos seus repartimientos para pregar a doutrina; o exemplo ruim de ambos, como também dos corregidores, e a

pregação do evangelho com meios inadequados eram outros obstáculos à evangelização:

“Agora todo está corrupto (...) no tienen [los indígenas, NR] ley suya ni nuestra, ni sirven al que tenían por su dios ni al que lo es, que es el nuestro, porque ya que se les ha predicado el Evangelio, ha sido con malos medios y con mal ejemplo, de manera que nunca la tierra ha estado más perdida y destruida que lo es el día de hoy” (Damián de la Bandera [1557], 1968: 501, 502). Um principal indígena disse a Damián de la Bandera: *“pues que los españoles, y mayormente los corregidores, no hacen caso de lo que vosotros predicais, y así lo tenemos por cosa de burla”* (: 502).

Em outra carta se pode ler:

“Dixeles [al Arzobispo y a todos los provinciales de las órdenes, NR] an si mismo que estaba ynformado que los religiosos que estaban en las doctrinas tomavan a los yndios sus heredades y las hazían huertas y viñas y hazían trabajar a los yndios en plantallas y cultivallas y se servían de ellos en ynbiallos con mensajes cincuenta y sesenta leguas sin dalles cosa alguna ni pagarselo (...) rrespondieron para otra Junta platicarian sobre ello a solas sin mi” (Carta del licenciado Castro a S.M. sobre el estado eclesiástico, 30 de Abril, 1565)²⁶.

Não se pode negar que não poucos doutrineiros tivessem "desejos não espirituais" nas tarefas deles (De la Puente Brunke, 1992).

As guerras civis entre os conquistadores (1537-1550), os tributos e os tratamentos ruins que os nativos receberam eram outros fatores que impediram a

²⁶ Igualmente ver la carta de Fray José de Vivero, Agustino del Cuzco, a Su Magestad sobre asuntos eclesiásticos y civiles, del año 1568 (ver en Lisson Chavez, 1944: 375 a 382). También revisar José Toribio Medina, 1956:29-30).

evangelização. Um Relatório para o Rei em nome dos Provinciais de São Francisco, Santo Domingo e San Agustín em abril de 1562 disse:

“En esta tierra (...) con los alborotos y desasosiegos pasados, que casi continuamente a avido y con la mucha presión y ocupación en que ordinariamente los indios an estado, con los excesivos tributos que an tenido y malos tratamientos que les an hecho no avemos podido hacer tanto fructo en la conversión dellos” (Tomado de Vargas Ugarte, 1953: 169).

Havia conflitos no início da colônia entre a igreja e os encomenderos, por um lado, e entre a igreja e os corregidores, por outro.

À reivindicação dos encomenderos, de 1561, para a perpetuidade das encomiendas, a igreja (especialmente os dominicanos), com a autorização da Coroa, foi inflexivelmente oposto; por isso os religiosos foram acusados de ser “os mestres absolutos” e “instigadores de índios.” Lima, Huancayo e Vilcashuamán eram cenários da realização de reuniões de curacas para tratar questões de governo e trocar idéias em confrontação pública com os encomenderos para o qual eles tiveram o apoio dos dominicanos e outros membros do clero.

Para o licenciado Lope de Castro ocorreu a idéia de implantar os Corregimientos de índios que, entre os seus princípios fundantes era que os crimes seriam reprimidos evitando a interferência dos doutrineiros na justiça secular, e os corregidores levariam a cabo as visitas gerais pedidas pelo Arcebispo Loayza (Varón, 1990).

O Arcebispo Loayza foi contra os corregidores, informando o Rei, em março de 1566, “que os mais de 60 corregidores notáveis tinham poder excessivo

e eles abusaram os índios na coleção dos impostos sobre salários” (Varón, 1990: 388).

Até que ponto era sincera a defesa do nativo pela igreja nestes conflitos? Os 8Xcuracas não estavam sendo usado neste conflito, dado que, no início da colônia, estes - como Damián de la Bandera diz - foram acusados pelos seus irmãos de ser tiranos? .

Por outro lado, para ser objetivo, nós não deveríamos esquecer o que nós já dissemos: também havia um pouco de atenção positiva dos encomenderos em relação aos índios e a evangelização.

Mas também, havia conflito de interesses no interior da igreja que teve como um dos cenários Parinacochas: entre os padres de paróquia seculares e os frades dominicanos os antecedentes do qual nós vimos ao descrever a construção do Convento-hospital naquela vila (Lassegue, 1984; Varón, 1990)

Os conflitos entre o clero secular e regular vieram das disposições feitas em Espanha que seriam refletidas no Peru e não só em Parinacochas. Estas seriam seguidas depois de 1610 (Duvols, 1986: XLI). Inclusive, entre os mesmos dominicanos haveria certas incompreensões como aconteceu na década de 1570 em Chucuito (Puno).

Finalmente, apesar do fato que a religião estatal inca já tinha desaparecido quase completamente, e a maioria dos membros da nobreza indígena tinha ficado Cristão, um obstáculo importante para a evangelização nestes primeiras décadas era a persistência da religiosidade andina encorajada pelos sacerdotes e feiticeiros da religião popular (curandeiros, adivinhos, mágicos, etc.). Como Fernando Armas Medina (1953: 585) diz, elas estavam em todas as partes e criaram obstáculos ao trabalho dos missionários; as pessoas velhas eram os mais

arraigados nos costumes e crenças antigas *“si todos los viejos no eran ministros de la idolatría, la mayoría de los ministros sí eran indios viejos.”*

Parece que a aceitação do evangelho não significou - para a maioria dos índios - uma renúncia total e final das velhas convicções deles. Enquanto os missionários destruíram ídolos, os índios fabricaram outros. *“Para celebrar sus viejos ritos, los indios aprovechaban las fiestas cristianas. Disimuladamente, fingiendo una arraigada devoción al culto católico, se reunían a conmemorar las fiestas de la Iglesia, con intención de hacer sus cultos idolátricos”* (Ibid: 588, 589).

Era evidente que a evangelização foi lenta. Alguns, exagerando, disseram que o fruto era quase nulo, enquanto os provinciais das ordens religiosas reconheceram em 1562 o “sucesso apostólico” dos anos que seguem as guerras civis.

Em uma carta de 1565 sobre o estado eclesiástico, o Licenciado Castro diz a V.M:

“me auian certificado que demas de trescientos mill hombres que estaban bautizados no auia en ellos quarenta que fuesen cristianos que tan ydolatras estaban agora como de antes lo qual ellos [el arzobispo y todos los provinciales de las órdenes] no me negaron dixeles” (Lisson Chavez, 1944: 294, 295)²⁷.

Não era estranho que muito depois do Taqui Onqoy foi dito que:

“Otra mission se hizo a otros pueblos cercanos aeste de Guamanga fue aella el P.e Fabian de Ayala y el Hermano Gonzalo Ruiz (...) la gente esta necessitada de minystros q. Les doctrinen y administren los sacramentos qual estaban estos indios, entre otros llegaron a un

²⁷ Polo de Ondegardo (en el Cap. VI de su obra de 1906^a: 202, 203) da una idea sobre el grado de evangelización del indígena, hecho que concuerda con lo que pretendemos demostrar. Igualmente, Mario Polia (1996: 229, 233, 237, 248) señala sus puntos de vista que armonizan con nuestras apreciaciones.

Pueblo donde viuen mas de mill de los quales hallaron muchos, que por falta de sacerdotes auian mas de tres años q.no se confessaba...” (Polia, 1996: 236).

O fracasso na evangelização tinha ensinado ao padre Cristão formas mais sutis, usando o que Ramón Morande chama de “comutação pseudomórfica”, quer dizer a mudança de uma deidade andina para uma deidade Cristã (Huertas, 1988); embora outros atribuam esta mutação a uma iniciativa dos próprios nativos. Em um documento do Séc.XVII correspondendo ao estabelecimento de Ucupacha (Apcara-Lucanas) “*se trasluce todo el proceso de conmutación pseudomórfica del culto de Illapa por el de Santiago Apóstol*” (Huertas, 1986: 342), este se tornando o santo protetor na região.

Alguns especialistas do fenômeno religioso como Fernando de Armas Medina e S.J. Bayle, em capítulos intitulados “reação indígena” e “revivificação da idolatria entre os neófitos”, respectivamente, apresentam um quadro extremamente interessante que pode ajudar a contextualizar o movimento socio-religioso do Taqui Onqoy na década dos anos sessenta; desde que nesta década, o campo religioso estava sofrendo também mudanças. Com o resultado que o Taqui Onqoy não é o único caso isolado e casual de resistência religiosa indígena, pelo contrário, a resistência estava acontecendo ao longo do Virreynato peruano, embora em a maioria dos casos eram vozes intermediários e sem coordenação concreta com outros protestos. No linguagem dos colonizadores, era o “ressurgimento das idolatrias.”

Na carta de 25 de janeiro de 1566, enviada de Lima a V.M., Fr. Francisco de la Cruz faz saber que foram castigados ligeiramente os índios que cometeram muitas ofensas; que a negligência maior que eles tinham foi no que diz respeito a

“apostasias e idolatrias que cometen los yndios por la mayor parte aunque casi todos los de este reyno son baptizados. y acontece muchas veces hallar entre ellos sacerdotes de los ydolos dogmatizadores que publicamente les enseñan sus antiguas ydolatrias y diabolicos ritos haziendo para ello juntas de yndios con consentimiento y mandato de los caciques y quando lo vienen a saber los clérigos y frayles castiganlos casi tan livianamente como si ovieran dexado de venir un dia a la doctrina (...) y aun agora pocos dias a, se descubrió en un valle que llaman de Guailas que avia mas de doscientos secredotas dogmatizadores que de secreto tenían a todos los yndios pervertidos aunque estaban baptizados y en presencia de los frayles se mostravan christianos y sacaban de noche los cuerpos muertos de las yglesias y los llevaban a las cuevas o sierras donde tenian sus ydolos y les hallaron mas de dos mill ydolos que tenian escondidos en diversos lugares y hazian sobre esto otras grandes ofensas a nuestro señor” (Lisson Chavez, 1944: 305).

E não só eles descobriram ídolos, Huacas e sacrifícios, mas era conhecido, em 1568, mais de sessenta assassinatos em uma única cidade, algumas das vítimas das quais

“en diziéndoles esto [que los ídolos mandaban que muriese] se arrodillaban, y puestos las manos sufrían la muerte como si fuesen verdaderos mártires” (Bayle, 1950: 229).

O incidente era tão inquietante que no Segundo Conselho de Lima (1567-1568) ao qual o licenciado Castro assistiu, como Governador, os padres dedicaram as constituições de 98 a 110 (parte II), para cortar os abusos e superstições dos índios arraigadas nos costumes tradicionais deles de trançar o cabelo, deformar os crânios, perfurar as orelhas, dar nomes às crianças, etc.

(Bayle, 1950: 230). Igualmente eles lamentaram que continuava a existir embora escondido um número bom de huacas ou adoratorios para qual os “pagãos” e alguns batizados foram levar oferecimentos.

O mesmo Vice-rei Toledo tinha confirmado o pequeno fruto que tinha sido produzido na doutrina dos naturais (Resposta de V.M. ao Vice-rei sobre assuntos eclesiásticos, 1571; Lisson Chavez, 1944: 563 a 569). As primeiras impressões dos Jesuítas também eram altamente pessimistas (Albó, 1966).

Foi criado por meio de cédula real de 25 de janeiro de 1569 no Peru e México o Tribunal do Santo Inquisição. No dia 29 de janeiro do ano seguinte o Inquisição foi instalado oficialmente no Peru, sendo o licenciado Serván de Cerezuela Bustamante o inquisidor das províncias do Peru, um certo Alcedo, Fiscal e Eusebio de Arrieta, tabelião do Segredo. De acordo com as instruções dadas aos Inquisidores, os índios foram excluídos da jurisdição deles, no que diz respeito à fé. Porém havia protestos do Peru no sentido de revogar a exceção. Na verdade, os índios deram muito trabalho depois ao Inquisição, para as superstições que infundiram as pessoas de “baixo nível” (J. Toribio Medina, 1956).

Logo após ter chegado, denunciaram Cerezuela e Arrieta que especialmente no município de Guamanga alguns índios batizados abertamente ensinaram outros

“que lo que les predicán los sacerdotes cristianos, de las cosas de nuestra santa fé católica es falso y que nopuede ser verdad, y que llamen a los sacerdotes cristianos, que ellos les haran conocer que es falso lo que les enseñan”. Arrieta añade que aún se azotaba a los índios que daban señales de creyentes, por lo cual aconsejó al Inquisidor que, *“apartándose de sus instrucciones, procediese desde luego a encausarlos”* (J. Toribio Medina, 1956: 28).

Além destas considerações, deveria ser levado em conta que o Taqui Onqoy surgiu desenfreadamente num Bispado que estava naquele momento sem Bispo.

4. OS FATORES ECOLÓGICOS E EPIDÊMICOS.

O terremoto de 12 de novembro de 1996, cujo epicentro era a cidade litoral de Nazca, afetou um grande setor geográfico, seus efeitos foram sentidos em Soras, Laramate e Lucanas. Em Soras rachou as paredes da escola e do Instituto Tecnológico e afetou partes da igreja. Ao viajar de Puquio a Cora Cora em julho de 1997, nós vimos uma igreja com a cúpula caída, e pensamos por um momento que “os descendentes” do Taqui Onqoy teria demolido isto, sem dúvida era o efeito do referido fenômeno tellurico. O departamento de Ica do qual Nazca é parte, é uma área de movimentos sísmicos contínuos devido à presença de uma falha geológica principal. O sul de Ayacucho é muito perto da costa de Nazca e relativamente perto dos vulcões de Arequipa: lá, em 1600 um terremoto forte que ativou o profetismo entre os nativos aconteceu (Curatola, 1989). Em 1998, devido ao fenômeno de El Niño o rio Ica transbordou e afetou 70% das casas da cidade do mesmo nome.

A primeira semana de agosto de 1997, o sul do departamento de Ayacucho, era o epicentro de uma das nevadas mais fortes e friagens sentido nas últimas décadas; cuja destruição e mortes também afetaram Soras (veja mais detalhes na Terceira Parte, Capítulo IX da Tese).

Ao perguntar para os camponeses de Soras por que este fenômeno natural tinha acontecido, eles responderam que “o fim do mundo estava vindo” que “alguns evangelistas eram culpados.”

Nós éramos testemunha de como ao término da década dos anos setenta a cidade de Ayacucho e seus arredores foram abalados com os movimentos sísmicos contínuos que muitos camponeses consideraram *Pachacutis* (*Pacham Puchucanayan*) (Huertas, 1990), quer dizer, “a terra quer acabar.”

Os fenômenos naturais e astrológicos, como também os fatores epidêmicos, foram vistos, particularmente na Europa do século XV como anúncios ou sinais de catástrofes cósmicas e históricas, e eles eram associados com profecias (ver sobre isso J.G. Koeningsberger, 1974, 1990).

Na Amazônia brasileira, a queda de um meteorito no dia 13 de agosto de 1930 no rio Curuçá foi considerado pelos seringueiros e pescadores a ser o fim do mundo (veja suplemento MAIS, da Folha de São Paulo, 9 de junho de 1996).

Para o caso do Peru, o historiador Lorenzo Huertas (1990) ao estudar o período do “Reinos e Domínios”, período imediatamente antes do tempo do Inca, trata dos motins étnicos por movimentos de população ou migrações que originaram de fatores naturais e sociais. Entre os primeiros ele se refere à existência de um “corto optimun climaticum”, das inundações (“Niños” ou *llocllay Pachacuti* em Quechua), as secas (*chaque Pacha*) que são apresentados em algumas ocasiões depois de ter produzido um “Niño”, terremotos, etc.²⁸

De acordo com Huertas, depois do aparecimento de alguns destes fenômenos os cultos são comutados ou se aparecem; e “muitas transformações do mundo (ou *Pachacutis*) na mitologia andina têm relação direta com eventos naturais não muito comuns”, como também o fato que há muitas referências a eventos nos mitos e na história andina em geral. O historiador recorre ao terceiro capítulo dos mitos de Huarochirí que lida com “Como passou os ídolos há muito

tempo quando o mar explodiu”; à presença de El Niño relacionado à queda de Fempellec (Huertas, 1988); à invasão de Chimú a Lambayeque depois de uma grande inundação que aconteceu lá e ao mito da origem da cidade de Mórrope recolhido em 1782.

No Peru se tem informação do fenômeno de El Niño da época da chegada de Francisco Pizarro. Acredita-se que quando os espanhóis pisaram pela primeira vez em Tumbes, este fenômeno tinha arrasado a área, fomentando, ainda mais, a convicção na origem sobrenatural dos conquistadores (Diario La República, Lima, 28-9-97). Pela segunda metade do Século de XVI, em 1558 (dois anos antes do Taqui Onqoy) havia nos Andes o fenômeno de El Niño. Outro semelhante aconteceu em 1578. De acordo com Alejandro Pezzia Assereto, quando os espanhóis chegaram no vale de Ica, os aborígenes viveram espalhados pela região, pois a cidade incaica de Tacaraca tinha sido destruído por um terremoto (Monografia de Ica, 1563-1980). Em 1566, havia um terremoto forte de acordo com Ernest Middenfortt (1973), numa época quando já o movimento do Taqui Onqoy estava desenvolvendo. Em 1582, aconteceu outro terremoto forte que afetou várias cidades de Parinacochas (Guillermo Alvarez, 1992)²⁹.

Diante de todos estes antecedentes, não está fora de questão pensar que, além dos fatores políticos, econômicos e religiosos que explicam o Taqui Onqoy, os fatores naturais acima mencionados, como também a escassez de comida que afetou Guamanga, especialmente a cidade em 1565 (Varón, 1990) (isso seguramente foi causado pelas colheitas ruins devido a fatores climáticos ou

²⁸ Para ver los efectos sociales de los fenómenos naturales ver Monika Therrien (1995). Existe un interesante artículo sobre “fenómeno del Niño” escrito por Lorenzo Huertas en el Boletín Francés de Estudios Andinos (Lima, 1995).

²⁹ Lorenzo Huertas, nos sugirió personalmente estudiar los efectos del paso de los cometas en la cosmovisión indígena. En efecto, el cometa Halley lo hace cada 76 años, y fue en 1531 que pasó, según Calancha. El 13 de enero de 1553, los indígenas vieron el percurso de otro cometa.

doenças), contribuiu a elevar uma "consciência milenária" entre os nativos do sul de Ayacucho. Nós compartilhamos a abordagem de Lorenzo Huertas que o medo de "determinismo geográfico" muito inveterado nas Universidades do Peru nas décadas dos anos setenta do século presente retardou as investigações da influência dos fatores ecológicos na vida social e ideológica de homem.

Cook demonstra que há problemas no estudo histórico das epidemias dos séculos XVI e XVII. Uma sucessão de doenças que vieram com os espanhóis e dizimaram a população indígena particularmente, se pode ver na cronologia que precede o presente Capítulo organizada em base de informação de Cook (1975), Urrutia (1985) e Stern (1986).

É sabido que os habitantes de Izcahuaca (Sondondo-Lucanas) pereceram na colônia devido a uma epidemia de influenza asiático; ao mesmo tempo de acordo com outros, eles foram açoitados por malária e varíola (E. Espinoza, 1995).

Da documentação de 1586, é sabido que no sul de Huamanga havia várias fontes termais onde os índios e espanhóis tomaram banhos para ser tratados de doenças. Para os banhos de São Francisco de Pampamarca (Lucanas) os índios foram de lugares distantes para ser curados de "feridas, lepra e sarna" (Monzón, 1586: 245).

Huamanga e ainda mais Lucanas e Soras eram afetados por estas doenças, apesar do fato que as partes alto, em geral, mostram uma maior imunidade para certas epidemias. Particularmente pertinente são as doenças que afetaram em 1557 e 1558-59, na véspera do Taqui Onqoy, um fenômeno que também era notado por Curatola e Varón.

A coisa importante do estudo das epidemias é o efeito ideológico que eles produzem, nós pensamos que assim como na Idade Média - sem o absurdo de

relacionar isto mecanicamente - produziu sentimentos de insegurança, presságios do fim do mundo, explosões proféticas entre os nativos³⁰.

Nós não achamos totalmente fora de propósito a análise de Marcos Cueto, no seu livro interessante **O Retorno das Epidemias. Saúde e Sociedade no Peru do século XX** (1997) que vincula a epidemia de influenza com o Taqui Onqoy.

5. A RESISTÊNCIA INDÍGENA.

Logo após a conquista, depois de ter sido enganado e humilhado pelos espanhóis, Manco Inca (o filho de Huayna Cápac)³¹ rebela assumindo um caráter basicamente bélico, mas com conotações religiosas como destaca Wachtel (1973a). O centro desta resistência estatal inca era Vitcos, situado em Vilcabamba, uma região montanhosa de acesso difícil localizada em Cuzco onde os rebeldes permaneceram de 1537 a 1572.

A fundação de Guamanga em 1539, como já dissemos, obedeceu razões estratégicas relacionadas à luta contra Manco Inca³².

Na hipótese de Salas, Manco Inca escolheu Vilcabamba não só porque era estratégico, mas também porque estava próximo à região ayacuchana de Vilcashuamán, intensamente povoada com *mitimaes*, e aos orejones de Cuzco que em uma maneira ou outra poderia lhe oferecer apoio (Salas, 1979); o qual nós não achamos fora de propósito, lembrando de que os homens e caciques de

³⁰ Para más detalles al respecto, revisar el esclarecedor artículo de Marco Curatola (1991- 1993).

³¹ No se debe generalizar la actitud de la élite incaica frente a la conquista y el cambio del lugar social de pertenencia. Gonzalo Lamana (1996), muestra, a través de un nuevo enfoque, las respuestas culturales a esta situación particular dada; y con mucha solidez analiza el lugar que ocupó la nobleza incaica en la sociedad colonial.

³² Se sabe que por Pampaconas (tierra ayacuchana y lugar de paso en la ruta a Vilcabamba), entró la expedición española en 1572 a sofocar la rebelión que había iniciado Manco Inca, y esta vez continuaba Túpac Amaru I. (J.J. Vega, 1997).

Manco recorreram a “roubar” os espanhóis em parte de Guamanga e Jauja, da mesma maneira que Wachtel especifica em uma nota (1973a).

Este fato motivou o conselho de Cidade de Guamanga a enviar, em 20-03-1541, capitão Francisco de Cárdenas que foi com 20 espanhóis e 2000 “amigos índios” para resistir à incursão que o Manco Inca quis fazer à área. Quatro anos depois (1545), o curaca Guazco de Andahuaylas denunciou a intenção nova de Manco Inca de querer atacar Guamanga. Quando o Inca foi assassinado em 1545, o sucessor dele Sairi Tupac aderiu aos conquistadores e as incursões a Guamanga cessaram (Galdo, 1992).

O ano de 1564, parece realmente ser um ano de bastante agitação indígena. *“En la provincia de los Charcas, por ejemplo, se temió la concertación entre los actores indígenas de más de uno de los frentes antiespañoles. Hubo cerco y retirada de ciudades de españoles, alianza de los indios diaguitas con los de Umawaka, Kasabindo y Apatama; y los irreductibles chiriguano, asociados también a los anteriores, pusieron en peligro a Tarija y llegaron a 15 leguas de Potosí, creando en la población psicosis de cerco. También en Chile y en Tucumán hubo luchas con los indios por esta época”* (Varón, 1990: 381-382).

Mas foi em Jauja (centro de Peru) onde a insurreição se formou. Em abril de 1565, o conselho da Cidade de Cuzco recebeu duas cartas alarmantes: uma de 21 de março enviado pelo Governador Lope García de Castro e outro assinado por Gaspar Sotelo de 24 de março e editada em Jauja. Esta última foi inserida nos Registros da reunião do conselho da cidade Cuzqueña de 16 de abril de 1565, diz:

“ (...) En este tanbo de xauxas me an dado a entender lo que avian los yndios ordenado porque (...) me lo an dicho que estan aquí por horden del señor presidente para sacar derryaz el negocio y lo que pasa es que estos yndios guancas se an comuniCado con lel ynga

*por esta parte y lo desa ciudad por la suya y tenyan aCordado de que en aCabando de Coger sus comydas diesen en guamanga, guanuco y chachapoyas y En tenyendo la media tierra saldria el ynga a Juntarse con ellos y darian sobre el Cuzco. Para acordar esto se an Juntado dibersas bezes so colores que para ello an dado a los sazerdotes los prenzipales desa ciudad hasta agora aparece los de **parinacocha** porque el Cazique de Villagran que se llama don Juan chancabilCa enbio un hijo suyo que yo conosco bestido de grana como español para esta tierra a **predicar la seta**. El qual predieron en guanuco y dixo todo lo que yo escribo. Por El me entere Como esta bellaqueria porque en **parinacocha** se començo lo que se dixo en esa ciudad de la **resurreCion de pachaCama** y abian hecho grandes sacrificios y ofrezido mucho ganado al diablo de la **pachaCama** (...)”(Sacado de Lohmann, 1941: 5,6.SN).*

Na verdade, diz-se que os Jaujas e índios Huancas, em comum acordo com o Inca, tinham decidido marchar sobre Guamanga, Guánuco e Chachapoyas; e à meio caminho eles se uniriam com o Inca para continuar a Cuzco, o destino final provável deles. Com este objetivo, os Sacerdotes e Chefes se encarregariam de “pregar a seita”, com esses de Parinacochas sendo os mais escorregadios neste empreendimento. Diz-se que nesta cidade e em Jauja começaram a espalhar a ressurreição da Huaca Pachacamac, para quem eles fizeram grandes sacrifícios e oferecimentos. Além da coincidência de datas, a “ressurreição de Pachacamac”, uma grande divindade pre-Incaica, é um tema que também se aparece no Taqui Onqoy.

*“(...) el chancavilca y el cazique principal de hinojosa los halle en el tambo de **vilCas** con mas de dozientos yndios que yban de guamanga (...). En este balle se han hallado mucha cantidad de piCas y en el monte gran copia de madera cortada y hechas sus casas de munyciones y andase en rrastro de vnos depositos de mays*

tostado que ynforman algunos yndios ser mas de diez mill hanegas/ por aCa se biven con cuydado Vmd.

*Vn español me aviso en el camyno que vio en los **aymaraes** yndios de silva y aCuña cantidad de piCas e muchos arCabuzes de cobre de a palmo y que a vn hijo del caZique de Maldonado y a los **soras** los avia bisto con muchos yndios con armas en un despoblado todo puede ser verdad e me dixo que porque auia dho. (Ibid).*

Gaspar de Sotelo, de acordo com esta carta, diz ter achado em Vilcashuamán mais de 200 índios que suspeitosamente “voltavam” de Guamanga; que eles acharam armas, depósitos de milho tostados em grande quantidade que eles supuseram eram preparações para uma insurreição. A mesma atitude de suspeita e estocagem de armas foram descobertos entre os aymaras e índios de Soras.

Este mesmo ano, no dia 3 de dezembro, Felipe Segovia Briseño Valderrábano, dono do obraje de la Mejorada, em uma carta que foi entregue pelo filho dele ao licenciado Castro diz que D. Cristóbal Caballauri “o carpinteiro principal e chefe” dos carpinteiros do repartimiento de Ananguanca revelou “*que los indios de todo el reino se alzarían el jueves santo del año 1566 en la noche, al tiempo de las procesiones, para lo que tenían preparados gran cantidad de armas alimentos. Matarían a todos los españoles y indios con nombres de españoles, pero que a las mujeres las tomarían para sus caciques*” (Varón, 1990: 382).

Foi interpretado de modos diferentes estas preparações em Jauja, Parinacochas, Vilcas e Soras: desde o fato dos unir com o levante bélico que Titu Cusi preparou de Vilcabamba e o movimento do Taqui Onqoy, até a desconexão total entre ambos fenômenos.

Neste mesmo período, a memória dos Wari no município de Quinua, dos *Yayan Illapa* em Lucanas, e a memória dos taquionqos do sul de Guamanga das huacas deles, em particular de duas huacas pan-andinas grandes Titicaca e Pachacamac, conectavam os nativos com a história ab-original deles, um fato que implicava um desprezo violento para tudo aquilo que era espanhol (Huertas, 1985).

Nós estamos diante de uma década “de incerteza expectante”, para usar a frase de Lohmann, e havia um clima de “caos geral.” Os anos sessenta eram anos de mudanças políticas, de rebeliões, de insurreições e motins; há descontentamento entre os espanhóis destituídos; os mestiços planejaram escapar; o Incas de Vilcabamba mantiveram a atitude agressiva deles; ao término de 1569 Francisco Toledo chegou em Lima, o quinto Vice-rei de Peru (Hernández e outros, 1987). Este Líder se queixou da pouca paz e muita inquietude que foram achadas quase em todos lugares quando ele chegou no Peru. Ele disse que diariamente há insurreições e motins e ele não tinha visto nenhum castigo para isto (José Toribio Medina, 1956).

Mas principalmente, nesta década de 1560-70, há um tumulto social entre os nativos, para o descontentamento e desespero em que eles viveram o que junto com as calamidades naturais e epidemias e os desencontros religiosos geraram várias formas de expressão, em alguns casos que adquiriram formas de rebeldia bélica e em outros de movimentos socio-religiosos como o Taqui Onqoy ou Ayra. Mais tarde, também no início da colônia, outros movimentos socio-religiosos acontecerão como o *Muru Unquy*, o de Antabamba e Yanahuara no Apurímac vizinho; o mito messiânico de *Inkarri* surgirá ou os cultos religiosos indígenas serão revitalizados como em Vilcashuamán (veja o Capítulo VII, aponte 3).

A resistência indígena também assumiu outras formas como o rejeição da perpetuidade das encomiendas, a negação dos curacas e o comum dos índios de Soras e Lucanas para continuar trabalhando nas minas em 1563; a reação indígena em Vilcashuamán em face do poder espanhol e labor nos Obrajes: no Obraje do Oré em Canaria (fundado cerca de 1570) não foi completado o pagamento aos índios pelo trabalho que eles fizeram (eles foram devidos 6,000 pesos); esta situação e o tempo que aquele labor os removeu da realização dos trabalhos comunais deles, impeliram os Hanan Chillques a recusar trabalhar e o obraje ficou fechado.

SEGUNDA PARTE:

A COSMOVISÃO DOS POVOS ANDINOS E O TAQUI ONQOY (S. XVI)

Taqui Onqoy deveria ser explicado em termos da dinâmica interna da cosmovisão das aldeias dos Andes do sul e em particular dos grupos étnicos onde originou; dado que este movimento extraordinário não só era uma reação à situação colonial mas também possuiu "uma autonomia espiritual" (Sullivan, 1988). Nesta perspectiva, é conveniente se aproximar mais àquela cosmovisão, especialmente à "consciência milenária" existente na cosmogonia, cosmologia, antropologia e escatologia deles que nos permitirão explicar a leitura que os nativos fizeram do processo da conquista e do contato com os espanhóis, como também o que está atrás da tradução da "consciência milenária" em ideologia, em ação, naquele movimento socio-religioso fascinante.

Nós diferimos com a proposta de Rafael Varon (1990) o qual mostrando que o Taqui Onqoy é um "manifestação de raiz das convicções andinas", esta raiz o reduz aos rituais pre-hispânicos, para esses que ele chama as "raízes andinas" do Taqui Onqoy. O "substrato andino" do movimento, de acordo com Varón, teriam tido dois vertentes: o *taki* ou canto histórico e os rituais dirigidos à

prevenção de males. Assim, para o historiador peruano, o conhecimento e a segurança da eficácia destes modos de estar relacionado com o mundo sobrenatural (rito, celebrações) da “tradição andina” contanto as “bases rituais e ideológicas” do movimento.

Juan Ossio (1992a), ao se tratar com a “ideologia messiânica” no Taqui Onqoy, destaca que se inscreve na concepção periódica de tempo onde a transição de ordem para desordem é marcada pela forma na qual os princípios contrários e complementares do *Hanan* e *Hurin* operam; embora ao contrário de Varón, ele não pára para estudar a base ritual que lhe dá forma.

Curatola mostra que os diferentes movimentos milenários são “condicionados” por um mito que justifica as aspirações e as ações para continuar. No Taqui Onqoy estaria o “mito de um Deus conquistado” e a esperança da vinda de uma “boa” era. Esta “visão do mundo” está presente, de acordo com o antropólogo italiano, nos diversos “cultos de crise” que aconteceram na fase colonial (1977). Mudando de perspectiva mais tarde, ele mostra que entre as doenças (o “mal do milho” ou pelagra) e o “culto de crise” há uma conexão essencialmente indireta, de uma natureza cultural. O retorno e re-elaboração de elementos que pertencem ao patrimônio de conhecimento característica do “mundo tradicional” é reduzido aos componentes de “um velho, mas ainda efetivo complexo mítico-ritual que tinha formado ao redor da pelagra” (Curatola, 1986: 152; 1990: 143). Deste modo a posição de Curatola é mesmo reduccionista: as raízes culturais do Taqui Onqoy seriam os rituais ao redor da pelagra, sendo situado deste modo dentro duma posição mais atrasada do que Varón.

Apesar do foco histórico dele, Stern (1982) reconhece que a “visão andina” no Taqui Onqoy, tem que ver com a lógica e visão do mundo popular:

convicção em uma convulsão próxima que geraria - ou restabeleceria - um mundo novo de “ordem”, o que era contínuo com uma visão periódica da história; a doença como um reflexo da raiva das huacas; o presságio do futuro; e a posse do espírito dos índios pelas huacas.

CAPÍTULO IV: COSMOGONIA.

1. MITOS DE CRIAÇÃO E DESTRUÇÃO.

Na região de Cuzco, uma primeira parte do mito de criação do mundo e dos homens recolhido e logo contado por Juan de Betanzos¹ diz:

“En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Perú oscura, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era subjeta. Del nombre de esta gente y del Señor que la mandaba no se acuerda. Y en estos tiempos que esta tierra era toda de noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llaman Con Tici Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como esta hubiese salido desta laguna, fuese de allí a un sitio que junto a esta laguna, questá donde hoy día es un pueblo llamado

¹ Betanzos es un cronista español (1510-1576) de la segunda generación de investigadores, preocupados asiduamente – a diferencia de los primeros cronistas – por los hombres que habían vivido y que vivían todavía en las tierras que ellos habían ocupado. Es en los años cincuenta que aparecieron algunos de los primeros y más valiosos testimonios sobre los Incas del Cuzco. Una de estas crónicas es la de Juan de Betanzos, quien se había casado con una mujer de la élite cuzqueña y es autor de *Suma y Narración de los Incas* (1551). Esta obra “podría considerarse una de las más importantes sobre el tema dado el íntimo acceso que el autor tuvo al idioma y a las tradiciones cuzqueñas (fue intérprete oficial incluso)(...)” (Pease, 1980). Para Valcárcel (1980), Ortiz (1980) y Pease (1982), la versión de Betanzos (1924) es la más completa y goza de mayor credibilidad.

tiaguanaco, en esta provincia ya dicha del Collao; y allí fue él y los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el sol y la luna. El cual Con Tici Viracocha, dicen haber salido otra vez antes de aquella y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquellas gentes que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha...” (1924: 82).

O mito inteiro narrado por Betanzos tem seis episódios:

1. Con Tici Viracocha deixa o lago Titicaca e fez o céu e a terra e uma primeira humanidade que viveram em escuridão.
2. a divindade deixa o lago Titicaca novamente e em um povo vizinho chamado Tiaguanaco, junto com algumas pessoas (viracochas) ele fez o sol, o dia, as estrelas, a lua. Ele destrói a primeira humanidade (que viveu na escuridão e deu o criador do mundo raiva) transformando ela em pedra.
3. ele cria uma humanidade nova: de “modelos” como pedras e ele faz “as pessoas” saem primeiro nas províncias que estão na direção onde o Sol sai, de rios, colinas e cavernas, e depois para esses “respaldos donde o sol sai” (Condesuyo e Andesuyo). Então, Con Tici Viracocha vai para o norte, para o Cuzco.
4. no itinerário, estando em Cachas (Canas), Viracocha fez fogo cair do céu porque os índios, sem o reconhecer adequadamente quiseram o matar; ele fez o fogo cessar, ele lhes falou que ele era o criador deles e os índios de Canas construíram uma guaca magnífica (adoratório ou ídolo) na memória dele. Ele passou para Urcos, ascendeu a uma colina alta e ordenou que os índios “se produzam e saiam.” Aqui também eles fizeram para ele uma huaca rica e suntuosa.

5. em o que seria depois Cuzco, ele fez um Deus para o qual ele pôs o nome de “Alcaviza”, no lugar ele denominou “Cuzco” e ele a deixou em ordem.

6. deixando em ordem, ele vai mais para o norte e então para o oeste até chegar ao mar onde ele entra com “os suyos”, porque todos pudessem entrar na água (Betanzos, 1924: 37).

Para os objetivos que nós propomos nos interessa realçar aqui o fato que Viracocha é uma divindade criativa (Pease, 1982:10) ou um herói fundador da ordem, cumpre a função de Grande Ordenador (Duviols, 1986: 58, 60)².

Tanto Titicaca quanto Tiaguanaco são espaços sagrados de primeiríssima ordem: Viracocha sai, “emerge”, ou faz o seu “aparecimento” do lago Titicaca (situado no Collasuyo). De acordo com Valcárcel (1980: 94), o “lugar” da “criação”, a grande *paqarina* (lugar de origem) é o lago Titicaca que é “sagrado por antonomásia; lá o criador age, de sorte que a origem mais remota do homem sempre é olhada para lá”. A primeira humanidade é destruída e transformada em pedra; enquanto a segunda humanidade é criada de pedras o que sugere a nós uma relação simbólica dos homens primordiais com as Huacas primordiais.

No ciclo mítico de Viracocha, as Huacas vêm a representar testemunhos das expressões míticas primordiais³. Na representação coletiva, como espaços sagrados, eles existem desde os tempos originais e são associados com a criação do mundo e homens e às divindades principais.

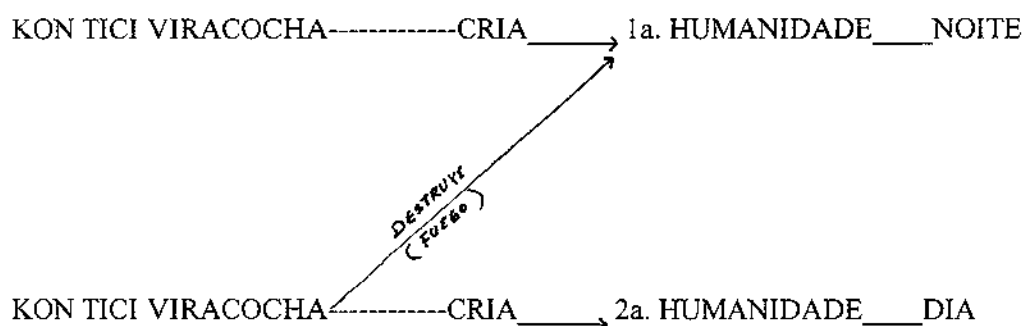
“Perú comienza en el lago Titicaca, que es el sexo de nuestra Madre Tierra”: é um episódio de “O mito da escola” contado por Don Isidro Huamaní (que só se expressa em Quechua), nativo da região de Andamarca (Lucanas,

² Hay autores que indican que Viracocha fue un Dios (Valcárcel, 1980; Pease, 1973^a, 1982; Rostworowski, 1983) y otros que fue un héroe (Urbano, 1981; Duviols, 1986). Para algunos fue creador (Pease, 1968, 1973^a; Valcárcel, 1980; Urton, 1989), y para otros no tuvo esta cualidad (Urbano, 1981; Duviols, 1986; Ortiz, 1980; Rostworowski, 1983).

Ayacucho) para o antropólogo Alejandro Ortiz em julho de 1971. Este mito - Ortiz nota - tem uma coincidência com o texto de Betanzos. Don Isidro fala de um “Deus poderoso, universal que caminhava em cima do mundo, levando a cabo uma série de criações”; das sucessões de deuses e homens, contrários e antagônicos, um vinculado à noite e o outro à dia (Ortiz, 1973b: 244, 245).

Apesar do fato que ambos os mitos são de tempos e regiões diversos, se percebe - em o que nos interessa - um único código relativo à criação-destruição de humanidade⁴.

BETANZOS (CUZCO)

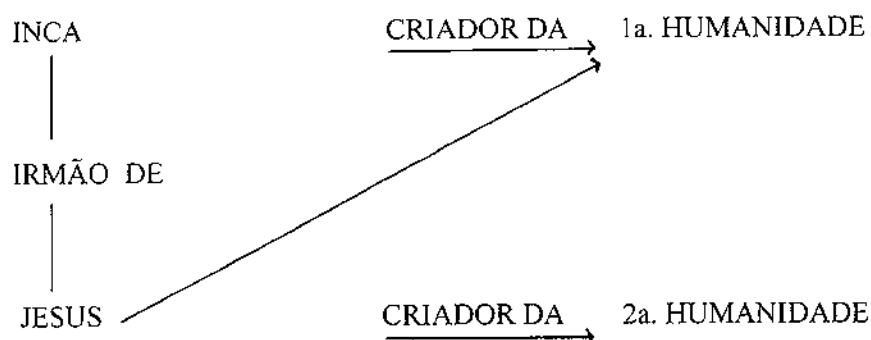


Fonte: Alejandro Ortiz, 1980: 53.

³ Acerca de las *Huacas* lo desarrollamos en forma exclusiva en el Capítulo VI: Antropología.

⁴ Ortiz (1973b: 245-249) advierte que el cronista López de Gómara refiere “que dos grandes divinidades hermanas – Con y Pachacamac – sucesivamente emprendieron una vasta obra creadora”.

I.HUAMANI (ANDAMARCA, AYACUCHO)



Fonte: Tirado parcialmente de Alejandro Ortiz, 1973 b: 249.

De informação recolhida em 1586, é sabido um mito cosmogônico entre os Rucanas Antamarcas relacionado a um povo velho destruído perto de Cavana e que se refere aos Viracochas⁵.

Esta presença das pessoas como “Santos” e profetas antes do Inca, apoia nossa hipótese na existência de uma “consciênciamilenaria” pré-hispânica. Estes caracteres poderiam ser associados com os Huaris e eles poderiam ser um grupo étnico de origem sul altiplánico que foi vista como branco e barbudo (Huertas, 1990: 24).

⁵ El recuerdo de Viracocha queda latente hasta el día de hoy entre los Rucanas a través del mito de creación “Apu Viracocha Chontaymarca”, tal como nos refiere E. Espinoza (1995).

O outro ciclo mítico cosmogônico, o de Ayar, trata do tempo mítico da criação do Cuzco, contado através Sarmiento de Gamboa⁶. Os três elementos chaves deste ciclo mítico são: a) o aparecimento dos oito antepassados⁷, b) a criação por eles de dez *ayllus*, e c) os fatos que aconteceram em lugares diversos na rota entre Pacariqtambo e o Cuzco (Urton, 1989). Deveria ser realçado que os *ayllus* se dividiam em “metades” de cinco *ayllus* cada; o primeiro grupo de cinco é identificado com a metade *Hanancuzco* (“alto Cuzco”) e o outro com *Hurincuzco* (“baixo Cuzco”).

Pedro Cieza de León reconta que os irmãos Ayar restantes viram Ayar Cachi (o outro irmão deles) sair com asas de pena, que antes eles fecharam dentro duma caverna; como Manco Cápac, antes de fundar, Cuzco viu que os irmãos dele se transformaram em pedra.

Em ambos os mitos, de Viracocha e de Ayar, tanto Viracocha (o passado) como o Inca (o presente) emirjam do mundo debaixo da superfície, através de um lugar concreto e sagrado: a *paqarina*, Titicaca e Tiahuanaco no caso do primeiro e Pacariqtambo no caso do segundo. Viracocha e o Inca são então, deuses de debaixo (Ortiz, 1980)⁸. Nós achamos, também, uma direção do processo criativo que parte de Tiaguanaco para o Chinchaysuyo (Pease, 1968).

⁶ Es uno de los más tempranos y detallados de que se dispone. Además, Sarmiento de Gamboa fue el historiador oficial del Virrey Toledo, tuvo acceso a más de cien *kipukamayus* (“guardianes de los registros”) y nos da los nombres de 42 de ellos. La **Historia de los Incas** de Sarmiento de Gamboa fue una de las principales fuentes de información empleada por Toledo, en la reorganización y reubicación de las poblaciones andinas (Urton, 1989:133, 142, 156). Para Pease (1982), sin embargo, la versión más antigua del origen de los Incas, la menos contaminada tal vez con la información europea es la de Juan de Betanzos, que coincide con la de Pedro Cieza de León. Esta versión de Betanzos, no debe confundirse con la otra que el mismo diera sobre el ciclo mítico de Viracocha que vimos anteriormente (ver nota 1). Contrariamente para Max Hernández, Luis Millones y otros (1985), la versión de Betanzos sobre la guerra de los Chankas está contaminada.

⁷ Un tema común de los mitos de origen es la representación de los antepasados-fundadores como “forasteros” o extranjeros: es el guión básico de los mitos de origen en México, África, islas Hawai y los Andes (Urton, 1989:128).

⁸ Otros autores indican que fue importante la presencia del Dios Sol en la fundación del Cuzco (Pease, 1968: 191; 1973b: 441).

“Una piedra piramidal a la orilla de la laguna Yaurihuirí, por acción de un terremoto se convierte en agua y sale de la espuma de los oleajes de yaurihuirí los 4 hermanos MAYO”.

Assim começa o mito contemporâneo da origem de Andamarca (Lucanas, Ayacucho) colhido por Juan Ossio na década dos 70 que nota que o aspecto mais notável neste testemunho é sua semelhança estreita com o mito dos irmãos Ayar que os cronistas dos séculos XVI e XVII contam que confirmariam o “continuidade” de certos temas propriamente andinos (Ossio, 1977).

Igualmente, no mito contemporâneo de *Inkarri*, de conteúdo fortemente messiânico, compilado por José María Arguedas (1975) em Puquio (Lucanas) se pode ver a imagem modificada da criação (fundação) do Cuzco (Pease, 1973 b: 444).

Recorrendo a este mito Alejandro Ortiz apresenta uma concepção mais geral da ordem nos Andes que não é definitivo de acordo com ele: um deus cria uma ordem, seu sucessor a destrói e ordena a sua própria. Os diversos redentores míticos andinos conquistam para impor uma ordem que por sua vez será passageira; nenhuma ordem, nesta perspectiva, é definitiva, final: *‘Esta es la visión tal vez medular del andino: ningún gran presente u orden futuro es, en verdad, finalista. Este mundo en que vivimos es, pues, pasajero, y sólo debemos esperar el advenimiento de un orden venidero y contrastado al del presente’* (Ortiz, 1986: 219). Ao critério de Ortiz nesta concepção traduz-se a esperança milenária andina: os mitos deles sugerem que nenhuma classificação possa ser definitiva. Milenarismo que ficará mais intenso em nossa população indígena desde o século XVI.

2. CATÁSTROFE E REGENERAÇÃO

A ordem e a desordem cósmica tem que ver com a divisão do mundo em Alto/Baixo e a existência de um princípio mediador. *“El esquema mítico, ordenador del gran tiempo, parece está vinculado al esquema básico del espacio sagrado que hemos señalado: este mundo está dividido en dos fuerzas divinas contrarias y complementarias (lo alto, relacionado con el ideal del orden y de estabilidad del presente; lo bajo, con el cambio, con la amenaza que representa el futuro por el presente)”* (Ortiz, 1980: 57).

A complexidade da relação Viracocha / Irmãos Ayar (incas) supõe oposição e coincidências, também se lembra da oposição fundamental que nós estabelecemos no contexto pan-peruviano.

Em efeito, *“el Viracocha de la tradición local cusqueña, como el dios Pachacámac de la religiosidad panperuana, crean y recrean mundos del pasado y son, por lo tanto, potenciales destructores del presente y posibles creadores del mundo futuro. En contraste, los Ayar, los ancestros y el inca organizan, fijan el presente”* (Ortiz, 1980: 42).

À chegada dos espanhóis, o Sol representou o alto, e Pachacamac, o baixo. O Inca era o mediador; *“cuando se produce un desequilibrio, una amenaza al orden, éste es preservado, reforzando al dios mediador, el inca”* (Ibid: 42). Deste modo, o mediador (Ossio - 1992a - chama “Princípio Mediador ou Unificador”) mantém este mundo no qual os dois princípios divinos contrários são fragilmente equilibrado.

Há um esquema temporal cíclico andino de vários mundos ou idades (para Montesinos e Murúa de cinco sóis e de acordo com Guaman Poma de cinco idades), onde o trânsito de um mundo para outro, de uma idade para outra é marcada por um cataclismo cósmico ou *Pachacuti* que etimologicamente

significa “o mundo é transformado”: além da idéia de fim ou de destruição do mundo, este termo significa também a idéia de renovação (Imbelloni, 1942, 1946; Ossio, 1973), de uma criação nova (Pease, 1968).

Para a cosmovisão andina, os *Pachacutis*, são intervalos periódicos de caos (Pease, 1968) que marcam o fim de um presente e o começo de outro (Ortiz, 1986)⁹. Estes *Pachacutis* cósmicos são associados a:

- Inundação (Sarmiento de Gamboa, 1947; Anello Oliva, s/d; Guaman Poma, 1980) chamada *unu Pachacuti* que anuncia a transição de caos a uma ordem nova.
- Verdadeiras inundações que se inscrevem como mitos cósmicos de criação das humanidades (Thierry Saignes, em Urton, 1989).
- Caos por morte do Sol (Francisco de Ávila, 1966).
- Lutas dos deuses como decisivo das mudanças no mundo configurando a catástrofe entre duas idades. Em uma versão local de Huarochirí, juntada por Francisco de Ávila, as primeiras duas idades (de quatro) é representado por duas divindades: “*Es importante la mención a una lucha entre ambos dioses porque simboliza claramente el caos previo a una nueva creación*” (Pease, 1968).
- Terremotos como esses que aconteceram em Ayacucho ao término da década dos anos setenta do século presente.

⁹ Nos parece sugerente la definición que da el destacado antropólogo ayacuchano Juan José García (1996: 120) sobre el *Pachacuti*: “*mito andino que anuncia la vuelta del hombre a su estado de naturaleza y con ella al estado de la sociedad de la armonía que se cree existió en los primeros tiempos de la humanidad*”.

- União de opostos (a raposa de cima e a de debaixo se une e coincide: o mundo está doente, um novo deveria começar), a lua e o sol presentes no mesmo céu escuro (Ortiz, 1986).
- A conquista espanhola que foi pensada como um cataclismo cósmico, um apocalipse, um *Pachacuti*.

Deste modo, nos Andes, a catástrofe e regeneração são categorias explicativas de fenômenos cósmicos.

É interessante achar na mitologia andina o tema da inundação associado com o perigo de “desaparecimento do mundo” e a necessidade de “salvação.” Em alguns mitos de Huarochirí, é o camélido llama que conhece e anuncia que “o mundo terminará” (Avila, 1966) e que a salvação antes da inundação é alcançada por ascender ao ápice de uma colina ou huaca.

Na tradição escatológica andina, percebe-se a idéia de catástrofe que marca o fim periódico, não o fim terminal, quando a categoria *Pachacuti* o equipa com o “fim.” Igualmente, o milênio é apresentado como a inversão simétrica do “atual” desordem (Ossio, 1973)¹⁰.

Zuidema despertou em nós um grande interesse quando ele menciona que para o cronista Cabello Valboa, um período de 500 anos (depois que Manco Cápac fundasse o Cuzco) terminou quando o inca Pachacutec derrotou os Chankas; ele também diz que a guerra entre Incas e Chankas tem aspectos

¹⁰ Según Edmundo Guillén (1984: 82), de la palabra “Pachacuti” (palabras unidas o separadas) etimológicamente “resulta difícil inferir su posible acepción de milenio”. Sin embargo, como veremos más adelante, hay cronistas como Vásquez de Espinoza, Cabello Valboa, Sarmiento de Gamboa, que se han esforzado en señalar que determinados fenómenos que ocurrían en los Andes tenían relación con un milenio o medio milenio (Zuidema, 1964, 1965). Para Abdón Yaranga, el concepto de “milenio” es pre-hispánico, que era efectivamente mil años: *Inti Qapaq o waranka* (1978: 173, 174). Asimismo, es interesante mencionar que para Gary Urton (1989) hay una serie de movimientos y motivaciones míticas, históricas, utópicas y milenaristas que al parecer subyacen en muchos relatos de la tendencia “mitohistorizante” en los Andes.

messiânicos e talvez era uma sublevação dos Inca contra um poder mais forte. Realmente, ele tem razão.

A mesma decisão do inca Pachacutec para ir à guerra é marcada por sonhos premonitórios que anunciam a vitória iminente dele com ajuda divina: Viracocha se apareceu na figura de um homem e profetiza a vitória dele (Hernández e outros, 1985); e que Viracocha, criador universal, enviaria pessoas do céu para que o ajudassem (Polo de Ondegardo, 1940). Ou se aparece “uma pessoa como sol” (Pease, 1973 a). A guerra também foi precedida por sacrifícios e oferecimentos às huacas e huancas (Rostworowski, 1988).

A guerra foi ganha pelo inca Pachacutec com a colaboração de um exército de homens sobrenaturais, os *purunraucas*, enviados pelo criador Viracocha (que teria levado a forma de um homem branco e barbudo) que depois se transformaram em pedra. Parece que este Inca também foi ajudado pelas huacas feitas homens nesta ocasião (Cobo, Betanzos, Zuidema). Para Pease (1973 b), Pachacutec, herói solar, de acordo com o mito de *Purunraucas*, pode mover as pedras os transformando em soldados e a vitória dele seria do Deus Sol sobre o Deus Viracocha.

Indubitavelmente, o inca Pachacutec é associado à existência de uma “consciência milenária e messiânica” andina marcada. Poderia dizer que é a transformação nos fatos desta consciência oculta em ideologia, em ação. Para as pessoas andinas, o cosmo teria conquistado o caos (Pease, 1973 a), uma quarta idade teria começado com ele, um quarto mundo e uma ordenação nova do mundo teria sido estabelecido (Pease, 1968); o governo de Pachacutec marcaria a divisão da história inca em dois (Polo de Ondegardo, 1940).

Não está descartado que na hora do governo dele pudesse ter havido escassez e pestilência e que por isso, de acordo com Guaman Poma, seria

chamado “Pachacuti”; o que é provado é que mudou na terra o modo de viver dos povos, e ele era um grande “reformador.”

Tudo isso é confirmado quando é o inca Pachacutec que representa o processo de mudança da cosmovisão: a solarização de Viracocha e a substituição dele pelo Sol, um deus dinâmico e bélico mais ao alcance do homem; o Soberano impõe um culto novo e como diz Acosta que reestruturou o calendário do seu tempo; ele modifica o mito de fundação do Cuzco e a mudança do herói Ayar Manco com o do Manco Cápac solitário e solar (Pease, 1973 b) que se aparece como pai de Pachacutec, e o identifica com o fundador (Pease, 1973a) cuzqueño tradicional; o Inca faz uma ordenação nova do centro sagrado que é o Cuzco, o centro do mundo que ao ser invadido pelos Chankas, significou a destruição efetiva de um cosmo ou mundo sagrado ordenada pela divindade. Ele também prescreve incesto real e efetua uma ordenação nova da *panaqa* e é atribuído uma grande tarefa legislativa que significa uma reestruturação nova do mundo das relações entre o poder e os cidadãos e os vínculos entre estes, enquanto adotando deste modo uma posição de arquétipo jurídico. Ao mesmo tempo, começa com este Inca “uma série inteiramente nova de fundações a partir do Cuzco, novamente estruturado como centro religioso e núcleo de poder, agora solar” (Pease, 1973 a: 64).

O governo de Pachacutec, no imaginário coletivo, é marcado por uma religiosidade forte: neste período são somados mais santuários e ídolos; as conquistas dele são atribuídas uma conotação e justificação religiosa *“porque al criador Vniversal a quien llamaron Viracocha Pachayachachi, no se le hasía la reverencia devida, ni al Sol, ni a los ydolos”* (Polo de Ondegardo, 1940: 132-133).

CAPÍTULO V: COSMOLOGIA

Uma cosmologia é a forma “como o universo está organizado em um sistema coerente de significados que é, ao mesmo tempo, fundamentado na cosmogonia e constitutivo de o que demonstraremos a ser uma hierarquia de ser e poder espiritualizado. O Cosmo, com múltiplas camadas, é o “mapa” temporal/espacial, representando vários estados da alma e suas transformações através do qual o pajé deriva e constroi significados nas suas curas e outras atividades” (Wright, 1996: 49, 50)¹¹.

Do ponto de vista de antropologia:

“No estudo de uma cosmologia três tipos de informação são dadas pre-eminência. Primeiro, as narrativas orais ou escritas que são consideradas como mitos; segundo, os rituais que geralmente são percebidos como as representações desses mitos; e terço, as representações visuais desses mitos ou em arquitetura ou em iconografia” (Ossio, 1997: 552).

¹¹ Sobre lo que es el Cosmos, revisar Mircea Eliade (1988).

Nós concentraremos nesta parte de nosso trabalho na concepção de espaço e tempo e as divindades, deixando os rituais para o Capítulo VII: Escatologia.

1. ESPAÇO E TEMPO. O MITO DE PACHACUTI.

A noção do espaço que refletem os mitos e em geral a cosmovisão andina é complicada e larga. Nós tentaremos fazer algumas linhas gerais.

Uma descrição do universo ou mundo (*Pacha*: espaço, tempo) nos leva a distinguir na dimensão vertical três planos: *Hanan* (ou *anan*) *Pacha* (o mundo de cima), *Kay pacha* (este mundo), e *Ucu pacha* (o mundo subterrâneo); quer dizer do céu para o subterrâneo respectivamente¹².

Vamos ver esta divisão do universo dentro um quadro muito simplificado.

1. HANAN PACHA (Mundo de cima)	Sol, lua, estrelas (<i>Oncoy</i>) Raio (<i>Illapa</i>), arco-iris	Deuses Maiores
2. KAY PACHA (Mundo de aqui)	- Hombres - animales - plantas - outros elementos de natureza. - Divindades menores e objetos sagrados: .<i>Inca (Intipa Churin)</i> .<i>Huacas (Pacarinas, huancas, conopas)</i>	Espíritus de estos seres
	- Divin-Mayores: (Huacas)	-Titicaca -Pachacamac -Pachamama -Yaku mama

¹² Hacen un comentario de estas tres partes en que está dividido el universo, Pease (1968), Duviols (1979), Valcárcel (1980) y J.J. García (1996).

3. UCU PACHA
(Mundo de dentro)

Morto e Germe

Espíritos dos mortos
(*mallquis*)

Estes mundos comunicam entre si. Entre mundo 3 e 2 tem uma comunicação por pontos de contato que os peruanos antigos chamaram *Paqarinas*. Tem outra comunicação entre 2 e 1 pelo Inca, é o *Intip churin*, filho do Sol, mas que nasce na terra. Há um mito que completa este quadro que se refere a duas serpentes míticas que viajam em cima dos três mundos que são deuses da água e da fertilidade.

Também há uma relação contínua entre os três mundos: os seres celestiais influenciam o terrestre. Nas constelações, os nativos acreditam distinguir certas figuras, protetores e premonitórios¹³; o mundo de dentro age no de fora e vice-versa.

Esta concepção do mundo não é tão simples nem tão regular. Há seres que são nem celestiais nem ordinários, mas eles são manifestados em forma semelhante: eles são os espíritos que moram no mundo daqui, eles têm uma residência geográfica e outro um ponto transportável, havendo duas classes de espíritos: de natureza e dos mortos.

A tripartição do universo, em troca, é simplificado na bipartição ou dualidade *Hanan* (para cima) e *Hurin* (debaixo), sendo o *Kay Pacha* o ponto liminar.

¹³ Hasta la actualidad, en los Andes peruanos los campesinos conciben las constelaciones tanto por figuras construidas por trazos entre puntos ocupados por estrellas, cuanto por formas oscuras, definidas por ausencia de estrellas y/o nebulosa, vienen a ser representantes en el cielo, de seres vivos en la tierra. Para Gary Urton, que investigó en Misminay (cerca al Cuzco) "el suceso de los plantíos, y con él la sobrevivencia de la comunidad, depende de la interpretación apropiada, no solamente de algunos indicios aparentes tales como lluvia, temperatura y padrones de viento, sino también de mensajes más sutiles proporcionados día y noche por los cuerpos celestes" (1981: 3).

No *Kay Pacha*, por outro lado, como divisão simbólica do mundo plano, nós achamos uma dualidade de *Hanan* (para cima) e *Hurin* (debaixo) que são princípios contrários mas complementares. Esta dualidade é determinada ao nível dos *suyus*, do mesmo Cuzco, dos grupos étnicos diferentes e povos¹⁴, dos diversos níveis ecológicos, etc.

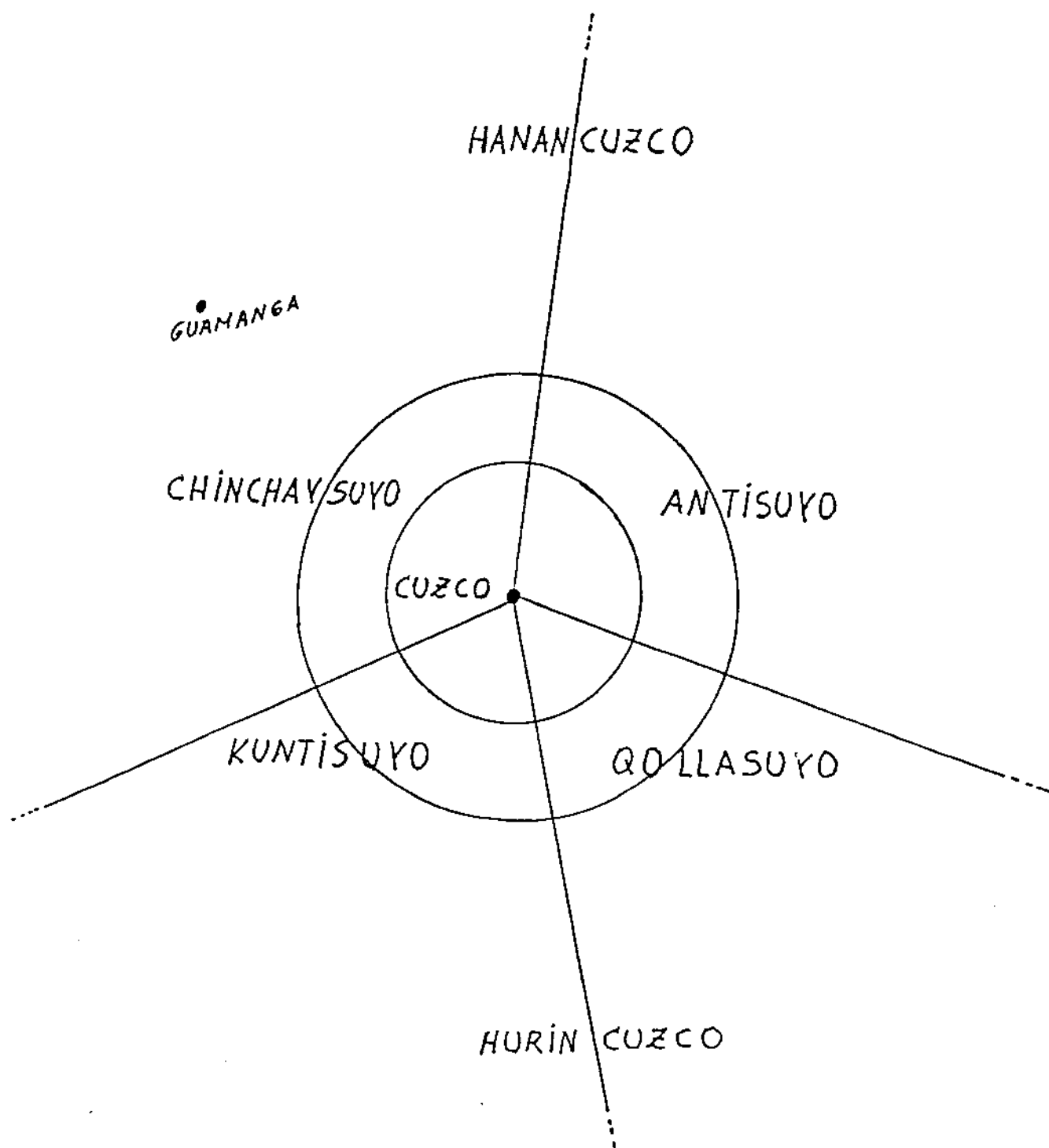
A dualidade que é determinado no plano cósmico, é reproduzido na organização religiosa, a organização social, etc. Este dualismo, como em muitas partes do mundo, era uma expressão do princípio de reciprocidade que sustenta a classificação social (Ossio, 1992a). No ambiente social, ao contrário de outras partes, nos Andes a divisão em duas metades é apresentada sob umnotadamente aparecimento endogâmico. Estas metades não são iguais mas hierárquicos e há uma relação de domínio e complementaridade.

O aspecto exógeno de dualidade “*es imprescindible, particularmente, cuando se aspira a controlar una multiplicidad de pisos ecológicos según un arraigado ideal andino identificado por Murra. La foraneidad entonces deviene en un complemento esencial de la localidad*” (Ossio, 1992a: 359).

O *Kay Pacha* ou divisão do plano terrestre da organização do Cuzco incaico, como se refere Zuidema, estava baseado em um sistema de 41 “linhas” imaginárias, chamadas *ceques* que irradiaram do templo de Qoricancha (“cerca de ouro”), no centro da cidade. Cada *ceque* uniu uma série linear de lugares sagrados (*huacas*) em direções diferentes, do templo de Qoricancha para o horizonte. Os 41 *ceques* foram contidos em metades (*saya*), cada uma por sua vez subdividido para formar quadrantes a esses que eram conhecidos como *suyos*, por isso o nome de *Tawantinsuyo* (quatro *suyos*) (veja gráfico).

¹⁴ El tema de la organización dual en el Tahuantinsuyo fue ampliamente estudiado por Tom Zuidema (1964, 1989). En este último trabajo analiza, entre otros, las implicancias religiosas y políticas de la dualidad *Hanan* y

El Tawantinsuyo (los cuatro suyos).



Por outro lado, na dimensão concêntrica do universo, o Cuzco foi considerado o centro, o umbigo do mundo. Este caráter ainda fica depois da conquista espanhola, como a pessoa pode ver nas versões contemporâneas de Puquio (Lucanas, Ayacucho) do mito de *Inkarri* publicado por José María Arguedas. Quando uma cidade foi fundada não só foram copiados os modelos originais do Cuzco primordial, mas eles também levaram de Cuzco, Quito e outras partes pedras para construir os edifícios e deste modo “mostrar seu valor”, da mesma maneira que aconteceu na cidade inca de Vilcashuamán, em Ayacucho (Pease, 1968). Mas também é certo que o assentamento populacional principal de cada grande grupo étnico, é considerado por seus habitantes, o centro ou umbigo do mundo.

O “tempo mítico” inclui várias modalidades e vários deles são periódicas. Vamos ver as referências a esses “idades do mundo” e para o diverso “mundos.”

O cronista indígena Guaman Poma descreve quatro idades antes dos Inca do Cuzco. Avila, nas histórias de Huarochirí, fala de quatro idades relacionadas com quatro deuses sucessivos. Santo Cruz Pachacuti, igualmente, menciona quatro idades. Montesinos, Cabello Valboa e outros falam de quatro ou cinco mundos. Para cada uma das idades acontecerá, de acordo com eles, períodos de caos que podem ser assimilados às destruições diferentes que as divindades levaram a cabo, através de transformação em pedra (terremoto?), água (enchente, inundação), incêndio, e morte do Sol.

Hurin (: 255 al 273). Ver igualmente J. Murra (1967), N. Wachtel (1971) y S. Palomino (1984).

Guaman Poma (1980)¹⁵ dá a seguinte sucessão de quatro idades: *Wari Wiraqocha Runa*, *Wari Runa*, *Purun Runa* y *Auca Runa* que seria paralelo a esses do mundo velho. Parecendo buscar conciliar o andino com o cristiano. “*el tiempo del Inca y el de los españoles casi vendría a ser la misma época, a pesar de la división de edades que el cronista realiza, toda vez que la invasión española desaparece en el relato de Guaman Poma, ya que el Tawantinsuyo fue “donado” por Huáscar al rey de España; ello lleva a revisar las cuatro edades de dioses que mencionó el conocido Francisco de Avila, en los tiempos de caos entre una edad del mundo y la otra, una edad de dioses y la siguiente. Es posible que sea factible establecer una diferenciación importante entre los textos de Guaman Poma y de Avila: el primero presentaría una versión de las imágenes andinas de las edades del mundo, incorporándolos a la versión europea y cristiana. El texto recogido por Avila señalaría, en cambio, claramente, la secuencia de cuatro dioses y las destrucciones en medio de ellos*” (Pease, 1982: 26, 27).

¹⁵ Un análisis detallado se puede encontrar, entre otros, en la Tesis Doctoral de Juan Ossio **The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala**. En los últimos años se han incrementado las pesquisas sobre Guaman Poma, entre ellas tenemos las de Duviols (1983) y Rolena Adorno (1986).

Tom Zuidema (1973), em base do cronista Fernando Montesinos e outros cronistas, apresenta um esboço do sistema inca da divisão de tempo que vale a pena continuar investigando. De acordo com Montesinos o Inca acreditou estar vivendo o quinto mundo ou idade¹⁶ que cada um dos mundos prévios ou “sóis”¹⁷ tinha tido uma duração de mil anos. Cada mil anos morreu um Sol e se apareceu outro novo. De acordo com este material tem-se a impressão que originalmente o termo *Pachacuti* se referiu à mudança de um mundo para o próximo (: 12). Cada rei cujo reinado coincidiu com a transição de um *Intip Huatan* ao seguinte, ou de um *Pachacuti* para o seguinte, recebeu o epíteto de *Pachacuti* (:14). De acordo com Zuidema, também outros cronistas de confiança provada tentaram harmonizar a história inca - que todos apresentaram começando com Manco Cápac - com a duração de um *Pachacuti* ou de um Sol (: 14)¹⁸.

Para o cronista Cabello de Valboa - de acordo com Zuidema - cada período de quinhentos anos era marcado por um *Pachacuti* ou mudança de mundos a cada extremo. Os dois *Pachacuti* na história do Inca eram a conquista de Cuzco por Manco Cápac e a defesa da cidade por Pachacutec (o rei) contra os Chankas. O período entre estes dois eventos durou quinhentos anos (: 15). Na versão do cronista Vásquez de Espinosa na história dos Inca, o *Pachacuti* que acaba com um período de quinhentos anos era a conquista do Império inca pelos espanhóis. Para Sarmiento de Gamboa, o fim do império inca acontece em 1565, de acordo com Zuidema devido a um evento que aconteceu nesta data: o movimento messiânico do Taqui Onqoy (o fim do Inca independente) que pode ter todas as características de um *Pachacuti*: uma volta do mundo Cristão para o

¹⁶ La creencia andina en cinco edades incluida la de los Incas, también es confirmada por Guaman Poma y Blas Valera.

¹⁷ Murúa también llama “Sol” a cada una de estas edades.

Inca (: 26). Deste modo, o movimento messiânico descoberto em 1565 pôde muito bem ser a razão de por que na opinião dos índios, um mundo novo começou que teve como partida o fim dos 1000 anos do velho Império inca (: 27)¹⁹.

Qualquer que fosse a divisão do tempo entre os Inca, a representação e organização são “repetitivos” e cíclicos, ao contrário das sociedades ocidentais que inventaram uma representação linear ininterrompida, irreversível. Nesta concepção periódica ou mítica do tempo, o passado e o futuro não são marcos cronológicos sucessivos. *“El mito se desarrolla en un tiempo metahistórico. No está en el pasado sino en el tiempo diferente al lineal, aunque puede incidir sobre éste”* (Barabas, 1987,: 52). Se baseando em Fernando Savater, observa ela: Embora o tempo periódico, mítico não supõe uma repetição mecânica e conservadora como aquele determinado pelo mito, mas uma experiência do sagrado no tempo presente que constitui a força do homem a ser renovada e somada outra vez com o ato inicial (Ibid: 52).

A importância de Zuidema (1964) reside no fato que - localizando a concepção do tempo e da história no seu contexto pre-hispânico - sugere que o “consciência messiânica e milenária” estava oculto antes da conquista espanhola. Esta “ideologia messiânica” “está baseado em uma concepção periódica de tempo e em uma concepção que o mundo e a ordem social se aparece ordenada desde a eternidade” (Ossio, 1973,: XIX). Nós também vemos que a noção de uma idade futura - ao contrário do que Urbano (1981) pensa - existiu antes da chegada dos espanhóis: esta idade chega depois de um *Pachacuti*,

¹⁸ Para Edmundo Guillén (1984) las edades y los *Pachacutis* propuesto por Montesinos “carece de inexorable asidero histórico”; apreciación con la que no compartimos.

¹⁹ Estas mismas preocupaciones de Zuidema, también fueron planteadas en su breve artículo de 1965.

independentemente se acontecesse cada mil, quinhentos, ou outra quantidade de anos.

2. MITO E HISTÓRIA: INTERPRETAÇÃO INDÍGENA DO CONTATO.

A visão indígena do “outro” variava com o passar dos anos e eles vieram a conhecê-los melhor: no princípio os espanhóis foram vistos pela elite governante e depois pelas pessoas comuns como “os barbudos”, então como “Viracochas” (seres divinizados) e depois como *Nakaq* (seres maliciosos que vieram matar os índios para extrair gordura deles e fazer medicamentos contra certas doenças) (Molina, 1959; Wachtel, 1973a). A cosmovisão deles lhes permitiram interpretar o evento da conquista em termos dos próprios mitos deles: com a conquista teriam sido conquistadas as divindades andinas, entretanto eles perceberam que o Deus dos brancos era falso²⁰.

²⁰ Abunda la información sobre la explicación de muchos acontecimientos históricos y cósmicos en términos de la lucha entre los dioses. Pero también es cierto que este tema mítico fue usado por los incas como justificación para dominar (ver Iris Gareis, 1987: 504 al 513).

Enquanto passaram os anos a conquista foi interpretada definitivamente como o anúncio de um novo *Pachacuti*. “*El mesianismo andino es el fenómeno que mejor deja traslucir la actitud indígena hacia los europeos*” (Ossio, 1992a: 252, 253).

Porém, se isto se deu a um nível maior que a consciência mítica global, não contradiz com o fato que os nativos, especialmente a classe de dirigentes deles, os curacas, se adaptaram às circunstâncias prevalecentes, enquanto acontecia uma “interação adaptável”, uma “margem de abertura” (Ossio, 1992a) e uma “resistência” e “adaptação” ao mesmo tempo (Stern, 1987).

De acordo com Polo de Ondegardo (1940) a designação de “Viracochas” dada aos espanhóis tem a ver com a conjuntura política na qual Tawantinsuyo vivia desde antes da chegada dos espanhóis: a guerra civil que enfrentou os irmãos inca Huáscar e Atahualpa. Huáscar (soberano do Cuzco) sabendo que os estrangeiros tinham capturado Atahualpa em Cajamarca, pensou que graças aos sacrifícios que eles fizeram a Viracocha, ele tinha enviado os espanhóis, os filhos de Viracocha que teriam chegado para ajudá-los, e a partir de lá eles os divinizaram. A idéia teria surgido em Cuzco a partir da elite governante, já que no norte onde estava Atahualpa, eles continuaram chamando os espanhóis *Zungazapa* que quer dizer “barbudo.”

O seguinte é a versão oficial da elite inca refugiada em Vilcabamba²¹.

“...dezian que abian bisto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que parecían viracochas, que es el nonbre con el qual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cossas diciendo Tecsi Viracochan, que quiere dezir prencípio y hazedor de todo; y nonbraron desta manera a aquellas

²¹ Medardo Purizaga em um artigo sobre Guaman Poma publicado em la Revista *Wamani* No. 7 menciona que esta versión de los españoles como Viracochas, no pertenece a la colonia temprana, sino ya es tardía, lo que al parecer no es cierto.

personas que avian visto, lo uno porque diferenciavan mucho en nuestro traje y semblante, y lo otro porque beyan que andaban en unas animalias muy grandes, las quales tenian los pies de plata y esto dezian por el relumbrar de las herraduras; y también los llamavan ansy porque les havian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra y esto por el leer en libros y cartas; y aun les llamavan viracochas por la exçelencia y parecer de sus personas y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos heran de barvas negras y otros bermejas; e porque les veyan comer en plata; y también porque tenian yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto dezian por los arcabuzes porque pensaban que heran truenos del cielo” (Crónica de Titu Cusi Yupanqui, 1973).

Zuidema sugere, que o Deus Viracocha seja associado com *Hurin* (em oposição ao sol relacionado com *Hanan*) e os espanhóis foram chamados possivelmente “viracochas” porque eles os viram vindo do *Hurin* lateral (Ossio, 1973). Teria algo que ver com a rota, a viagem sul-norte que Viracocha levou - conforme ao mito cuzqueño correspondente - até desaparecer no mar, levando em conta que os Espanhóis optaram para uma viagem inversa ?. Também, deveria ser

se lembrado de que mitos pre-hispânicos existiram nos Andes central que contam de homens brancos e barbudos Wari de origem altiplânico. Também a idéia de “Viracochas” foi fomentado graças à coincidência da chegada dos espanhóis em Tumbes com a ocorrência do “fenômeno de el Niño”. Deste modo, o mito de Viracocha que é atemporal, quando os espanhóis chegaram (tempo histórico) foi revitalizado.

Porém, enquanto os diversos grupos étnicos foram sujeitados pelos Inca, haviam grupos étnicos como os Hatun Soras que, sabendo da chegada dos

espanhóis em Cajamarca, foram dar homenagem sob objetivos diferentes daqueles quando eles deram ao Estado inca (Huertas, 1983).

O fato descrito linhas acima é como a atitude dos nativos havaianos diante da presença dos brancos. Quando chegava em 1779, capitão Cook foi recebido inicialmente especificamente como um Deus que tinha descido para a terra, como Lono, um dos dois maiores deuses deles. Em termos havaianos, os eventos históricos eram a repetição dos originais míticos: foi nos termos do sistema global das pessoas e coisas da cultura indígena havaiana que a resposta para a chegada dos brancos foi organizada (Sahlins, 1981; 1987).

Um dos primeiros em ser desiludidos com os “Viracochas” era Manco Inca por ter sofrido nas mãos deles decepção e humilhação, e devido à ganância insaciável deles para ouro, ele os chamou de “os filhos do demônio” (Titu Cusi, 1973). A mudança de atitude ficará cada vez mais radical na medida em que os espanhóis aumentaram os abusos, a exploração, e que começaram a aparecer as primeiras vítimas das doenças e epidemias que eles trouxeram. Com o transcurso dos anos, esses “Viracochas” não só eram vistos como pessoas concretas que tinham invadido a terra ou fizeram tentativas contra a sociedade, mas também - como o caso dos índios Campa de Peru que Varese analisa, 1968 - eles foram assimilados deste modo a cáos, ao *nónki*, o monstro aquático que deveria ser conquistado em uma luta heróica.

Antes da chegada dos espanhóis, havia uma ordem cósmica e uma ordem histórica nos Andes: “ordem e saúde boa” de acordo com Polo de Ondegardo (1940: 176 e 196). Isto supõe - em compensação - que com a conquista acontece a desordem e as doenças proliferam, sendo uma das primeiras vítimas delas o inca Huayna Cápac que morreu vítima da virola.

A chegada dos europeus foi precedida por eventos apocalípticos: uma águia morta que caiu do céu no meio da celebração do *Inti Raymi* em Cuzco, tremores e terremotos que tremeram os Andes e a influência maligna de fenómenos celestiais. Respeito a este último Garcilaso refere: “*vieron (...) en el aire (...) muchas cometas muy espantosas y temerosas. Entre estos miedos y asombros, vieron que una noche muy clara y serena la luna tenía tres cercos muy grandes. El primero era de color sangre. El segundo, que estaba más afuera, era un color negro que tiraba a verde. El tercero parecía de humo*” (tomado de Suárez, 1996: 313). Um adivinho advertiu o inca Huayna Cápac que estes sinais denunciaram a destruição iminente do império e o fim da estirpe real; igualmente quando este Inca morreu, lá se apareceu mais “cometas medrosos, e entre elas uma maior de uma cor verde muito terrível” (Suárez, 1996: 313). Como Suárez afirma, entre 1511 e 1529 passou seis cometas pelos céus andinos.

Nos mitos de San Damián que são sobre Cuniraya Viracocha, ora no papel de sacerdote-rei, e Huayna Cápac, o rei inca, há uma função apocalíptica: as brigas, as batalhas e luta entre os homens e o papel ambíguo dos sacerdotes, induzem a vinda dos espanhóis (Zuidema, 1977).

Ao ficarem cada vez mais desiludidos, os nativos andinos viram a conquista como um grande cataclismo cósmico²² que anunciou um ‘cáos pre-cosmogônico e o cáos do fim de cada ciclo cósmico’ (Varese, 1968: 135). Este reviravolta acontece no ambiente cósmico porque há uma conjunção entre o dois princípios contrários e complementares *Hanan* e *Hurin* (Ossio, 1973, 1992a). Curatola diverge com esta avaliação: com a conquista os índios acabaram ficando na posição de *Hurin* (debaixo), enquanto os espanhóis na de *Hanan* (alto)²³; argumento que isto não nos satisfaz, pois esboçado deste modo, estes princípios só seriam apresentados como contrários, e não como complementares.

A única presença colonial - como Sullivan diz, 1988 - manifesta em sinais cruéis de poder militar implacável, epidemias e religião dominante, constituiu um teste seguro do fim do mundo, criado pelos deuses, adaptado pelos heróis e reproduziu na imagem pelos seres humanos.

É particularmente pertinente que a destruição dashuacas e adoratorios que os clérigos realizaram foi considerada pelos nativos de Guancavelica o anúncio do *Cutipacha* ou *Pachacuti* (Polia, 1996: 233), o presságio do fim e da transformação do mundo.

Com a chegada dos espanhóis quebra-se o equilíbrio cósmico, desde que os deuses andinos (Sol e algumas Huacas) tinham sido derrotados, e desde que o Inca, mediador ou unificador que mantinha este mundo no qual os dois princípios divinos contrários alto (Sol) e baixo (Pachacamac) são equilibrados, tinha sido

²² No nos parece correcto sinonimizar “cataclismo cósmico” y “*Pachacuti*” como lo hacen algunos estudiosos de la religiosidad andina. Si bien están relacionados, es el primero que anuncia el *Pachacuti*, el fin de un mundo y la transformación o cambio de mundo.

²³ Este criterio de Curatola no tiene nada que ver con el de Guaman Poma, según el cual las relaciones entre indios y españoles son vistas bajo las categorías *Hanan/Hurin*, donde los españoles son considerados en una posición inferior (*Hurin*) a la de los indios.

conquistado e morto. A metáfora que é usada é que se produziu uma “inversão do mundo”: a ordem anterior se torna desordem.

No Taqui Onqoy, há uma construção das representações de contato para se tornar um “evento”: quer dizer na interpretação do evento da conquista, baseada em uma interdependência entre mito e história, duas modalidades complementares de interpretação dos processos sociais (Hill, 1988), longe da dicotomia falsa que há em parte da bibliografia andina, entre mito e realidade ou entre mito e história. Mas também se vê a assimilação de elementos míticos cosmológicos no contexto de um projeto de resistência religiosa ao contato (Gallois, 1993).

Deste modo, o Marquês Pizarro conquistou os índios porque o Deus Cristão poderoso tinha derrotado parte das huacas poderosas e tinha imposto a autoridade dele; mas esta situação se acabaria e seria revertida a favor das huacas. Esta “interpretação indígena da conquista”, para Millones (1984) e Hernández, Millones e outro (1985) é a ideologia messiânica do movimento do Taqui Onqoy. Nós diríamos que é uma parte importante da cosmovisão daquele movimento.

Os especialistas enfatizaram aspectos diferentes desta representação indígena do contato: como a doutrina do movimento, como uma teoria indígena do estado de disjunção entre os índios e espanhol, ao mesmo tempo que a esperança da sua superação (Wachtel, 1973a); como a história da destruição de Tawantinsuyo organizada de uma região como Guamanga (Hernández, Millones e outro, 1985).

Com os mundos se sucedendo um depois outro, se acaba o mundo decáos total no qual os nativos estão vivendo e anuncia a chegada de outro novo que, de acordo com o cronista Sarmiento Gamboa, teve como seu ponto de partida os

1000 anos do império inca velho que teria começado no ano 565 da era Cristã, (Zuidema, 1964; Yaranga, 1978).

No Taqui Onqoy, é traduzida claramente a representação periódica de tempo quando salienta-se que este tempo fez “o mundo virar” e foram vencidos Deus e os espanhóis. O Deus cristão que tem tido sua “mita”, quer dizer a sua vez de enviar desde que eles chegaram nestes terras, agora esta “mita” estava terminando, estava se acabando para passar para “outro mundo” e para “outros homens” recriados pelas huacas; vale que diz para outra “mita”, para outra troca que o Taqui Onqoy estava anunciando.

O movimento socio-religioso alude a “um retorno” para o “tempo do Inca” sobre o qual há vários pontos de vista:

- “tempo do Inca” significou a validade de uma certa ordem, de um mundo ordenado pela divindade de acordo com critérios andinos (Pease, 1973 a: 74). No Taqui Onqoy nenhuma referência é feita ao Estado incaico; o Inca como o soberano e filho do Sol é o grande ausente, e a morte de Atahualpa não se apareça como um elemento do messianismo (Ibid: 80). O Inca é uma categoria andina muito anterior ao Estado inca, fato refletido na frase dos índios de Canas (Cuzco) registrada por Arguedas: “O Inca é o modelo originante de todo o ser” (Ibid: 81).
- “tempo do Inca” expressou uma oposição ao “tempo dos espanhóis” (à “mita” do Deus dos cristãos) (Millones, 1984:11).
- conceito de “inca” basicamente significa Princípio de Ordem à margem de qualquer consideração temporal. O retorno para o “tempo do Inca” simplesmente deveria ser entendido como o retorno à ordem ou procura para a ordem que seria aquela cometida a messianismo andino (Ossio, 1973, 1992a).

- “tempo do Inca” é um termo arquetípico. *Enqa* (ou inca) representa o poder criativo e ordenador do universo, o momento primordial em que o “não-ser” se torna “ser” e o mundo “era”; é um “princípio gerador e vital” (Curatola, 1977a). No Taqui Onqoy não há nenhuma identificação mais longa com o período histórico de Tawantinsuyo, mas com uma Idade imaginada de Ouro, fundada em *illo tempore* por um ser sobrenatural, o mesmo Inca, o guardião supremo da ordem cósmica (Curatola, 1986).
- Para a mitologia messiânica do Taqui Onqoy o “tempo do Inca”, “o indígena”, foi identificado com o que era mais íntimo para eles (tanto em termos temporais quanto culturais): o “Estado incaico”, ainda mais se a maioria fosse *mitimaes* na região de Vilcashuamán (Salas, 1979).

Embora Curatola faz observações interessantes em 1977(a), no seu trabalho posterior de 1986, na parte final, ele faz uma generalização que não tem nada que ver com o Taqui Onqoy. O erro dele vem de pensar que aquele movimento teve relação direta com o Inca de Vilcabamba²⁴.

Igualmente, de outra perspectiva, Husson (1997), sustenta que há uma relação entre o Taqui Onqoy e as representações dramáticas da morte do inca Atahualpa, baseado em o que Guaman Poma de Ayala testemunha. A tradição, nascida em Vilcabamba, teria entrado no território virreynal e teria permanecido no sul do departamento atual de Ayacucho, por meio do Taqui Onqoy: pelos laços que unificaram este movimento com o neo-estado de Vilcabamba (ação de pregadores que originam deste lugar de refúgio) e pela

²⁴ Además de los mencionados, varios autores relacionan este movimiento con la resistencia bélica de Vilcabamba: Millones, 1964, 1965 (en sus posteriores trabajos se rectifica); Wachtel, 1973^a; Duviols, 1977, 1986; Yaranga, 1978; Salas, 1979; Stern, 1982^a; Urrutia, 1985; Curatola, 1987, 1990; Sara Castro, 1990; y Husson, 1997.

sua dimensão cultural global (a especificidade notável do Taqui Onqoy é que é apoiado em uma ampla rejeição do modo de vida dos espanhóis e um retorno às práticas culturais tradicionais. A representação da morte de Atahualpa foi promovida pelos líderes do movimento cuja marca, nas versões atuais do ciclo do Taqui Onqoy, seria a fé na rebelião das huacas).

Pela documentação colonial que nós analisamos na primeira parte (Capítulo II), nós recusamos compartilhar estas aproximações de Curatola e Husson, desde que não só não exista insinuações ao estado inca e o soberano inca como tal, mas a divindade central do estado cuzqueño, o Sol, passa para um segundo plano no movimento. Também, o enredo principal daquela rebelião milenária não era Vilcashuamán como Salas (1979) e Yaranga (1978) imprecisamente pensam, mas os repartimientos do Soras e Rucanas que foram caracterizados como lugares pouco perturbados por *mitimaes* levados pelos Incas. Em todo caso, a hipótese de Salas e Yaranga, só poderia ser contemplado fortemente para o caso das áreas *mitimaizadas* como Vilcashuamán, embora esta possibilidade é fraca porque nós não achamos um duplo discurso no Taqui Onqoy... Nós a achamos igualmente sem fundação, pensar que as representações dramáticas da morte do inca Atahualpa, “nascidas em Vilcabamba”, podem ter sido generalizados por meio do Taqui Onqoy. No trabalho de campo que nós conduzimos no sul de Ayacucho, nós não achamos qualquer representação teatral desta morte.

Sem excluir as posições de Millones, Pease, Ossio e Curatola (o de 1977a), eu ousou pensar que o “tempo do Inca” aludiu a um tempo primordial da cosmogonia andina²⁵.

²⁵ La relación mito-historia, en el contexto de la presente investigación, tiene otras dimensiones y por tanto en los Andes se han dado – en la colonia temprana – diversas respuestas culturales al contacto que merecen

A profecia que as huacas fariam outro mundo novo foi explicado pela promessa que os seguidores do Taqui Onqoy fariam bem em todos seu “negócios”, eles teriam boa saúde e produção agrícola boa. Alguns incrédulos morreriam e eles caminhariam cabeça para baixo, ou seja, numa posição invertida, e outros se transformariam em guanacos, cervos, vicuñas e outros animais que seriam precipitados estragos. O castigo e morte dos espanhóis eram parte desta profecia.

Era necessário voltar à ordem e só poderia ser alcançado com participação divina: deveriam ser separados os princípios contrários e complementares de *Hanan* e *Hurin* (alto e baixo) por um mediador que seria os profetas / xamãs tendo por espaços sagrados as Huacas.

tener un tratamiento especial (además de otras razones, porque el escenario de ellos involucra a lugares donde se desarrolló el Taqui Onqoy o a zonas periféricas a ellas) y su abordaje escapa a los alcances de la presente Tesis; sin embargo, en varias partes del trabajo hacemos referencia a ellos y proporcionamos bibliografía. Sería conveniente que en el futuro retomemos como tema de pesquisa privilegiado.

CAPÍTULO VI:

ANTROPOLOGIA

O capítulo presente, no sentido exato, não trata o que Sullivan (1988) entende por “Antropologia”: a constituição do ser humano, os elementos que compoem a noção da pessoa, os ritos do ciclo de vida, etc.; contém o material inteiro sobre as Huacas, divindades que constituíram o espaço sagrado principal no Taqui Onqoy que nos permite a explicar, entre outros aspectos, o por que e como estas divindades eram apropriadas em alguns dos profetas daquele movimento milenário. Também, neste Capítulo, nós recorremos ao culto aos antepassados (*mallquis*) que tem relação com as Huacas, e nós desenvolvemos nossos pontos de vista sobre os especialistas religiosos, sob a consideração que estes são tipos especiais de humanos (ou extra-humano) e nos dá uma base para explicar o aparecimento e as características que os messías e os profetas do Taqui Onqoy assumiram.

1. DUALIDADE RELIGIOSA E SIMBOLOGIA DAS HUACAS.

À chegada dos espanhóis, existiu nos Andes peruanos três cultos e os especialistas religiosos respectivos deles: os grandes centros de culto de origem preincáicos, o culto estatal do império Inca e a religião popular (Gareis, 1987).

As divindades dos grandes centros de culto de origem preincáicos eram panandinas como Pachacamac, Titicaca e Apo Catequil. Peregrinos mesmo de regiões muito distantes foram para eles.

O culto estatal incaico não se destacava por suas inovações radicais. “As particularidades deles eram a integração e reinterpretação parcial de velhas convicções e ritos religiosos comuns aos povos andinos (...). Eles também incluíram deuses e ritos religiosos de grupos conquistados ou vencidos por eles (...) (Gareis, 1987: 504). Este culto seria centrado em dois eixos: Cuzco e Pachacamac, “Ambos os centros responderam, verdadeiramente, a dois complexos distinguíveis mas próximos, até mesmo complementares” (Ortiz, 1980: 12). Cuzco ordenou sua religiosidade ao redor do Sol e seu mediador, síntese do divino e humano: o Inca.

A religião popular cujo âmbito era o *ayllu* respectivo ou grupo étnico, teve um sistema coerente, teve os sacerdotes de grande prestígio, e seus próprios “deuses criadores” (forças ordenadoras do mundo ou “princípios vitalizantes”, de acordo com Gareis) como suas *Paqarinas* ou huacas de *ayllus*, locais e provincianos. Ao Conquistar as cidades diversas, o Inca impôs também o sistema religioso deles mas sem exterminar as convicções prévias. Com o resultado que os *ayllus* e as etnicidades viveram uma dupla religiosidade que não significava coalizão, mas a justaposição ou a formação de dois sistemas paralelos.

As idéias levantadas neste respeito por Íris Gareis nos ajudam a entender as relações entre o clero dos grandes cultos preincáicos e a religião popular. Eles se assemelharam um ao outro bastante com respeito a algumas convicções religiosas. “os especialistas da religião popular, principalmente os sacerdotes das huacas locais, tentaram conservar a independência deles mesmo debaixo do domínio inca. Por outro lado algo existiu o que poderia ser chamado comunicação transversal entre o clero dos grandes centros de culto e os sacerdotes da religião popular, desde que foram colocados muitos grupos locais, até mesmo de regiões distantes, sob a proteção dos deuses principais adorados nos grandes centros de cultos” (Gareis, 1987: 509).

Apesar da imposição Inca do culto estatal, principalmente o culto ao sol e algumas huacas introduzidas na vida diária das populações conquistadas, as divindades adoradas nos grandes centros de culto continuaram tendo mais importância que esses.

A religião foi entrosada com a vida política e a organização social, fenômeno que será refletido na relação entre os três grupos de especialistas religiosos logo antes a conquista espanhola: era instável e apresentou fissuras, havia tensões e problemas entre eles e em particular entre os especialistas da religião popular e o Inca.

Em seguida a conquista espanhola, o clero incaico tinha desaparecido, só em Vilcabamba foi conservado algumas décadas mais. Havia várias causas deste fenômeno, mas nós queremos realçar uma: “O conceito de ‘a briga entre os deuses’, arraigado tão profundamente no modo andino de pensar contribuiu talvez também à desintegração rápida da religião estatal” (Gareis, 1987: 514). Os sacerdotes dos grandes centros de culto não apresentaram uma oposição aberta, eles tentaram ajustar aos novos donos da terra. Das três categorias de

especialistas religiosos, havia só os da religião popular, um processo histórico favorecido por circunstâncias diversas: eles estavam mais próximos às respectivas comunidades locais e eles tiveram o apoio principal da população; as huacas locais continuaram a obter tributo das comunidades respectivas, os especialistas dedicados a certas tarefas continuaram a ser remunerados pela clientela deles (Gareis, 1987).

Deste modo, eles continuaram dirigindo os cultos nativos secretamente, os grandes festivais coletivos como aqueles organizados para ashuacas, eram celebrados sob o véu dos festivais religiosos da igreja católica e os cultos andinos foram individualizados mais pelo medo de serem descobertos.

Como dissemos, debaixo do domínio inca os grupos étnicos que estavam debaixo da sua influência tiveram uma dupla religiosidade, do estado inca e o próprio deles, a religião popular justaposta. A incompreensão deste fenômeno levou algumas especialistas a esboçar ambas as religiões em termos completamente excludentes.

Os Soras, desde antes dos Inca tiveram para *Pacarisca* ou *Pacarina* (“os criadores das naturezas deles” ou progenitores) a laguna de Choclococha que era “o gênero principal de guacas” (Albornoz, 1984: 195). Eles também adoraram uma colina nevada chamada Qarhuarazo, o sol, a lua, as estrelas, a água e as pedras (Luis de Monzón, 1586). A adoração para o trovão parece ter tido uma importância considerável. É sabido que logo depois do Taqui Onqoy foram destruídos 63 *illapas: conopas* de pedra que simbolizaram o tríade raio, trovão e relâmpago (Albornoz, anexo ao IS 1584) e lugares onde os raios caem (Albornoz, 1984). Mas também parece que com o nome de *Illapa* era conhecido outro gênero de huacas: os cadáveres embalsamados dos antepassados principais deles chamados em outros lugares de *mallquis*. Ao

contrário da convicção que o culto para o *illapa* só pertenceu à hierarquia principal do panteão estatal²⁶ ou que foi relacionado ao deus de aymara Tunupa, nós esboçamos como hipótese que os Soras e Rucanas, ambos em forma independente, o assumiram como divindade.

Os Soras também tinham outros objetos sagrados como os *vilcas*, *mamasaras*, *caquias*, *llamaillas*, *illas*, *charpas*, *usnos*, etc. Uma das huacas importantes deles era o Auqui Uscuntay que era uma pedra que estava em cima de uma colina. Objetos sagrados incluíram unhas cortadas, os pedaços de vestido do Inca, uma arma ou parte da arma e alguma asa ou pluma de falcão que os cuzqueños soberanos deixaram ao conquistar as cidades. Estes mesmos objetos sagrados também foram achados entre os Rucanas e os Angaraes (Albornoz, 1984).

Os Rucanas, por sua vez, adoraram certas colinas, ravinas, lagunas e fontes das punas para os quais eles sacrificaram “cordeiros da terra” ecuyes, os queimando e enterrando as cinzas deles no lugar do sacrifício. Eles também ofereceram às lagunas e fontes, milho, coca e outros produtos nutritivos. Por ordem do Inca, os Rucanas adoraram o sol e a Lua, as estrelas “em particular a estrela d'alva que eles chamam *auquilla* no idioma deles, e as cabrillas que são chamadas *larilla* no idioma deles, e outras estrelas grandes” (Luis deMonzón, 1586: 231,241). Nas colinas e outros lugares eles tiveram as *illas* deles ou *conopas* que eram como os “carneiros da terra” feitos de pedra ou de ouro, alguns foram chamados *llamaillas*.

Vale realçar que tanto os curacas dos Rucanas (dos tempos pre-incaico e incaico: Yanquilla e Guáncar Illa, respectivamente) quanto as estrelas e

²⁶ Según Varón (1990) en el Taqui Onqoy no estuvo presente, dentro de la jerarquía del panteón estatal, la *illapa*. Entre los Soras y Rucanas sí lo estuvo, aunque de acuerdo a nuestra hipótesis no con la connotación

conopas acima mencionados levaram o término de ...illa que reflete a grande importância que o *illa* (ou o *illapa*) teve como divindade nos grupos étnicos mencionados acima.

De Acosta é sabido que um dos santuários principais dos Rucanas era uma “colina muito alta de areia entre muitos outros, todos de pedra”, situado em Cajamalca de Nazca (Varón, 1990: 392).

A *Pacarisca* de Parinacochas era o Sara Sara nevado, reconstruído pelo Inca que pôs ao serviço deles dois mil *mitimaes* e duzentas “ovelhas” com as respectivas famílias delas (Albornoz, 1984).

Também, os índios de Vilcashuamán foram convencidos que qualquer tipo de infortúnio teve que ser atribuído à raiva das huacas e o sacrifício apaziguou a sua raiva (Luis de Monzón, 1586).

Nesta descrição sumária da religiosidade dos Hatun Soras e Rucanas é difícil de perceber uma hierarquia de huacas. Porém, nós podemos pensar que havia em primeiríssimo plano as *Paqarinas* pré-incáicas Choclococha, Qarhuarazo, Guaman Tinca, Sara Sara e outras, e os *illapas*, como símbolos do raio, relâmpago e trovão vinculados à atividade agrícola que anunciou a chegada das chuvas férteis, e às múmias dos antepassados chamadas *mallquis*.

A importância que o culto às *illapa* teve na religião popular, de acordo com um documento do século XVII achado por Lorenzo Huertas no assento de Ucupacha (Apcara-Lucanas), é traduzido no processo de comutação pseudomórfica do culto de *illapa* no Apóstolo Santiago (Huertas, 1988).

Antes dos espanhóis, havia dois tipos de especialistas da religião popular entre os Soras e Rucanas: os sacerdotes dos cultos locais (de um, de

alguns *ayllus* ou grupos étnicos) que dirigiram entre outras coisas os principais atos rituais do culto aos mortos e para as *illapa*, as que se referem à purificação e expulsão de doenças e ao começo do ciclo agrícola anual. Outros especialistas foram dedicados a certas tarefas, seja eles de curar ou adivinhação que, de acordo com a classificação que Gareis faz dos especialistas religiosos, não seriam parte do sacerdócio de um templo, mas eles trabalharam por conta própria. A ambos, os extirpadores das idolatrias os chamaram de “bruxas” entre os quais eram várias mulheres.

É muito extenso e material para outra investigação recorrer aos aspectos diversos que cobrem o tópico das *huacas* ou *guacas*²⁷. Nós só desenvolveremos em particular esses aspectos que nos ajudam a clarificar o Taqui Onqoy, em particular sobre as huacas Titicaca e Pachacama, sobre a “oposição” Huaca/religiao estatal incaica, e relativo à relação Sol /Huaca no Taqui Onqoy.

“O termo huaca - ou guaca - tem significados múltiplos, mas tudo pode ser reduzido a um núcleo original: a relação delas, como lugar, com o sagrado, e por extensão com o culto e os oferecimentos. Em prática designou uma multidão de coisas naturais ou artificiais como ídolos, fetiches, montanhas, templos, sepulcros, objetos estranhos, etc.” (Duviols, 1977: 373).

Juan de Matienzo - como Duviols se refere - subdivide este significado em a) sepulcros, e b) oráculos e santuários (também chamados *vilca*) que

²⁷ No se debe confundir la *huaca* con el monolito *huanca* o *guanca*. Sobre este último es esclarecedor el artículo de Pierre Duviols (1979). Según lo que dice Duviols, se entiende que no todas las *huacas* eran *huancas* o *guancas*, pero sí éstas eran consideradas *huacas*. Rostworowski, al decir que las *guancas* son piedras sacralizadas, abona a favor de lo que aseveramos. Hay un reciente artículo sobre las *huacas* de Carmen Salazar-Soler (1997), que vale la pena tomarlo en cuenta.

comumente estão nas colinas muito altas onde os índios adoram os ídolos deles de pedra, ouro, prata, etc.

Os cronistas diversos e vários especialistas contemporâneos se referiram às huacas²⁸. Vamos ver as abordagens de alguns deles.

Duviols associa o politeísmo andino com o culto para as numerosas huacas e ídolos andinos (1986). Ele indica que outros nomes aplicados a Viracocha são conhecidos, entre eles *Apu cocha*, que é interessante já que em alguns lugares as huacas atuais são conhecidas como “Apus” ou “Wamanis.”

Para Rostworowski (1983) “*Huaca, Camaquen e Pacarisca* são três princípios da ideologia andina”; e “o sagrado foi expressado na voz dahuaca que conteve uma variedade de significados” (: 9). Ela mostra os sentidos diversos que o Irmão Domingo de Santo Tomás, González Holguín e Bertonio dão e ela conclui: “a idéia de huaca surge como uma oposição à idéia de um Deus no sentido abstrato do termo. No ambiente andino o sagrado envolveu o mundo e lhe comunicou uma dimensão e profundidade muito particular” (:10). Em compensação, os nativos consideraram Deus e os santos como as huacas dos espanhóis, então estranhas para eles.

De acordo com a mesma historiadora, os deuses são divididos em Deuses maiores e Deuses menores, heróis e *mallquis*. Os Viracochas vêm ser, de acordo com esta classificação, Deuses maiores que possuíram santuários separados. O entrevero de deuses menores, os heróis e *mallquis* formaram um profuso e nutrido conglomerado de huacas, “personajes” e seres míticos. O

²⁸ Ver las crónicas de Betanzos (1924), Cieza de León (1984, 1985), Sarmiento de Gamboa (1947), Cristóbal de Molina (1959). Igualmente sobre las huacas que los pueblos prehispánicos adoraban, “como a Dios” revisar Joseph de Arriaga (1621), Garcilaso de la Vega (1976) y Polo de Ondegardo (1906^a, 1906^b). Una genealogía de las huacas ver en Francisco de Avila (1966). Tom Zuidema (1977:27) al referirse a los mitos de San Damián hace referencia al “origen y organización religiosa de las huacas”. Alejandro Ortiz (1980:45) menciona la especial preferencia que el Inca tenía por las huacas.

culto para os deuses menores ou heróis misturou com o dos *mallquis* ou os antepassados divinizados. “Esta adoração aos antepassados e os defuntos ocupou um lugar principal na região andina (...) os nativos disseram que os *mallquis* eram os filhos das huacas velhas (...)” (: 67).

Luis E. Valcárcel distingue entre os nativos uma “religião oficial” (da elite, dos sacerdotes, da aristocracia ou dos sábios) e uma “religião popular” que nasce da terra e está misturado com a vida comum da cidade. Esta segunda seria principalmente uma religião de “espíritos” que são “os seres extra-reais”, entre esses seriam as huacas como espíritos da comunidade (há, também, espíritos individuais e espíritos de família). Nós diferimos com esta separação abismal entre as duas religiões, e considerando as huacas como espíritos e “os seres extra-reais.” Porém, a avaliação de Valcárcel é resgatável na jurisdição desses “espíritos”, na existência de divindades que abrangem vários *ayllus*, na relação estreita entre a huaca, o *mallqui* e seres vivos; na existência de parejas de huacas e finalmente relativo às huacas maiores que são consideradas família de outras huacas. Relativo ao Inca diz ele “(...) a huaca da qual eles derivam genealogicamente é o Sol, o deus supremo; pessoas comuns também têm suas próprias huacas. Este é um sistema muito original que não parece ser apresentado em outras partes do mundo” (Valcárcel, 1980: 87).

Nós apreciamos que entre os Inca há uma relação estreita entre o culto solar e as huacas: o mesmo Sol é considerado uma huaca e/ou o Sol tem uma huaca no *Kay Pacha*²⁹. Molina relaciona que no Cuzco, no sacrifício principal chamado *Capacocha*, foi realizado a coroação do Inca, para que as huacas lhe dêem muita saúde, tranquilidade e vida longa.

²⁹ Polo de Ondegardo (1906 b: 208) comenta sobre tres huacas: Viracocha, el Sol y el Trueno. La importancia que le da a las huacas e idolos se trasunta cuando en sus dos trabajos (escritos en 1567 y 1584)

Zuidema, ao se referir aos *ceques* menciona as huacas como lugares sagrados.

Os informantes de Ávila afirmam a existência de duas huacas, a mais poderosa no Tawantinsuyo: na montanha o templo do Sol no Titicaca e na costa Pachacamac (Rostworowski, 1983).

Há aqueles que incorretamente divorciam o sol e outros deuses principais das huacas, dando um valor desproporcional ao primeiro, quando na realidade eles estão intimamente relacionados, sem ser precisamente o mesmo: estes deuses principais são huacas e/ou são simbolizados por huacas mas não tudo são deuses maiores. Porém, de acordo com Rostworowski (1983), nos documentos de extirpação das idolatrias de Ancash e Cajatambo há nenhuma menção de Santuários ao sol. No Taqui Onqoy, nem há menção expressa desta estrela.

Voltando à definição de Duviols, com que nós ficamos por sua clareza notável, nós deveríamos indicar que, da mesma maneira que nós nos referimos no Capítulo IV: Cosmogonia, as huacas remetem o homem andino ao tempo primordial, para as fundações mitológicas, para a origem das coisas, do cosmo, da natureza e da humanidade, são elas os antepassados e estão sendo simbolizados por elas.

Havia uma hierarquia de huacas: as gerais cuja sacralidade e poder transcenderam a região; a regional, a local, e as de cada *ayllu* ou grupo de

inicia su exposición refiriéndose precisamente a las huacas e ídolos. Cristóbal de Molina también se refiere a estos tres dioses mayores y describe la estatua de cada uno de ellos como si fuese una figura humana (Zuidema, 1974-1976). Sin embargo, hay una voz discordante, según la que "*hay en las crónicas la recurrente información de que los inkas persiguieron a las wakas y a los "hechiceros" que las servían*" (Millones, 1984: 11). Esto contradice la propuesta que sugerimos sobre la doble religiosidad de los pueblos andinos.

família. Incluindo a este último nível, as huacas foram consideradas a origem das coisas e foram adorados como o antepassado do *ayllu*.

Estas, embora geralmente simbolizadas em elementos naturais ou em antepassados mumificados, tinham vida, eles beberam, eles comeram e eles sentiam fome (Guaman Poma, 1980). Também igual aos seres humanos, eles lutaram e eles empreenderam guerra. Eles ficavam irritados quando deles não se lembraram e dão determinados oferecimentos. Esta é uma relação de reciprocidade entre os homens e o huacas em qual “o presente por parte do homem (o sacrifício, o oferecimento) supõe uma troca: o presente por parte das huacas de saúde, prosperidade, chuvas, etc.” (Polia, 1996: 222).

Uma primeira aproximação para as fontes primárias, nos leva a sustentar que é falso que “nada especificamente Inca estava presente no Taqui Onqoy”, como também é errôneo sustentar que “o Inca” era o que prevaleceu neste movimento.

Albornoz, o repressor do Taqui Onqoy, distingue vários gêneros de huacas nas **Instrucciones** ... dele, e fala de deidades gerais e de huacas em cada provincia.

Antes dos Inca, nos grupos étnicos ou provincias havia várias huacas gerais chamadas “principales” conhecidos como *Pacarisca*, *Paqarisca* ou *Paqarinas*; nenhuma parcialidade ou *ayllu*, seja eles *Hanan* e *Hurin*, *Hanansaya* ou *Hurinsaya*, deixou de ter esta divindade.

“que quieren dezir criadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias (...) y desta diferencia trataban ser criados y descender de dichas cosas, como los yngas dezia(an) ser salidos de Pacaritambo, que es una cueba que se dize Tambo Toco (...) y desta manera todas

las provincias del Pirú, cada cual de su modo aplicando cualquiera de las cosas dichas a su nacimiento” (Instrucción... de Albornoz, 1984: 197.SN).

Estas deidades e os lugares onde foram enterrados os antepassados ou *mallquis*, foram considerados “huacas principais.”

Também, Albornoz indica que eles tiveram huacas *Pacariscas* deixadas pelos Inca no sul de Guamanga, como “reliquias do Inca”, no processo de conquista e huacas que depois eram “re-edificadas.” Para ambos, os antigos residentes de Soras, Rucanas e Angaras os veneraram.

“Ay entre estas guacas pacariscas muy muchas que reedificaron los yngas, dándoles muchos mitimas servicios que para este fin los mudava (n) de una provincia a otras. Dioles (el ynga) muchos ganados y basos de oro y plata como fue en todala cordillera que mira al mar, en todo lo que conquistó, en especial a cerros de nieves y bolcanes que miran a el mar (...).

En la provincia de Parinacocha reedificó la pacarisca Caracara ques un cerro nevado; a ésta le puso servicio de dos mil mitimas (para que sirvan a dicha guaca pacarisca.NR) que se an acavado algunos llamados chinchaysuyo y le dio dozientas ovejas hembras con sus padres. A avido grandismo multiplico; tienen hasta el día de hoy quipos y memorias por sus hilos de los que an multiplicado y muerto. An aplicado a la comunidad a estos ganados” (Ibid: 198.SN).

Também, o Inca deixa outra huaca: “alguna pieça de bestidura que su guaca Pacarisca tenía en sus tierras” (: 199) e ele a entregou expressamente ao sacerdote ou *camayo* de forma que ele a tira e eles a veneram nas danças deles e *taquis* gerais.

Outra huaca geral era o *usnos* que eles tiveram em vários lugares. Um deles estava na rota a Guamanga, em Vilcashuamán. Neste *usno*, construído pelo Inca, como também em outros do tawantinsuyo “sentávanse los señores a beber a Sol (...) y hazían muchos sacrificios (...)” (Ibid: 202).

Cristóbal de Albornoz, em suas **Instrucciones...** indica o nome de huacas gerais de lugares diversos do Peru. A coisa importante aqui é que ele nomeia muitos delas em Cuzco, por via de colinas ou pedras na forma de um índio, que alguns têm nomes como *Urcos calla uiracocha*, *Apotinnia uiracocha* (“ela era uma pedra como índio, eles disseram que ele era o filho do criador...”) (Ibid: 206).

Em Parinacochas, lugar onde o Taqui Onqoy foi descoberto, Albornoz achou “uma soma muito grande de guacas.” Uma delas era Topa ynga Yupanqui que “era uma pedra em figura deste ynga que era ele que ganhou para o sol este município (...). Eles tiveram grande reverência para este conjunto, e com muitas haziendas” (Ibid: 207).

Das deidades que os taquionqos pregaram “alguns delas eram das gerais que eles mais veneraram e adoraram, e quem o ynga tinham enriquecido com os serviços deles, terras e gado” (Ibid: 216.SN). Elas estavam ao redor de Cuzco, do Collao para Titicaca, de Parinacochas para Sarasara,

“y de todas las provincias tomaron la más prencipal e de quien tenían los naturales noticia, que las traían al Cuzco e que hablaban por sus meses, cuando hazían sus fiestas los yngas, como está dicho” (Ibid: 216).

Até aqui nós podemos chegar a algumas conclusões. O Inca teve em Cuzco as próprias huacas deles, mas eles também deixaram outras nas cidades

debaixo da jurisdição deles. Todos os *ayllus* e parcialidades (*Hanan/Hurin; hanansaya/hurinsaya*) tiveram as huacas gerais deles chamadas *Paqarisca* da qual eles disseram que foram criados e descidos. A coisa curiosa aqui é que algumas destas deidades que têm que ver com as origens remotas e o tempo primordial, eram “reconstruídas” e “enriquecidas” pelos Inca que lhes deram *mitimaes*, gados, vasos de ouro e prata. Uma deles era a de Sara Sara em Parinacochas; huaca para a qual o Inca entregou pedaços de vestuário que foram venerados periodicamente e que com tempo poderia ser registrado em *quipus* e “memórias” os animais entregados pelo Soberano, a reprodução e mortes deles. Há referências que o inca Tupac Yupanqui “ganhou para o sol este município” (Parinacochas). Algumas das divindades lembradas ou solicitadas pelo Taqui Onqoy eram estas huacas gerais que o Inca teve “enriquecido” com serviços, terras e animais.

Nós somos então, diante da presença da religiosidade estatal na religiosidade popular dos povos, especificamente do sul de Guamanga. Também deveria ser considerado que Vilcashuamán, era um centro político, administrativo e religioso importante dos Inca em território perto dos Soras e Rucanas, cenários principais do Taqui Onqoy. Quando os taquionqos apelaram para os deuses deles, eles não só fazem isto às huacas locais e regionais deles, mas também para os do Cuzco, Titicaca e Pachacamac.

Uma segunda aproximação às fontes primárias nos permite mostrar que no Taqui Onqoy nós estamos diante de três classes de deidades:

- a) as huacas que permaneceram “em pé” apesar da conquista.
- b) as huacas queimadas e derrotadas (*atisqas*) pelos missionários e que foram revitalizadas e consagradas novamente pelos taquionqos.
- c) as “huacas humanas” que eram índios possuídos pelas huacas ancestrais.

Os pregadores do movimento souberam distinguir a hierarquia das huacas. Eles afirmaram que eles eram os mensageiros de três tipos de huacas que se uniram diante do Cristo e os espanhóis:

a) Das huacas gerais. É mencionado divindades remotas do coração da revolta: Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Camauilca e mais de sessenta ou setenta outras huacas (Bartolomé Berrocal, IS 1570: 92, 93). Aparentemente, a insinuação a “mais de sessenta ou setenta outro huacas” incluiu tanto outras huacas gerais quanto divindades hierarquicamente menores.

b) Das huacas regionais e provincianas principais. Entre elas eram os *Apus* Qarhuarazo em Soras e Lucanas; Sara Sara em Parinacochas, Choclococha em território do Angaras, etc. Estas também foram consideradas huacas gerais e previamente tinham sido “reconstruídas” e “enriquecidas” pelo Inca que sofreram no Taqui Onqoy um processo gradual de “desincaização.”

c) Das huacas locais e de cada parcialidade *Hanan* e *Hurin*. Por exemplo, são os casos dos *Apus* Payaqa, Pallapalla e Auqui Uscuntay em Soras. Para estas deveria ser somada a infinidade de objetos sagrados como *osillas*, *llamaillas*, *illapas*, etc. Estas huacas provincianas e locais representaram as deidades cotidianas; as invocar novamente abriu a possibilidade de apelar para a religiosidade mais imediata e básica “cuja relação com o crente estava a nível das necessidades mais sentidas naquele momento” (Millones, 1984: 10), além disso eram estas divindades que mais sofreram a ação extirpativa e destrutiva dos europeus.

Com exceção de Pachacamac, as huacas mencionadas eram elevações ou lagos e objetos sagrados menores. As mesmas huacas gerais, nas respectivas regiões onde eles ficavam situados, eram deidades locais.

Num universo desorganizado pela conquista, agora ashuacas que antes ocuparam o primeiro plano ficavam campeãs *“cuyo carácter local y dominio circunscrito les estaba impidiendo enfrentar esa secuencia disturbadora que eran los españoles. Sólo la organización fraterna de las más importantes (huacas) conseguiría la fuerza suficiente para intentar la derrota del dios cristiano”* (Millones, 1987: 174).

Realmente, não era suficiente apelar para as huacas locais, eles deveriam convergir às divindades provincianas e regionais, como também para o geral. Destes Deuses, porém, tinham sido feitas duas partes: alguns eles tinham unido com a huaca geral Pachacamac, e as outras com a huaca geral Titicaca (Molina, 1959), um fenômeno que nós explicaremos depois.

Nós não compartilhamos a idéia de Curatola (1986: 97) para quem destruíram os pregadores do Taqui Onqoy “os santuários e os ídolos locais declarando a dita wak'a fora de validade e restabelecendo em troca, o culto para a grande wak'a adorada na hora do tawantinsuyo.”

Uma terceira aproximação nos permite elaborar o panteão do Taqui Onqoy e comparar isto com o panteão estatal inca.

Como dissemos nós, à chegada dos espanhóis há uma religiosidade dupla entre as vilas: o sistema religioso estatal imposto pelo Inca baseado em uma categoria dual andina para elaborar o panteão deles, com um culto solar oficial; e o sistema religioso local que, além de sua própria religiosidade, teve internalizado de alguma maneira a religião estatal inca e os grandes centros de culto pre-incaico (veja tabela No. 1). Com a chegada dos espanhóis e a evangelização, reproduzem os nativos, com a mesma categoria dual como medula organizadora da cultura deles, e percebem o panteão da religiosidade católica (ver tabela No.2). No movimento do Taqui Onqoy, permanece esta

categoria dual (não inca) para re-elaborar seu panteão específico (ver tabela No. 3).

Tabela No. 1: Inca

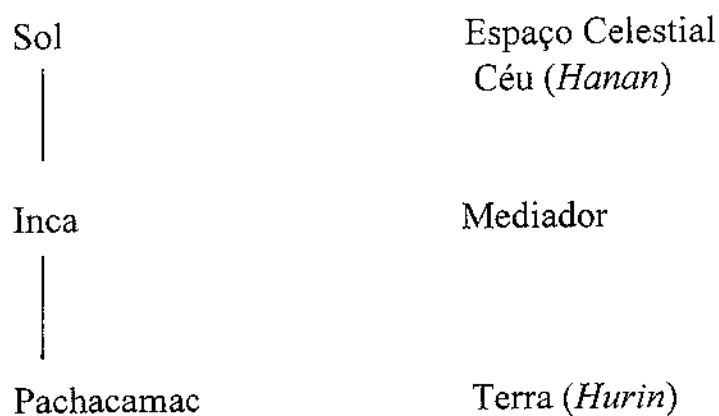


Tabela No. 2: Cristianismo visto pelos índios

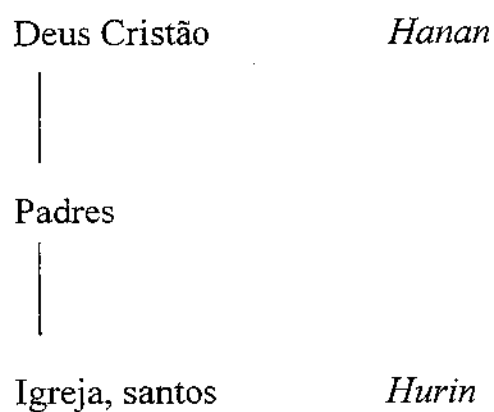
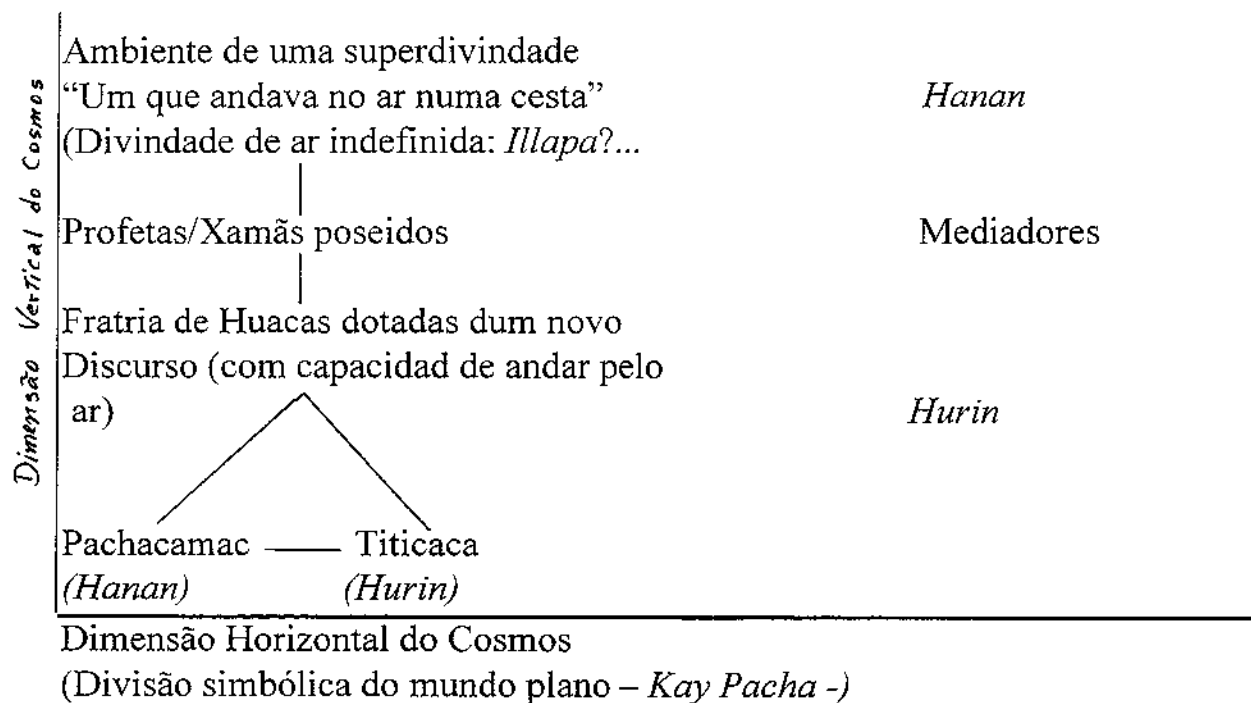


Tabela No. 3: O panteão no Taqui Onqoy



No panteão do Taqui Onqoy há a medula organizadora da cultura andina, mas as divindades não estão iguais a esses da religião imposta pelo estado cuzqueño, nem do panteão local das cidades de Soras e Rucanas como eles estavam antes do movimento milenário.

Na dimensão vertical do cosmo, no princípio *Hanan* (para cima), há menção de um Deus que acompanha Juan Chocne, um dos líderes religiosos máximos do movimento, e era “um que andava no ar em um tipo de uma cesta” que leigos não puderam ver, um tipo de uma divindade de ar indefinida.

No princípio foi pensado que este Deus sem nome não teve precedentes nos Andes, mesmo Millones (1964) disse que Chocne pudesse ser identificado de nenhuma maneira com Titicaca e Pachacamac; porém ele - anos depois - reconsidera o tópico e esboça perspectivas importantes que explicam a existência de uma tradição andina desta divindade que move pelos aires.

Um modo é o mito cuzqueño dos irmãos de Ayar onde tanto Ayar Cachi, Ayar Uchu como Ayar Auca têm asas e voam antes de petrificar. Deveria ser considerado que as asas são símbolos do falcão e do condor, animais sagrados do mundo andino (Hernández, Millones e outros, 1985) e que a explicação de seres “sobrenaturais” são manifestados freqüentemente nos Andes pelo vento (Polia, 1996). No norte do país, Kon, o deus litoral que combateu com Pachacamac, é descrito às vezes como “sem osso” que não significa como diz Millones, que foi por se identificar com o deus que Chocne se comportou assim. Outras deidades e heróis andinos como Antarqui também movem pelo ar (Millones, 1987). No desejo de mais interpretações, Millones (1984) também deduz que este deus de Chocne, estando em um tipo de um “cesta”, teria o aspecto de *mallqui*, quer dizer de uma múmia sagrada para qual é proferido culto.

Nós esboçamos como uma possibilidade que pudesse ser o Deus *Illapa*, não só porque está presente no Taqui Onqoy debaixo da forma de ídolos e *illas* que foram destruídos e queimaram por Albornoz (de acordo com nossa hipótese não seria o Deus inca principal, mas uma adoção autônoma como divindade dos grupos étnicos de tempos preincáicos), mas também porque seu domínio era por excelência o ar, para cima. Há uma segunda interpretação que, em contraste, já seria uma huaca que teria sido encarnado em Juan Chocne, com as características mencionadas (Wachtel, 1973a).

No Taqui Onqoy, no princípio *Hurin* (abaixo) há um despertar de uma fratria de huacas, sem dúvida este vez revitalizado, com uma força nova e poder, com uma fala nova. Diz-se deles, ou pelo menos de alguns deles, que eles caminharam pelo ar “ordenando para dar batalha” ao deus Cristão. Porém, estas huacas combativas se agruparam em duas partes: algumas com Pachacamac (que fica situado no *Hanan* na dimensão horizontal do cosmo) e as outras com o Titicaca (situado na mesma dimensão, no *Hurin*); sendo os equivalentes deles, enquanto os poderes cósmicos, as huacas Qarhuarazo e Sara Sara no epicentro do movimento milenário.

Na dimensão vertical do cosmo, são os profetas/xamãs possuídos que, para o poder semi-divinizado deles, cumprem a função de mediação entre o *Hanan* e o *Hurin*. Eles são os mensageiros das huacas e eles falam no nome delas, por eles as huacas comunicam com os nativos. Na dimensão horizontal do cosmo (do *Kay Pacha* ou plano de mundo) as huacas que estavam no *chaupi* (no centro) cumprem esta função de mediação, entre essas duas grandes deidades preincáicas (Titicaca e Pachacamac): Qarhuarazo e Sara Sara.

Indubitavelmente com coisas esboçadas deste modo, parecia que pudesse ser uma “religião nova” como sugestiona Millones (1984, 1987), mas nós recusamos pensar deste modo, desde que suporia falar de umpó-messianismo ou pós-milenarismo, como também de sacerdotes organizados hierarquicamente.

Uma quarta aproximação considera as relações Sol/Huaca no Taqui Onqoy e a “ausência” ou “desaparecimento” do deus de Sol neste movimento. Cock e Doyle (1979) sugere que há uma presença implícita do Sol no Taqui Onqoy e que isto não desapareceu³⁰. Eles mostram que o Taqui Onqoy “parecia certificar ‘a morte’ do Sol como divindade andina e a restauração da huaca no cume dos panteões regionais” (: 51), mas os especialistas - eles dizem - não esboçam a possibilidade de uma divindade solar de características regionais. Uma das três interrogações que são feitas é: como o Taqui Onqoy é relacionado com as huacas e o culto solar?.

Eles indicam que, *“hay que recalcar que Pachacamac es una de las wakas principales en el Taki Ongoy y en este caso está asociada también a enfermedad, como está el aire, las estrellas y el Moro Onqoy. Todas estas asociaciones señalan hacia lo aéreo y lo celeste - donde el Sol predomina- por lo que la falta de referencia al culto solar, de manera explícita en el siglo XVI, no debe ser necesariamente interpretado como su desaparición”* (: 53). Esta avaliação especialmente que Pachacamac é associado com o ar e o céu, nós não compartilhamos baseado nos argumentos e panteão Inca que já apresentamos.

Cock e Doyle, depois de fazer uma investigação no Arquivo de Arzobispal de Lima do século XVII, descobrem uma presença documentada do Sol que considera como “o criador e fazedor” e eles tendem a pensar que “nunca desapareceu realmente; é um problema das fontes que tendem a refletir uma

imagem de evangelização **ideal** para o qual eles o silenciam, enquanto o associando com o desaparecimento do **estado** e a denominada **religião oficial**" (: 53.SA).

Esta presença documentada do Sol ou *Punchau* no XVII S. os leva a esboçar, não a persistência da antiga divindade inca, mas paralelo ao processo de solarização de Viracocha no Cuzco, este mesmo processo teria acontecido em outras regiões.

Nós achamos sugestivo o que Cock e Doyle mostram da possibilidade de uma representação antropomorfa do Sol feita de pedra sagrada na jurisdição do Arcebispado de Lima. *"la petrificación es observable con frecuencia entre las Guacas (denominación que se da a Punchau Girca), las que generalmente son consideradas como antepasados convertidos en piedra. Hay que resaltar que la creación por ordenación se realiza a partir de la piedra, como pareciera ser el caso de Wiraqkocho y la creación de los hombres (Pease, 1970: 67). Este mismo tema se halla presente en el mito de los hermanos Ayar y en la derrota de los Chankas, en donde las piedras se convierten en soldados"* (: 60).

Eles reforçam os argumentos deles vinculando o culto solar ao processo produtivo e a imagem da alma, sempre presente entre os nativos, aspectos que evidentemente merecem mais investigação.

Nós acreditamos que o Sol não desapareceu no Taqui Onqoy, nem teve uma presença implícita, simplesmente passou para um terceiro plano, desconhecido, e ser uma das divindades conquistado pelo deus Cristão.

Uma quinta aproximação nos permite apresentar os focos diversos que foram feitos sobre por que as huacas Titicaca e Pachacamac eram os espaços

³⁰ Sobre la no desaparición del Sol también puede verse en Tom Zuidema (1974-1976).

sagrados principais ao redor das quais se agruparam as outrashuacas. Nós consideramos que os estudos diferentes puseram ênfases diversas nas suas interpretações, o que não significa que os pontos de vista deles são necessariamente excludentes. Há entre eles coincidências e dissidências. Nos deixe ver os focos principais.

a) Ênfase na relação delas com os cultos preincáicos regionais ou panandinos. Estes estudos são os que têm maior quantidade de bibliografia e se pode achar, entre eles, algumas diferenças.

Se diz que a unificação das huacas ao redor de Titicaca e Pachacamac permite que se recolha os cultos da costa e o Collao, sob dois famosos e respeitados núcleos regionais (Millones, 1964). Uma precisão desta afirmação sustenta que: *“el taki Onqoy expresa su relación con los mitos agrarios y deidades pre-inkaicas, construyendo un discurso que nos dice ser al mismo tiempo una nueva y antiquísima religión”* (Hernández y otros, 1985: 78).

Também é manifestado que a posição de Guamanga entre Lima e o Cuzco teve uma influência na bipolaridade Pachacamac-Titicaca; e que o ressurgimento de um confraternidade, federação ou fraternidade de huacas era parte de um projeto de unificação de regiões (Hernández e outros, 1987).

Outros estudos dão explicações mais de um tipo histórico que mostram que as divindades Pachacamac e Titicaca tinham sido conhecidos e adorados na região durante o desenvolvimento da cultura de Wari e o mesmo Inca tinha os adorados. Como estes tinham deslocados *mitimaes* ou *mitmacunas* para a região do Taquí Onqoy, é razoável supor que eles uniram as esperanças deles ao redor das divindades (Salas, 1979). Também, como diz Pease, deveria ser considerado que o mito do deus criador cuzqueño, Viracocha, como também o mito solar da

fundação do império incaico, foi vinculado com a huaca Titicaca; enquanto a huaca Pachacamac foi levado pelos Wari em sua expansão para o Cuzco (Ibid.).

É sugerido que o Taqui Onqoy fosse sustentado por crenças panandinas com profundidade mais histórica, mas ao mesmo tempo de raízes mais localizadas (Varón, 1990). Apoiado em F. Pease, também argumenta-se que os deuses locais mais velhos adquirem preeminência a partir da derrota do Sol em Cajamarca (Castro-Klarén, 1990).

Um dos estudos que chamaram nossa atenção mais é o de Íris Gareis (1987), porque, embora ela não se refere ao Taqui Onqoy, as posições dela são sugestivas dando resposta a questões diferentes. Começando com a existência de três cultos até o momento quando os espanhóis chegarem, ela menciona que “o clero dos centros dos grandes cultos de origem preincaica e os especialistas da religião popular se assemelham um ao outro bastante com respeito a algumas convicções religiosas” (Gareis, 1987: 508).

Os sacerdotes das huacas locais tentaram mesmo conservar a independência deles debaixo do domínio incaico; e em contraste *‘existía algo que podría llamarse una comunicación transversal entre el clero de los grandes centros de culto y los sacerdotes de la religión popular, ya que muchos grupos locales, incluso de regiones alejadas, se colocaban bajo el amparo de los dioses mayores venerados en los grandes centros de culto’* (: 509).

Finaliza Gareis (: 510) *“En la vida cotidiana de la población de regiones conquistadas por los inca, las deidades veneradas en los grandes centros de culto ya en el tiempo preincaico (Titicaca y Pachacamac, entre otros. NR) seguían teniendo más importancia que los dioses del culto estatal incaico, impuesto a la fuerza por los grupos sojuzgados”*.

b) Ênfase na relação das divindades com a Ordem e a Desordem.

Ela parte da idéia que o Sol e Pachacamac são divindades opostas. O primeiro representa o *Hanan* (alto, o presente, a ordem, o conhecido); enquanto o segundo simboliza o *Hurin* (baixo, o passado e o futuro, caos, o desconhecido) (Ortiz, 1980, 1986). A invasão européia produziu uma “inversão” do mundo e a ordem andina buscou refúgio no subterrâneo onde o Inca executado em Cajamarca tinha ido. Também, Titicaca como Pachacamac têm relação evidente com o mundo ctônico, o subterrâneo (Pease, 1973a).

c) Ênfase na dualidade andina.

Neste respeito se pode achar duas posições pelo menos: Wachtel, Yaranga (entre ambos há diferenças), e Sullivan percebem no Taqui Onqoy uma mudança da quadripartição para a dualidade; enquanto Ossio sustenta que naquele movimento há um permanência do esquema andino.

Para Wachtel (1973a: 121) *“el Imperio (Inca) esperado (por los predicadores del Taqui Onqoy) difiere, por su organización, del antiguo Imperio: parece fundado sobre un dualismo, y no más sobre la cuadripartición. Pues las huaca se han reunido para formar dos grupos distintos, uno al rededor de la huaca de Pachacamac, la otra al rededor de la huaca del lago Titicaca. Los dos lugares sagrados: de la montaña de una parte, de la costa por otra, constituyen los dos focos de una verdadera reestructuración espacial. El Taqui Onqoy reorienta la tradición según una nueva representación del mundo”*.

O erro do historiador francês é conceber o Taqui Onqoy como um movimento que conduz à ressurreição do Império inca, e nesta base privilegiar os quatro *suyos* debaixo dos quais era organizado o velho Império; a dualidade é apresentada como alheia ao padrão de espaço andino e, pelo contrário, como o que abre o modo a uma “representação nova do mundo.”

Em uma posição mais refinada e elaborada, Abdón Yaranga (1978) vai além do historiador francês. Ele menciona que para ver a geografia mítica do movimento a pessoa toma como ponto de partida os *ceques* ou linhas imaginárias (bases da estrutura social, política e religião no tempo pre-hispânico, de acordo com o autor). Os *ceques* do movimento messiânico - ele diz - estavam definido por quatro huacas: o norte Chimborazo (o Equador atual), o Titicaca sul e Tiaguanaco (sul de Peru e norte de Bolívia atual) e o Pachacamac ocidental (sul

de Lima). O mundo novo anunciado pelo Taqui Onqoy supõe uma mudança completa na organização política e social do Tawantinsuyo (quatro regiões) para se tornar *Iskaynintinsuyo* (duas regiões): o Chinchaysuyo e o Antisuyo unem (centro sul), como também o Kollasuyo e o Kontisuyo (centro sul).

Esta posição nós consideramos estranha e forçada, responde à falsa idéia que o movimento messiânico e milenário do Taqui Onqoy procurou um “retorno para o estado pre-hispânico” “reestructurado”, tendo para epicentro do movimento Vilcashuamán, antiga sede política administrativa e importante do Império incaico depois de Cuzco. Na opinião dele se apareça minimizado as huacas Pachacamac e Titicaca amplamente mencionadas nas fontes primárias e outras deidades pouco notáveis são atribuídas proeminência igual.

Por outro lado, para Ossio (1992a), o Taqui Onqoy é um primeiro esforço para transcender a diversidade étnica local para uma unidade andina em oposição ao “Espanhol”. *“la mejor evidencia es la repetida aseveración de que las huacas que habían resucitado se habían agrupado alrededor de dos que eran consideradas las más importantes y que se ubicaban respectivamente en las mitades hanan y hurin del Tahuantinsuyo. Una era Pachacamac, situada en el Chinchaysuyo, y la otra, Titicaca, correspondiente al Collasuyo. Es decir, una vez más el dualismo andino puesto al servicio de la unidad.*

Este reordenamiento del espacio andino, a pocos años de la conquista, es una magnífica evidencia de la fortaleza del utillaje mental autóctono y de la capacidad de adaptación de los pobladores andinos a las circunstancias absolutamente inéditas” (Ossio, 1992a: 371).

No argumento de Ossio que nós compartilhamos, não pudemos descobrir, porém, por que esta dualidade recai em Titicaca e Pachacamac. Também, há necessidade de continuar aprofundando o estudo da identificação que o

antropólogo faz (em base de um documento breve de 1564 achado por Yaranga em Huancaraylla) dos dois líderes religiosos com as huacas Titicaca e Pachacamac, respectivamente, e do líder feminino, chamada Wamani Tinka ou guamani Carguaras, com o espírito da colina, o milho duro ou milho de cor amarelada e o “encontro”. Para Ossio é este pregadora que sugere a idéia de mediação na dualidade de *Hanan/Hurin*, Titicaca/Pachacamac. Deveria ser considerado que em Vitor Fajardo (Ayacucho) existe uma colina guardiã chamada Wamani Tinka e uma comunidade denominada Tinka (Palomino, 1984). Nós não achamos, porém, forçada esta situação se nós consideramos que estas huacas pudessem ser encarnados neste três pregadores que enriquecem a discussão mais. Porém, é conveniente ver o movimento do Taqui Onqoy em seu contexto, desde que seu epicentro não era Vitor Fajardo nem Vilcashuamán, mas Soras, Hatun Rucanas Laramati e Rucanas Antamarca.

Da mesma maneira que nós mostramos que ao considerar o panteão do Taqui Onqoy, a idéia de mediação é representada pelos profetas/xamãs possuídos, se nós considerarmos a dimensão vertical e horizontal do cosmo em seu contexto, e não só a dimensão horizontal representada por Titicaca e Pachacamac.

d) Ênfase nos mitos de criação e o tempo primordial.

Nos profetas e xamãs do Taqui Onqoy “a consciência milenária e messiânica” existente nos Andes pesou bastante e, especificamente, na região de Guamanga, antes da conquista espanhola.

A unidade de muitas huacas ao redor de Titicaca e Pachacamac do centro sul dos Andes, tem ligações fortes com os mitos de criação-ordenação, no começo do tempo, no momento primordial, da mesma maneira que nós vimos nos mitos cosmogônicos.

Se baseando em Cristóbal de Molina, Sullivan diz:

*“The foundations of faith in the **huacas** lay in revelations about the beginning of time: “The **huacas** had created the Indians, this land, and the provisions which the Indians once enjoyed” (515). Through their ties to the forces of creation and to the subsequent economic vitality of the Andean land, local deities laid irrefutable claim to superiority over foreign gods” (Sullivan, 1988: 594, 595).*

Este era um ponto válido tanto para as huacas locais como para as gerais. A presença exclusiva, e ainda mais a demolição das huacas por parte dos europeus significavam o fim do mundo para os nativos pois o que estava sendo destruído era os símbolos das origens cósmicas deles, dos antepassados deles. Criação e destruição, catástrofe e regeneração estavam deste modo presentes no Taqui Onqoy.

“The fate of the creation, its status as a religious condition, appears in the signs of its decay, for creation is a terminal condition. The symbolic orders of space, time, color, sound, the food chain, the cycle of prey, social structure, and political hierarchy are the residual effects of the primordial catastrophe (...). Signs of this world's demise promise hope for a new emergent order” (Sullivan, 1988: 550).

Titicaca e Pachacamac, divindades preincícas, eram deidades que sempre estavam presente na tradição dos antigos guamanguinos; estas eram as origens míticas mais distantes deles. Os Soras e os Rucanas, com certeza, foram para estas huacas dos centros grandes de culto religioso em peregrinação, eles foram aceitados mais e eles tiveram mais validez que os deuses impostos por força pelos Inca.

Tendo chegado ao fim e para a vinda da idade de ouro, as culturas reavivam a vida cósmica e eles apontam para as origens ausentes deles, esta vez não localizadas no Inca, mas mais além, no tempo primordial; simbolizado pelas huacas regionais e locais deles e especialmente Titicaca e Pachacamac que reproduziram em deste modo o esquema dual andino, também que foi divinizado dentro da dimensão horizontal do cosmo e em particular Pachacamac que simbolizou mudança e o futuro. Porém, esta situação não nega que aconteceu no Taqui Onqoy uma reestruturação do espaço cósmico, do espaço simbólico, da mesma maneira que nós previamente vimos.

“In death and during the eschaton, symbolic beings confront the primordial sources of new life. Cultures contest the arbitrary limits imposed by death and thereby create terminologies that construe the social world and revitalize cosmic life. Pointing toward the absent but sacred sources of meaning, symbolic life centers itself over death and disappearance” (Sullivan, 1988: 609).

2. RESSURREIÇÃO DAS HUACAS E A POSSESSÃO NOS NATIVOS.

Um das características surpreendentes comum aos movimentos milenários que surgiram no continente da conquista é a

“incarnation of gods in material (e.g., staffs) or human (e.g., the messianic prophet, who becomes god or directly embodies god's voice, power, or will) (...) (Sullivan, 1988: 554).

No caso do Taqui Onqoy, são encarnados certas huacas, elas mesmas, nos taquionqos, com a particularidade que este fato não só acontece nos profetas principais do movimento, mas também naqueles que os ajudaram como pregadores; é mencionado que havia vários eleitos; com o resultado do que há menção de “huacas humanas” ou da “interiorização” da divindade nos homens.

Talvez este é uma das partes mais controversas e complexas no Taqui Onqoy, mais que a possessão em si mesmo, para as interpretações diversas que são feitas para chegar ao verdadeiro significado dela. Nós encontramos até três explicações:

a) Êxtase e xamanismo.

De acordo com Yaranga (1978), eram as divindades que escolheram os homens para “entrar” os seus corpos. Esta possessão foi mostrada pelo estado de transe do eleito e isto é uma forma de xamanismo que existe até o presente nos Andes onde as divindades das montanhas “possuem” o xamã.

Uma elaboração maior desta idéia encontra-se em Curatola (1980) que sustenta que a possessão é facilmente explicável como um fenômeno de êxtase ou transe induzido graças a bebidas alcoólicas, as drogas (*maca*), as danças

frenéticas e ininterrompidas, a música rítmica, aos jejuns prolongados e a abstinência sexual. Deste modo, o indivíduo parece perder consciência de si, e adquirir uma dimensão nova. A possessão transformou os pregadores em seres sagrados o que lhes deu imenso prestígio e o carisma necessário para alcançar prosélitos: cada palavra ou ordem deles era a palavra ou ordem da própria divindade.

Ele refuta Eliade e Heusch distinguindo êxtase e possessão, enquanto com I.M. Lewis (1972) ele considera que ambos são fases de um processo direto *“In avanti, piuttosto che indicazioni di tipi di culto totalmente distinti”* (Curatola, 1980: 59).

No Taqui Onqoy, de acordo com o antropólogo italiano, teria havido três níveis ou modos de possessão: a) descontrolado: isso corresponde a doença e é caracterizado por estados de agitação psicomotor, dissociação mental, alucinações audiovisuais, idéias delirantes (este seria o caso daqueles índios que, vítimas de estados mórbidos, auto-infligiam sofrimentos corporais ou são mortos se lançando de pedras altas ou em águas fundas); b) Controlado: o indivíduo transforma a doença (a desordem interna) em redenção física e moral, e supera os limites dele de homem comum para se tornar um pregador (de acordo com a definição de Lewis, esta seria já uma forma de xamanismo); c) experiência mística com ascensão para o céu: o caso de Juan Chocne seria uma verdadeira e própria forma de xamanismo. “A possessão, descida dos deuses e êxtase, ascensão aos deuses, estão presentes na pessoa dele” (Curatola, 1980: 61) (Chocne se torna um demiurgo, a meio caminho entre o homem e a divindade).

O Taqui Onqoy, em senso largo, pode ser considerado uma religião de caráter xamânico porque há presente nele, todos os elementos do xamanismo clássico: “a capacidade de homem para subir a Deus, superar os limites estreitos

do mundo contingente, se recriar em uma dimensão nova de ser. É uma transição de uma realidade dominada a uma realidade dominante. O seu tempo é o mito, e a história seu lugar” (Curatola, 1980: 61).

Há aqueles que sustentam que a possessão entre os índios provoca verdadeiros transe e ao proclamar uma ruptura com a vida terrestre anterior, estes personagens principais consentem à salvação (Wachtel, 1973a) ou que a possessão purificou o possuído espiritualmente (Stern, 1986); aspectos com que nós não compartilhamos desde que salvação e purificação são determinadas por eles para todos os seguidores do Taqui Onqoy de acordo com a pregação dos profetas, não só para si mesmos.

b) determinismo Biológico.

Mudando de perspectiva, em um trabalho posterior, Curatola (1990) menciona como possibilidade que os homens-huacas podem ter sido pelagrosos: uma doença que afeta as pessoas cuja base de subsistência é milho. A conexão entre a doença e o “culto de crise” provavelmente é indireta, de caráter cultural. A pelagra, em suas manifestações mais sérias (delírio, alucinações, loucura), deveria dar lugar ao Taqui Onqoy, uma forma particular de possessão através de entidades sobrenaturais.

c) Explicações psicanalíticas.

A possessão ou a sacralização dos corpos devolveram importância à percepção comunal da religião andina, uma religiosidade que ressurgiu com a queda do Inca. A possessão é explicada porque o refúgio primordial do sagrado era o corpo (Hernández, Millones e outros, 1985).

Ele também se reflete em outra hipótese: que a encarnação das huacas nos corpos tem alguma relação com as pregações dos Espanhóis sobre a comunhão e

o modo que era compreendido que refletiria um sincretismo (Hernández, Millones e outros, 1987).

A explicação psicanalítica sugerida por Hernández, Millones y otros em 1985, será reiterado no trabalho de 1990: com a aculturação forçada os corpos foram os últimos vestígios de identidade (o corpo é, de acordo com Freud, o primeiro componente de toda a identidade e é um refúgio do sagrado). O corpo serve como repositório de símbolos e a visão animista da realidade é nada mais que a projeção deste corpo e seus símbolos à imensidade do universo físico e social.

O trauma da conquista teria passado abruptamente da psique para os corpos. *“Para hacer eficiente la respuesta al trauma, es necesario que se cumpla una exigencia de religazón con la comunidad y la divinidad. Este movimiento de religazón se inició cuando los trances extáticos entretejieron la coreografía violenta de los bailes comunales (...). Es posible que, en forma similar a las prácticas shamánicas, trance, éxtasis y posesión constituyeran el núcleo del fenómeno”* (Lemlij, Millones y otros, 1990: 431).

d) O “perspectivismo” e “a humanidade” das huacas originais.

Alguns avanços que foram feitos como a “visão animista” da realidade, como também que a separação entre natureza e humanidade não era tão rígida no pensamento andino, nos leva a reafirmar esta visão, fortalecida, esta vez, pelo artigo interessante do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (1996), que, também, eu tive a oportunidade de ouvir em uma conferência no mesmo tópico.

Viveiros de Castro sustenta que a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser usada para descrever dimensões ou domínios internos às cosmologias non-ocidentais ou cosmologias dos Ameríndios, sem passar por uma

crítica etnológica rigorosa. Ele sugestiona a expressão “multiculturalismo” para designar uma das linhas contrastivas do pensamento ameríndio no que diz respeito às cosmologias “multiculturalistas” modernas:

“enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados-, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular” (Viveiros de Castro, 1996: 116).

Baseado na etnografia amazônica, ele chama de “perspectivismo” a teoria indígena segundo a qual “o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo ‘deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefactos é profundamente diferente de modo como esses seres os vêem e se vêem” (: 116, 117).

Para o caso que nos interessa e adaptando as idéias do antropólogo brasileiro, de acordo com o perspectivismo dos Ameríndios, as huacas como seres naturais dotados do sagrado vêem um ao outro como humanos, ficam antropomorfos; mas contrariamente, os nativos avaliam tudo que existe com relação ao homem (antropocentrismo), conseqüentemente as huacas têm vida, elas comem, elas sentem fome, elas são hierarquicamente organizadas, etc. E eles são “xamãs, mestres do esquematismo cósmico (...) dedicados a comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições” (: 117).

Em soma as huacas seriam pessoas ou se veriam como pessoas: “Tal concepção esta quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (: 117).

Então, haveria um estado original de indiferenciação entre os humanos e os fenômenos naturais transformados em huacas. A condição original comum aos humanos e huacas seria a humanidade: com o resultado que nós achamos nos mitos de criação andinos (no mito de Viracocha) que os homens são castigados por ser petrificados. Também, os cadáveres sagrados ou *mallquis* e os mesmos lugares onde eles foram mantidos foram considerados huacas. Nós também vemos que as pedras - no mito da guerra Chanka-inca - se tornam guerreiros. Isto confirma o fato a que Avendaño se refere sobre a gênese da huacas: os sacerdotes andinos afirmaram que eles teriam sido os seres humanos na carne antes da sua transformação em pedras sagradas (Duviols, 1977: 361; Arriaga, 1920: 21, tirado de Curatola, 1980: 53) e a existência no sul de Guamanga e outros lugares huacas “como índios vestidos” (Albornoz, em **Instrucción...**).

Atualmente, os *Apus* ou *Wamanis* são representados pelas colinas, e é dito que eles às vezes se aparecem como pessoas (J.J. García, 1996).

Deste modo, não é estranho explicar no Taqui Onqoy a possessão dos índios pelas huacas: estas estariam voltando à condição e estado original delas, para as fontes ancestrais delas³¹.

³¹ Luis Millones y Juan Ossio coinciden en señalar que esta posesión de los indígenas no es algo *suigeneris* en los Andes. El primero encuentra un símil en religiones afro-brasileñas y el segundo en general en religiones africanas (comunicación personal de ambos, agosto 1996). Nosotros diríamos, además - y esto a manera de reiteración - que hay elementos andinos en la etnografía contemporánea para explicar esta posesión.

O “perspectivismo” de Viveiros de Castro evoca a noção de “animismo” recentemente recuperada por Descola que afirma que toda a conceptualização dos não-humanos sempre recorre ao domínio social. Descola distingue três modos de objetivação da natureza: o totemismo, o naturalismo e o animismo. No último, as “categorias elementares da vida social” “organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza y cultura, fundada na atribuição de disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (Descola, 1992: 99, tomado de Viveiros, 1996: 120).

Deste modo, animismo está definido através de Viveiros de Castro como uma ontologia que postula o carácter social das relações entre as séries humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é social; é um modelo “sociocéntrico” onde são usadas categorias e relações sociais para mapear o universo.

3. O CULTO AOS ANTEPASSADOS (OS MALLQUIS).

Nos Andes pré-hispânicos, acreditava-se que os humanos foram constituídos de corpo e alma (*ánima*). Em vida, a alma - toda ou uma parte - ocasionalmente poderia separar de seu corpo devido a um medo ou uma impressão forte, com o resultado que os curandeiros executaram rituais especiais para o “retorno” da alma para o corpo. Ao “morrer” o corpo de uma pessoa deveria ser conservado porque foi acreditado que ela voltaria e realmente visitaria os parentes dela que fizeram a alma esperar os prazeres do prazer dela. A destruição do corpo (por exemplo através de cremação) significou uma “verdadeira morte” e o cadáver não ficou sagrado ou um *mallqui*.

Um aspecto fundamental das religiões andinas era o culto aos antepassados ou *mallquis* que eram as múmias dos antepassados guardados em lugares especiais. Eles ocuparam, no interior dos sistemas andinos de crenças religiosas, um papel central e decisivo.

Quando uma pessoa morreu, o corpo dela era adornado como uma múmia e foi conservado em grutas localizadas em lugares remotos, em celas cavadas artificialmente na pedra ou em câmaras hipógeas.

Pelo *mallquis* expostos periodicamente durante rituais solenes, havia um conhecimento prático e exato da árvore genealógica de *ayllus* diferentes (Comunidade, Família, parentes) até o “primeiro antepassado”, o fundador do estoque. Estes *mallquis* garantiram a continuidade entre o mundo primordial da criação dos homens e o mundo presente, elo que era a própria condição da ordem social e cósmica (Curatola, 1986). Estes eram considerados verdadeiras divindades que foram adoradas³².

Em Tahuantinsuyo, havia o sacrifício de seres humanos em certos rituais, principalmente quando o Inca ou um líder importante morreram e quando havia uma grande calamidade. Diferente do México, o sacrifício de animais era mais freqüente.

Quando os espanhóis chegaram no Peru eles ameaçaram queimar vivo Atahualpa, um dos líderes incas do Tahuantinsuyo, o qual o Soberano tentou evitar fingindo a conversão dele a Cristianismo e pedindo o batismo. Se tivesse acontecido o plano espanhol, quer dizer a destruição do corpo e sua incineração, teria acontecido uma “verdadeira morte” e um ataque contra o culto dos antepassados. Atahualpa, como disse Pedro Pizarro, foi convencido que “*si no le quemaban el cuerpo, que aunque le matase, avía de volver a ellos, que el Sol, su padre le resucitaría*” (Curatola, 1989: 244). Para evitar a conservação dos cadáveres, os missionários procederam a queimar os *mallquis*, como também os cadáveres das pessoas que morreram através de suicídio. Muito perto de Guamanga, na vila de Chinchero, por exemplo, foi exumado e queimado publicamente 160 corpos de caciques (Salas, 1979).

³² Sobre el culto a los muertos ver Francisco de Avila (1611); J.B. Lastres (1953); C. Aranibar (1969-1970); Manuel Marzal (1969). Una reciente publicación sobre La Muerte en los Andes, fue realizada por Luis Millones y Moisés Lemlij (editores) (1996).

Um aspecto fundamental das Visitas Eclesiásticas era na realidade localizar a necrópole para destruir e queimar as múmias lá existente, o que era um pecado, um sacrilégio sério e horrível para o nativo ajudar a descobri-las, sabendo que ele e a cidade dele seriam objeto da maldição dos antepassados.

Os missionários também forçaram os nativos a enterrar os seus mortos nas igrejas e depois nos cemitérios e qualquer cerimônia funerário de "caráter pagão" foram proibidos. Este era o espírito das disposições emanadas do Primeiro Conselho de Lima (1551). Mas os parentes, à noite, os exumaram para levá-los à necrópole velha deles (ravinas, pedras e colinas).

A estes *mallquis* eles fizeram oferecimentos, sacrifícios e eles lhes ofereceram danças como esses que eles levaram a cabo em geral para as huacas:

“los adoren y hagan los mismos sacrificios que a las huacas, ofreciéndoles coca, sanco, quepo, mullu y paria; y que cada año le muden las ropas, que era el día de los feriados. En este día les lleven de comer y beber; y que saquen y desentierren de las iglesias los cuerpos de los difuntos y que si no pudiesen, en la iglesia les hagan las ceremonias posibles” (Manuscrito Anónimo del Colegio de la Compañía de Jesús de Guamanga, 1613; tomado de Curatola, 1980: 54, 55).

Os lugares onde os *mallquis* foram depositados e o próprio *mallqui* foram considerados huacas, um de tantos tipos de huacas. De acordo com a concepção andina, estas divindades das pedras ou montanhas antes eram homens; sendo forte esta relação de terra (pedra) - o antepassado. Também, como indica Duviols (1979), a pedrificação era uma manifestação da perenização e sacralização. A alma do defunto ou de uma divindade era apropriada da pedra, entrou nela e por isso poderia emitir oráculos e responder a perguntas. A hipótese de Curatola

(1980) que o significado original da huaca seria ligado ao culto aos antepassados é atraente.

Este *mallquis* ou cadáveres sagrados tinham um duplo mineral chamado *huanca* (não huaca) e este cadáver-monólito estava ao centro das preocupações cosmológicas e rituais dos Andinos. Era a réplica mineral do antepassado mumificado, um tipo de litificação do fundador, com o resultado que o culto para a *huanca* tem uma relação estreita à adoração dos antepassados. Existiam protetores de *huancas* de chacras, de canais de irrigação, de fontes de água; mas sobre tudo, cada *ayllu* teve sua *huanca* desde como uma expressão tangível do ato primordial já que este monólito representou o ancestral fundador (Duvols, 1979).

No movimento socio-religioso do Taqui Onqoy é mencionado que havia momentos nos quais as danças escatológicas alcançaram um clímax nos quais alguns taquionqos, possessos, correram e se lançaram nos abismos, nas águas turbulentas dos rios que poderiam ser considerados como atos de abnegação e suicídio em honra às huacas deles e em face à segurança da chegada de uma ordem nova, de uma era nova. Sem dúvida, eles desfrutariam depois de “morto”, esta vez já em comunhão com os antepassados cuja legião seria incrementada, enquanto sendo objetos de culto igual aos antecessores dos *mallquis* que algum dia voltariam.

Realmente, foram registrados numerosos suicídios nos cem anos depois da conquista espanhola, mas contraditoriamente é um dos aspectos menos conhecidos da história social e religiosa do Peru, como anota Curatola. Há autores que realçaram seu significado religioso (Millones, 1967), realçaram como um mecanismo de fuga justificado por concepções escatológicas

específicas (Wachtel, 1971) e quienes destacaram isto principalmente como uma resposta para a aculturação forçada de tipo religioso (Duviols, 1972).

Marco Curatola (1986, 1989) sugere que haja uma relação de causa-efeito entre a difusão de grandes epidemias e calamidades naturais e a escalação de atividades auto-destrutivas dos nativos e ele conclui que o fator que ativou os movimentos milenários teria sido as epidemias. Ele também menciona que as doenças que precederam o Taqui Onqoy e o *Muru Unquy* - a "peste" de 1578 que afetou o Peru (em particular Juli), o terremoto de Arequipa em 1600, a mortalidade causada por difteria e erisipela entre os Huachos e Yauyos em 1613 - foram seguidas de suicídios. Ele também reconhece como outras motivações a repressão severa dos cultos nativos que causaram suicídios coletivos como esses que aconteceram em 1613 em Castrovirreyna (perto de Guamanga) onde foram envenenados 30 indivíduos depois que um missionário descobriu a prática de ritos antigos; as obrigações exigentes que foram impostas nos curacas; e o medo de denunciar o lugar onde os *mallquis* eram.

Outra relação do Taqui Onqoy com a concepção andina da morte é determinada quando os profetas anunciaram o pior castigo contra esses nativos convertidos ao Cristianismo que não tinham renunciado da sua adesão a esta religião e não tinham voltado à religião tradicional : os corpos deles, como os espanhóis, seriam devorados por lombrigas disseminadas nos campos para este fim.

4. OS XAMÃS E ADIVINHOS. OS PROFETAS E PREGADORES.

Em base da sua posição socio-política, nós distinguimos no Peru antigo três grandes grupos de especialistas indígenas. Deles, os funcionários da religião popular estavam compostos "*por los sacerdotes de cultos locales que obraban al*

nivel de uno o unos cuantos ayllus y no pertenecían a la jerarquía del clero incaico. Otros especialistas de la religión popular fueron los que se dedicaban sólo a una tarea, por ejemplo a la curación o a la adivinación, que no formaban parte del sacerdocio de un templo, sino que trabajaban por su cuenta” (Gareis, 1987: 503).

Logo depois da conquista, o clero inca tinha desaparecido; os sacerdotes dos centros de culto grandes não apresentaram uma resistência aberta, mas eles tentaram se acomodar à presença dos estrangeiros. Durante as primeiras décadas depois da conquista, os espanhóis não prestaram atenção aos templos relativamente modestos da religião popular nem mesmo anotaram a existência deles, os especialistas evitaram toda a confrontação com os espanhóis e eles continuaram secretamente com os cultos nativos; mais fácil de esconder em face às autoridades espanholas eram as consultas de clientes individuais, razão para qual os cultos nativos, em medida crescente se tornaram individualizados (Gareis, 1987).

Era destes especialistas da religião popular que os profetas principais do Taqui Onqoy surgiram.

Os líderes nominais principais do movimento andavam em grupos de três: dois homens e uma mulher, e de acordo com outro, um homem e duas mulheres. Porém, esta última afirmação falta respaldo documental já que Juan Chocne (um dos profetas principais) não foi acompanhado por duas mulheres.

No caso de Soras, Lucanas e Apcara os nomes de dois dos profetas são conhecidos, Alonso Marca Guamani e Inés Astoma Curipalla. Não é conhecido se o outro homem era Juan Chocne. Enquanto em Huancaraylla, Guamaniquia e Sacsamarca (que pertenceu a Vilcashuamán naquela data) os pregadores masculinos eram *Qatun qolla gocha* e *Kamac pacha* e a mulher foi chamada

Guamani tinca ou Guamani Carguaraz (Yaranga, 1978). Neste caso, igualmente, não sabemos se sob as denominações dos profetas masculinos fossem achados Juan Chocne e Garcí Pito quem, de acordo com Yaranga, era os líderes principais do Taqui Onqoy. A coisa interessante da proposta do antropólogo ayacuchano é que são associados os nomes dos profetas masculinos a uma dualidade de huacas: Titicaca e Pachacamac respectivamente; enquanto o nome do líder feminino é associado a Guamani Tinca (isso existe como um *Apu* até hoje em Victor Fajardo) ou a Guamani Qarhuarazo. Também, é sugestivo quando ele disser que os pregadores simbolizaram a tripartição segmentária da comunidade ou *ayllu*: *Qollana, Pacha y Wamani*, ou *Qollana, Payan y Qayao* (: 131). Esta presença de três líderes juntos não é nova na região de Guamanga, entre os antigos Chankas que eram muito influentes na região, organizaram campanhas militares que dividiram o exército deles em três grupos conduzidas por três chefes.

Estes pregadores - de acordo com Yaranga - tiveram a prerrogativa de ter doze mulheres como era o caso de Juan Chocne e Garcí Pito. Porém, parece a nós forçado dizer que essas uniões poligâmicas eram, como as do Inca, rituais, já que eles levaram três mulheres para cada um das quatro regiões do Tahuantinsuyo ou seis mulheres para cada um dos *Iskaynintinsuyo*, no desejo de conceber o movimento, sem que isto seja, uma beligerância pan-andina vinculada ao Estado inca.

Não há nenhum elemento para supor que Juan Chocne e Garcí Pito eram os líderes gerais do Taqui Onqoy, já que o primeiro é visto mais relacionado a Hatun Rucanas Laramati e o segundo a Soras. Em todo caso nós tendemos a pensar que as áreas diversas tiveram os seus próprios profetas e pregadores e que havia um bom número de mulheres.

Juan Chocne, as duas Santas e outros profetas são produtos da influência da religião popular “ante” o declínio da religião estatal inca. Nessas cidades do interior, os cultos grandes (Titicaca e Pachacamac) continuaram tendo uma grande importância tão bem como o culto popular cujos cleros eram muito parecidos. Mas, nós não podemos dizer que Chocne era parte da elite religiosa tradicional; aparentemente ele e vários dos profetas do Taqui Onqoy eram xamãs e curandeiros que tinham interiorizado, a este nível, as cosmovisões andinas e agora eles as usaram para um projeto de redenção e salvação coletiva. A declaração irresponsável de David Gow falta todo fundamento (1979: 58) que “*Chocne era nominalmente uma autoridade católica reconhecida na área*”. Não está descartado a possibilidade de que alguns sacerdotes do clero popular exerceram função como pregadores, mas também é certo que os taquionqos não se arrependeram de ter se libertado de alguns membros do clero regional, os *huaca camayos* ou *camayos de huacas* quem eles fizeram beber e dançar para depois os matar (Duviols, 1977). Estes sacerdotes tomaram conta do cuidado das huacas regionais e que foram culpados provavelmente para a negligência dessas divindades, contribuindo deste modo ao enfraquecimento delas.

Embora muitos dos pregadores eram caciques e chefes, estes não arriscaram a influência deles nem o prestígio deles por meio de uma liderança ou apoio decisivo para o movimento. Seria os caciques ou curacas que iriam mais perder se o movimento falhou (Stern, 1982^a). Daí que “*las idolatrias nativistas constituyeron un 'grito' a una élite no confiable (los curacas), un llamado que exigió su manifestación de solidaridad en las luchas coloniales del campesinado*” (Stern, 1977: 29).

Chocne, de todos os profetas foi quem era mais cercado por uma aura de onipotência e sacralidade através das quais ele tinha mais respaldo e aceitação.

Ele disse que ele levava um Deus que só ele podia ver (era invisível aos olhos dos humanos) que era o verdadeiro sustentador ou dispensador da raça humana e que falava pela boca do profeta; que entre os poderes dele estava de mover de um lugar para outro por meio de um tipo de cesta que enrugava os ares (Millones, 1964). Aqui Chocne, pelas características que nós mencionamos, se torna em um demiurgo, a meio caminho entre o homem e a divindade, igual aos taquioncos possuídos pelas huacas, “Posse, descida dos deuses e êxtase, ascensão para os deuses, são totalizados na sua pessoa”, o qual, como nós já dissemos, é uma forma característica de xamanismo (Curatola, 1980: 60, 61).

Juan Chocne é uma pessoa misteriosa, fora do que foi mencionado, nada é conhecido sobre a origem dele, nem como ele foi capturado e foi reprimido, menos as circunstâncias nas quais ele morreu.

Por Mario Polia (1996) nós sabemos que no começo do S. XVII havia uma bruxa muito famosa na região de Huaylas chamada María Choque. Não haveria alguma relação com o líder do Taqui Onqoy, na suposição que o último nome coincidiu?. Se afirmativo a resposta ajustaria três possíveis explicações. O primeiro, os Choques, Chocne ou Chono sediados no sul de Guamanga, vem de Huánuco, da mesma maneira que Guaman Poma é descendente de uma família de *Quipucamayos* que origina de Huánuco e foi estabelecida como *mitimaes* na região de Lucanas (Ossio, 1973). O segundo, como consequência da repressão lançada contra o Taqui Onqoy, alguns dos Choque ou Chocne teriam escapado a Huánuco, María Choque sendo descendente do líder do Taqui Onqoy. A terceira possibilidade é que alguns dos Choques ou Chocne, nativos dos grupos étnicos do sul de Guamanga, ainda escaparam no tempo dos Chankas depois que estes fossem derrotados, chegando em Huánuco e Chachapoyas, da mesma maneira que história atesta³³.

Outro aspecto controverso diz respeito às duas profetizas a Santa María e Santa María Magdalena e outro pregadores secundários que assumiram nomes ocidentais e nomes de santos. Semelhante para o caso de Chocne, há pouco conhecido sobre estas duas Marías. O que é conhecido, é menos as ações positivas delas relativo ao movimento, do que os seus atos de traição: é dito que em Quichuas-Aymaraes estas se aproximavam ao Visitador Albornoz lamentando a sua participação e pedindo a clemência dele.

³³ En la investigación de campo que hicimos en Soras, revisamos el Libro de defunciones de 1797-1831 y encontramos a un tal Jerónimo Laupa Choque Huamaní, podría ser descendiente de Joan Chonta que aparece involucrado en el movimiento milenarista de Taqui Onqoy?. Igualmente en Laramate, al indagar el Libro de matrimonios de 1790-1825 hallamos a Simón Choque Huanca, no será descendiente de Juan Chocne?. Sospechosamente, la documentación más antigua que encontramos tanto en Laramate como en Soras data del S. XVIII. No hay ninguna evidencia de siglos anteriores, especialmente del S. XVI. Se perdió, fue recogida por las autoridades eclesiásticas y está en algún lugar desconocido o fue destruida?.

Relativo à adoção dos nomes de santos por estas duas Marias, já foi feito três interpretações:

a) refletiria o que vinte anos de evangelização interiorizados na mentalidade indígena teriam tido (Millones, 1964). Além disso estes nomes são de inspiração Cristã, nas preparações para receber as huacas “*Catolicismo espanhol e a religião pre-inca estavam confusas*” (Hernández, Millones e outros, 1987: 127). Para outros, “*Os líderes do movimento denunciam a influência da escatologia Cristã maior do que necessariamente seria esperado*”, sendo as santas Maria os casos ilustrativos (Pease, 1973). Está nesta perspectiva que Duviols se situa (1977) para quem os líderes do Taqui Onqoy sabiam aplicar um certo número de métodos semelhantes aos extirpadores espanhóis evangelizadores “O empréstimo dos métodos da igreja é evidente, o mesmo que sem dúvida são certas características de sincretismo em sua doutrina evangélica.”

b) seria uma expressão do desejo de um setor de pregadores do movimento de se aliar com certos elementos do poder sobrenatural hispânico (Wachtel, 1973 a) para diante de uma “crise de confiança na capacidade dos deuses andinos” (Stern, 1982^a). Nesta visão localizamos a questão esgada que Wachtel faz (1973): é para assimilar a força do Deus Cristão e ao levar vantagem o virar atrás contra os mesmos espanhóis?. Esta interpretação foi exagerada em excesso e sem qualquer fundamento por David Gow (1979), para quem Juan Chocne era uma autoridade católica, e o símbolo dominante no Taqui Onqoy era a Virgem Maria “até um certo grau.”

c) Uma adaptação astuta teria sido feita e não um sincretismo.

“Details of the movement and its associated political revolts uncover not only a religious conservatism, upholding traditional values and practice, but a crafty spirit of adaptation. The religious

tradition coped with change and even induced it. 'In spite of its hostility to Spanish influences it appears that the Taki Onqoy integrated, in the very act of rejection, certain elements of the culture that it combated' (509)" (Sullivan, 1988: 593).

Apesar desta perspectiva encorajadora de Sullivan mais relacionada à “adaptação”, nós não concordamos quando, se baseando em uma citação de Wachtel, diz ele que a hostilidade dos taquionqos para o Deus Cristão foi acompanhada por uma condolência por alguns dos seres Cristãos sobrenaturais e inferiores. Ainda menos concordo com ele quando ele diz que na batalha entre os poderes divinos dos Andes tradicional e os mestres europeus, os santos Cristãos, mais que as huacas andinas, capturaram muitas mulheres taquionqos. A documentação colonial não nos permite fazer essas afirmações; em todo caso, as profetizas não deram uma mensagem diferente da mensagem milenária e escatológica do Taqui Onqoy.

É sabido que os nativos, desde o começo da conquista espanhola, adotaram os nomes de santos católicos para os dar às divindades andinas, como é o caso do *Illapa* (tri-divindade: relampago, trovão e raio) que levou o nome de Santiago; e vários *Apus* ou montanhas sagradas cuja denominação também levou os nomes de santas ou santos católicos, como a pessoa vê hoje.

JUAN RANULFO CAVERO CARRASCO

TAQUI ONQOY: MILENARISMO E HISTÓRIA INDIGENA
(HATUN SORAS- PERU, SÉCULO XVI)

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Robin Michael
Wright.

Volume 2

Agosto/99

CAPÍTULO VII: ESCATOLOGIA

Nós articulamos o Capítulo presente, sob a consideração que o Taqui Onqoy era um rito xamânico, um rito calêndrico que serviu como o instrumento para canalizar o movimento milenário. Também, nos interpretamos o significado dos *Taquis* e as danças no Taqui Onqoy como um movimento escatológico; e finalmente, nós desenvolvemos a escatologia no início da colônia onde a presença dos espanhóis e os cristãos evangelizadores constituíram um teste seguro do fim do mundo que nos permite, por sua vez, achar elementos comuns, tais como o fato que ashuacas ficaram enfurecidas, a necessidade urgente para abandonar as práticas Cristas e desfazer qualquer objeto de origem européia, a ascensão à montanha por parte dos nativos à procura de salvação, e a presença das oito características da escatologia indígena sulamericana depois da conquista, sugeridas por Sullivan.

1. CALENDÁRIO ANUAL E RITOS DE PREVENÇÃO DE DOENÇAS. A *ONQOYMITA* E A *CITUA*

Foram feitos diversos esforços para definir o significado etimológico do Taqui Onqoy ou *Ayra* e por que este movimento socio-religioso é conhecido por este nome. Esta situação é importante elucidar desde que tem que ver com outra matriz cultural pré-hispânica.

De Polo de Ondegardo e Guaman Poma de Ayala é sabido que antes da chegada dos espanhóis o nome de Taqui Onqoy foi identificado a um fato mórbido, a uma doença considerada de origem sobrenatural. O primeiro deles era sinônimo com o *Sara Onqoy* (doença de milho). Baseado nesta realidade Curatola identifica este movimento socio-religioso com a pelagra ou o "mal do milho".

No movimento liderado por Juan Chocne e outros, as palavras "Taqui Onqoy" geralmente foram interpretadas sob dois pontos de vista excludentes: a maioria dos especialistas traduz as palavras *Quechua* ou *runasimi* "taqui" ou "taki" para canção (ou canção e dança ao mesmo tempo) e "onqoy" ou "ongoy" para doença. Deste modo, Taqui Onqoy seria literalmente "doença da canção". Deste modo, o movimento seria associado em geral a epidemias e doenças. Só Curatola (1986) liga isso para uma doença em particular: a pelagra ou "mal do milho".

Para Abdón Yaranga (1978) Taqui Onqoy quer dizer "canção ou anúncio do pléiades": Elas são as estrelas que anunciam a transformação irreversível do mundo. Ele mostra que a interpretação que alguns historiadores deram como Luis Millones de "dança da doença" estava longe da verdadeira significação delas.

Esta posição foi desenvolvida depois por Concepción González del Río e Karen Lizarraga que mencionam que a palavra "onkoy " tem um significado mais largo que o de "doença". Recorrendo a Yaranga elas dizem que o começo do movimento do Taqui Onqoy "*coincidiu com o aparecimento muito claro da constelação de Orión que no idioma indígena é denominado Oncco (unku) e é por isso que a gesta é denominado Taki Unkuy*" (González del Río, Lizarraga, 1989: 20).

Uma variante extrema desta posição seria supor que o Taqui Onqoy não era um movimento socio-religioso, mas um ritual simples que se refere ao aparecimento das Pléiades ou *onqoymita*.

No contexto do movimento, o Taqui Onqoy é sinônimo com *Ayra*. Para Curatola, esta denominação significa "enloquecimiento", "loucura". Rafael Varón (1990) relaciona isto ao *Ayrampu*, uma planta que dá uma cor vermelha, o mesmo que seria favorito nos rituais pré-hispânicos. Para Yaranga (1978) *Ayra* é um termo aymara que significa "mudança irreversível," "mudança em um único dia." Este ponto de vista teria sido modificado ou teria sido enriquecido no seu último livro (1995) quando no quinto capítulo ele está ocupado com o *Ayra* e a civilização andina como uma variedade de música, canção, poesia e prática ritual de formas pre-hispânicas com aqueles que oferecem culto para as divindades das montanhas (*Apus* ou *Wamanis*)³⁴.

Nossa avaliação que nós compartilhamos com Duviols (1977), é que o Taqui Onqoy ou *Ayra* é associado tanto para o ritual da saída das Pléiades (cabrillas) ou *Onqoymita* (também relacionada às doenças) quanto para os rituais e festividades de prevenção de doenças como a *Citua*. No contexto que

³⁴ Abdón Yaranga (1994). Tomamos la información de un comentario que apareció en la Revista *Guamangensis* No. 1, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1995.

nós estamos estudando, as doenças não só se referem àquelas que os conquistadores trouxeram, mas a uma metáfora mais ampla. Neste contexto, o *Ayra* viria a ser uma dança que era parte do ritual indicado acima.

Veremos o tempo sazonal em referência a alguns rituais do calendário andino, especialmente aqueles relacionados ao ciclo produtivo anual e à prevenção e expulsão das doenças, na compreensão que a *Onqoymita* e a *Citua* são ritos xamânicos e ritos calêndricos que serviram como instrumento para canalizar o movimento do Taqui Onqoy.

Rituais do começo do ano e do ciclo produtivo anual.

Em documentos do início da colônia, achamos que as sete cabrillas ou pléiades foram adoradas pelos índios e o aparecimento delas era objeto do festival principal nos Andes (Polo de Ondegardo, 1906a, 1906b; Arriaga, 1968; Avendaño, 1986). O Inca o prestou atenção especial e lhe deu um lugar no Koricanha, próximo à Lua e Vênus (Garcilaso, tirado de Molinié, 1985). Mas nós também achamos esta importância nas cidades andinas, como entre os Rucanas Antamarca onde eles o chamaram *Larilla* (Luis de Monzón, 1586).

B. Cobo diz:

"y así, aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios Colla, afirmaban que salieron todos los similes, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos, los ayllus y familias por guaca muy principal; conocíanla todos, y los que entre éstos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con el de las otras estrellas (...) Y con todo eso le hacían grandessacrificios por todas provincias" (B.Cobo, 1964, T.II: 242).

As cabrillas anunciam o solstício de junho: elas saem fora no começo de junho depois de ter desaparecido mais ou menos durante vinte e cinco dias (Zuidema e Urton, 1976). O aparecimento delas era objeto de uma festa ritual chamado *Onqoymita* que coincidiu com o festival imposto pela evangelização chamado Corpo Cristi (também neste mesmo tempo foi realizado em Cuzco o grande festival do Sol, chamado *Inti Raymi*). Relacionava-se que os índios deram prazer a Deus e o Diabo: com o pretexto de fazer o festival do Corpo Cristi, na realidade eles executaram o da *Onqoymita* (Arriaga, 1968; Polo de Ondegardo, 1906 b).

A constelação das Pléiades (*colca, colliá, collca, onqoy*) tem uma grande importância nos Andes, porém, foi interpretado pelos especialistas de dois modos:

- Seu aparecimento, marcaria o começo do ano e do ciclo produtivo anual desde tempos muito antigos. O aparecimento e ascensão delas, culminação, declínio e desaparecimento fixariam a base rítmica do calendário. A apresentação delas, todos os junhos, é chamado *Onqoymita*, o tempo do *onqoy* que começa a estação seca na floresta montesa úmida na costa (Lizarraga, Caverro e outros, 1992).

Lévi -Strauss nota o laço que une em tudo a América tropical as cabrillas com as estações do ano. Calancha indica que a saída destas anunciou para os Andes antigo o princípio do ano (Molinié, 1985). Deste modo haveria uma coincidência entre o começo do ano e o começo do ciclo produtivo anual ou calendário agrícola: Arriaga destaca que o ritual da *Onqoymita* foi feito para preservar o milho e para pedir a maturação da semente. A palavra *collca*, como as pléiades também são conhecidas, é traduzido através por "silo" e é certo que milho foi armazenado quando as cabrillas desapareceram.

Também em Huarochirí, a observação das cabrillas era um sinal se lá teria frutas boas ou ao contrário as pessoas sofreriam.

Sob esta conotação, a *Onqoymita* tem uma importância muito especial no movimento socio-religioso do Taqui Onqoy. A semelhança da escatologia andina com a escatologia das religiões orientais que professam o mito do retorno eterno nos dá uma sugestão para sua compreensão. Nesta escatologia *"(...) o mundo passa, de acordo com ritmos e processos diferentes, por fases de declínio, morte e regeneração: os fins do mundo são fins provisórios.*

Este conceito se expressa por um sistema duplamente recorrente, ou ciclo anual que é um processo de morte e ao mesmo tempo ressurreição; conseqüentemente a importância do ano novo, Tempo de renascimento e criação " (Le Goff, 1990: 336).

- As pléiades são uma constelação associada a doenças periódicas. A *Onqoymita* em Huarochirí estava relacionada com a prevenção de doenças dos índios e o incremento da população (González del Rio e Lizarraga, 1989); também, lá existiu a constelação do *choque chinchay* que enviou ou produziu as doenças; e haveria uma associação possivelmente entre a constelação e a doença que exterminariam os espanhóis (Yaranga, 1978).

Outros relacionam este festival aos males ou doenças do milho *"la vez, la vuelta o el turno de los males, por lo que por aquel tiempo amenazaban y/o destruían principalmente a sus ganados y sementeras, los cuales atribuían al influjo de dicha constelación, que procuraban aplacar con sacrificios, ofrendas, penitencias y oraciones"* (Jiménez de la Espada, 1965: 242.)

Nós consideramos que a primeira perspectiva é mais geral e pode incluir a segunda. Há algumas coincidências que se referem ao nome da *Onqoymita* (para alguns o nome do ritual e para outros o aparecimento das pléiades); à

data do aparecimento das cabrillas (junho: começo do calendário andino); à existência do rito purificador para afugentar as doenças; e à associação com a agricultura, em particular do milho³⁵.

De acordo com Fernando de Avendaño, o festival ou ritual da *Onqoymita* consistiram em preparações rigorosas, os índios fizeram confissões, sacrifícios e jejuns, e terminou em danças e embriaguez "hasta perderel juicio" e duraram de seis a oito dias (Jiménez de la Espada, 1965: 242)³⁶. É surpreendente ver a semelhança destes rituais com esses praticados no movimento milenário do Taqui Onqoy.

Neste movimento, a *Onqoymita* teria assumido significados novos com a presença espanhola até se tornar um das bases rituais do Taqui Onqoy: deu ao movimento a força escatológica já que uniu o tempo de renascimento e de recreação e já que foi associado à prevenção das doenças. Não seria abusivo levantar a hipótese que o Taqui Onqoy teria chegado na realidade a seus momentos de clímax nos meses de junho quando as pléiades saem.

Vale a pena aprofundar a informação de Arriaga (que escreveu depois do Taqui Onqoy) que a outra celebração importante que foi feita quando eles colheram o milho foi chamado *Ayrihuamita*; nela foi dançado e cantado o *Ayrihua* invocando o nome da huaca. Ele observou que "*los indígenas no llevan ninguna prenda española cuando iban a las huacas a participar en sus ceremonias nativas, nisiquiera aquellos curacas que normalmente vestían a la usanza española*" (Varón, 1990: 376).

³⁵ Mayor información sobre este último ver Gary Urton (1979).

³⁶ Karen Lizarraga, Alina Caverio y otros (1992), distinguen a lo largo del año hasta cuatro puntos rituales en el ciclo del Onkoy y dejan entrever que otros estudios ampliarán la comprensión de su significado.

Rito colectivos de prevenção e expulsão de doenças

As vilas andinas consideraram que as doenças que os homens, os animais, as plantas, a atmosfera ou ambiente físico sofreram, como também os desastres e calamidades tiveram uma origem sobrenatural, e como tal a sua cura ou prevenção delas também teve que estar a este nível.

"todas las enfermedades venían por pecados que vuiessenhecho. Y para el remedio vsauan de sacrificios: Y vltra desso también se confessavuan vocalmente quasi en todas las provincias" (Polo de Ondegardo, 1906 b: 211).

Um dos pecados notáveis era negligência na adoração das huacas deles e o "esquecimento dos festivais" (Ibid: 211). As divindades, não recebendo reciprocidade, estavam irritadas, elas ficavam bravas e ofendidas, causaram doenças entre os índios: a "doença tinha sido determinada pela huaca que foi enfurecida por isto, e para isso" (Ibid), que constitui uma visão ancestral sobre a causa do infortúnio³⁷. Mas "as paixões" ou a "miséria" dos planetas também poderiam ser a origem de doenças diversas: por exemplo, "a lua estava causando doenças diferentes de acordo com seu local com respeito aos sinais do zodíaco. O caráter agudo ou crônico de uma doença poderia ser determinado pelos movimentos do Sol" (Margarita Suarez, 1996: 314, 315).

³⁷ Ver Jiménez de la Espada para el caso de Vilcashuamán (1965: 207); Mario Polia (1996: 247) para el caso de la provincia de Huaylas. También revisar Stern (1982, 1986). Como refiere Polia, según la teoría médica indígena actual, las huacas y en general los lugares "encantados" transmiten enfermedades.

Sua cura, vale dizer a restituição do equilíbrio³⁸, era a responsabilidade dos xamãs e poderia ter um caráter individual ou coletivo; em ambos os casos a cura ritual foi realizada em torno da prece para as huacas. Também há testemunhos que confirmam que no começo do Séc. XVII, os índios rejeitaram os símbolos Cristãos para escapar das epidemias (Wachtel, 1973a).

Existia rituais e festivais mais específicos que se referiam à prevenção e expulsão de doenças que embora eles são relacionados a certas fases do ciclo agrícola, o primeiro se aparecia mais evidente. Alguns tinham datas fixas como a *Citua* e outros foram levados a cabo quando eram necessários como o *Ytu*. Eles eram organizados pela elite inca (sobre a qual as fontes são mais explícitas) mas, como Varón bem diz (1990), eles tiveram um popular e maciço equivalente nas cidades diferentes.

A *Citua* foi realizada entre os meses de agosto e setembro, famoso como um período crítico do ano, portanto cheio de angústias para os nativos: por seus ventos fortes e começo das chuvas havia doenças e as comidas frescas eram escassas. Este ritual foi levado a cabo para prevenir e expelir as doenças.

Coincidiu com o grande festival da lua chamado *Coya Raymi* (por outros era conhecido deste modo com o nome do mês), com grande participação protagonística das mulheres nobres e comuns e onde os homens estavam na condição de convidados. De acordo com Guaman Poma, neste mês o Inca ordenou para expelir as doenças das cidades e as pestilências do Reino inteiro:

³⁸ Este concepto de equilibrio y orden con respecto a las enfermedades y su curación lo tomamos de varios autores: Hugo Delgado (1992), en su estudio sobre la medicina tradicional entre los indígenas contemporáneos de Parinacochas (Ayacucho) menciona que la enfermedad es el resultado de la transgresión de las normas de reciprocidad con respecto a los dioses y en relación a sus actividades cotidianas y surgen – consecuentemente – como un castigo. Asimismo, son sugerentes las ideas levantadas por el italiano Mario Polia en sus dos libros

"Esto se hacía en todo el reyno y otras muchas serimonias para echar taqui oncoc (el que enferma con el baile) y sara oncuy (la enfermedad del maíz), pucyo oncuy (la del manantial), pacha panta (la del horizonte), chirapa uncuy (la de la lluvia con sol), pacha maca (abrazo de la tierra), acapana(celajes), Ayapcha oncoycona (enfermedades debidas a cadáveres)" (Guaman Poma, 1980, T.I: 227).

Na Citua:

"se juntauan todos antes que saliese la luna el primer día, y en viéndola dauan grandes voces con hachos de fuego en las manos diziendo, vaya el mal fuera, dándose vnos á otros con ellos (...) y esto hecho se hacía el lauatorio general en los arroyos y fuentes, cada vno en su ceque, ó pertenencia, y beuian quatro días arreo. este mes sacauan las mamaconas del Sol gran cantidad de bollos hehos con sangre de ciertos sacrificios: y á cada vno de los forasteros dauan vn bocado, y también enbiauan á las huacas forasteras de todo el Reyno, y á diuersos Curacas en señal de confederación y lealtad al Sol y al Inga" (Polo de Ondegardo, 1906 b: 216).

A primeira coisa que eles fizeram era expelir do Cuzco a duas ligas todos os estranhos, deficientes e os cachorros; e na praça principal eles gritaram as *"doenças, desastres e infortúnios e perigos, saiam desta terra"*, *"nós tiramos o mal, sae fora mal"*. Todos dançaram e a amanhecer eles foram para as fontes e rios para ser lavado, de forma que as doenças dos corpos delessairam. Eles se borraram com o *sanco* (pasta de milho grossa) e os limiares das portas e os lugares onde eles guardaram comida e roupas, eles levaram às fontes osanco e eles o lançaram de forma que lá não teria mais nenhuma doença e as doenças não entrariam nas casas. Em uma dessas noites, eles tiraram estátuas do

(1994 y 1995). Efraín Cáceres (1988) detalla las prácticas rituales curativas destinadas a restituir el equilibrio perdido en las relaciones Hombre-Naturaleza, Hombre-Dios y Hombre-Hombre.

Criador, do Sol e do Trovão e eles os aqueceram com o *sanco*. Também eles limpam os antepassados mortos deles que foram embalsamados (*mallquis*), eles os lavaram e ao devolvê-los eles também os aqueceram com omazamorra de milho, então eles puseram antes deles as comidas que eles gostaram em vida. Neste festival foi feito o *taqui* de *Ayrihuarcitua* (danças e coro do festival da *citua*) vestiu com camisas vermelhas que cobriram até os pés. Ao fim, eles deram graças ao Criador rogando que o próximo ano vem sem doenças e então eles sacrificaram quatro “carneiros da terra” para o Criador, o Sol, o Trovão e Huanacauri; os sacerdotes ofereceram orações ao Criador, no sentido de que ele multiplique as pessoas, e a todo as huacas. Para este festival, dos lugares diferentes, (até mesmo os lugares mais remotos) foram levadas a Cuzco as huacas como presentes e elas as deixaram até o ano que vem, e em recompensa eles receberam ouro, prata, roupas, mulheres e criados e para estas divindades eles lhes deram chacras, com as terras deles e criados para servi-los. Depois, todos eles voltaram às suas terras de origem (Molina, 1959: 44 a 62).

Os “bolos especiais” que foram confeccionados para esta ocasião foram enviados a todas as huacas estrangeiras do Reino por responsabilidade do Sol, porque “eles quiseram que todas adorem ele”. *“En todo caso resulta importante anotar el carácter cerrado y etnocéntrico de la celebración, que a partir del ritual imperial pretendía consagrar su poderío, al asumir su divinidad máxima la función purificadora de la totalidad del Tahuantinsuyo”* (Varón, 1990: 373)³⁹.

Guaman Poma transmite uma versão provinciana do grande festival da *Citua* que começou no dia que segue a primeira lua depois do equinócio da

³⁹ Pérez Palma (1938: 61, 62) y Cock-Doyle (1979) son del criterio que la *Citua* se realizaba en la *onccoymita*.

primavera sulista. Para esta festividade, foi transferido a Cuzco a imagem das huacas principais de cada região do Tawantinsuyo. Nestes banquetes festivos foram feitos, não só canções e danças, como também *ayriwa* ou dança do ser de milho, a mais típica: realmente, a *citua* foi relacionada intimamente ao ciclo dos trabalhos agrícolas que começaram precisamente naquele período do ano com o semear do milho. Era um festival de purificação de doenças-pecados, mas também uma celebração agrária: *"uma purificação com o propósito de renovação, de reiniciar o tempo e da vinda de um ciclo novo da natureza e das atividades humanas, cheio de desconhecidos mas também de grandes potencialidades"* (Curatola, 1986: 111).

Curatola indica que era o "taqui onqoy" ou pelagra que o Inca exorcizou durante o festival da *Citua* que nós achamos muito reducionista, já que isto também era um rito de prevenção e expulsão de doenças e males dos produtos de comida guardados em casa. A isto é necessário somar, de acordo com a versão de Molina que os antepassados mortos ou *mallquis* foram tirados neste ritual, eles os lavaram e eles os alimentaram novamente com as potajes preferidas deles.

A *Citua* se torna deste modo em outra base ritual do movimento socio-religioso do Taqui Onqoy, com a diferença que às injustiças que eles sofreram continuamente, esta vez foi somado o fato que o tempo em si estava doente, como também os deuses e a sociedade inteira. No ciclo de tempo menor, o anual, tanto a *Citua* (começo do semear) como a *Onqoymita* (fim da colheita) representam momentos de renovação, por reiniciar o tempo, portanto eles eram momentos fundamentais da cosmologia das vilas andinas, não em vão eles eram as duas festividades mais importantes.

"Taki Ongo placed dance at the center of the eschatological stage of history. So did the millennial movements of the Toba, Mocoví, Juruna, Makiritare, Baniwa, Campa, Canela, Wayapi, Chiripá, Apapocuvá, Nhandeva, Mbyá, Kaiová and other Guaraní groups examined above. Dance is central to messianic movements throughout the native America and, indeed, in Africa, Oceania, and other cultures across the globe. The takiongos shed light on the nature of millennial dances. Their taki is a song-dance-work rite performed in concert with the ultimate harvest, the final germination of the last seed, the terminal afflictions of individual human beings, and the last cycle of the Pleiades. The dancing sickness of the Pleiades is the final round of cosmic time." (Sullivan, 1988: 596, 597).

O Ytu foi levado a cabo nas épocas de grande necessidade, quando havia tremor, pestilência, quando as chuvas estavam atrasadas e quando o Inca foi pessoalmente para guerra. Era um festival do Inca, mas eles fizeram isto em outros lugares do interior e levou o nome de *Ayma*. Como um ato prévio, foram feitos jejuns e também foram evacuados todos os estranhos e animais da praça onde o ritual foi realizado⁴⁰.

No mês de agosto, também aconteceu o festival chamado *Guayara* com o propósito de pedir um ano bom e de abundância. De Padre Cobo é sabido que as pessoas fizeram o *taqui* ou dança vestidas com camisas vermelhas. O *Pacarisca* e o *Vecosina* estavam relacionados com as huacas. Nestes ritos como em outros, os *taquis* eram um ingrediente importante, como também o milho e a llama como oferenda e sacrifício⁴¹.

⁴⁰ Un elemento común entre la *Citua* y el *Ytu* es que ambos eran precedidos por la evacuación de "forasteros" del lugar donde se efectuaba el ritual. Esto nos podría dar una pista para estudiar la concepción de la foraneidad respecto a los españoles?.

⁴¹ Al respecto revisar Ranulfo Caveró (1992).

2. CERIMÔNIAS, TAQUIS E DANÇAS ESCATOLÓGICAS.

Ao contrário desses que reduzem o Taqui Onqoy a um mero ritual e não concebem isto como um movimento socio-religioso, pensamos nós que ambos eram parte de um processo. “ *Por ejemplo, la antropóloga inglesa Burridge – 1969- presenta un interesante diagrama ilustrativo de la actividad milenarista en la Polinesia y la melanesia como un proceso dialéctico ritual con varias fases* ” (R. Caverio, 1996) . No Brasil, os movimentos messiânicos e milenários que têm um componente ritual forte são abundantes; e até mesmo que pode ser tratado como um rito no senso largo, como é o caso do movimento messiânico dos Canela (estudado por Manuela Carneiro da Cunha, 1986).

No Taqui Onqoy pode achar até quatro tipos de rito:

a) Ritos de consagração do Taquionqo possuído pelas huacas.

Começa a afirmar a possessão; então a comunidade reconhece publicamente a possessão dos Taquionqos pelas huacas (consagração) e ela começa a oferecer culto e faz oferendas (Yaranga, 1978). Essas huacas humanas foram pintadas vermelho e uma das funções delas era de confessar os nativos. Mas elas também foram dedicados a proclamar que os espaços coloniais deveriam ser evitados (especialmente as igrejas, mas também roupas, comida, arquitetura, propriedade, dança); o som (nomes, hinos, idiomas) e o tempo (o calendário Cristão de festividades e realizações litúrgicas) que desnaturalizaram e brutalizaram a constituição da pessoa e viraram o mundo de pés para cima (Sullivan, 1988).

b) Rito de revitalização das huacas queimadas ou quebradas em fragmentos pelos espanhóis.

Na frente destas relíquias, e diante da cidade, os pregadores cobriram as cabeças deles com uma manta e em cima da huaca eles derramaram chicha e eles esfregaram isto com farinha de milho branco. Então, eles invocaram a deidade e agarrando a huaca, a mostraram para o povo indicando que era a "ajuda" deles e quem "*os fez, e dá saúde, as crianças echacras*", e eles pediram que colocassem onde esteve no "tempo do Inca".

c) Ritos de Purificação.

Os seguidores do Taqui Onqoy fizeram jejuns, observaram abstinência sexual e os só beberam chicha de milho, sem força; eles tiveram que expiar os pecados deles e fazer penitências, em sinal de observância e esperar a vinda da nova era purificatória.

d) Ritos de Renovação.

Eles tiveram que reconverter aqueles que tinham convertido ao Cristianismo, para isso eles fizeram também ritos de purificação. Nestes rituais, era usado de preferência a farinha de milho e a chicha de milho (misturada com *maca* e outras substâncias alucinógenas) cuja importância mágica e religiosa data do tempo pre-incáico e aumenta com o Inca⁴².

Estes ritos foram exacerbados e eles chegaram a momentos de grande efervescência durante as versões populares e locais dos grandes festivais ou cerimônias andinas previamente descritas como a *Citua* que era um rito de prevenção e expulsão de doenças como Polo de Ondegardo diz (1906 b) que continuou a ser realizado secretamente no início da colônia. É interessante achar uma série de semelhanças entre esta festividade e o movimento socio-

religioso do Taqui Onqoy: a congregação das huacas, a rejeição dos estrangeiros, a doença como uma ameaça e castigo de Deus, a purificação dos pecados, a procura para o estado de graça, a purgação por meio de esfregar com pasta de milho. Tudo vinculado com o *ayriwa* ou "danças do milho" vestidas de camisas vermelhas (Curatola, 1990) e o *taqui ayrihuarcitua*. Esta dança e este *taqui* tiveram uma relação muito provavelmente com o "Ayra".

Outro momento de relevância particular seria a versão popular e local da *Onqoymita* vinculada ao começo do ano e o ciclo produtivo e ao rito purificador para afugentar as doenças que também continuaram acontecendo na mesma área onde o Taqui Onqoy foi desenvolvido, na região do Chinchaysuyo, até o começo do século XVII (Varón, 1990). Também neste ritual está presente o *Ayrihuarcitua* e o *Ayriwa*.

Deveria ser considerado que o movimento milenário foi precedido por epidemias grandes de varíola e de sarampo em 1558-1559 e outros, como a pessoa pode notar na discussão de fatores ecológicos e epidêmicos do Capítulo III desta tese.

Um aspecto que vale a pena realçar como parte destes rituais do Taqui Onqoy é os *taquis* e as danças escatológicas. Os taquionqos dançaram sem descanso e junto com o consumo de substâncias alucinógenas (*maca, sancay*, e tabaco que eles respiraram pelo nariz; este último eles continuaram fazendo em 1586 como Luis de Monzón se refere), eles caíram em transe durante qual, entre tambores e espasmos, eles renunciaram Catolicismo e eles esperaram a chegada dos tempos novos da salvação.

Neste movimento milenário, a escatologia indígena está presente ao nível

⁴² Mayor información al respecto ver en Ranulfo Caveró (1986).

de três ciclos temporais: no ciclo temporal maior, o fim da doença cósmica, o fim do mundo causado pela presença espanhola e a vinda de outro mundo; no intermediário ciclo temporal, o fim das doenças e a morte e a vinda da vida e a felicidade; e no ciclo temporal menor, o fim do ano ruim (o último ciclo das pléiades) e a vinda de um ciclo anual novo de produção agrícola e de criação boa.

O fim, como diz Sullivan, não deveria ser reduzido a uma metáfora política, é um elemento religioso essencial:

"Nevertheless, one must resist the temptation to reduce the stunning and elaborate imagery of the end of the universe to political metaphor. Every complete mythology includes a terminal vision. The end is an essential religious element of the integrity to which individual symbols point, and it is the completion for which the symbolic condition as a whole yearns. The end is the longed-for fulfillment of the periodic expressions of meaning" (Sullivan, 1988: 549).

Como o historiador das religiões sustenta, o fim dos tempos tem sua espiritualidade, seus símbolos que estimulam os movimentos escatológicos. As revoltas messiânicas ou milenárias, em nosso caso, apontam à historicidade intata como uma situação religiosa onde os eventos históricos se tornam sinais do sagrado e os profetas tomam conta de interpretar os detalhes históricos como sinais efetivos do fim da existência cósmica.

Nós achamos que é Sullivan que melhor interpreta o significado dos *taquis* e as danças no contexto do Taqui Onqoy como um movimento escatológico, localizando a dança no centro do enredo escatológico da história e como um elemento importante de todos os movimentos messiânicos e

milenaristas no mundo. Ele realça que a função da dança escatológica é de representar o movimento mítico e unir o movimento humano às mudanças míticas e violentas que criaram o caos e a cultura enchendo de graça as passagens transtornadas do tempo. Esta dança escatológica do Taqui Onqoy é realizada conforme a última colheita, as aflições finais dos seres humanos e o último ciclo das pléiades. A doença da dança é a batida final do tempo cósmico.

De acordo com Sullivan, os polirritmos da dança são uma parte essencial dos festivais que distribuem as passagens de tempos sazonais, transições culturais e ciclos de vida individuais. A dança é uma expressão ditada pelos calendários, promove as estações e é levado a cabo com frenesi para alcançar deste modo a passagem completa das estações, anos, ciclos temporais. Neste processo, a dança chama em forma imediata todos os poderes sobrenaturais e cada festival representa o aparecimento e então o adeus dos deuses e os heróis. Nestes momentos de crise, um imperativo moral existe que incita para dançar da mesma maneira como os fundadores míticos de modos temporais.

A ritualidade no Taqui Onqoy, por outro lado, facilitou a afirmação de uma identidade nova e de um projeto diferente daquele imposto pelos espanhóis e trouxe de volta o mundo andino reconstruindo e reafirmando os valores indígenas, agora em uma situação nova na qual os tocou viver.

3. ESCATOLOGIA NO INÍCIO DA COLÔNIA.

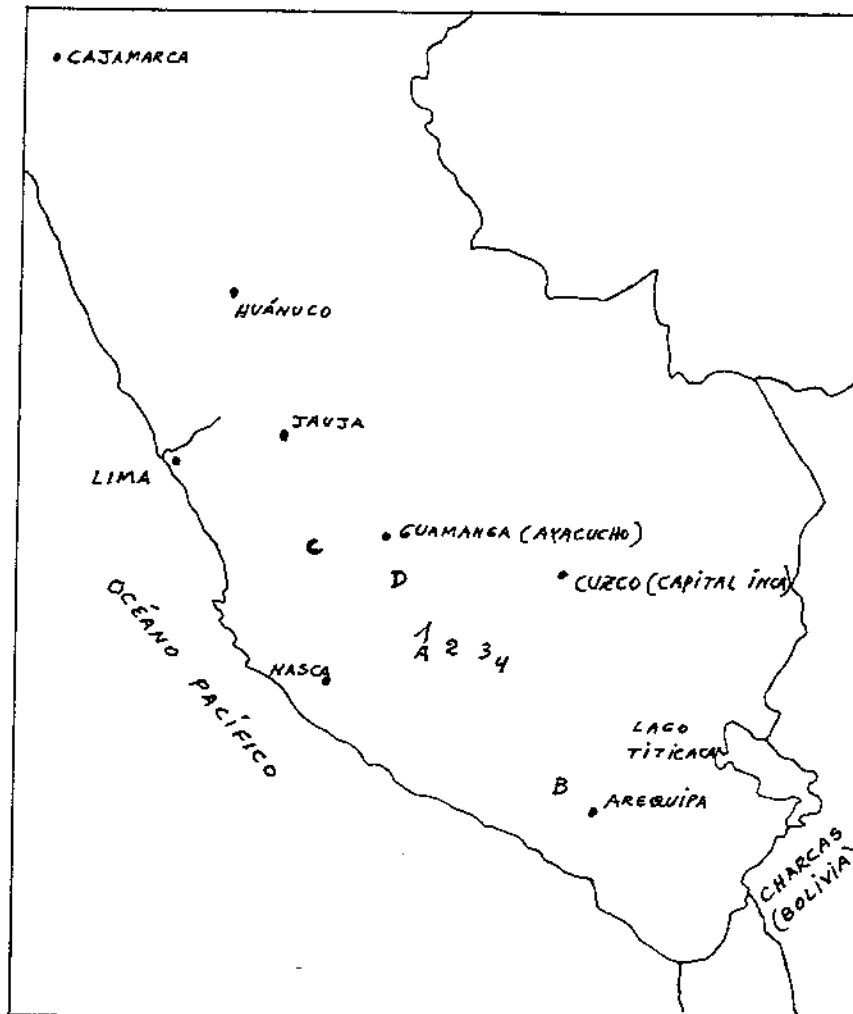
No Peru antigo, como para uma grande parte de América do Sul nativa, a presença colonial constituiu uma prova segura do fim do mundo. Este fim, como um elemento religioso essencial, é a realização desejada de todas as expressões periódicas do significado que abriga esperanças com respeito ao aparecimento de uma nova ordem (Sullivan, 1988).

Nossa atenção aqui será de ver a escatologia na região onde o Taquí Onqoy foi desenvolvido no início da colônia que nos força a ver este movimento não como um fenômeno isolado e casual mas como parte de um processo histórico de “longa duração” de rejeição dos espanhóis e a religião católica, a causa de sua desgraça (veja mapa 1).

A guerra de resistência encabeçada por Manco Inca teve componentes religiosos fortes, uma vez que se mudou a Vilcabamba, adjacente a Guamanga, acompanhado pelos sacerdotes da mais alta classe dele e réplicas do Deus Sol feito em ouro. Anos depois do morte do pai dele, Titu Cusi Yupanqui, em sua “Relação” atribuiu ao pai dele uma fala que exorta os índios a negar a falsa religião que os espanhóis tentaram impor neles. De acordo com esta fala, “*o Deus Cristão não é mais do que um pano colorido que não fala; pelo contrário as huacas fazem o crente escutar as vozes delas, o Sol e a Lua são os deuses cuja existência é visível. Embora os índios estavam forçados pela violência a assistir às cerimônias Cristãs que eles fingiram obedecer, reservadamente eles permaneceram fiéis aos deuses tradicionais deles*” (Wachtel, 1973a: 109,110).

Com o Taquí Onqoy desorganizado, a federação de huacas perdeu sua força, mas isto não alterou a fé das pessoas encomendadas aos seus deuses locais desde o começo de tempo. “*En adelante, el compromiso con el Apu o señor será renovado en todo acto ritual (...) su existencia era correlato indivisible del hombre andino, a través de él se “conversaba” con la otra humanidad, y este diálogo aseguraba la vida. Pero además, respetar esta alianza mantenía abierta la posibilidad de un nuevo turno o mita, donde se pudiese recobrar el orden perdido*” (Millones, 1987: 174). Paralela a isto, os padres e xamãs influenciaram as pessoas para se afastar da religião católica por

Mapa No. 1: Área milenarista en el S. XVI. Coincide con el inicial área de influencia del movimiento "Sendero Luminoso".



MOVIMIENTOS SOCIO-RELIGIOSOS

1. Taqui Onqoy (1560-1570).
2. Moro Onqoy (1590).
3. Antabamba (1591).
4. Yanahuara (1596).

RITUALES PROFETICOS Y ESCATOLOGICOS

- A. Soras (1600).
- B. Arequipa (1600).
- C. Castrovirreyana (1613).
- D. Vilcashuamán (1590, 1656).

o medo de ser castigado pelas huacas, e até mesmo se desataram movimentos messiânicos novos.

Em 1590, *"Chamanes locales, uno de los cuales afirmaba ser enviado por el Inca para liberar a los indios de la muerte, inducían a los nativos a hacer lavados en los ríos con el fin de purificarse de sus pecados, considerados la causa de tantas desgracias (...). Iban a adorar un árbol, llamado Vilca y llevaban ofrenda a la Huaca"* (Curatola, 1986: 222).

Os convertidos a Cristianismo e/ou aqueles que possuíam materiais ou artigos de vestuário europeus pensaram que eles morreriam por causa de uma doença enviada pela huaca; realmente, os índios tinham que jogar fora tudo aquilo que eram europeus. Alguns relacionam esta mensagem escatológica com o movimento messiânico do *Muru Unquy* que foi desenvolvido em Aymaraes, Apurímac neste mesmo ano.

Anos depois, foi realizada uma Missão para o município de Guamanguino de Vilcashuamán e lá foi achado um culto idólatra semelhante ao Taqui Onqoy.

O Jesuíta Antônio de Vega⁴³ informa que quando o Diego de Torres era o Reitor da Escola dos Jesuítas em Cuzco (1585-1592), uma campanha anticatólica tinha sido lançada em Vilcashuamán.

⁴³ Ver Vargas Ugarte (1948).

A idéia foi difundida que todos os índios que adoraram “o que os cristãos adoram” e que teve cruzes, rosários, as estátuas de santos ou roupas de espanhol, deveriam ser castigados por uma pestilência que a huaca mandaria por terem sido Cristãos⁴⁴. Contido sem dúvida teve semelhanças com a mensagem do Taqui Onqoy e poderia ser considerado como uma seqüela deste movimento que também estendeu a esta área.

Em 1656, um índio de Vilcashuamán que disse ele ser o Santiago, profetizou a destruição iminente da aldeia dele pela divindade; e convenceu o povo a ascender à montanha para fazer sacrifícios e oferendas (Curatola, 1977).

Outro polo importante no interior da região foi a jurisdição de Apurímac. Em 1590, no município de Aymaraes outro movimento milenário indígena chamado *Muru Unquy* (literalmente "doença de varíola") surgiu⁴⁵.

A mensagem escatológica era que os deuses ancestrais estavam inflamados, por ter sido negligenciado durante tanto tempo, e estava os castigando. Outros xamãs disseram que o Inca tinha aparecido e estava os advertindo, lhes falou que era ele que tinha enviado uma calamidade tão grande para corrigir os erros deles. Os profetas do *Muru Unquy* induziram os nativos a abandonar todas as práticas Cristãs e se libertarem de qualquer objeto de origem européia: foi expelido para fora das casas, cruzes, imagens sagradas Cristãs, rosários, gorros, sapatos e vestidos, para que assim pudessem se purificar para esperar a era nova.

⁴⁴ Ver, igualmente, Duviols, 1971: 123; Duviols, 1977: 140, 141; Salas, 1979: 160; Varón, 1990: 401.

⁴⁵ Uno de los que mejor ha estudiado este movimiento es Marco Curatola (1977b). También hay comentarios del mismo autor en su trabajo de 1986.

Em 1591, dentre uma situação de agitação geral, um índio ladino começou a orar na vila de Suaquirca nesta mesma jurisdição (município de Antabamba) e exortou a população a unir para subir uma colina para adorar e fazer sacrifícios a uma huaca chamada Picti⁴⁶.

Esta huaca *"estava bravo com eles, já que eles tinham negligenciado seu culto a favor do Deus dos brancos. O profeta, em nome dawak'a, ameaçou a exterminar a população do município inteiro, enquanto lhes enviando a doença do **murú onqoy** (...) por não voltar imediatamente aos rituais antigos deles com sacrifícios e oferendas de ouro, tecidos, etc. Tal pregador declarou que ele foi enviado pela wak'a, e pela doença ao mesmo tempo, e convenceu em primeiro lugar os kurakas da área"* (Curatola, 1986: 217, 218).

Na verdade, os índios foram adorar a huaca, os rostos deles eles coloriram vermelho; fizeram oferendas de lhamas (as mais bonitas) e milhos de cores diferentes. Ao som dos tambores e apitos eles entoaram cânticos funerários em honra das huacas. Eles até mesmo mataram um homem velho convertido ao

Cristianismo. Este movimento foi desvelado com a participação dos Jesuítas. O asonada continuou esta vez debaixo da direção de um curaca que recriminou aqueles que tinham estado casado no ritual católico e tinham os conduzido a outra huaca que os exortava a *"tomar para esposas as moças que foram viciadas ao serviço do wak'a"*. Depois que o curaca foi capturado, ele foi liberado mas ele insistiu nas suas "andanças".

Cinco anos depois, em 1596, outro movimento surgiu no município de Yanahuara (entre as vilas de Mara, Piti e Aquira), vizinho dos Aymaraes,

⁴⁶ Sobre este movimiento nos remitimos a Marco Curatola (1986: 217 al 220).

conduzido por um profeta indígena (de quem foi dito que ele teve um corpo deformado, com mãos e pés incapacitados e ele foi atribuído o título de mágico) que disse que a doença era um castigo para a conversão dos índios ao Cristianismo e os levou ao ápice de uma montanha onde ele fez chuva, neve e a terra tremer de acordo com o comando dele⁴⁷.

Quarenta anos depois do Taqui Onqoy, o cronista Felipe Guaman Poma de Ayala, nativo do município de Lucanas (antes, a etnia dos Rucanas) no seu **Nueva Corónica y Buen Gobierno** traz a luz uma concepção messiânica inteira do mundo andino⁴⁸. Para Guaman Poma, os espanhóis eram "*uma categoria social ilegítima nos territórios andinos cuja presença tinha transformado a classificação do mundo*" (Ossio, 1992a) gerando um *Pachacuti*. Ele concebe a relação índio/español em termos de *Hanan/Hurin*, mas desequilibrado. É a partir de Guaman Poma que o messianismo andino centra sua atenção na imagem do Inca como princípio unificador.

No território antigo dos Angaras (Huancavelica), nós achamos uma mensagem escatológica semelhante ao Taqui Onqoy em uma carta inédita do "Arquivo romano" dos Jesuítas publicada recentemente por Mario Polia em 1613:

"En la quarta (huaca) a quien offrezian quatro veces al año mill arañas daba respuesta el Demonio diziendo lo que auia de suceder, por esta y por otra huaca principal llamada Hauquichanca dixerón los Demonios a los idios q.ya para las huacas hauia llegado el dia del juizio, que no les fuessen a adorar en sus iglesias y lugares señalados, ni se juntassen en comunidad por el amor deel Visitador q. ena vn grande enemigo suyo y que ni a el ni a los P.es de la Comp.a descubriessen cosa alguna ni se

⁴⁷ Sobre este movimiento ver Waldemar Espinoza (1973^a: 145-149). También revisar Marco Curatola (1986: 224).

⁴⁸ Este punto fue muy bien desarrollado por Juan Ossio (1992^a).

confessassen conellos, porque si lo hazian lor auia de consumir con trabajos y muerte y asi al principio hazian g.des llantos los indios y quisieron muchas vezes matar a este Visitador con ponzoña como auian echo a los demas que antes auian venido a visitar mas todo quanto el demonio les amenazaba no aprouecho, porq. con la gracia del s.r.q. quiso alumbrar a estos pobres indios con la ayuda de la Virgen//" (Mario Polia, 1996: 236).

Finalmente, em Arequipa havia uma erupção vulcânica violenta e um terremoto em 1600⁴⁹ que foi precedido por numerosos sinais premonitórios como os *"aparecimientos das divindades antigas que, enfurecidas por ter sido negligenciadas por tanto tempo a favor do Deus Cristão, ameaçou um castigo iminente e terrível, na ocasião que numerosos profetas indígenas começaram a pregar o fim iminente do mundo"* (Curatola, 1989: 250).

Agarrado de pânico, os nativos vestiram nas roupas tradicionais deles, e mataram, entre canções e danças, todos seus animais, e dissiparam todas suas reservas de comida. *"Muchos indios, entre ellos cinco chamanes, se ahorcaron, mientras que muchos otros, guiados por los profetas, se refugiaron en una montaña donde realizaron distintos ritos purificatorios que culminaron con algunos sacrificios humanos"* (Ibid)⁵⁰.

Da mesma maneira que nós descrevemos, *"La ascensión a la montaña es un tema que se repite en todos los movimientos milenaristas andinos. Las procesiones de fieles que suben a estas cimas expresan una exigencia de superación de la situación presente, de fuga de este mundo, ya a punto de desaparecer, para acceder a la nueva realidad que está por actuarse"* (Curatola, 1977 a: 79).

⁴⁹ Ver Marco Curatola, 1986: 190, 191; 1989: 250.

Deste modo, nos Andes nós vemos configurado as características das escatologias indígenas sulamericanas depois da conquista, esboçada por Sullivan: a iminência, a ambivalência, a revelação, a assembléia, o julgamento crítico, a relatividade cultural, o fim da civilização ocidental, e o destino histórico (Sullivan, 1988: 607 a 614).

⁵⁰ En otro artículo escrito por Curatola en 1977^a, dice que el terremoto iba a destruir a los cristianos (indios y españoles).

TERCEIRA PARTE:

**A
“CONSCIÊNCIA
MILENÁRIA”
CONTEMPORÂNEA DOS
HATUN SORAS**

Especialistas diversos tentaram achar em certas características culturais específicas, as marcas ou a “continuação” do Taqui Onqoy. Esta tentativa foi - e sempre será deste modo - improdutiva, já que durante os mais de 400 anos desde o tempo daquele movimento socio-religioso, a ideologia que foi traduzida em ação foi diluída em geral pelos efeitos de aculturação e da evangelização e a extirpação de idolatrias em particular. É mais pertinente e de acordo com nossa orientação teórica, revisar a cosmologia inteira das comunidades andinas envolvidas com aquele movimento, em particular investigar a escatologia (catástrofe e regeneração) destas comunidades andinas, para que deste modo aproxime-se mais a delinear em geral a “consciência milenária e messiânica” hoje.

Nesta parte da Tese, nós concentramos em aspectos da religiosidade contemporânea dos Hatun Soras que é pertinente a essa “consciência milenária” tentando respeitar as versões orais colecionadas e refletir o pensamento genuíno do soreños.

CAPÍTULO VIII:

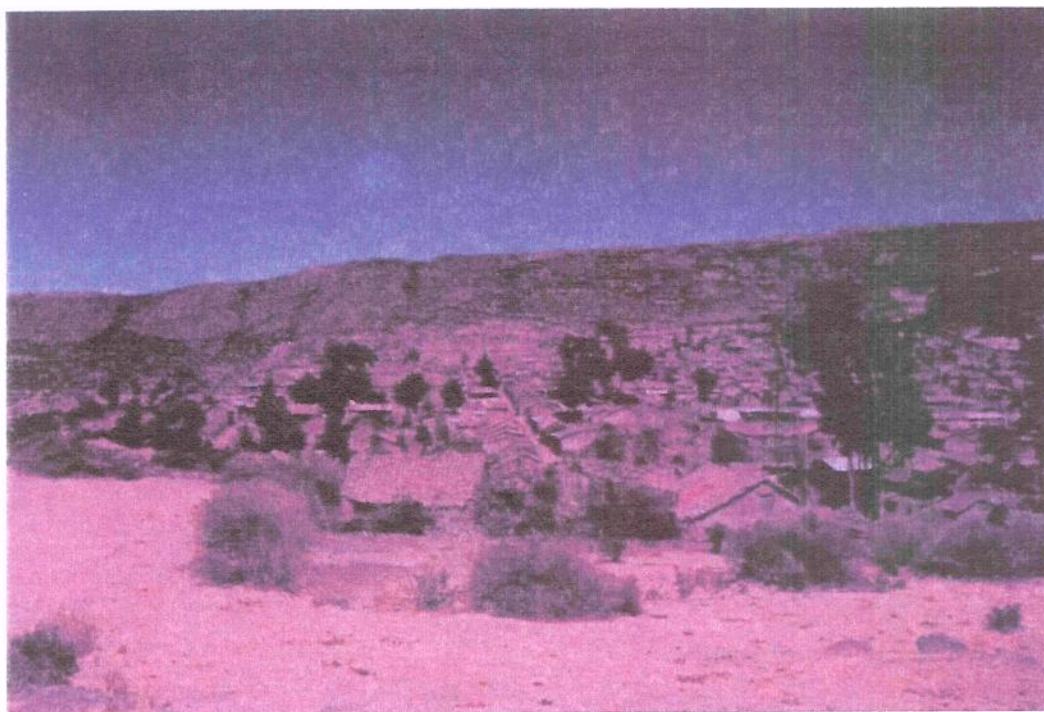
OS HATUN SORAS HOJE.

1. ASPECTOS GERAIS.

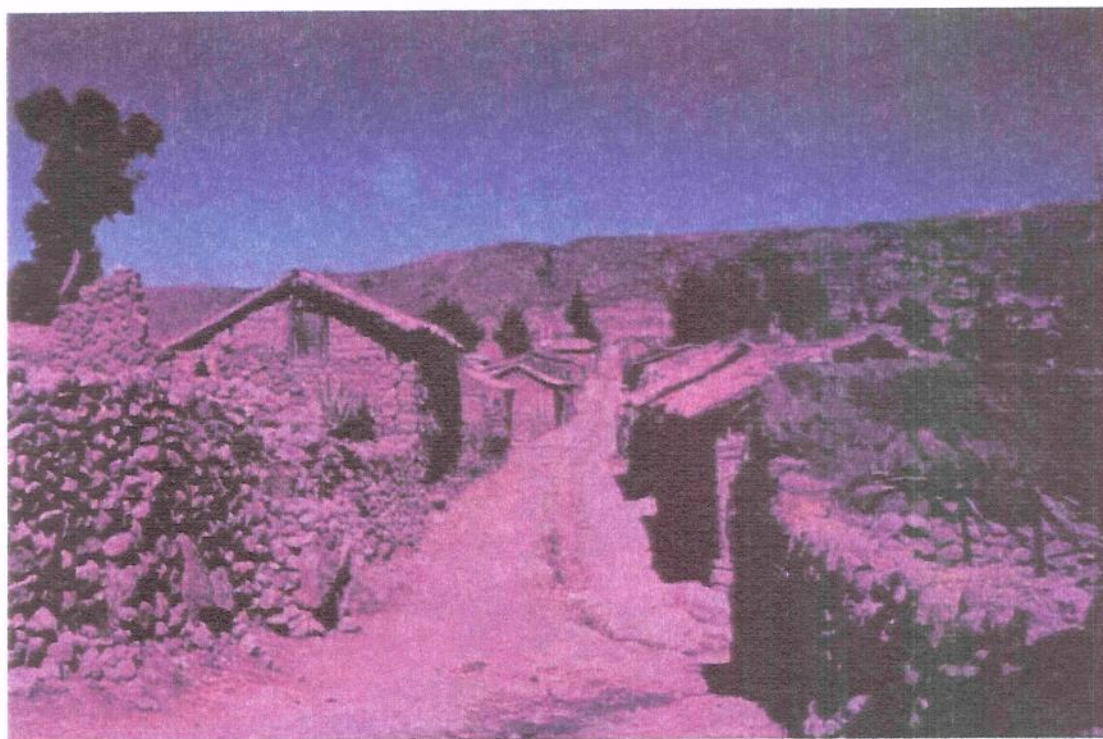
Ao sudeste do departamento atual de Ayacucho é o município de Mariscal Sucre e a cadeia de montanhas de Wanso ou Qarhuarazo; em seu território áspero que tem altitudes que oscilam entre 2,000 a 5,000 m. acima do nível do mar está a bacia importante do Soras ou rio de Chicha. Este rio serve como um limite natural entre dois municípios e dois departamentos: Mariscal Sucre (Ayacucho) e Andahuaylas (Apurímac) (veja mapa. 1).

Em ambos lados do rio há muitos distritos e/ou comunidades Rurais, Soras é um distrito da margem esquerda, com uma superfície de 357.97 Km² de extensão, é o maior em Mariscal Sucre (veja mapa. 2).

Soras, social e economicamente é considerado como uma Comunidade Rural reconhecida por Decreto Supremo de 28 de agosto de 1961 (Garay 1984). Seu capital que está às 14°06'42" latitude sul e 73°36'07" latitude oeste, leva o mesmo nome e é 3,462 m. acima do nível do mar (Resumo Estatístico, 1993-



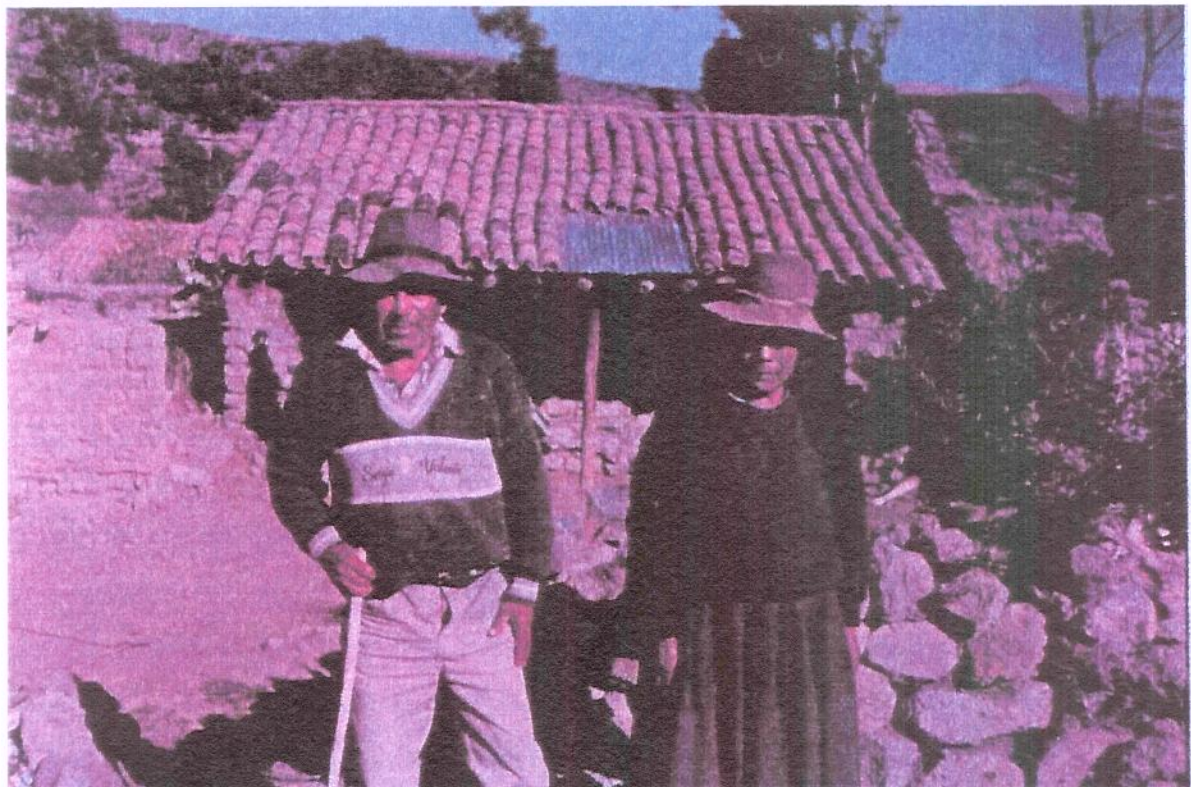
Centro Poblado (Comunidad) de Soras



Calle principal de la Comunidad de Soras

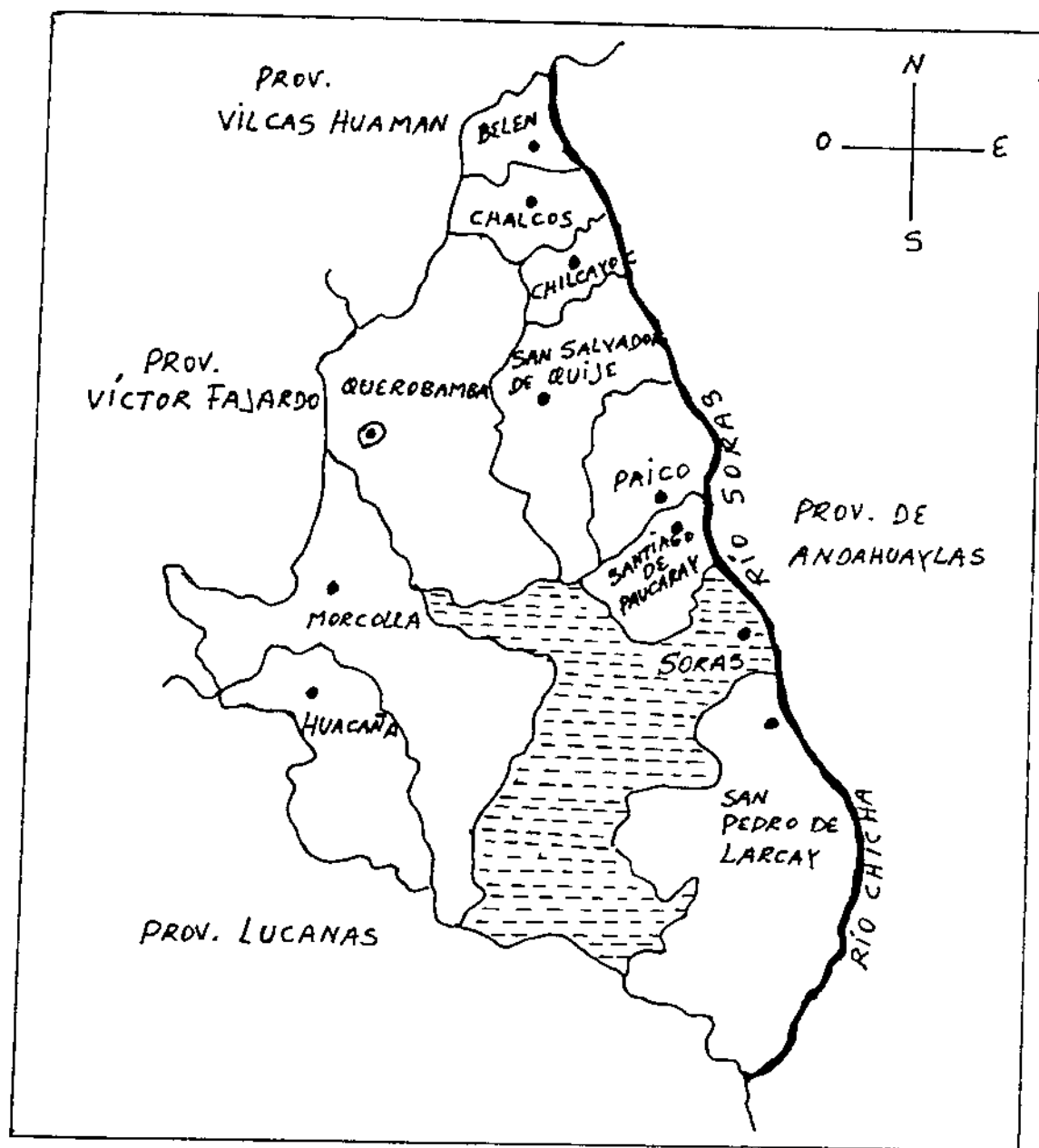


Líderes de la Comunidad de Soras

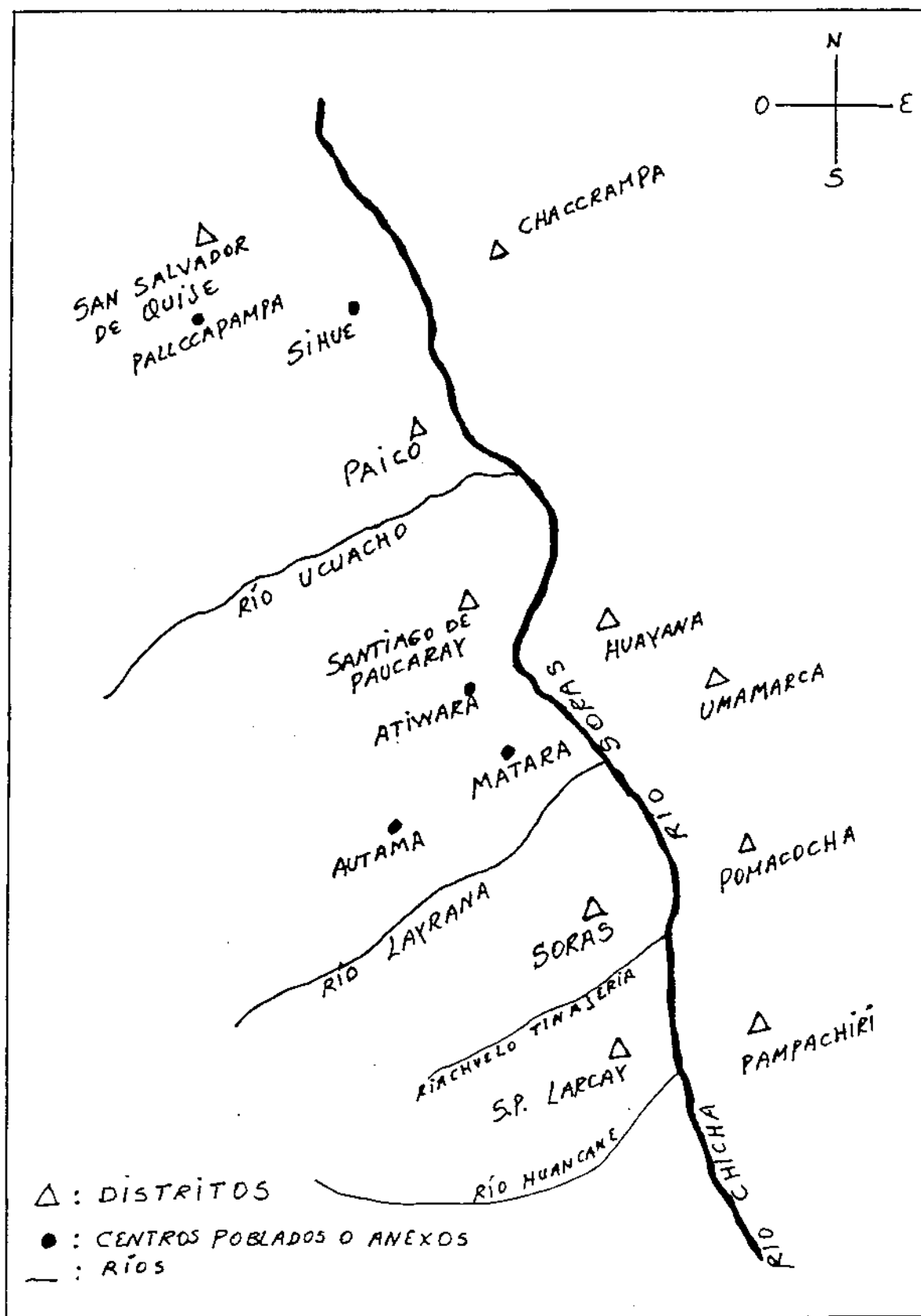


Maxe Poma : Especialista Religioso de Soras

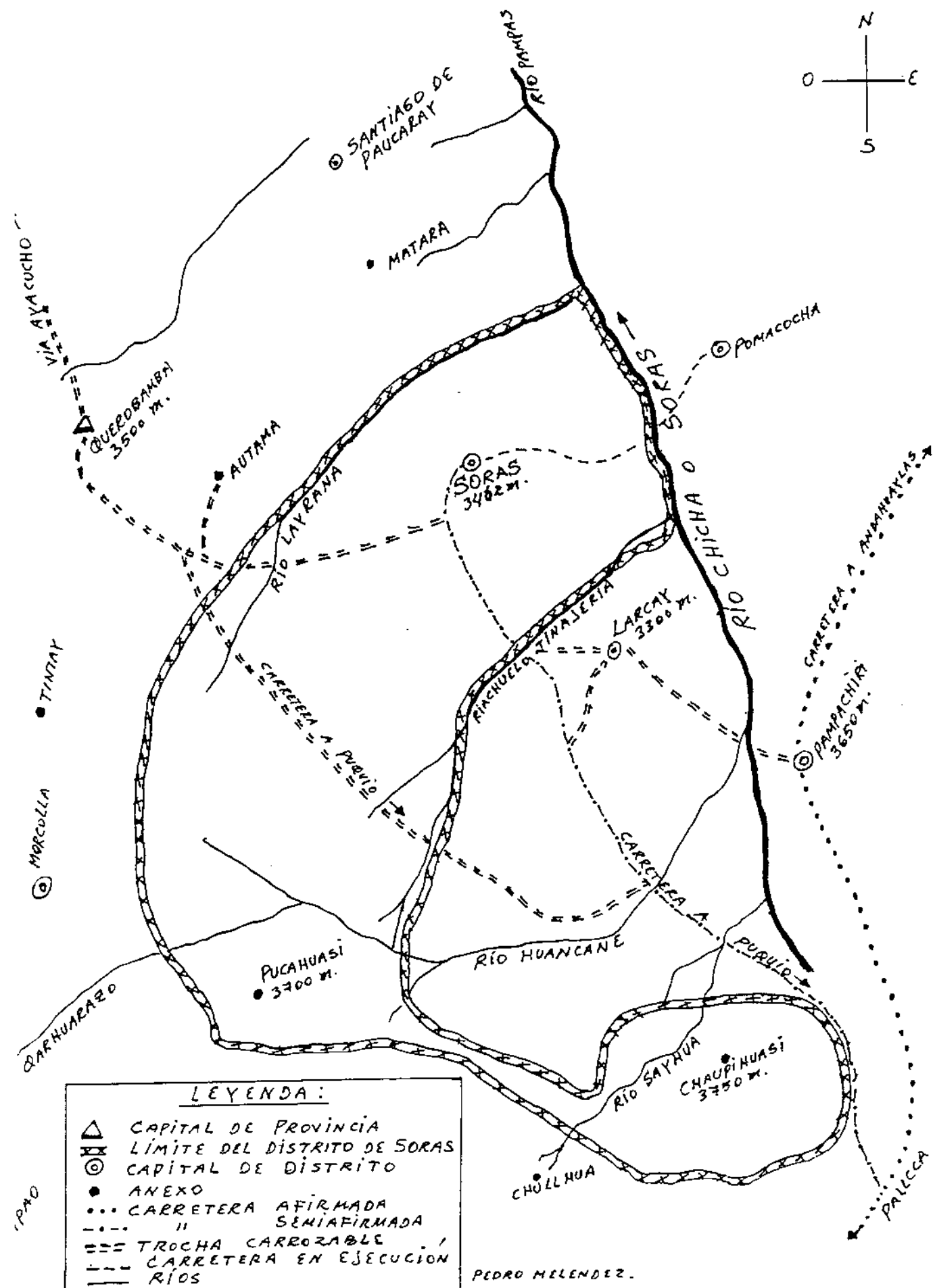
MAPA No. 1: PROVINCIA DE MARISCAL SUCRE.



MAPA No. 2: CUENCA DEL RÍO SORAS o CHICHA



MAPA N.º 3: DISTRITO DE SORAS



PEDRO MELENDEZ.

1994). Comunica principalmente com as comunidades circunvizinhas através de caminhos de cavalo. Lá existem, também, vários caminhos de carroças.

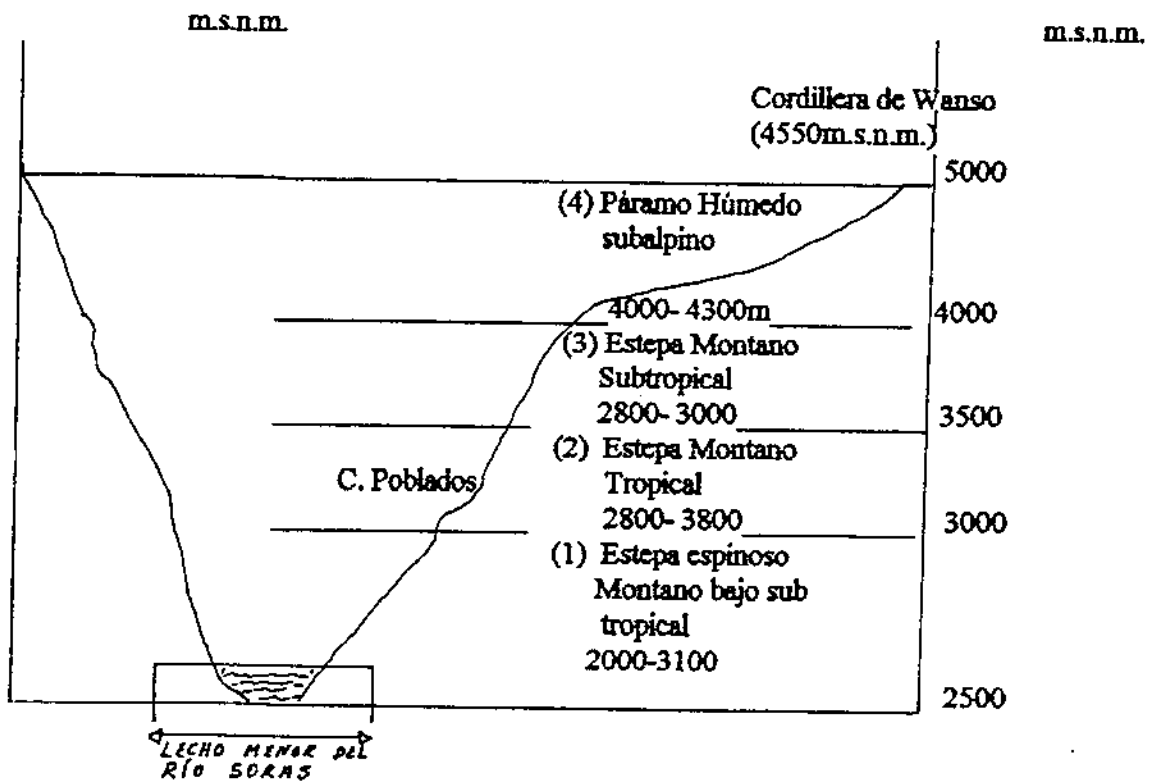
A Comunidade de Soras controla até três níveis ecológicos, a cidade sendo localizada ao centro, na parte de *quechua* (veja gráfico 1 e 2):

- a) A parte alta é conhecida como *puna* ou *suní*, com imensos planaltos onde há gramas naturais abundantes, vegetação selvagem e fontes denominadas *puquiales* ou *qochas* que favorecem a criação de bovino, ovelhas, llamas e alpacas. Espécies selvagens de pássaros e *vicuñas* existem. Terras para cultivo estão escassas e são principalmente para a batata. Aqui ficam situadas as *Apus* montanhas, divindades guardiãs. Há geralmente pequena concentração de população durante o ano inteiro, com a exceção das estações chuvosas quando que há uma profusão de pastos naturais, e a maioria dos *soreños* se deslocam com o propósito de consumir leite e preparar queijo.
- b) A parte de intermediário é conhecida como *quechua*, é o nível ecológico onde o centro principal da comunidade de Soras fica situado; há terras de cultivo para batatas e outros tubérculos, como também para trigo e feijões.
- c) A parte de baixo é chamada “quebrada”, na margem esquerda do Chicha ou rio de Soras que o distrito reflete longitudinalmente em toda sua extensão do sul ao norte que forma vales baixos e férteis onde milho é cultivado, como também árvores frutíferas e há truta abundante no rio.

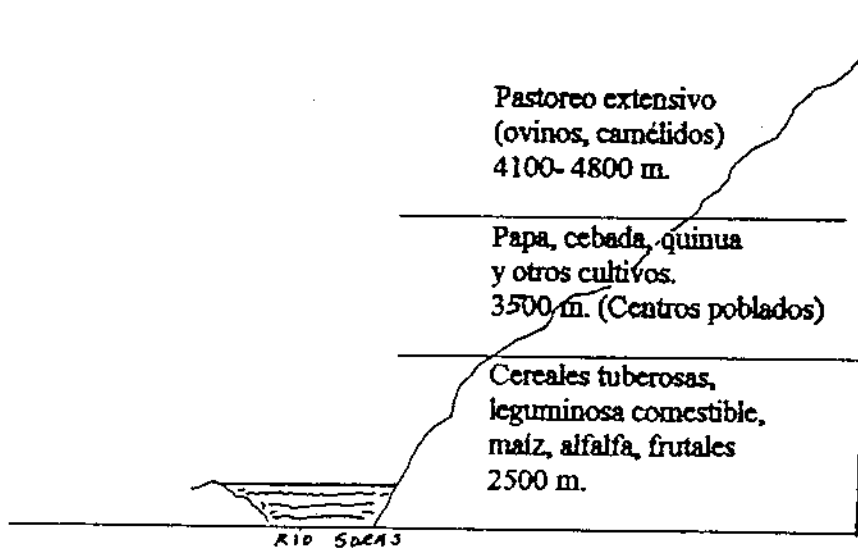
O distrito, além de seu capital que é considerado um “centro povoado urbano”, tem dois anexos: Chaupihuasi (a 3,750 metros acima do nível do mar) e Pucahuasi (a 3,700 m.), com duas aldeias: Bela Vista e Vista Alegre, e com 25 lugares consideradas “unidades agrícolas” (Diretório de Centros Povoados, Departamento de Ayacucho, Censo de 1993).

Gráficos Nos. 1 y 2

Los pisos ecológicos de la cuenca visto desde el norte son:



El patrón de uso de la tierra según pisos ecológicos es como sigue:



O centro povoado principal é dividido em dois bairros tradicionais ou metades: *Hanan Soras* (acima) e *Lurin¹ Soras* (abaixo)², o limite entre os dois sendo a Avenida Hatun Soras (veja ilustração No. 3).

LENDAS PARA ILUSTRAR No. 3

- (1) igreja de San Bartolomé.
- (2) local da Comunidade Rural.
- (3) local da Municipalidade (conselho de cidade de distrito).
- (4) agência de transportes "Cabanino."
- (5) centro de Saúde.
- (6) instituto tecnológico "Hatun Soras."
- (7) local da Escola Primária.
- (8) local da Escola Secundária "José María Arguedas."
- (9) reflorestamento com eucaliptos em terras recuperadas pela Comunidade.
- (10) campo desportivo (praça de touros).
- (11) cemitério.
- (12) fortaleza pré-hispânica velha "Waynallaqta."
- (13) Tambocucho: armazém velho de produtos.

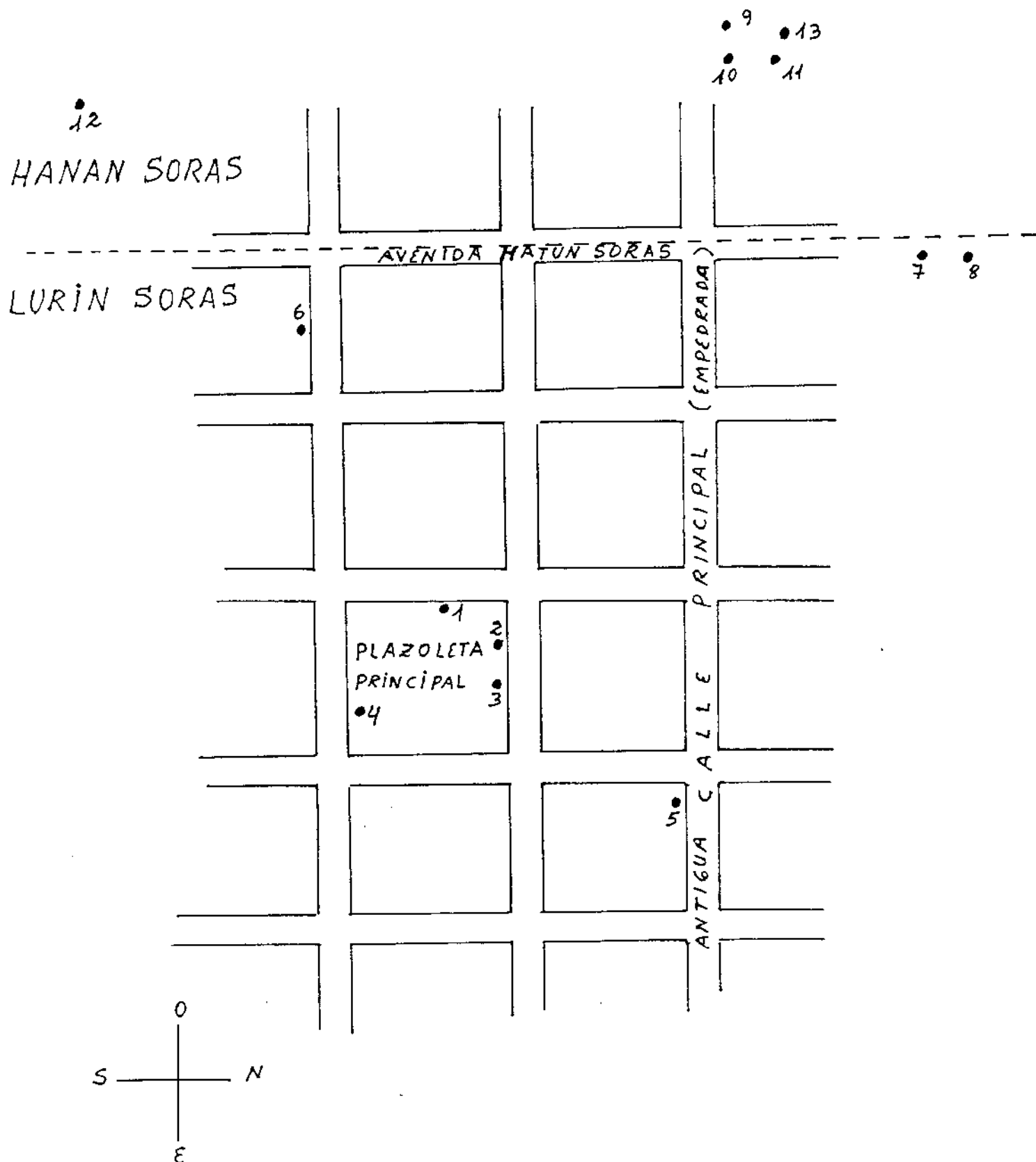
Como podemos observar, esta divisão em meio guarda uma conotação hierárquica a favor de *Hanan*; estas metades também são associadas com o profano e o sagrado: *Lurin* se referiu mais ao profano, instituições de serviço, e administração da Comunidade (escolas primárias e secundárias, Centro de Saúde, Municipalidade, etc.) e onde mora a maioria da população. Enquanto *Hanan* é relacionado mais para o sagrado (cemitério, fortaleza velha de Waynallaqta, *Apus*, etc).

¹ Según información oral de Héctor Espinoza, *Lurin*, tiene la misma connotación dual que *Hurin*.

² En la segunda mitad del S. XVI, Hatun Soras tenía, además un tercer barrio llamado Chalcos (Luis de Monzón, 1586). Persiste en la tradición oral esta aseveración: los Chalcos conformaban una extensión que abarcaba dos cuadras alrededor de la iglesia, era un barrio privilegiado (Información de Samuel Salcedo). Otro informante dice "por Chalcos llegaron los españoles, eran gentes de raza blanca, con ojos azules" (Romaldo

Gráfico No. 3

CENTRO POBLADO DE SORAS (CAPITAL)



Esses de *Hanan* chamam-se *paqos* (alpacas) e esses de *Lurin*, *huacais* (lhamas). Antigamente matrimônio era prescrito através de metade endogâmico, nem mesmo permitiram que a mocidade cruzasse o limite da metade oposta sob a pena de ser batida: “a pessoa não pôde nem entrar no bairro das outras pessoas” (Informação de Anastasio Jáuregui). Esta dualidade também era efetiva nas posições religiosas e nas competições rituais. Hoje em dia estas denominações ainda são usadas mas já com uma conotação pejorativa (Informação de Pedro Meléndez); não há mais qualquer impedimento para fazer matrimônios através de metades exogâmicas e não há nenhuma regra prescrita de forma que estes são realizados tanto fora quanto dentro da comunidade.

O centro povoado é grande e é relativamente plano. A maioria das casas são feitas de parede, adobe e pedras, de um único piso, com telhados de palha ou telha. Há um total de 451 alojamentos individuais.

Há nenhuma rua asfaltada nem ruas com cimento, nem Polícia Nacional, luz elétrica, correio; pessoas comunicam com as cidades circunvizinhas e com Lima por um rádio portátil da Comunidade administrado pelo escritório do Prefeito.

O distrito de Soras tem uma população total de 1012 habitantes: 495 são masculinos e 517 femininas. A grande maioria, vivem no capital de distrito (836 pessoas) e é uma população jovem; enquanto uma parte pequena habita lotes individuais com um predominante casa-chacra padrão. 730 pessoas só falam *Quechua o runasimi* e 136 pessoas comunicam em *Quechua* e castelhano.

Molina). Ahora, con el nombre de Chalcos se conoce a un distrito muy alejado de la provincia de Mariscal Sucre que está al norte de Soras.

Há uma população emigrante de Soras que partiu em momentos diversos e para causas diferentes; o fluxo maior acontecendo pela década dos anos oitenta e começo dos anos noventa como consequência da violência política que o Estado enfrentou e o “Sendero Luminoso.” Estes emigrantes concentram principalmente nas cidades litorais de Nazca, Ica e Lima. Na última, eles vivem principalmente em Armatambo (distrito de Chorrillos) e Vila de el Salvador onde eles têm um Centro Cultural e um Comitê de Senhoras.

No aspecto social, a Comunidade não é homogênea, existe uma diferenciação interna. Uma soreña que reside em Lima que estava em uma recente festa de santo padroeira nos falou:

“Hay soreños ‘pudientes’ como yo y hay ‘indios de la plebe’. La fiesta es de los indios, es monótona con la música tun, tun, tun; los indios toman trago; cada año es la misma cosa”.

Este setor de “ricos” eles chamam de “mistis” e os comuneros os reconhecem como descendentes ou filhos dos espanhóis; anos atrás eles eram os donos de propriedades rurais e eles tiveram poder econômico- como Alfredo Vázquez, Cirilo Escajadillo, Olger Carbajal (natural de Cotahuasi), León Severo, os Padillas - que teve que abandonar Soras (Informação de Marcelino Cortés). Esses “mistis” fazendeiros que viveram ao longo da bacia do rio de Soras expeliram os índios aos punas ou partes altas e os fizeram trabalhar através de trocas e se colocaram como autoridades perenes; até na década dos 20-30 os residentes de Pomacocha e Tumaywaraca (Umamarca) tiveram que os expelir (Informação de Antônio Rodas). Semelhantemente, na década dos anos sessenta havia outro movimento de recuperação de terra em Soras conduzido

pelo Prefeito Camilo Jáuregui contra os fazendeiros William Pozo e outros que tinham tomado posse de terras comunais (Informação de Camilo Jáuregui).

Mas, os residentes de Matara, Atiwara, Paucaray vêem os soreños como homogêneos e com certo desprezo:

“por que ahí vivían los ‘mistis’ que eran vistos como hijos de españoles. Esta contradicción es fuerte. Cuando el ‘misti’ iba con mulas y espuelas le decían saqra (diablo); así lo consideraban al ‘misti’, abusivo, gamonal. Hasta ahora sigue esta idea, aunque ya está cambiando esta mentalidad” (Informação de Héctor Espinoza).

Soras, Larcay, Pampachiri, Querobamba, Morcolla e Andamarca são economicamente “ricos”, eles têm mais recursos agrícolas e de gado, são mais “desenvolvidos” e “os mestiços” predominam; enquanto Paucaray, Matara, Paico são mais “indígenas” (Informação de Marcelino Cortés, Crisólogo Gallegos e Antônio Rodas).

Apesar desta contradição interna e externa, é possível perceber que quase 98% das famílias originam do lugar e ainda mantêm os últimos nomes tradicionais como Poma, Taype, Wamaní, De la Cruz. Na comunidade vizinha de Pomacocha, os últimos nomes nativos são Anca (gavião), Qaqia ou Ccaccia (raio), Ccopa (lixo ou guano), Wayhuas (?) (versão de Tadeo Reynaga). As características culturais andinas das comunidades da bacia do rio Chicha são aproximadamente semelhantes.

A ajuda mútua ou a reciprocidade é feita debaixo das modalidades seguintes: a) No trabalho agrícola e não-agrícola. No primeiro, é denominado

ayninakuy ou *yanapanakuy* que significam ser ajudado entre os comuneros (inclusive aos *warmisapas*)³.

Esta colaboração supõe restabelecendo o serviço simetricamente sob pena de castigo de deslocar o laço e identidade comunal arraigados na comunidade, desde que é um dos fatores integradores da comunidade rural. Outro sistema de reciprocidade, embora com pequena incidência nos trabalhos agrícolas é o *minka* ou *minga*: este sistema sendo usado mais para os trabalhos de *safa casa* o *wasi qespiy* (libertar casa), construção de canais e outros.

A ajuda mútua em trabalhos não-agrícolas é determinada na construção de casas (*wasichakuy*), conserto ou troca de telhado (*wasi muday*) e acabamento da casa (*wasi qespiy*).

A base na qual ajuda mútua é contínua reside no controle pelo comunero de vários níveis ecológicos, na existência de vários ciclos produtivos, no pouco desenvolvimento das forças produtivas, em escassez de força de trabalho e na proeminência da família extensa.

b) ajuda mútua em atos sociais e fortuitos. Acontece em eventos festivos ou religiosos onde o *kuyaq* ou *aynikuy* vão com doações ou presentes que são conhecidos como *yanapay* e *aynikuy*. Eles são levados a cabo nas ocasiões de matrimônios, de aniversários, de mortes, de festas religiosas, do canal ou do água e festas de marcação de gado.

O sistema tradicional de trabalho comunal ou coletivo é chamado *faena* ou *fajina*, por meio disto a Comunidade leva a cabo uma série de trabalhos públicos relacionada a bem-estar social como esses de infra-estrutura de

³ Son viudas y madres solteras a quienes se les ayuda en sus labores agrícolas y ellas también restituyen esta colaboración bajo diversas formas.

irrigação, de educação, de saúde. Igualmente, as terras da Comunidade e da “cofradía” são trabalhadas por meio deste sistema.

Também é feito anualmente o *rodio* ou *ruedo* que consistem em fixar, por meio de trabalho comunal, os marcos e limites da comunidade, de forma que as terras deles não são usurpadas ou invadidas pelas cidades vizinhas e evitando deste modo litígios com elas e preservando a integridade territorial.

No aspecto econômico, o distrito de Soras tem 233 produtores agrícolas que controlam 12061,81 hectares de superfície agrícola e não agrícola. A Comunidade Rural é responsável por uma grande parte da superfície que é 11347,56 has. A maioria dos produtores lida com uma extensão de terras de entre 0,5 a 4,9 e só 4 produtores tem entre 20,00 a 49,9 has⁴.

A atividade econômica predominante é agrícola, com a presença de lotes individuais trabalhados familiarmente. Os produtos principais que eles cultivam são: milho, batata, cevada, olluco, tarwi, feijões, ervilhas, feijões, cucúrbitas, árvores frutíferas nos ravinas, legumes nos pomares pequenos próximos às casas e alfafa em jardins pequenos. Estes são colhidos uma vez por ano. A produção agrícola segue a tradição, isto é demonstrado ao longo da bacia do rio de Chicha onde há aproximadamente 10,000 has. de plataformas ou terraços de tempo pré-hispânico, muitos deles abandonados e só alguns que continuam sendo trabalhados como em Lara, Qoñi, que semeiam milho principalmente (Informação de Dulio Salazar e Gudelia Garay).

No distrito, há 181 U.A [Unidades Agrícolas] com gado bovino (com um total de 2650 cabeças), 135 U.A com ovelhas (8783 cabeças), 155 U.A com porcos (568 cabeças) e 44 U.A com galinhas (165 galinhas) (Ibid,T.IV:

⁴ III Censo Nacional Agropecuario (INEI, 15 de octubre al 14 de noviembre de 1994), Vol.22, T.I, p. 170-171.

2354). Eles também criam secundariamente camélidos sulamericanos, patos, procos guiné e coelhos.

A produção agrícola é destinada principalmente para consumo familiar, mas alguns excessos pequenos são trocados por comércio. A troca, neste caso, é levada fora entre os camponeses do baixo e parte de intermediário que produz milho e trigo e os camponeses da parte alta que produz batatas principalmente, cevada, ollucos. A troca “equivalente” é de um arroba de milho para um de batatas (Garay, 1984).

Os camponeses que são exclusivamente dedicados à criação de camélidos e ovelhas trocam entre si lã, carne fresca, *charqui* (carne curada) e tecidos de lã, com milho, trigo, cevada, batatas, ollucos. Os pastores de Matara que vivem perto do nevado Qarhuarazo, levam a cabo, também, viagens longas para obter milho malhado nos vales de Huancaray e Ongoy (Andahuaylas) e até alguns viajam para a floresta de Ayacucho e Cuzco para obter coca, a “erva sagrada do Inca.”

A produção de gado é destinada para comércio principalmente. Neste caso, o gado, ovelhas, cavalos e porcos é levado a cabo por intermediários que vêm de Puquio, Cabana, Chipao ou cidades da costa que muitas vezes usam mecanismos de coerção extra-econômica com este fim e transferem os gados trazidos em caminhões ou através de rastros de cavalo. Com o resultado da venda, os comuneros são providos com produtos industriais como açúcar, macarrão, arroz, roupas, ferramentas de fazenda, utensílios de cozinha, etc.

Há outro tipo de troca em escala pequena que esses “llameritos” fazem que vivem a 4,000 metros e são das alturas de Soras, Larcay, Puquio e Negromayo que movem com os seus lhamas para a cidade litoral de Nazca levando lã, *charqui*, em viagens longas que duram semanas para comprar figo,

chancaca, açúcar, véus, sabão que, em troca, eles levam principalmente a Andahuaylas na época de colheita para trocar para milho, batatas, cevada para auto-consumo desde que eles faltam terras adequadas para seu cultivo (Informação de Antônio Rodas).

Também esses “Huamanguinos” continuam vindo a Soras, por Cangallo, Vilcas, Potongo, trazendo ferramentas de fazenda, roupas, *qampiqatus* (medicamentos tradicionais) e de lá eles levam cavalos, entre outros animais. Igualmente, negociantes de Puno vêm ao planalto inteiro de Lucanas, Sucre, Andahuaylas, indo de aldeia em aldeia para vender anilina, alfinetes, “mercería” e comprar lã de alpaca.

2. HISTÓRIA ORAL E IDENTIDADE CULTURAL

Na tradição oral, lá existe a idéia difundida que os Hatun Soras⁵ antigamente cobriram ambos os lados da bacia do Chicha ou rio de Soras. Eles nos falam: “as famílias existentes na bacia são o mesmo”, “culturalmente eles mantêm a mesma tradição”, “quase todas as cidades da bacia têm os mesmos costumes” (Informação de Tadeo Reynaga e Antônio Rodas).

Do trabalho de campo que eu realizei pela região (Soras, Puquio, Andamarca, Morcolla, Laramate, Cora Cora), eu determinei que as cidades da bacia do Soras ou rio Chicha realmente conservam uma tradição histórica comum e têm características culturais idênticas.

Nós consideramos que há três características principais pelas quais a identidade atual dos Hatun Soras é traduzida:

a) identificação física e material do seu passado histórico refletia nos restos arqueológicos abundantes que os cercam. As fortalezas pré-hispânicas são vistas como “*abuelunchikpa llaqtan*” (“aldeia de nossos avós”), eles os consideram lugares sagrados onde permanecem os antepassados deles (os *gentiles*), em alguns casos eles os chamam Apus guardiões mas em certas circunstâncias eles podem prejudicá-los também. Estas idéias são apresentadas independentemente ao que eles sabem e eles não fazem uma distinção clara de se estes vestígios arqueológicos são da tradição local Soras, Chaka ou Inca (aparentemente esta característica não só é do Soras, mas é notável aqui). Os restos arqueológicos são a primeira coisa que se salienta no contato inicial com os habitantes; sobre eles eles falam com orgulho e nostalgia; eles constituem um referencial empírico forte relativo ao passado histórico deles, as origens deles, a identidade deles, com os ambientes sobre os quais eles conservam ou elaboram e reprocessam mitos importantes.

Os restos arqueológicos mais importantes são: Taqrampa ou Waynallaqta, Montaqawa, Apuraqay, Uchullaco, Doze currais, Aputayqa, Chanchalpayniyoq, Taypiqara, Huayllacha, entre outros.

b) considerando que os Hatun Soras está em um lugar privilegiado, em um tipo de “centro” em relação a uma periferia; qual característica - isso é traduzido em manifestações múltiplas - que também volta para história antiga.

É comum ouvir dizer que os Hatun Soras estavam no centro entre os antigos Rucanas e os Chankas. Também que “o Soras foi o meio ponto” entre Pokras e Chankas e aquele antigamente teve uma ponte que uniu, de um lado

⁵ *Hatun*: en el caso que estamos tratando, no es sólo “grande”, sino sobre todo magnificencia, omnipotencia, grandioso. Según la versión de Héctor Espinoza, parece que el anexo de Matara (en Santiago de Paucaray) fue “Uchuy Soras” (pequeño Soras), cuestión que está por esclarecerse.

para “todas as cidades que concentraram em Soras”, e por outro lado para o resto das cidades do lado contrário que se juntaram em Wayllaripa (Informação dos líderes da Comunidade).

Comentou que “Hatun Soras era o capital do município”: que foi o primeiro capital do município de Lucanas que então foi mudado para San Juan de Lucanas e agora é Puquio.

De acordo com a tradição oral, por Soras e Pampachiri o Inca do Cuzco passou para Vilcashuamán, centro velho administrativo e militar dos Inca, e para a mesma estrada viajaram os espanhóis (versão de Tadeo Reynaga). O informante Anastasio Jáuregui é até mesmo mais patético quando ele disse: *“Los Incas transportaban por soras vicuñas, que eran sus llamas, hay rastros en piedra como si fuesen en barro del paso de estos animales”*. Mais ainda, é dito que o Inca construiu Vilcashuamán para neutralizar os Hatun Soras e Lucanas.

c) A reminiscência do passado glorioso, mas ao mesmo tempo de hostilidade como um produto de dominação espanhol. No imaginário coletivo, persiste a idéia que elas eram uma cidade em guerra, “as pessoas até hoje têm um caráter forte, eles não estão pacíficas como outras comunidades; a iniciativa de Soras uniu vinte cidades e rejeitou o Sendero Luminoso” (informação de P.M e G.G).

Mas, também é dito que antes tinha “fome” que “das peles eles fizeram caldo e das marcas segundo” (os Informantes Crisólogo Gallegos e Camilo Jáuregui).

Relativo ao contato com os espanhóis é comum lhes atribuir os adjetivos abusivo e exploradores, ladrões e ganancioso e lhes associar com todas as coisas de negativo que aconteceram.

Um mito no contato diz:

“Antes que llegaran los españoles, apareció una ovejita que tenía pata de carrizo y ‘puñuna qipi’ (soqos chaquicha puñuna qipicha), fue la señal de que algo negativo iba a ocurrir. Cuando apareció esta oveja se hicieron presente los españoles; era el anuncio de que llegaban los invasores. Ahora en los sueños cuando aparece esta oveja la gente dice ‘qollo’, no lo quieren, es malagüero” (Versão oral de Héctor Espinoza).

A tradição oral acentua que os espanhóis eram “ruim”, que eles desejaram as minas prateadas e ouro de Pallaqa, Paqcha, Qollani, Aputayca, Qarhwarazo, Llamaqa, Oqe Orqo; que “tudo” da cidade foi levado inclusive ouro e outra riqueza; que eles os fizeram trabalhar por força; que eles não os deram trabalho e eles não lhes ensinaram qualquer coisa; que eles só estavam interessados no ouro e a prata (Informação de Anastasio Jáuregui, Camilo Jáuregui, Faustina Poma e dos líderes da Comunidade).

Por isso, eles dizem, eles tiveram que abandonar o lugar e eles foram viver escondido em outros locais alguns deles morrendo por causa disso; antes eles tiveram que cortar a ponte de forma que os espanhóis não podiam levar os produtos; eles quebraram todos seus utensílios, batanes, *maqanas* com desenho de estrela para que os “*yuraqkuna*” (os espanhóis) não os pôde usar; e eles esconderam o ouro e a prata enterrando ou os comendo pois “eles acharam ouro dentro do estômago dos índios” (Ibid.).

Eles mencionam que os espanhóis trouxeram os santos e eles plantaram muitas cruzeiras nas cidades. Na verdade, nos ambientes de Soras há até quatro cruzeiras, em Laramate há quatro e outro três nos anexos vizinhos. Ao perguntar em Laramate sobre por que havia muitas cruzeiras diferente de outros lugares, eles

me responderam que antes “era uma cidade diabólica”. Isto me fez lembrar da inscrição que eu vi na frente do templo católico de Incahuasi (Pullo, Parinacochas) isso data de 1877: “Aqui nas ruínas de Idolatria, é adorado e é dado culto ao verdadeiro Deus.”

CAPÍTULO IX: OS MITOS

Neste Capítulo, mostraremos a “consciência milenária” em narrativas míticas.

1. Tempo, Espaço e Escatologia.

Versão 1: Maxe Poma⁶.

*“(…)No se sabe si los **gentiles** (antiguos habitantes, primeros hombres) vivieron antes de los incas, eso no sé, de los incas no sé nada. Los gentiles vivieron antes de los incas. Los gentiles eran malos por eso murieron con **nina para** (lluvia de candela), **nina wayrawan** (viento de candela). De **nina para** habían escapado en un hueco y recién con **nina wayra uchkun uchkun** (con el viento de candela agujero tras agujero) los mató. Ahora estamos en el tiempo de **Dios Churi** (tiempo del Dios Hijo). Antiguamente los señores eran ignorantes, ni siquiera conocían un abogado, no eran como nosotros civilizados, si hubiesen sido como nosotros hubiesen sabido de todo. Antes los buenos señores sólo tenían segundo o tercer año; sólo ellos firmaban y hacían cualquier cosa,*

⁶ Es importante anotar que el informante tiene 74 años, se expresa más en *quechua* o *runasimi* y es reconocido por la comunidad como un entendido en dirigir rituales religiosos andinos (es un *Pongo*: ver al respecto el Capítulo XII sobre Especialistas Religiosos), su esposa se llama Lucila Taype.

*ahora para qué sirve educarlos, no saben; si yo muero no saben hacer ni acta, no saben ni rezar. Únicamente cuestión de 'chupadería' sí, con sus profesores, con sus muchachos. Según mandamiento de nuestro Dios, nuestro creador, vivimos no sé hasta cuando. Hoy, mañana podemos 'voltear' toditos (**mundo volteakunqa**), **puchukachwan lliu** (desaparecerían todos los habitantes el mundo) **tuta puchukasun** (de noche vamos a desaparecer), no habrá nada, todos terminaremos (**lliu tukusun riki**). Dios yaya, **Dios Churi** y Dios Espíritu nomás quedará, sí quedaría (...) Ahora estamos en el tiempo de **Dios Churi**, después viene Dios Espíritu Santo y ahí (...) no sé, en estudios no te cuentan esto, sólo sé porque los abuelos conversan. También el espíritu morirá, ¿qué va a comer?. Hasta nuestros animales morirán, todo(...)"*.

Versão 2: Anastasio Jáuregui⁷.

*"En el tiempo de **Dios Yaya** (Dios Padre) vivían los gentiles que eran incas, nuestros antepasados; los españoles eran parte de los gentiles. Los gentiles vivían como Incas, igual que Incas. Lo que eran buen producto llevaban al cielo, adoraban al Sol y a la Luna. Los Incas fueron castigados, se habían reproducido mucho, se comían entre ellos, eran salvajes como animales. Para los gentiles hubo un primer castigo con **nina para**, después de estar ocultos debajo de las piedras vino el **nina wayra** y después vino el diluvio (el mar). Pero aún así quedaron unos cuantos y por eso están los egoístas actuales (éstos existen hasta ahora). Estos mueren sin canas. No sabemos, por más educados o sabios que somos, ¿qué vendrá después de nosotros, será todo espíritu?, ¿o estaremos como humanos?. En el 2000 seguro vendrán más protestantes (secta religiosa), será el tiempo de **Dios espíritu**, ¿cómo estaremos?(...)"*.

⁷ Tiene 87 años, es uno de los más ancianos de Soras; la información nos dio en una combinación de *quechua* y castellano. No es propiamente un especialista religioso, pero es considerado por la comunidad como un *Yachaq*: anciano, sabio, el que recuerda; es el portador de la memoria, de la historia de la comunidad, del ayllu, del pueblo; por eso es respetado, querido y tiene una autoridad moral en la comunidad. Por partes intervino su esposa reafirmando la narrativa mítica que contaba su consorte.

Versão 3: Camilo Jáuregui⁸.

*“(...)Tenemos que sufrir hambre, guerras y han pronosticado 2,000 y cómo será?. **Yakus yawaryanqa chaychus wañusun**(el agua se convertirá en sangre por eso moriremos). Eso dicen los evangelistas; va a desaparecer la comida, habrá hambruna, sufriremos enfermedades. En el **uku pacha** (mundo del subsuelo) hay agua, si nos volteamos caemos ahí. **Hanan pacha** es este mundo, diferente al cielo. Cuando se voltea el mundo va a Coropuna. Los que van por sal blanca a Arequipa ven el humo del Coropuna. Ahí van nuestras almas (...)”*

Versão 4: Faustina Poma⁹.

*“La gente dice que todo terminará, ya sólo tenemos dos o tres años nomás, **chaipis puchukasun** (ahí todos vamos a desaparecer, todos vamos a terminar). Con la muerte estamos muy juntos mañana o pasado mañana, cuando morimos eso será pues fin del mundo u otro. **Dios espirituñas kanqa alayuq** (ya estará el Dios espíritu con alas), que come sólo frutas. Nosotros ya no estaremos. ¿Cuándo será eso?. Yo tampoco sé. Sólo conversación en este sentido escuché”¹⁰.*

⁸ Tiene 70 años, también es un *Yachaq*; en la década del 60 ocupó un cargo vecinal, la Alcaldía del pueblo, y en su mandato encabezó un movimiento campesino de reivindicación de tierras contra los hacendados, por este hecho fue recluso en la cárcel de la ciudad de Ica. La versión que nos proporcionó fue íntegramente en español.

⁹ Tiene 69 años y se comunica sólo a través de la lengua aborigen que es el *quechua o runasimi*. Es también considerada *Yachaq*.

¹⁰ Otras versiones sueltas, a manera de informes, son las siguientes: “Don Toribio León (él era un anciano que ya murió) nos contaba **nina para chayamuptinmi llapanchik wañusun** (cuando llegue una lluvia de candela todos moriremos); así ellos los antiguos han muerto con su frazada se han ido tras de una piedra y así quedaron, nosotros también vamos a quedar así” (versión de los Líderes de la Comunidad, en especial de Mario Curi Huamaní, de 50 años). Otra información dice: “Sobre el fin del mundo ellos (los comuneros) están comparando con un diluvio, que cuando Dios nos castigue desaparece todo. Yo he escuchado eso a los evangelistas; hace meses se introdujeron en Soras algunos evangelistas; son ellos que hablan del fin del mundo, que luego va a aparecer un hombre con alas que va a ser espiritual, ya no como nosotros de carne y hueso” (versión de Gudelia Garay, de 50 años). Un tercer informante manifiesta: “Cuando hay eclipse se Sol dicen que el mundo ha llegado a un punto muerto y toda la humanidad está en peligro y todos los muertos se levantan, ojalá sea poco tiempo, sino nos destruirán” (versión que escuchó Tadeo Reynaga, profesor de niños indígenas por cerca de seis años, en Pomacocha, Comunidad vecina que queda frente a Soras. Por su acuciosidad en la recopilación de narrativas míticas, sus versiones merecen ser tomadas en cuenta).

As versões acima citadas se tratam do ciclo mítico das “Três Épocas” ou as “Três Idades.” A primeira versão é muito explícita e conta da sucessão dos tempos; a segunda teve impacto nos primeiro e terceiro tempos; versões 2, 3 e 4 falam do segundo tempo, o atual. Em geral, estes mitos falam da divisão do tempo em três idades simbolizadas por três deuses: a idade do **Deus Yaya** (o Deus Pai, Deus onipotente), do **Deus Churi** (o Filho de Deus) e do **Deus Espírito** (Deus Espírito Sagrado), o qual em si mesmo denota a influência da religião católica da Santa Trindade. Porém, os comuneros concebem isto através de rasgos culturais andinos e em função do Passado, o Presente e o Futuro do mundo terrestre.

A primeira idade, o do **Deus Yaya**, é a idade desses “gentiles” por qual é conhecido a humanidade prévia que inclui os homens que existiram indistintamente antes do Inca no tempo do Inca (e até mesmo - conforme algumas versões - envolva os espanhóis do período colonial). Esta humanidade pré-hispânica - conforme a tradição oral - é comprovado pelas múmias e restos de osso que foram achados ou continuam a ser achados nos lugares arqueológicos diversos de Soras.

Estes primeiros homens diferiram pouco dos animais, eles reproduziram muito e eles praticaram o canibalismo. Por isso, Deus teria os castigado com “chuva de vela” e finalmente com “vento de vela” isso dizimou quase tudo deles, embora sobreviveram algum poucos que são responsáveis pela existência das pessoas egoístas hoje.

Na segunda idade, o do **Deus Churi** - idade na qual nós estamos agora - pode se distinguir entre um “antes de” e um “agora.” No “antes de” há a idéia que os homens eram ignorantes, só alguns tiveram estudo de escola primária, eles nem mesmo conheciam qualquer advogado. Enquanto “agora”, é difícil

obter educação, eles não sabem ler, eles não sabem manter registros, nem rezar, eles só sabem beber em contextos proibidos.

Esta segunda idade é precária, transitória, passageira, já que se acabará e abrirá o caminho para a outra idade. Nós consideramos que aqui é traduzido a concepção escatológica dos soreños claramente a qual, além de manter sua “consciência milenária” pré-hispânica, recebeu a influência da escatologia Cristã e ultimamente o zelo dos evangelistas que predizem o ano 2,000 como o fim do mundo¹¹.

A precariedade deste mundo tem alguns sinais tangíveis: escassez de comida, doenças, friagens geladas e inesperadas. Só alguns anos restam (e não é conhecido quantos, de acordo com outros informantes) até o fim do mundo quando nós morreremos por causa de um castigo em que água se transforma em sangue ou haverá uma eclipse de Sol, como na primeira idade, com “chuva de vela” e todos os mortos se resuscitarão. Este mundo “virará” em noite (transformação, mudança radical) e todo o mundo e todos os homens desaparecerão e morrerão e nossas almas irão para o Coropuna. A iminência do fim do mundo chegou em tal proporções que na comunidade vizinha de Pomacocha e no mesmo Andahuaylas - debaixo de influências dos evangelistas – os pais familiares tiram as crianças das escolas declarando *“wañuyqa chayamuchkanña”* (a morte já está chegando) (Informação de Antônio Rodas).

É sabido mas com incerteza que então chegará o tempo de **Deus Espírito**, a terceira idade onde os homens terão asas, eles serão puro espírito, sem carne e osso; sem dúvida mais protestantes virão; mas nem mesmo eles

¹¹ Según el IX Censo Nacional de Población (1993), aproximadamente el 1% del total de la población de Soras profesa la religión evangélica y un porcentaje parecido tienen “otra religión” distinta a la católica o no profesan ninguna. Obviamente, a la actualidad el porcentaje de los evangélicos se ha incrementado sobre todo en las comunidades de altura donde tienen más aceptación, así como en Paucaray, Matara y Paico.

viverão eternamente, eles morrerão. Estes homens com asas, sem carne e osso talvez nos façam lembrar do Deus que Juan Chocne levou no Taqui Onqoy?.

Estes mitos que refletem a concepção de tempo e a escatologia contemporânea, também dão uma idéia sobre o espaço. A divisão do espaço cósmico em três dimensões é mantida¹². Nos deixe ver alguns dos seres que vivem em cada mundo:

1. HANAN PACHA

(Céu)

- Deus Cristão.
- anjos.
- alma dos recém-nascidos.
- algumas almas dos mortos maiores (espíritos de boa vontade).

2. KAY PACHA

(Este mundo)

- Apus: Orqotaytas.
- Pachamama.
- Os vivos(quando eles morrem, serão retirados do mundo)
- San Bartolomé.
- Almas dos maiores mortos (Coropuna).

3. UKU PACHA

(Subsolo, água)

- Inkarri.
- Wamani ou illas¹³.
- “Outros espíritos que têm poder igual ao deus do céu.”
- Lugar de descanso dos corpos de pessoas mortas.

¹² En esta parte, seguimos de cerca la información proporcionada por el anciano monolingüe quechua-hablante y *Yachaq* Raúl Taípe. Sin embargo, según la versión de Camilo Jáuregui el *Hanan Pacha* reemplaza, ahora, al *Kay Pacha*, y el que era *Hanan Pacha* es simplemente cielo.

2. Deuses guardiões, “Deus Morto” e Escatologia.

Nós juntamos várias versões míticas sobre as divindades e a iminência do fim deste mundo; algum deles sobre o Qarhuarazo, o maior *Apu* do Soras e de muitas cidades da região, e outros sobre *Apu* Pallaqa, também uma grande divindade do Soras.

Versão 1: Tadeo Reynaga¹⁴.

“El Qarhuarazo y otros Apus son deidades, tienen poder e influyen mucho en la vida de los pobladores, de los animales y de las plantas; y en todo momento, en sus ceremonias, en sus actividades cotidianas y cuando beben licor, les hacen la tinku o samincha (gestos rituales). El Qarhuarazo es el Apu mayor, el papá, el más grande de toda la región y creen, desde años que se sacó el sombrero blanco (es una alusión a la cumbre que permanentemente está cubierto de nieve) que cada vez aparece con menos nieve y por eso toda la gente tiene pena y creen que pelea con otros Apus como Condurillo (Apu de la comunidad de Pomacocha)¹⁵. Eso significa que los tiempos están cambiando y les da pena; el Qarhuarazo está perdiendo su poder(...).¹⁶

¹³ Según el ritual de “Wamani Aysay” (en el rito de “marcación” de alpacas), el Wamani o Illa vive en el Uku Pacha.

¹⁴ Ver la última parte de la nota 10.

¹⁵ La animadversión del Qarhuarazo con otros Apus es un tema frecuente en las narrativas míticas, ya sea con Condurillo, con Negromayo o con Pallapalla. Hemos encontrado una interesante narrativa mítica que se remonta, al parecer, a los orígenes de Qarhuarazo, que podrían “explicar” estos desencuentros, en particular con Pallapalla y formar parte de un mismo ciclo mítico: “En tiempos remotos hubo un príncipe, de la dinastía incaica, llamado Qarawaso (cerro amarillo); éste se enamoró perdidamente de la princesa Palla Palla (escogida); después de gozar de sus favores perdió en las grandes lejanías del altipampa de Yawriwiri. La princesa confundida por el abandono, lo anduvo buscando durante mucho tiempo, y el desengaño, de no encontrarlo, se sentó al borde de una hoyada llamada yawriwiri, donde lloró hasta el cansancio. Sus lágrimas habían formado la gran laguna del mismo nombre, en cuyas aguas se hundió para siempre” (Merino de Zela, 1981: tomado de Juan José García “Santuarios Andinos en los Andes Centrales” –inédito–, 1999, p. 30).

¹⁶ Hemos recopilado varias narrativas míticas en Soras, con la ayuda de Fredy Oré, que se refieren a esta pérdida del poder del Qarhuarazo: Gregorio Quispe, que vive cerca a Qarhuarazo, confirma que este *Apu* estaba en litigio con otro *Apu* de Negromayo y perdió, por eso se llevó su nieve (su sombrero); el que ganó ahora luce con más nieve.

Pelagio Ventura (28 años, vive en Chaupiwasi) nos cuenta: “El Qarhuarazo está en litigio con Pallapalla (nevado que está en territorio de Cora Cora, en una comunidad que se llama Callpamarca, jurisdicción o

Versão 2: Romaldo Molina¹⁷.

“(…) Un cura y su sacristán intentaron subir a la cumbre del nevado Qarhuarazo, ya estando cerca se convirtieron en piedra, por eso la gente no se atreve a escalar al Qarhuarazo. Cuando uno va a Chipao, del camino, de un paraje denominado Qello (el pueblo más cercano a Chipao), se observa que cerca de la misma cumbre hay un monolito en forma de caballo y de persona. Al Qarhuarazo nadie puede subir, sólo se puede llegar hasta la mitad, el que lo hace muere, también en Qarhuarazo cayó un helicóptero”.

Versión 3: Samuel Salcedo¹⁸.

*“Cierta vez se perdieron cuatro toros de un campesino, fue en las alturas de Soras; los dueños buscaron preocupados e incansablemente de día y de noche durante dos meses. Persistiendo en la búsqueda, cierto día el dueño de los toros fue en dirección del cerro Pallaqa (uno es **Qari Pallaqa** – Pallaqa varón – y el otro es **Warmi Pallaqa** – Pallaqa mujer-); cuando estuvo escalando el cerro se le presentó un hombre blanco, alto, montado en caballo blanco y le propone ayudarlo; al inicio se quedó pensativo e incrédulo el campesino. Luego, el hombre blanco le conduce hasta cierto lugar donde estaban sus cuatro toros en un buen estado y comiendo en un hermoso pastizal. Después de recuperar sus toros, agradeció al hombre blanco, quien, además, le entregó como recompensa por su fe y obediencia un regalo con*

límite con Pampamarca). El Pallapalla ganó el litigio por eso en la actualidad el Qarhuarazo ya no cuenta con nevado; este litigio se dio por la riqueza y el poder que guarda el Qarhuarazo”.

Según Julio Condori (45 años), el Qarhuarazo perdió su nieve porque está de duelo y está con luto porque una compañía minera chileno-norteamericana le ha “tocado”, ha sacado la riqueza que tiene, el oro.

Ismael Ramos (55 años, de Pukawasi, anexo de Soras), menciona que la pérdida del poder del Qarhuarazo está relacionada con la mina: en la década del 80 cayó un nevado fuerte, y en esa fecha el Qarhuarazo se habría retirado del lugar con toda su riqueza porque habrían empezado a explotarla. Han visto a una persona elegante montada en su caballo blanco cuyos aperos eran todo de plata. Desde aquella fecha, dice Julio Condori, ya no cae mucha nieve en Qarhuarazo.

¹⁷ Es natural de Paucaray, contiguo a Soras; tiene 40 años, al momento de la entrevista trabajaba como profesor del Instituto Tecnológico “Hatun Soras” de Soras.

¹⁸ Es profesor del Colegio de Soras, natural de la zona, tiene 44 años. Es uno de los pocos defensores de la preservación del patrimonio histórico y cultural de Soras.

la advertencia que no lo abriera hasta llegar a su casa. En efecto transportó el regalo con mucha dificultad por su enorme peso; llegó a su casa, abrió y vio con sorpresa que se trataba de hermosos y relucientes “choclos de oro”.

Versión 4: Lider de la Comunidad

*“(...)El **Apu** es como un Dios, tiene poder; hay **Apu** mujer y **Apu** varón; cuando es varón puede ‘cubrir’ en sus sueños a las mujeres solas y solteras y se convierten en mujeres del **Apu** (...). Mi hermano era esposo de **Warmi Pallaqa**, nunca se casaba, nunca le interesaba la mujer ni bebía, aprendió a beber en la vejez. Un señor Agustín Rosas era ‘capasote’ (experto) y se soñaba con la **paqcha** (catarata) que era mujer; cuando iba por vacas se encontraba, era el dueño de la **paqcha** (...)”.*¹⁹

¹⁹ Según Crisólogo Gallegos “El **Apu Pallaqa** es el vigilante del pueblo, lo resguarda y da la alimentación a los animales, éstos prosperan mejor. Cuida a la gente, a las plantas y a las vicuñas. Se le tiene que hacer un **pago** (ofrenda) sino se pierden los animales, les pasa un accidente a las personas, hay viento”. Otro informante dice: “El cerro es vivo: camina de noche con sus vicuñas que van con campanilla; para saber si es verdad esto, separaron a una de sus vicuñas y quedó en el pueblo, era verdad” (Informante que no registramos su nombre).

Estas versões míticas se referem às divindades andinas principais chamadas *Apus*²⁰, parte das quais foi denominada na época do Taqui Onqoy como “Huacas”, cuja hierarquia é a seguinte:

- Colinas e nevados chamado *Orqotaytas*: os casos do Qarhuarazo (um nevado de três cumes com características de um vulcão dormente) que é uma divindade regional cujo poder, de acordo com o curandeiro e “feiticeiro” Hernán Huamán de Paico, estende a Parinacochas e Ayacucho (que é confirmado por García Cuellar, 1950-51); Pallaqa (divindade local de Soras); Qollani, Paqcha, etc.
- *Pachamama* ou terra-mãe que representam fecundidade²¹.
- Outros *Apus* como ravinas e lagunas.

A esta hierarquia de *Apus*, segue em importância as *Illas* ou *Wamanis* que são objetos de pedra por via de réplicas de animais e são divindades pessoais e/ou familiares que são o centro dos rituais nos festivais familiares como a *herranza* ou marcação do gado²². Alguns *Apus* têm os *Wamanis* deles onde eles vivem (seria um tipo de espírito que vive no ápice das colinas que têm neve como o Qarhuarazo); tal que quando na *herranza* eles fazem o *tinka* é para o “Apu Wamani”, para o “Wamani do Apu”, ou para ambos ao mesmo tempo. Também na *Pachamama* vive o *Wamani*, como no ritual do *Wamani aysay* (puxar o Wamani).

²⁰ En otras zonas andinas, a estas divinidades se les conoce preferentemente con el nombre de *Wamani*, es el caso de Puquio y Huamanga actual. En otros lugares se les llama indistintamente por ambos nombres; o se les denomina como *Apu-Wamani*.

²¹ En otros sitios como Puquio, los cerros y nevados son la personificación de la tierra, tienen todos los atributos de la tierra (Arguedas, 1975). Para otros, *Pachamama* es el mundo elevado a la categoría de sobrenatural, es el mundo o naturaleza sacralizada (J.J. García, 1996).

²² Esta distinción entre *Apus* y *Wamanis* (o *illas*) lo pudimos percibir por la información de los líderes de la Comunidad Campesina y por las versiones de Maxe Poma y Héctor Espinoza. Difiere de esta apreciación Crisólogo Gallegos.

Logo nós temos “San Bartolomé”, protetor da cidade e os outros santos como divindades locais de Soras para quem nós também nos referiremos na parte sobre o ritual do *Touro Velay* (veja abaixo).

Os *Apus*, de acordo com os mitos, são as deidades guardiãs da cidade, das pessoas, animais e plantas (Versão 1). Eles têm um poder sobrenatural, ninguém “profano” pode ascender ao ápice deles sob castigo de morte ou pedrificação como o caso do padre e o sacristão, representantes da religião Cristã, ou simplesmente cair como o helicóptero, símbolo donão-andino que ousou voar em cima do ápice deles (Versão 2). Os *Apus* também têm vida e gênero, eles se copulam e eles são emparelhados (Versão 4); eles comunicam entre si ou com os *pongos* e *apusuyos* (os sacerdotes andinos), eles caminham e eles também lutam entre si. Eles são divindades que castigam se deles não se lembram e não são dados oferendas com devoção, respeito e obediência. Mas um homem branco também vive entre os *Apus* montado em cavalo branco e possui “choclos de ouro” e ele ajuda os homens (Versão 3). Se o nome de Soras for associado com o milho, este mito poderia ter relação com o mito de origem desta comunidade onde o *Apu* é um que se aparece na forma de uma pessoa; mas esta vez seria San “Santiago” que nos Andes é visto como montado em um cavalo e que produz o trovão²³.

O poder do *Apu* pode deteriorar, encolher; a diminuição da neve no ápice do Qarhuarazo é uma premonição ruim, é um sinal que o tempo está mudando, um fato que entristece as pessoas (Versão 1). Esta é outra manifestação da escatologia indígena atual.

²³ Entre los antiguos Wari se puede hallar en mitos y en la iconografía, la figura de hombres blancos y barbados. Asimismo, para enfrentar a los Chankas, se dice que el Dios Viracocha se apareció como hombre blanco y barbado augurando el éxito de los Incas.

Igualmente, a escatologia foi traduzida na ocasião do resfriado que aconteceu no dia 10 de agosto de 1997 depois de uma chuva de granizo forte e neve que estava até um metro de altura e afetou as partes altas de Puquio, Negromayo (lugar alto andino onde as rodovias aforquilham para Andamarca, Andahuaylas, Abancay e Soras), Yawrihuiri, Soras e a estrada Negromayo-Abancay, mantendo carros preso durante quatro dias: causou os telhados de muitas casas a cair, a morte de várias pessoas e de milhares de alpacas e a interrupção de tráfico veicular durante quase dez dias. Este fenômeno atmosférico -que era uma manifestação cedo do El Niño - não tinha ocorrido com a mesma proporção nos últimos 50 anos; e era uma causa de preocupação pois o mês de agosto não é época de gelar, mas sim os meses de abril e maio. Depois que o tráfico foi normalizado até Soras, eu viajei logo de duas semanas e ainda vi em ambos os lados da rodovia de Pallqa para Soras, no lugar chamado Doze Currais, a neve que resistiu derreter devido à densidade que tinha adquirido e o intenso frio destas partes altas.

Não havia nenhuma demora para aqueles que associaram este fenômeno natural com um anúncio que o fim do mundo estava próximo: “o fim do mundo já vem, é um anúncio”, eles disseram com nostalgia e tristeza suprema; outros atribuíram isto ao fato que as partes altas estão sendo invadidas pelas seitas evangélicas (seita religiosa que começou a difundir as idéias delas nas alturas. Quando os adeptos delas chegaram no centro do povoado de Soras, eles foram rejeitados e tiveram que ir para outras comunidades); e finalmente tinha aqueles que culpavam isto em um castigo por não ter levado a cabo o festival de 15 de agosto (apesar da incongruência temporal) em homenagem à Virgem de Asunção.

Embora até agora a "consciência milenária" contemporânea de Soras é vinculada mais à catástrofe (o Qarhuarazo está perdendo poder, o fim do mundo está se aproximando; este último principalmente devido a influência da seita evangélica). Na década dos anos cinquenta foi recolhido mitos sobre o Deus *Inkarri* em Puquio (Lucanas), graças a José María Arguedas e Josafat Roel Pineda, mais associado com regeneração:

"(...)El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva" (versión del indígena Mateo Garriazo, cabecilla del ayllu de Chaupi; la tomamos de Arguedas, 1975: 40).

"(...)Y el Padre de Inkarrí fue el Sol. Inkarrí tiene abundante oro. Dicen que ahora está en Cuzco.

Ignoramos quien lo habría llevado al Cuzco. Dicen que llevaron su cabeza, sólo su cabeza. Y así, dicen, que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituído, habrá de realizarse, quizá, el juicio..."(versión de Viviano Wuamancha recogida por Josafat Roel; tomado de Arguedas, 1975: 41).

Estes são mitos messiânicos²⁴ recolhidos perto de Soras (Também Ossio, em 1984, achou uma versão em Andamarca), onde *Inkarri* é um Deus criador, até mesmo criou os *Wamanis* como deidades, ele é uma divindade que é considerado como morto e não há nenhum culto externo a ele; “ele tem atributos do Inka decapitado (pelos espanhóis. N.R), do Deus sofrido que tem que voltar” (Arguedas, 1975: 45), o corpo dele já está se reconstituindo, e o retorno dele é esperado com felicidade e muita esperança.

A “consciência milenária” mais vinculada à regeneração também é traduzido na canção que o soreño Joselo Carbajal compôs cuja mensagem diz que de Taqrampa (ruína arqueológica) os ossos dos residentes velhos do tempo pré-hispânico ou pagão têm que levantar e têm que vir junto, um presságio de um futuro promissor. Junto com estas canções há outras que são polêmicas em que o Inca e o espanhol, comuneros e “gamonales” são opostos.

3. Mito sobre a desavênça com os Incas

*“(...)En Apuraqay vivía el cacique Pedro Waqrilla²⁵ y tenía dos hijas mujeres muy hermosas, a una de ellas **quk incamasin** (un Inca igual que él) -sería el que vivía en Taqrampa o en Montaqawa, **cusqueñuchu maininraq qamura**, no se sabe- (sería cuzqueño, quién sería)²⁶ **enamorasqa casarakunampaq** (había*

²⁴ Se han efectuado varios estudios sobre el mito de *Inkarri* encontrado, además de Puquio, en varios otros lugares del Perú. La mayoría de ellos coinciden en enfocarlo como una expresión de una esperanza mesiánica en los Andes. Una hipótesis distinta fue planteada por Manuel Gutiérrez Estevez (1984).

²⁵ En las versiones aparece indistintamente como cacique de Soras, como un *Surce* muy poderoso, como un *Sinchi*, como un Inca.

²⁶ En otros testimonios se dice que venía del Cuzco, incluso se manifiesta que fue el Inca Viracocha, según otros fue el Inca Huayna Cápac o simplemente *Inkarri*.

enamorado para contraer matrimonio) . Pedro puso como condición para darle a su hija que el Inca haga llegar el agua del río Huancani a través de un canal de irrigación hasta su puerta. En efecto el Inca²⁷ había sacado la irrigación desde detrás de Pallaqa²⁸ e hizo llegar a Apuraqay. Pero Pedro no cumplió su palabra, no se sabe por qué no quiso dar a su hija. Entonces el Inca, con fierro varilla dijo: **yaku kutiy**²⁹ (agua, regresa), **kutirachin kunankama yakutaqa** (lo hizo regresar hasta ahora el agua)³⁰. Si le hubiese dado a su hija el pueblo hubiese tenido agua, lamentablemente hasta ahora no tiene este líquido elemento. Sólo queda como señal la acequia construida por el Inca³¹. Cuando después otros por la misma acequia quieren traer agua no pueden lograrlo, **encantuchiki** (será pues, encantado), el agua no llega, nunca llegó, casi tres años han trabajado cuando yo era pequeña todavía. También había una piedra hueca, era canal, **sumaq** (hermoso, bonito), ahí están los restos. Ahora están sacando el canal por otro sitio, por más abajo. El anterior canal es como un encanto, bonito, el de ahora ya no es como la pared hecha por los incas. En molinochayoq hay una piedra, en malas partes el agua habían ocultado, al borde del abismo en Ñoñoca está saliendo el agua, hay piedras redondas muy bien labradas, como si estuviesen hechos con cemento. En la parte baja (**qaqaya niniku** - le decimos qaqaya-) hay un puquio, en Urpay, ahí hay bastante agua turbia como si por debajo del pueblo estaría pasando el agua, habrá pues canal. Cuando trajeron agua últimamente, hicieron llegar el agua, con este motivo se armó

²⁷ En otras versiones se dice que el Inca cumplió su promesa en poco tiempo, le dijo “mañana a las doce voy a hacer llegar el agua, pero con palabra de hombre”. “A las doce en punto *wak patata yaku qaparirqamun* (allá en la lomada se escuchó el ruido estremecedor del agua). Tendrá poder para hacer eso en un solo día” (Anastasio Jáuregui). Otra versión dice: “*Los incas eran tan poderosos que cuando decían ‘ábrete’, salía el agua*” (Información de los líderes de la Comunidad).

²⁸ Otra información específica dice que el Inca hizo sacar el agua del río Huancani a través del canal de irrigación de Huayllacha (versión de Héctor Espinoza).

²⁹ Agrega otro informante que obedeciendo la orden del Inca el agua se regresó *qaparistin* (gritando). Otro testimonio dice que el Inca derrumbó la entrada de la toma. Un tercer informante manifiesta que el Inca previamente pidió al cerro Pallaqa para que no llegue agua a Soras.

³⁰ Pedro Waqrilla, para no entregar a su hija la escondió en una olla grande, después abrió la olla pero sólo habían quedado gusanos *apaychuqchi* (botijuelas). Pedro se pesó de lo que había hecho (versión de Anastasio Jáuregui).

³¹ “Verdad hay acequia que han traído ñaupa runakuna, inkapa apamusqanku. Pero yo no sé. No utilizaron hasta ahora, igual está votado” (versión de Maxe Poma). Es un canal construido a base de piedra, vi al viajar a

*borrachera, alegría, soltaron el agua de la puna en la parte alta y se pierde metiéndose en unos huecos y aparece en varias partes en puquios en la parte baja, toqyan (revienta) en Utuwara, también en Tranca que con la lluvia se derrumbó, se nota la acequia que va a Taqrampa(...)*³² (Versión de Faustina Poma)³³.

Este mito é o que é mais ouvido em Soras, está no ponto da língua³⁴. Parecia que com isto eles buscaram dar um sustento real e sobrenatural à formação histórica deles, para o passado milenário deles, desde que eles tentam enfatizar um período de desenvolvimento local autônomo dirigido por um cacique (*surce, sinchi*) de Apuraqay (“caverna das divindades”: cidade pré-hispânica antiga que hoje consiste em restos arqueológicos dentro um não muito bem conservado estado), um estabelecimento que é visto pelos soreños como a origem mais remota deles datando - de acordo com o imaginário coletivo - de tempos pre-incaicos.

Alguns motivos semelhantes nós achamos no “Mito sobre o aqueduto” recolhido entre os Rucanas por Roger Albino Bendezú Neira (1983: 41,42), embora neste caso a chegada da água teve um final feliz. A razão comum é: o Inca Viracocha cai apaixonado pela filha de Pedro Sasawi e a jovem pede um aqueduto para irrigar as planícies puquianas.

É necessário realçar que o mito de Soras que nós comentamos é muito antigo e é passado de geração em geração: o escritor do século XVI Sarmiento de Gamboa (Cap. XXXV: 101) já se refere ao Sinche Guacrilla de Soras.

Soras, está al lado izquierdo, cerca al río Huancani; ahí está el centro poblado de Soras a media hora en carro y a una hora y media a pie.

³² Según otra versión, cuando la Comunidad últimamente comenzó a abrir el canal, el agua no salía, más bien saltó un zorrillo que simboliza a la *Pachamama* (información de los líderes de la Comunidad).

³³ En Toroqawarina y Pukarumi hay restos de acequias hasta ahora, hay rezagos de canales enterrados al costado del cementerio actual (Información de Camilo Jáuregui y Gudelia Garay).

³⁴ Se pueden encontrar otras versiones en Héctor Espinoza (1984: 72, 73; y 1995: 152-153). En este último artículo, el mito aparece un tanto manipulado y trabajado.

Há no mito o reconhecimento do poder sobrenatural do Inca: filho do Sol. Em pouco tempo, ele completa a tarefa árdua de fazer o canal; o bastão dele tem o poder de quebrar pedras; o Apu Pallaqa intervem; o castigo do Inca é que até agora não tem água para os soreños; do canal velho uma raposa sai que simboliza a *Pachamama*. O fato que água não chega a Soras estaria refletindo a supremacia do *Hanan* (Huayllacha, bocatoma, rio Huancani, Pallaqa e Sol) sobre o *Hurin* (percurso do canal, a cidade de Soras).

No mito, há o desejo para estabelecer uma aliança, pelo casamento da filha do curaca de Apuraqay com o Inca ou entre o curaca de Apuraqay e os distritos vizinhos, aliança que falhou particularmente no primeiro caso. No imaginário coletivo, é dito que devido a este fato o Inca, não prosperando a aliança pelo matrimônio, os sujeitou ao domínio dele.

Por outro lado, este mito antigo estaria marcando um fato decisivo na vida dos soreños: tendo terras de cultivo boas, gados e minas, eles faltam água até agora “por culpa do Inca.” Que é uma maldição, com deslizos de catástrofe que seria piorada por gerações de ressentimento secular acumulado na memória coletiva contra os cuzqueños, enquanto marcando uma distância, antes de ser identificado com eles³⁵.

4. O origem do Inca e a conquista de Soras.

Em 1974, em Matara - uma comunidade vizinha a Soras que antigamente estava debaixo de sua jurisdição - Héctor Espinoza recolheu dos velhos Ramón Curi e Santos Cabana (analfabetos de 70 anos de idade, respectivamente) uma

³⁵ No faltan voces aisladas como las de Gudelia Garay que, en un arranque de mucha racionalidad, ensaya la hipótesis que el canal de irrigación fue destruido por los españoles, a quienes no les interesó la labor agrícola sino las minas.

narrativa em Quechua do mesmo ciclo mítico que se refere à origem do Inca e a sujeição de Soras.

“En la zona de Cusco existió un pueblo bastante poblado desde los tiempos inmemoriales, mucho antes de que los Incas conquistaran a la Nación Soras. Dicho pueblo estuvo gobernado por un Kamachikuq (jefe mandón de un pueblo durante la historia andina) que tenía una hija demasiada descuidada de su persona y ociosa, no tenía una actividad cotidiana productiva para su familia y tanto para su pueblo. Acostumbraba salir al campo solitariamente, allí en el campo sabía estar echada sobre el follaje. Un día la doncella se encontraba muy solitaria en el campo echada con la vista hacia el cielo. Por el sexo penetraron los rayos solares del sol que sintió la doncella.

Después de un tiempo nació la criatura y sus padres avergonzados le preguntaron, quien era el padre del niño. La doncella respondió a sus padres, en su lengua nativa que dicho niño era INTIPA CHURIN (hijo del sol), y recalcó que nunca estuvo comprometida con ningún hombre de su comarca. El hijo del Sol creció dentro del pueblo de la muchacha, tenía poderes sobrenaturales, hacía temblar de terror a sus súbditos, luego comenzó a conquistar a los pueblos vecinos de su comarca, de esta suerte fundó el Imperio de los Incas, en donde viven sus hijos; conquistando pueblos andinos llegó a Soras sometiendo a su dominio al SURCE Apuraqay de Soras”.

(H. Espinoza, 1984: 71).

Os soreños, por este mito, atribuem uma origem e um poder sobrenatural ao Inca. O mito narra a fundação do Império do Inca, a conquista das cidades vizinhas e de Soras, sujeitando o domínio deles ao Surce de Apuraqay, começando uma fase de dependência deste modo.

Nos mitos citados, nota-se uma marcada “consciência milenária” já que os temas de catástrofe e regeneração cósmica estão decisivamente presentes, comprovados pelo fato que a nível de ciclo temporal maior encerram-se os

ciclos cósmicos e são reiniciados dando lugar às grandes fases periódicas, enquanto este mundo no qual nós vivemos é concebido como transitório. O tema de catástrofe está presente nos mitos escatológicos das “Três Idades” e do *Apu Qarhuarazo* para qual é somado que a presença do Inca em Hatun Soras teve consequências traumáticas e catastróficas, tanto no plano cósmico como o histórico. O tópico da regeneração é visto – sem a conotação que teve no Taqui Onqoy – nos mitos do *Inkarri* colhidos perto de Soras, como também na letra da canção composta por Joselo Carbajal.

CAPÍTULO X: OS RITUAIS.

Nós levamos com seriedade as opiniões de Luis Millones e Sara Castro-Klarén sobre as possibilidades que o estudo dos festivais indígenas contemporâneas oferece para entender o significado e a dimensão religiosa que o movimento milenário do Taqui Onqoy adquiriu. Não falta aqueles que, como o antropólogo Héctor Espinoza, tenha a sensação de achar uma associação entre o “Deus de Almas” (celebrado em Chalhuanca, departamento de Apurímac) e o “Deus de cunca taca” (celebrado em Chicmo, Andahuaylas) com o Taqui Onqoy. Fatos que estimularam nosso interesse mais pelo estudo de alguns Rituais em Soras.

Uma aproximação sumária para o calendário agrícola e festivo anual do Soras é a seguir:

--JANEIRO:

DIA 1: Festa do “Menino Jesus” (Waylías, dança dos “negritos”).

DIA 6: Descida dos Reis (a dança do “machuq” e “waylías”).

--FEVEREIRO:

“Ruedo” ou “Rodeio”, tarefa comunal de preservação de limites.

“Compadres” e “Comadres”: *herranza* de ovelhas e alguns de camélidos.

--FEVEREIRO OU MARÇO:

Carnaval celebrado três dias com competição entre “incas.”

Alguns marcam os gados bovinos deles.

--MARÇO OU ABRIL:

Páscoa de Ressurreição.

Março: Oferenda à *Pachamama* pelos pastores de puna.

--ABRIL:

Marcação ou señalamiento do gado bovino e camélidos. Começa depois de três dias da Semana Santa, dura aproximadamente dois meses. Outras famílias continuam fazendo isto até mesmo em agosto.

--MAIO:

Colheita de batata.

--JUNHO:

Colheita de milho, trigo e cevada.

Festival do Corpo Cristi em Matara e Paico com participação dos Dançarinos de Tesouras.

--JULHO:

DIA 28: Aniversário da Independência Nacional. Os cargontes são o Tenente Governor como “Obligado” e o Prefeito como “o Capitão da praça.”

--AGOSTO:

Dia 15: Festa da Virgem de Asunción.

Dia 24: Dia central do Festival do Protetor “San Bartolomé” de Soras. O ritual de *Touro Velay*.

--SETEMBRO:

Dia 15 a 20: Festival do *Yarqa Aspiy*, com participação dos Dançarinos de Tesouras.

Semeando milho, batata e outros produtos.

--OUTUBRO

Rituais organizados pelos pastores do puna para adquirir milho.

--NOVEMBRO:

Dia 1: Todos os Santos: incineração das oferendas no Qoropuna.

Plantação de batata.

--DEZEMBRO:

Dia 25: O Natal e Festival do “Menino Jesus”, com dança dos “negritos.” A cerimônia de *Yupanakuy*.

1. O RITUAL DO TOURO VELAY NO FESTIVAL DO PROTETOR “SAN BARTOLOMÉ.”

O Festival do Protetor “San Bartolomé” é a festividade pública principal de Soras que dura várias jornadas, o dia central sendo 24 de agosto. Um fato que chama atenção é que uma grande parte do Festival Protetor que acontece na bacia do rio Chicha ocorre nos meses de julho (Siwi, Paucaray) e agosto (Atiwara, Umamarca, Matara, Wayana, Pampachiri e Soras). Isso é devido ao fato que agosto é simbolicamente vinculado à ressurreição dos *Apus* e o despertar da *Pachamama*. Depois da conquista espanhola foi vinculado à “Mamacha Asunta” ou Virgem de Asunção (A. Caverro, 1998). Também, particularmente em agosto (um mês temido), calamidades naturais, intensos frios, fortes ventos acontecem e as doenças aumentam; o que traria as pessoas para perto da dimensão do “transcendental”. Finalmente, estes meses são de “lazer” onde não há nenhum trabalho agrícola importante nem trabalho de gado.

Os habitantes conservam um mito pelo qual eles explicam o aparecimento de “San Bartolomé” em Soras.

Versão 1: Maxe Poma.

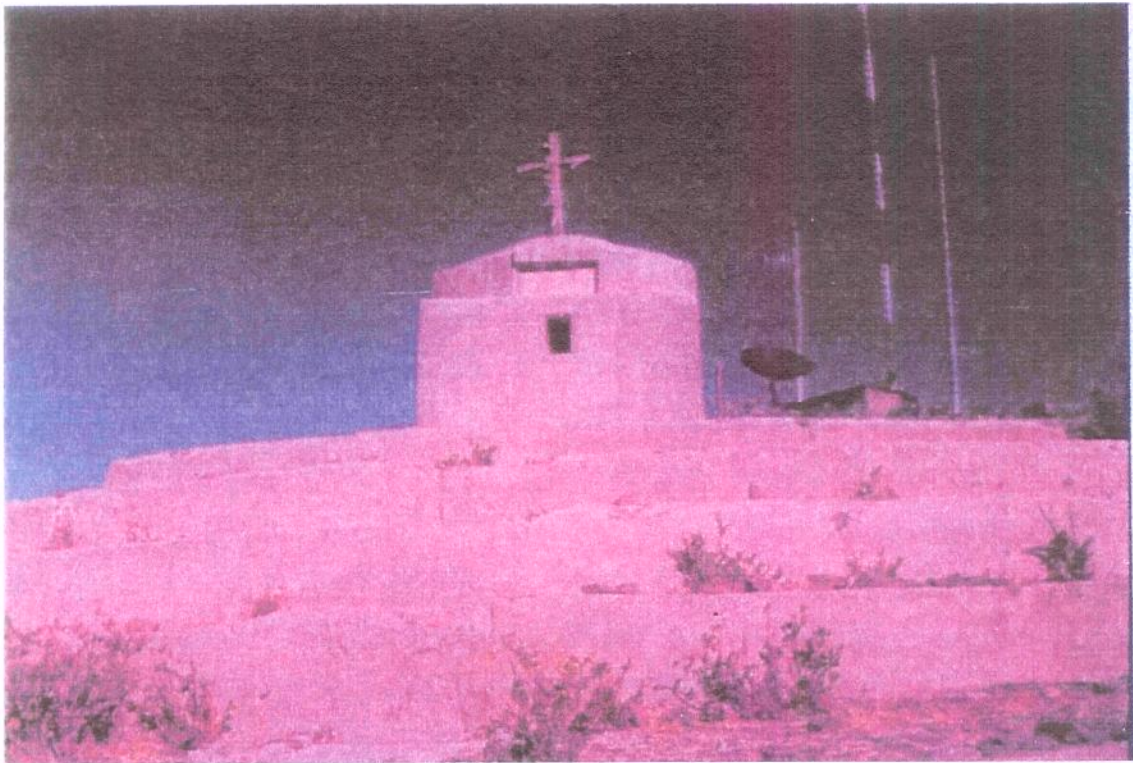
“Al Señor San Bartolomé han encontrado mis abuelitos, varios están hablando así porque hay una casa ahí está viviendo mi hermano menor Raymundo Poma, por ahí ha aparecido San



San Bartolomé, Patrono de soras

Virgen de la Asunción de Soras





Cruz en la cima de un antiguo adoratorio pre-hispanico de Laramate.



El "Niño Víctor" : Santo de un culto informal en Andamarca.

Bartolomé³⁶. *Chaymanta apasqaku naman iglesiaman* (de ahí lo llevaron a la iglesia) , de ahí habían investigado *danzaqwan*, *negrowan* (con los danzantes de tijeras y con los danzantes “negritos”), pero siempre *chayman kutisqa* (pero siempre regresaba, volvía al mismo lugar). En seguida, con clarín y corneta *apaptinña iglesiapi sayasqa* (fue recién, cuando lo volvieron a llevar a la iglesia con clarín y corneta que se quedó en el templo definitivamente). De dónde habría venido?, había aparecido ahí. Únicamente sobre esto mis abuelos me han contado. Pero siempre la gente del pueblo ha sido bien reconocido”.

Versão 2: Anastasio Jáuregui.

“San Bartolomé estaba enterrado en *Hurin Soras* (molle calle) apareció y los niños jugando se toparon y encontraron un cuchillo, luego su mano, fue en la cancha de Gualberto Poma, lo desenterraron y lo llevaron a la iglesia, pero dos a tres veces se regresó, pero después se quedó cuando hicieron misa”.

Versão 3: Faustina Poma.

“La tradición cuenta que San Bartolomé apareció en una huerta de Soras, al centro de flores llamado *anmanqay*, con su mantita. Fue en la casa de doña Josefa Poma y Juliana Poma, con su *chalina* y *quipi*. Cuando lo llevaban a la iglesia, no se quedaba, regresaba, entonces le hicieron misa el 24 de agosto en la casa de los Poma, le hicieron corrida de toros, y sólo así se quedó en la iglesia. Hasta ahora existe su manta y su cuchillo en la iglesia”³⁷.

³⁶ Una versión que “asevera” lo anterior dice: “Pudieron haber encontrado en un galpón, solo, una mañana, posiblemente un 24 de agosto, una señora pudo haber encontrado, dice que es la señora Juana Rosas creo que viene a ser familiar de Raymundo Poma” (Información de los líderes de la Comunidad).

³⁷ Una soreña residente en Lima dio la siguiente versión: Doña Angélica Ramírez, de 70 años, cuando aún viva, cuando había preguntado a su suegra doña Pelagia Gutiérrez, de 89 años, le dijo que el lugar donde apareció el Patrón San Bartolomé fue el galpón donde hay mucha vegetación de *marcos* (planta silvestre); se encuentra casi a orillas del río Soras y cuando lo llevaron a la iglesia, para el día siguiente desapareció y vuelta estaba en su sitio original. Entonces, llevaron a un párraco que dio unos rezos y echó agua bendita y luego lo llevaron en procesión a la iglesia, de esta manera se quedó en la iglesia”.

Este mito tem várias características pan-andinas: o encontro ou aparecimento súbito de um Santo (a) em um lugar rural, os comuneros o levam para a igreja, voltam repetidamente a seu lugar primordial até que não dizem missa, lançam água benta, ou outra ação em sua honra. Em nosso caso, o lugar exato é também conhecido onde ele se apareceu e estava no terreno da família Poma embora o nome de seus integrantes varia. A imaginação da cidade até a levou a achar uma réplica do “San Bartolomé” em uma formação natural de pedra e cercas de terra próximo a uma colina, no lugar chamado Arcopunco.

Quando um soreño que reside em Lima foi perguntado por que o santo protetor leva em uma mão uma faca, ele respondeu: *“Dicen quehubo una fecha mucha peste y es cuando aparece San Bartolomé que empezó a pelear con la peste, por eso tiene un cuchillo de plata en la mano derecha”* (Versão recolhido a meu pedido por Mario R. Caverro).

Já faz parte do mito o fato que eram os espanhóis que trouxeram San Bartolomé da Espanha; que eram três Bartolomé, um está em Lima, o outro chegou em Soras e um não se sabe onde está.

Os poderes sobrenaturais deles são conhecidos pelo comuneros.

“Cierta vez San Bartolomé tenía el dedo rajado y el retocador quiso cortarlo para arreglarlo, pero mientras dormía el retocador, en su sueño el Santo le dijo: ‘cortame nomás que yo te cortaré tu cuello’. Similar cosa ocurrió con otro mayordomo que quiso igualmente restaurarlo” (Versão de Faustina Poma).

San Bartolomé é um mártir do primeiro século, foi morto na Ásia menor que é simbolizado por uma faca e uma pele. É dito que ele é o protetor dos açougueiros. Também é conhecido como “San Bartolomé” a noite de Matança ordenada por Carlos IX contra os Huguenotos de toda França. Aconteceu na noite de 24 de agosto de 1572, quando uns três mil pessoas morreram.

Provavelmente, é depois desta data que San Bartolomé se torna o Protetor de Soras, isto é, depois do Taqui Onqoy.

Há nenhuma presença permanente do padre, ele só vai uma vez por ano de Andahuaylas ou Puquio para o festival. Em Soras, não há vida ativa da fé religiosa pelos catequistas como eu ví em Laramate. Apesar disso, existe uma fé arraigada em San Bartolomé:

“Es un santo que se identifica con Soras, da cualquier apoyo, cuando vas de viaje pides ‘quiero llegar San Bartolomé’, prendes tu velita y bien para que, coincide. El cuchillo de San Bartolomé representa la invasión española o de otro pueblo con eso nos ha defendido. Cuando usted tiene fe y no pasa el cargo va a sufrir un castigo, en cambio cuando cumple como devoto el señor le hace milagros, nos apoya” (Informação dos Líderes da Comunidade).

Com as preparações do festival da Virgem de Assunção, cujo dia chave é 15 de agosto em que se lembra “a assunção da Sagrada Virgem María para o céu”, é entendido como iniciado o Festival de Protetor de Soras que dura 6 dias³⁸. No dia 20 de agosto é feito o **Tunada Tupachiy** para o qual todos os músicos se juntam, eles põem seus nomes às harpas deles e fazem o *tinka* na casa dos *cargontes*. O dia seguinte, a **Runa Qallmay** é realizada: alguns homens mascaram com peles de animais e eles derrubam as pessoas, homens, mulheres e crianças que eles acham no plazoleta simulando almejar o milho. Eles também mascaram e imitam as autoridades e outras pessoas.

³⁸ En lo posible, vamos a presentar, siguiendo a Max Weber, el “tipo ideal” de Fiesta que va más allá de la observación que hice en mi trabajo de campo. En la que asistí, hubo muchas modificaciones porque, a diferencia de otros años, no hubo cargontes y fueron las autoridades políticas, municipales, comunales y educativas quienes se encargaron en organizar. Además de seguir de cerca esta fiesta, siempre en compañía de mi filmadora, tuvimos muchos informantes entre los que destacan: Marcia de la Cruz (75 años), a través de su nieta Yesenia Meléndez, Fredy Oré, Faustina Poma, Samuel Salcedo, Antonio Rodas, Gudelia Garay.

Para celebrar San Bartolomé, há *cargontes* ou *carguyuq*: o *mayordomo* organiza e coordena a festa inteira durante dois anos sucessivos; *ocapitão da praça* representa o toureiro, ele se encarrega - ao som do próprio conjunto dele consistindo em um cornetilla, tambor, e quena³⁹ - de organizar grupos de jovens de forma que eles lutam com os touros no dia indicado. O *Obligado*, representando o touro, se encarrega de trazer os cornudos e de leválos ao quadrado, ele tem seu próprio conjunto consistindo em harpa e violino que interpreta o ritmo do “toril”; no passado, ele se encarregou também de trazer um ou dois condores e os pôr nos lombos dos touros para fazê-los mais ferozes. O quarto *cargonte*, o *adornante* se encarrega de fixar a anda de San Bartolomé, San Pedro e a Virgem Assunção. Ambas as posições só duram um ano.

O dia 22 de agosto, depois de receber os músicos no local comunal, procede ao **Touro Rimayco**.

O dia 23, a amanhecer cedo, os músicos fazem a **Alba** aos santos protetores que tocam os instrumentos deles. Finalmente eles preparam a anda dos santos San Bartolomé e San Pedro.

Pela tarde, o **Touro Despacho** é feito no lugar denominado Tambo (em Hanan Soras), próximo ao cemitério. Encabeçado pelo *Obligado*, os homens e mulheres, jovens e adultos se despedem de uma quadrilha de 10 a 15 homens montados em cavalos e com laços nos ombros deles que em forma voluntária e junto com o dono dos touros eles preparam trazendo os animais das alturas para a corrida do dia, 25 de agosto.

³⁹ Ya se ha perdido la costumbre de tocar el *cceccete*, instrumento musical de carrizo (*soqos*), que ahora subsiste todavía en Chacrampa, Yaurej y Chiara; y el *chirisuya* que emite un sonido muy melancólico. Estos dos instrumentos por muchos años han caracterizado las Fiestas Patronales. La preocupación por estas pérdidas lo advierte el Prof. Samuel Salcedo en el Boletín Informativo Jatun Soras, año 1, No. 1, 1996.

Estes valentes “coletores de touros” ou “cavalheiros” são despedidos com canções e danças de “toril”, à batida de vários grupos de harpas e violinos, de vários *waqrapukus* e de cornetillas de guerra, acompanhados por tambores. Eles são feitos de beber chicha e licor, depois de um tempo de festança e emoção em que um grupo vai às alturas na direção de Qollani⁴⁰, Pallqa, Ccatunwasi. Outros anos eles foram para os Pampas de Palomino, Wilucha e Tinajería. Nestes lugares, estão os touros valentes *qosñes* e *frontinos*. Eles dizem que os cornudos destes lugares, especialmente de Qollani, são ferozes “porque os espanhóis os trouxeram, como também os cavalos ásperos ou selvagens” (Informação de Crisólogo Gallegos).

Lá na *puna* eles dormem em um agrupamento e pelo amanhecer com um pagamento ou oferenda aos *Apus guardiões* eles vão à procura destes touros valentes. Às 4.00 horas de madrugada, outros jovens montados em cavalos deixam Soras para se unir com os antecessores deles. À 1.00 hora da tarde os *waqrapukus* ou corneteros os alcançarão também levando comida a esses “cavalheiros.” Aproximadamente às 3.00 horas da tarde é levado a cabo o **Touro Qaykuy**, todo junto, “os cavalheiros” e corneteros fazem a entrada deles à cidade entre um grande barulho geral, conduzindo os cornúpetas para o coso ou curral, com canções de letras bonitas.

Depois, a entrada do chamizo é feita (folhas e cabos de retama). À noite o **Runa Touro** é feito, a queimada de chamizos e o Sagrado Rosario. O **Runa Touro** e a queimada de chamizos convoca a população inteira na praça da cidade, na rua que conduz à porta lateral da igreja; há um espetáculo em que há uma competição notável entre o *capitão da praça* e o *obrigado*.

⁴⁰ Inmediatamente este lugar hace recordar a la gran Novela “Yawar Fiesta” de José María Arguedas donde hay referencia a este sitio como pródigo en tener toros bravísimos que llevaban hasta Puquio.

O 24 é o dia central do Festival do Protetor, muito de manhã cedo a **Alba** para o santo protetor San Bartolomé é levado fora que é a saudação que os músicos, *cargontes* e amigos levam a cabo na porta da igreja. Então, há a entrega de bandeiras para os touros e os músicos vão visitar a casa de outros *cargontes*, a casa das autoridades e outros vizinhos que tocam os instrumentos deles. A quase meio-dia, é realizada a missa solene aos santo protetor San Bartolomé e a Virgem de Assunção; imediatamente depois, sai a procissão destas imagens acompanhada por San Pedro e precedida pelos músicos que interpretam "música profana", e do condor que assusta muito as crianças.

Novamente congregado no pátio dianteiro da igreja, ossoresños oferecem os serviços deles como *cargontes* para o próximo ano. Antigamente, depois da procissão, foi realizado o *Galo Tipiy* organizado por um *cargonte*.

Na noite de 24 de agosto, véspera da tourada, é levada a cabo a cerimônia impressionante e sem igual do **Touro Velay**. O *Obligado* e o *Capitão da Praça* visitam os touros que são prendidos no curral do campo desportivo da comunidade, acompanhado por músicos, padrinhos, família e os donos do touro oferecem coca, cigarros e chicha aos *Apus*, deuses guardiões, de forma que os “filhos dele brincam -no dia seguinte - na praça demonstrando a sua bravura e coragem”, mas também para oferecer os mesmos touros (Chalco, 1993). A grande parte da Comunidade chega indistintamente à noite às nove ou dez, outros entram às três ou quatro da manhã. O **Touro Velay** é uma cerimônia ritual de caráter mágico, religioso e festivo que é levado a cabo em honra do cornúpeta que é adorado a noite inteira com música, dança e canções alusivas ao animal. O objetivo, de acordo com Gudelia Garay, é apresentar o touro no dia seguinte elegante e valente⁴¹.

O Touro Velay “ *es famoso, es un canto combinado entre el incanato y el mestizaje. Todo es adoración al toro, cantamos todo tipo de cantos de nuestros incas. Tiene todavía ese dolor, esa tristeza de los incas. Una de las canciones dice ‘allqay aqchi rumipatapi tiaptikichu edificiupi tiani ninki’* (Informação dos líderes da Comunidade).

⁴¹ Gran parte del **Toro Velay** me pasó participando en la algarabía, bailando, cantando y bebiendo al lado del excelente cantante soreño Raúl Gallegos, de Fredy Oré, Samuel Salcedo, René Alejandro (Alcalde de entonces) y otros buenos amigos y amigas.

Entre a chicha aquecida, o “quemadito” de aguardente ou “chaqña”, aqueles presentes no **Touro Velay**, através de grupos, entoam canções tradicionais bonitas, mas também os músicos e os poetas populares compõem trovas novas com tópicos que se referem ao *suwa* gado, aos vaqueros e vaqueras, a esses “touro irmãos”, para as retamas e pajonales, para os echaderos e currais, para os pássaros e plantas selvagens, para as meninas soreñitas, para os padrinhos, para natureza; tudo eles relacionado aos *Apus* Qarhuarazo, Qollani e Pallaqa, e em resumo “para o sentimento profundo do criadero e a nobreza dos touros”, “todos os anos são feitas canções novas e que junto com os tópicos consagrados, são transmitidas vocalmente de geração a geração sem nomear o autor ou autores da música ou as letras” (Chalco, 1993: 197).

Estas canções são interpretadas em uma certa ordem de acordo com a fase do **Touro Velay**: começo, intermissão e parte final da cerimônia ritual.

Na intermissão do Touro Velay, em plena noite escura, eles cantam:

*Qarhuarazo yana puyu
atarinraq, tiyarinraq,
chaynapunim ñuqaqa hermanuy
ari ninraq, manan ninraq.
(...) (letras que eu pude registrar, agosto, 1997).*

Traduzido a espanhol seria:

Qarhuarazo, nube negra,
Se yergue y vuelve a su estado normal;
Asimismo, mi hermano
Dice sí y también dice no.
(...)

Quando a lua está a ponto de sair atrás de uma colina alta da margem direita do rio Chicha, aproximadamente a uma hora de madrugada, deixando para trás a escuridão do céu soreño, cúmplice de encontros sexuais, o clímax, a êxtase cerimonial chega: as vozes sobem em tom, as danças ficam mais frenéticas, esses “cajeos” da harpa mais forte, ressonam os tambores cada vez mais, os licores circulam mais rapidamente. Eu sentia como se os soreños tivessem entrado em transe. Eles dançam e cantam com olhos fechados e como se fossem possuídos por um ser superior ao uníssonos, em um ritmo monótono e repetitivo, ao mesmo tempo alegre, com uma fé e um misticismo invejável. Este ritual, com canções e danças frenéticas, durante a noite inteira, esperando a transição (dentro do ciclo temporal menor) da noite (escuro) para o dia (onde a “saída” da lua que clareia a noite é um sinal de sua presença esperançosa iminente), poderia ser uma transformação da escatologia presente no Taqui Onqoy, este seria um dos traços daquele mensagem milenária.

Nós esboçamos como hipótese que depois da adoração aparente para os touros trazidos pelos espanhóis, no **Touro Velay** ritualiza a passagem da noite e o anúncio de um dia novo e a proximidade do ciclo agrícola é ritualizada, e está subjacente à adoração do Amaru pré-hispânico. Antigamente este foi simbolizado pelas serpentes míticas que tiveram mutualidade estreita com a divindade do *Illapa* (raio e trovão como sinais das chuvas fecundadoras do campo) que agora tem relação com as nuvens pretas que denunciam chuvas de granizo ou ausência de chuvas pela proximidade do tempo de plantação. Hoje, o *Amaru* seria representado a tal extensão pelas cornúpetas de que se fala nos Andes do *Toro Amaru*, o *Amaru* prehispânico assim tendo passado por um processo dinâmico de resignificação.

As letras de duas canções neste momento do **Touro Velay** dizem:

Achikyay, chisimpay
Chaskay luceru,
achikyamuy, kanchaykamuy ripukunaypaq,
achikyamuy, kanchaykamuy pasakunaypaq.
Ahurasí, eso sí real botella
kuyasqallay kumpariywan tumarikunay
wayllukusqay kumariywan upyarikunay
 (W. Chalco, 1993,: 203).

Traduzido para espanhol seria:

Estrella de la madrugada,
 Alúmbrame para retirarme,
 Alúmbrame, ilumíname, para irme.
 Ahora sí, eso sí botella de licor
 Te beberé con mi querido compadre,
 Y con mi estimada comadre.

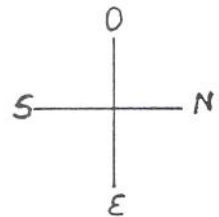
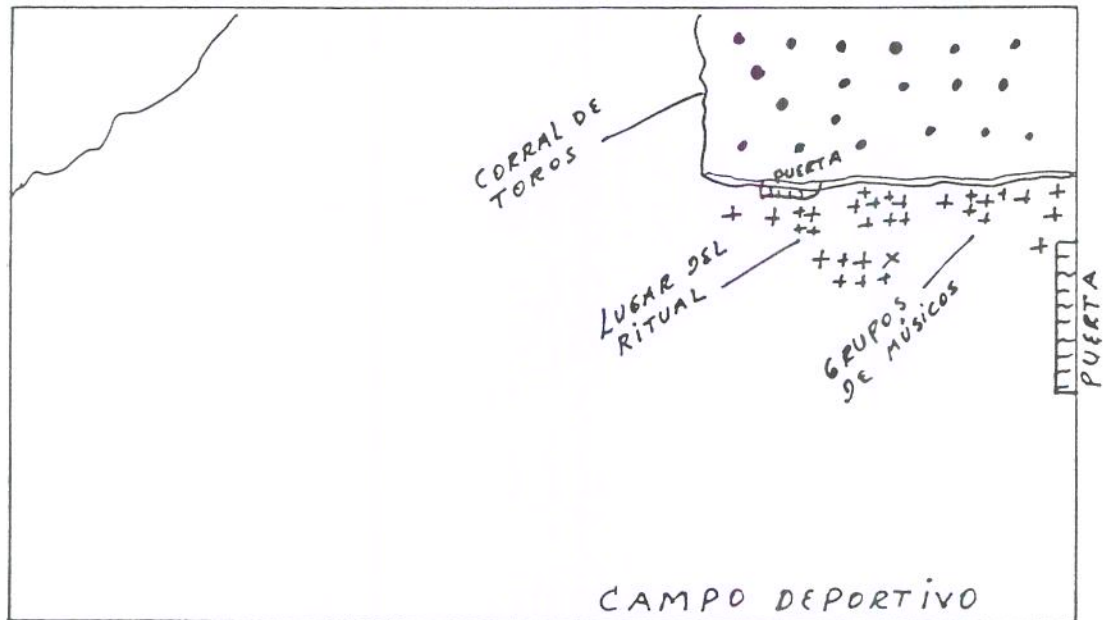
São sete horas da manhã do dia 25 de agosto, dia da tourada, e as pessoas há pouco estão voltando do **Touro Velay** para as casas deles, intoxicadas pela bebida, a música, a dança e o amor. O **Touro Velay** em Soras é sem igual e típico na região por sua solenidade, o misticismo que é demonstrado e porque é o único lugar onde as pessoas dançam até amanhecer, por isso cobram bem os harpistas e outros músicos. No frente de Soras, em Pomacocha, o **Touro Velay** dura só até a meia-noite; em Larcay (com quem Soras compete tendo os melhores touros e toureiros) as pessoas não convergem maciçamente, eles não permitem as pessoas entrarem no espaço cerimonial e também dura só até a meia-noite.

Na tourada, a cerca de meio-dia, é feito a entrada cerimonial para o “quadrado dos touros” (campo desportivo da comunidade) o *Capitão da praça* levando os emblemas ou enjalme de cores acompanhado pelos músicos e dançarinos que batem um pano branco; eles vão para o perímetro do “quadrado

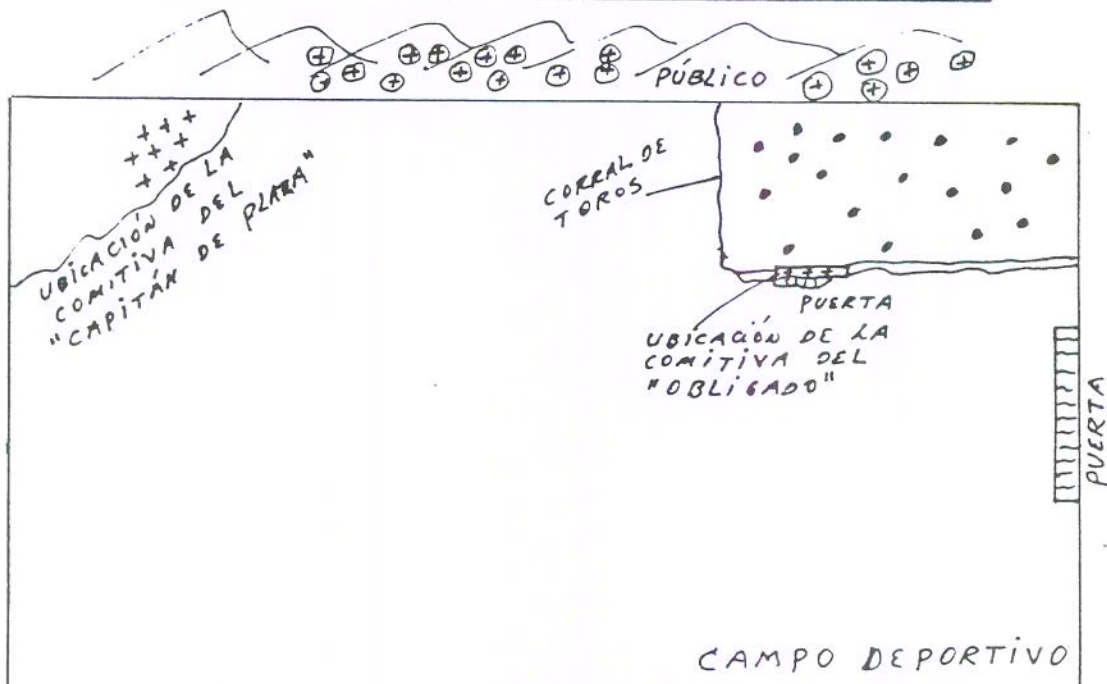
dos touros” e se situam em um canto. Por sua vez, o *Obligado* e os companheiros dele, o dono do touro, os *waqrapukus*, assumem outra posição, perto dos touros (veja gráfico No. 4), prontos para começar a competição entre touros e toureiros, uma disputa que vem da véspera do santo protetor com o “touro Nina” e a queimada de chamizos.

A tourada começa. A procissão do *Capitão da praça* (os homens e mulheres) dançam provocativamente tentando fazer os cornudos se aborrecer, até mesmo fingindo montar cavalos usando varas e eles chegam até o centro do quadrado insinuando que eles não têm medo do animal que está a ponto de sair; obviamente “eles desaparecem” ni bien ven asomarse. Os toureiros lutam montados em cavalos “chuscos” (pequenos, ágis e de grande resistência, captados e domesticados dos selvagens que existem nos punas de Soras) e muito poucos em um cavalo bom, alto e enérgico, são esses que morrem nos chifres do “qosko toro”. Também há alguns toureiros que enfrentam o animal sem cavalo. Em ambos os casos, eles tentam demonstrar coragem, ousadia, mas também a mansidão do touro, alguns até são mascarados com muletas ou pessoas mancas. O *Capitão da praça*, montado em um cavalo e levando uma bandeira peruana, faz voltas ao redor do touro “encorajando” a sua gente.

ESCENARIO DEL TORO VELAY (NOCHE DEL 24)



UBICACIÓN DE LOS CARGONTES EL DÍA DE LA CORRIDA DE TOROS (DÍA 25 DE AGOSTO)



Por outro lado, a procissão do *Obligado* para igualar as coisas, tenta selecionar as cornúpetas mais valentes, antes dos soltá-los no quadrado, eles os vestem com algumas bandeiras coloridas, eles os assopram com bebida, eles fazem os pagamentos às divindades andinas de forma que o desenvolvimento deles é bom e agarra algum toureiro ou alguém do público. No passado, eles colocaram no touro um condor, agora não é mais feito este costume; Puquio pegou de Soras este hábito, professor Samuel Salcedo diz⁴².

Quando eles vêem que o touro é dócil e os toureiros estão se divertido, depressa eles os devolvem para o curral. Da noite do **Touro Velay** acontece diversos atos de feitiçaria, dependendo de quem é o *cargonte*: alguns vigiam os touros conscientemente tomando cuidado que nenhum ato malicioso e feitiçaria é feito por parte do *Capitão da praça* e eles fazem oferendas de forma que o animal é valente; outros, usam feitiçaria para fazer o touro ruim e ser submisso. Também em plena os “poderes escondidos” estão presentes, para deixar passivos os cornudos e deste modo desacreditar o *Obligado* e o dono do touro ou os fazer bizarros.

Chalco (1993) levantou uma hipótese importante sobre o significado simbólico do encontro e luta entre o condor e o touro como uma competição entre a América e Espanha; e a briga entre os touros e os cavalos como a briga entre a Espanha e Espanha onde o nativo vê neste espetáculo, a briga ambiciosa dos invasores hispânicos, com a esperança que um dia eles podem ser exterminados para abrir o caminho à restauração do domínio indígena dos Andes.

⁴² En Pampachiri, comunidad vecina a Soras, después de la corrida de toros soltaban a los cóndores adornados con cintas de color y monedas de 9 décimos (Carlos Vivanco Flores, s/f). Sobre el significado sagrado del cóndor, ver Héctor Espinoza (1995c).

A tourada conclui e procede a cerimônia do **Touro Despacho** que consiste em despachar as cornúpetas de forma que eles voltem aos lugares de origem delas, acompanhadas por danças, música e trovas como se o touro estivesse cantando.

No dia 26 de agosto, último dia do Festival do Protetor é realizado o **Despacho**. Eles desamarram os santos; os músicos continuam tocando até meio-dia fazendo competição até que um vencedor sai. Os cargontes dão os “direitos” (bebida especial) para os novos cargontes e eles dispensam os músicos.

Em torno do Festival do Protetor, uma grande parte da cosmovisão do Soras é articulada: em um festival Cristão há presente as divindades andinas, os rituais e costumes pré-hispânicos (por exemplo canções com letras andinas que recorrem ao quillincho, ao Qarhwarazo, ao Pallaqa, ao Qollani), mas recriadas, adaptadas, transformadas com a passagem de tempo; eles seriam “o refugio”, “adaptado” às convicções, rituais e temas hispânicos (santos, touros, etc.). Estes festivais, também, reafirmam a identidade do Soreño, a diferença deles com outras cidades.

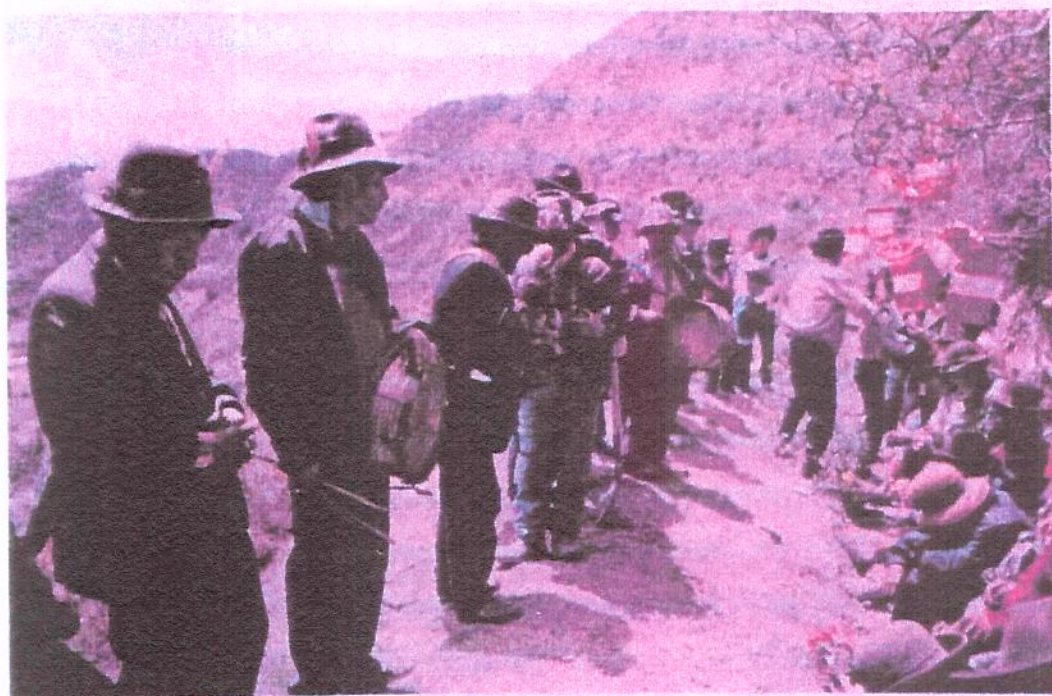
Em 1997, os soreños residentes em Lima celebraram também o Festival do Protetor com um vasto e nutrido programa que foi acompanhado, a meu pedido, por Mario Rómulo Cavero, enquanto eu estava em Soras.

2. O YARQA ASPIY OU FESTIVAL DA ÁGUA.

É um festival de caráter local em honra às divindades ancestrais e em homenagem à água e à terra (*Yacumama* e *Pachamama*). A sua celebração é levada a cabo pelo mês de setembro e dura aproximadamente cinco dias, é a responsabilidade do “sequia mayordomo” que tem que coordenar com o



Mesa ritual en el Yarqa Aspiy



Continuación en el ritual en el Yarqa Aspiy

varayoc, os *pongos* e os *aukis*. Com este ritual, começa o ciclo agrícola que simboliza a vida nova.

O ritual começa quando, à noite, os *aukis* e *pongos* (os especialistas religiosos) levam oferendas aos *Apus* e a *Pachamama*. O dia seguinte, em lugares tradicionais fora da cidade, eles levam a cabo o “àngoso”: libações cerimoniais de licor de cor vermelha, adornando as cruzes; à noite, eles voltam à cidade entre música, canções e danças e depois a competição dos Dançarinos de Tesouras começa.

Em um certo momento da Festa, a população inteira move - junto com os Dançarinos de Tesouras, o “inca” e “o Capitão” - para o *Urqu Yarqa* (canal de água) para começar a refeição. Previamente, eles dão um oferenda no lugar chamado Puquio: eles adornam uma cruz com muitas flores e eles apresentam isto ao buquê fresco da primavera. Eles fazem o mesmo em Herma, Ccaccaya, Puquio, e Paqchilo (estes dois são os canais de maior importância e significação, porque a maioria dos comuneros faz uso de suas águas), Urpay Puquio e Tinta Huaso. Em cada um destes lugares eles trabalham um dia.

O festival termina com o **Despacho** dos dançarinos de tesouras, músicos e as pessoas que participaram nas visitas.

Merece um comentário separado o **Ayla, Jaila ou Haila** que são danças típicas dos puquianos solteiros no festival da água. A atenção especial que nós prestamos a esta dança é porque o movimento socio-religioso do Taqui Onqoy, foi também conhecido como “Ayra” e há uma possibilidade que alguma mutualidade existe. Em Puquio, as letras e música deles “*además de expresar sus tiernas alegrías, dicen de las justas aspiraciones del hombre andino en (la) elaboración de otro y mejor porvenir. La jaila (...) es también nostalgia y añoranza, por aquel fastuoso pasado que vive en la mente de los comuneros de*

Puquio como un sueño glorioso, difícil de repetirse hoy” (R.A. BendeZú, 1983: 23).

Para as mocidades rurais atuais de Puquio, o *Ayla* (é o *ayla taki* ou o *ayla tusuy*) é o evento mais querido do festival da água. É dito que *Jaila* viria de *Jailli*, canção e dança de vitória; realmente, as letras deles têm este caráter, também denotam fricções interétnicas e nostalgias ao passado:

- ¡Ajajay, el indio vale. El misti es maula(inútil, fanfarrón).
- Nosotros sí somos ¡machos!
- Yo soy, yo, ¡carajo!
- ¿Dónde estarán los tiempos de antes?.
- ¡trago!, ¡trago! ¡he dicho! (R.A. BendeZú, 1983: 117).

Lamentavelmente, nós não pudemos aprofundar uma pesquisa sobre *Ayla* em Soras, eles nos falaram que não existia mais. Mas, Héctor Espinoza nos contou que ele viu esta dança em Matara, contíguo a Soras, em 1985 e que está relacionado com a Dança das Tesouras.

“La ‘conciencia milenaria’ en el ritual del Yarqa Aspiy o Fiesta del Agua es subyacente al hecho de que el nuevo ciclo agrícola es visto como una regeneración (dentro del ciclo temporal intermedio, el anual) que hay que propiciarla a través de la rendición de honores a dos divinidades ancestrales: Yacumama y Pachamama, ésta última que representa a la esperanza, a la fecundidad y a la naturaleza sacralizada. En la ayla, danza que acompaña al ritual antes descrito, las letras y música simbolizan un presente difícil, un pasado cual si fuese un tiempo de regeneración que despierta nostalgia y un futuro también esperanzador, regenerador (R. Caveró, 1997^a: 13).

3. O RITO FUNERÁRIO.

A morte de um adulto é razão para muita tristeza na comunidade e principalmente para os parentes próximos: houve casos vistos de pessoas, principalmente cônjuges, que se lançam no buraco sobre o seu par que está sendo enterrado entre lamentos que se transformam em canções. Embora o corpo é enterrado, algumas almas vão para o céu e outros vão para o *Qoropuna* ou *Coropuna*. Nisto nós achamos até dois significados:

- Há esses que afirmam que o *Qoropuna* é um lugar específico, é o vulcão que tem este nome e está no departamento de Arequipa.

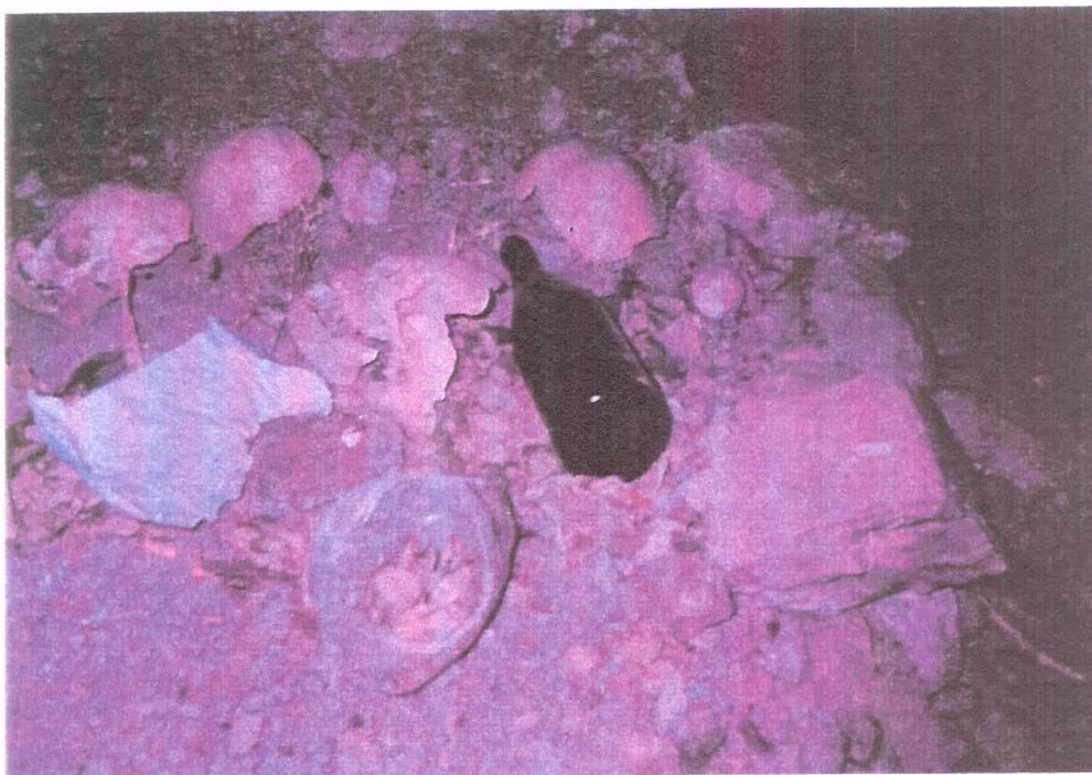
“Hay personas que han fallecido y empezaron a revivir y ellos son los que cuentan estos mitos; ellos mueren tres, cuatro, cinco horas hasta ocho horas y han resucitado, son ellos que llegan a Qoropuna, acompañado por un perro negro, sí; lo de perro negro más abunda en la zona de Aymaraes, Chalhuanca, Antabamba, ahí estos mitos se cuentan con más fuerza. Hay una vida más allá” (Entrevista a H. Espinoza).

Ao frente de Soras, em Pomacocha, os cachorros são enterrados próximo à pessoa que morreu de forma que o acompanha ao vulcão *Qoropuna* (Informação de Tadeo Reynaga).

- Os pastores da puna da bacia do rio Soras ou Chicha chamam *Qoropuna* uma cerca de pedra em forma cônica que é uma imitação de um vulcão. No dia do defunto em novembro, eles preparam oferendas de milho, *sanku* e outros potajes e eles os incineram nestes cercas, em memória dos parentes perdidos (H. Espinoza, 1996: 218,230). Nós podemos pensar talvez que este último significado seria uma representação simbólica do vulcão *Qoropuna* ou *Coropuna*?



Huaca (cueva) con restos óseos de los antepasados (mallquis) de Laramate.



Ofrenda a los dioses tutelares depositada en una cueva con restos oseos de los antepasados de Laramate.

Na região, há uma veneração forte do morto, eles valorizam “o além”; quando alguém morre, eles choram, enquanto cantando “em honra do defunto” com uma melodia triste: Estas são “canções de dor”, eles são “canções para a morte”, eles nos dizem. Nestes, como algo específico, é interpretado *oayataqui* que é a trova de morto. Ao contrário de algumas opiniões⁴³, é cantado o *ayataqui* quando morre um adulto. São os deudos, geralmente as mulheres que interpretam isto espontaneamente (“*cantan familiapi*”, Maxe Poma diz), não há letra fixa e tradicional, eles acreditam naquele momento. Eles choram, enquanto cantar-gesticulando os temas seguintes:

-- “Me has dejado solita”.

-- “Te fuiste para siempre”.

-- “Ahora qué voy a hacer”.

-- “Ahora a quién me dejas”.

(Informação oral de Rómulo Caverro Rojas, Donatilda Carrasco e Mario Caverro Carrasco, para os casos de Vischongo e Concepción, em Ayacucho).

De acordo com nosso informante Esteban Soto, de Talavera, o *Qarawi* é um tipo de canção genérico e seria um “continuação” do Taqui Onqoy, opinião que Dulio Salazar de Andahuaylas compartilha. As razões e as circunstâncias em que cantam são várias: para chamar aos espíritos, nascimento do menino, quando eles se estabelecem em casa, quando eles semeiam milho e batata, como adeus para o morto. Tadeo Reynaga diz: “El Qarawi para muertos se llama ayataqui.”

⁴³ Héctor Espinoza disiente de esta apreciación: personalmente me informa que el *ayataqui* se canta cuando muere un recién nacido o un bebé de algunos días; y a éstos los entierran de noche acompañado de hermosas canciones que ya están lamentablemente desapareciendo. En estas trovas, el niño se va al cielo montado en un lorito “bien bonito”. Tom Zuidema (1965), relaciona el Taqui Onqoy con el *ayataqui* moderno (según él, el baile después de la muerte de un niño).

O *Qarawis* genérico é praticado durante o semear de milho e batatas em Soras, Larcay, Pampachiri e Matara (na parte de *Quechua*); a música se referem à *Pachamama* e aos *Orqotaytas*.

Em nossa investigação de campo, nós ouvimos canções tristes como um certo tipo de *Qarawis*, o *ayataqui*⁴⁴, as canções no *Touro Velay*, como também instrumentos que produzem música muito melancólica e às vezes eufórica como o *chirisuya* alguns dos quais são fabricados de osso humano (quando a pessoa toca este instrumento, pessoas de Cocharcas choram, Esteban Soto me disse), o *waqrapuko* (cujo som pessoalmente me move; Arguedas em “Yawar Festa” também percebe um efeito semelhante entre os nativos de Puquio). Agora, a região do Taqui Onqoy é caracterizada como tendo os melhores compositores-cantores de música vernácula com polêmica forte e conteúdo melancólico que nos permite avançar uma hipótese: antes, *ostaquis* e danças de “liberdade e salvação” eram mais coletivos e eles eram associados pelos espanhóis aos cultos idólatras e lhes então proibiram. Enfrentado com este fato, a cultura andina pôde ser retrabalhada individualizando algumas de suas expressões artísticas como uma forma de sobrevivência, enquanto emergindo com tempo muitos compositores-cantores famosos como Manuelcha Prado, os irmãos Humala, Silvia Illanes, Ranulfo Fuentes, Bertha Barbarán, Martina Portocarrero, Carlos Falconí, Carlos Huamán, Kiko Revatta, Anjo Bedriñana; grupos musicais como o “Trio Ayacucho”, “Vozes de Huamanga” e Dançarinos de Tesouras.

⁴⁴ El *ayataqui* podría tener relación con el *ayla taqui* que cantan en Puquio?. Cuando pregunté en Laramate sobre el Taqui Onqoy, lo relacionaron con el *taqui sonqoy* (canto del corazón). La palabra *onqoy* en Talavera lo asocian con el hecho de dar a luz, de alumbrar un bebé (dicen: *onqorun*, *onqochkanmi*), lo que podríamos relacionar el Taqui Onqoy al canto y danza del nuevo amanecer, de la nueva vida, del nuevo milenio.

Anualmente, quando o Dia do Morto chega (1º de novembro) os deudos de Pomacocha (em frente de Soras) preparam na casa, no lugar mais escuro possível, um altar com um pano branco com a certeza que os mortos virão os visitar. Lá, eles puseram o potaje que eles prepararam, entre eles *sankos*, em pratos especiais, e eles o deixam um dia; no dia seguinte, eles olham para os pratos que supõem que os mortos comeram, eles deixam mais um dia novamente para isto e cedo o terceiro dia os deudos provam “o excesso” deixados pelos mortos.

Qualquer sucesso ou fracasso da família também são atribuídos ao defunto.

*“Cuando muere en bien, fue bueno, no sucede nada, sus parientes van a estar bien, los van a bendecir; pero si fueron desgraciados, por ejemplo bígamos, éste se va a condenar, es **manchachico** (fantasma: hará asustar a la gente). Este no era bueno: **manchachiwasun** (nos hará atemorizar), tienen que rezar, día tras día para que Dios lo acepte en el cielo”* (Informação de Antonio Rodas).

As tumbas dos antepassados (*gentiles*) são respeitadas, eles têm medo deles e os comuneros dizem que eles são “encantadas” e fazem oferendas (*pagapus*) como o que eu vi em Laramate (Lucanas) graças à ajuda desinteressada do professor Ricardo Sarmiento.

4. A DANÇA DAS TESOURAS NO CORPO CRISTI.

UMA BREVE ETNOGRAFIA DE MATARA E PAICO.

Santiago de Paucaray (onde Matara fica situado) e Paico são dois distritos contíguos a Soras que estão na margem esquerda do rio Soras e pertencem ao município de Mariscal Sucre.

O anexo de Matara (que fica na zona *quechua*, a 2,900 metros acima do nível do mar) junto a Autama (a 3,900 m.) tem uma população de 418 habitantes e 182 alojamentos particulares. Foram forçados os habitantes do assento original de Matara a transferir o centro de cidade deles que estava em um ravina perigoso entre pedras para um lugar que é mais seguro, Autama. Aqui vive a maioria dos matarinos, outros ficaram na residência original e quinze famílias vivem em uma "ilha" pastoral na comunidade chamada Santa Rosa de Ccaraccara sob o nevado de Qarhuarazo. Para evitar confusão, nós nos referimos genericamente a ambos esses assentamentos como Matara.

O calendário de festas de Matara não difere muito do resto das comunidades da bacia. Os festivais típicos são o CorpoCristi que acontece em junho, com participação de Dançarinos de Tesouras, e o Festival do Santo Protetor que é celebrado no dia 15 de agosto em homenagem à “Virgem de Assunção.” Também, vale realçar a existência na parte suni de ritos pastorais relacionados ao milho, comida que eles não produzem. Durante o semear do milho e a batata eles levam a cabo rituais animados por *Qarawis* bonitos.

Além do Santo Protetor deles e o “Pequeno Menino” de Corpo Cristi, eles observam culto aos *Apus* deles, principalmente para o Qarhuarazo, *Yanaorqo*, *Antalla* e *Sombriruchayuq wayqu*. Para este último, que é uma pedra grande no ápice de uma colina, todos os Dançarinos de Tesouras vêm pedir a

bênção dela junto. Também importante é o culto aos *Illas* ou *Wamanis*. Eles têm vários especialistas religiosos, além do *pongo*, há curandeiros que curam diversas doenças (um mito interessante existe sobre ‘María Pichana e Pedro Chochoqa’), adivinhos que vêem os três tipos de raios *ouillapas* e eles leram a sorte das pessoas mas principalmente dos gados. Entre estes especialistas religiosos e personalidades mais respeitadas, estão os Dançarinos de Tesouras, o mais famoso sendo Sérgio Yalli (com o pseudônimo de ‘Echor’) e Alberto Alarcón (“Ñato”).

O distrito vizinho de Paico está a 3,073 m. Tem em geral, quase as mesmas características geomorfológicas, econômicas e culturais como Matara. É mais velho que Paucaray, lá ainda pode ser visto as arcadas de estilo colonial. Antes de ser distritos, Paucaray e San Salvador de Quije pertenceu a Paico (Informação de Romaldo Molina).

Nos carnavais, anos atrás “Incas” e “Coyas” competiram (versão de Bernardo Peceros); no mês de junho, é célebre o Corpo Cristi com Dançarinos de Tesouras; no dia 24 do mesmo mês é a Festa do Santo Protetor em homenagem ao santo protetor deles o “São João Batista”. O dia 6 de setembro a celebração do festival de água começa, do qual o 8 é o dia central.

Os Apus mais importantes deles são *Yanaqocha* (uma cachoeira) e *Qatunrumi*. Este último está aproximadamente a um quilômetro da cidade e é uma pedra grande como seu nome indica na forma de Dançarino de Tesouras; eles dizem que “é uma múmia que previamente era dançarino de tesouras”, um tipo de antepassado destes competidores. Eles observam culto a ambos os *Apus*, especialmente pela Semana Santa, de forma que eles os protejam e lhes dêem força. Entre os curandeiros mais famosos está Hernán Huamán, com poderes de levar a cabo atos de feitiçaria. Entre os Dançarinos de Tesouras mais

importantes deles está Pichiwa Ayala (“Falcão”) e Lino Oyolo Cancho (“Cristalcha”) que já moram em Lima; e Marcelino Pichiwa (mais velho) e Humberto Pichiwa Gaspar que continuam em Paico, apesar dos tempos difíceis.

“Siempre Matarawan Paykuwan tupaniku”, o Dançarino de Tesouras Sérgio Yalli de Matara nos fala: nós sempre achamos os matarinos e paiqueños (no Festival do Corpo Cristi).

A DANÇA DAS TESOURAS

A competição - reciprocidade entre os Dançarinos de Tesouras, na festividade do Corpo Cristi (festival do solstício de inverno), seguiu nossa atenção essa vez, desde que nos Andes pré-hispânicos esta celebração coincidiu temporalmente com o aparecimento das pléiades e o ritual do *Onqoymita* (ritual do começo do ano e para afugentar as doenças) e que teve uma relação com o grande festival do sol chamado *Inti Raymi* e no começo da colônia com o movimento milenário do Taqui Onqoy (veja Segunda Parte, Capítulo VII da Tese). Diz-se que os nativos com o pretexto de fazer o Festival do CorpoCristi, na realidade faz do *Onqoymita* (Arriaga, 1968; Polo de Ondegardo, 1906 b).

Todos os anos no Festival do CorpoCristi que acontece em junho (o dia é móvel)⁴⁵, esta competição acontece em duas fases: uma primeira fase é realizada em Paico para onde os Dançarinos de Tesouras vão e parte da população de Matara; em uma segunda fase é levada a cabo a disputa, com um intervalo de dois dias, em Matara; esta vez são os de Paico que devolvem a visita. Ambos os momentos têm, além da competição, elementos fortes de reciprocidade ou *ayni*, em um padrão de contradição aparente.

Primeira fase: matarinos em Paico.

⁴⁵ El Corpus Cristi es una Festividad Católica en honor de la Eucaristía, instituida en 1264 por Urbano IV; se celebra el jueves siguiente a la Octava de Pascua. La Eucaristía es el mayor de los sacramentos cristianos, aquella en la cual la presencia de Cristo es plena. Literalmente, significa **acción de gracias**. La Eucaristía Cristiana proviene de la Última Cena de Jesús con sus apóstoles, que fue la celebración de la Pascua Judía e iniciación de la Pascua Cristiana, que ahora se actualiza en la celebración. Más información ver en Mateo, Cap. 26, versículo 26 hasta el 29; Marcos, Cap. 14, versículo 12 en adelante; Lucas, Cap. 22, versículo 7 en adelante; y Juan, Cap. 13, versículo 1. Igualmente consultar Aquilino de Pedro, en **Diccionario de términos religiosos e afines**, Editora Santuario, Aparecida, São Paulo, 1994: 105; y el **Nuevo Catecismo**, autorizado por el Papa, 1992, Cap. Eucaristía, párrafos del 1341 al 1344, del 1375 al 1381. Sobre la festividad del Corpus Cristi en Matara y Paico, además de la observación directa, fueron esclarecedoras las informaciones orales que recibí del profesor Bernardo Peceros (natural de Paico) y de Fredy Oré en Soras.

Os matarinos “cargontes”⁴⁶ do Corpo Cristi, uma semana antes, mudam para Paico e procedem como se eles estivessem na própria comunidade deles: localizam uma casa (que pode ser alugado ou pode ser emprestado por um paiquino) para fazer as preparações da festa: a chicha de jora e outras tarefas características deste tipo de festividade e competição.

No dia designado, os cargontes de Matara, junto com os seus parentes e um bom número de compoblanos maduros jovens (principalmente esses que emigraram para Lima e voltam para as festividades principais), mulheres e homens, solteiros e casados - que somam entre sessenta e setenta pessoas em tudo - se mudam para Paico com colares de frutas ao redor do pescoço e levando o “o Niño Jesus” nos ombros deles⁴⁷. Ao chegar em Paico eles são dados boas-vindas felizmente e com muito entusiasmo pelos cargontes ou *maysos* na praça principal da cidade, sabendo que eles receberão o mesmo tratamento quando eles se mudam para Matara depois: eles lhes dão *ochuncu* (ou *chunquito*)⁴⁸ de trago (“quemadito” ou álcool hidratado) e então o “Menino Jesus” é levado para a igreja onde permanece até o dia da procissão.

Eles começam a tocar e cantar *huaynos* (gênero musical indígena) de forma que os “cargontes” e esses acompanhantes de ambas as cidades dançam aproximadamente uma hora, então os “cargontes” abraçam um ao outro, enquanto há uma atmosfera marcada de participação coletiva alegre. Até este momento a presença dos Dançarinos de Tesouras ainda não é protagonística.

A dança geral que tem concluído ao som e ritmo dos *huaynos*, o tenente governador de Matara que é a máxima autoridade política e dirige a

⁴⁶ Cargontes: personas encargadas de organizar determinada fiesta, se autoproponen en cada pueblo una vez finalizada la fiesta de cada año.

⁴⁷ En realidad, se trata de la simbolización del cuerpo de Cristo, al que cariñosamente llaman “Niño Jesús”.

⁴⁸ Una copa pequeña.

competição, anuncia que ao dia seguinte, às 5.30 pela manhã, começará a disputa dos grupos diferentes de Dançarinos de Tesouras.

Realmente, àquela hora lá começa no plazoleta da vila o que todos esperam e que vem a ser a parte central da celebração do CorpoCristi: a dança ritual. Em linhas gerais, é um ritual levado a cabo por um dançarino e dois músicos que tocam instrumentos de fio: um o violino e outro a harpa. O dançarino que tem uma fantasia colorida luxuosa leva em uma mão uma tesoura grande de metal sem o eixo central cujo movimento produz um som musical muito especial que harmoniza com a melodia que os companheiros dele interpretam; e na outra mão ele leva um lenço. Na data e hora indicada eles levam a cabo a competição com outros grupos de dançarinos, e -sem parar para manipular as tesouras - eles dançam, eles fazem alguns passos especiais, eles saltam, eles fazem testes acrobáticos e atos mágicos que podem até mesmo os causar morte no desejo de sair vitorioso. Próximo ao dançarino os músicos competem também com os contrapartidos deles. Mas, à noite antes de começar a dança, completaram já eles o ritual chamado *praça torre rantiy* (comprando a torre da praça) a ser favorecido durante a disputa quem tem mais habilidade e destreza. Mas até mesmo antes deste, eles tiveram que fazer os *pagapus* e *tinkas* (oferecimentos) deles para as suas divindades e eles tiveram que ter preparado as "pastas" (atos mágicos).

A competição tem várias fases que começam com a música chamada *Chaqui Tupachiy* (ensaio da coreografia da dança), onde há uma pre-qualificação levado a cabo pela mesma população e então os dançarinos descansarão.

Começa novamente à noite às onze e a disputa continua até as quatro pela manhã. Aqui é onde o verdadeiro encontro acontece entre os competidores.

Do *pampa ensayo* (dança abaixo), eles passam às *patadas* (aeróbicos), eles continuam com a “Pasta” (que são as habilidades diversas que qualquer que sejam os mágicos demonstra) e eles concluem com *oprueba* (entre eles, descer da torre por uma corda ao som do tañir das tesouras, passando sobre a boca ou o rosto com arames, comendo um batraquio, etc.). Como um júri coletivo, a vila os qualifica oferecendo aplausos maiores para o melhor. O dançarino vencedor, depois de uma competição aquecida e emocionante, é recompensado pelas autoridades com um *chuncu* e uma garrafa de trago, e aumenta o prestígio da comunidade premiada na região.

No ínterim da disputa, nos momentos de descanso, os “cargontes” de ambas vilas reciprocam com chicha fervida e goles “queimados” em *chunquitos*.

Aquí, a participação ativa dos matarinos em Paico não terminou. A competição continua mas esta vez não mais entre os dançarinos de tesouras, mas entre comunidades: imediatamente depois do premiar o dançarino vencedor, os “cargontes” e os parentes deles, os músicos e os matarinos em geral tiram o seu “Niño Jesus” da Igreja em procissão até o perímetro da plazoleta da vila de Paico, na companhia pacífica dos donos de casa (paiquinos). Entretanto enquanto o “Niño” está completando viagem pelo perímetro e já estão se aproximando mais para a igreja e tendo quase terminado o ato litúrgico, os matarinos precipitados (os mesmos que estavam esperando com ansiedade este momento) “agarram” o “Menino Jesus” deles e eles lhe impedem de entrar novamente na igreja, e ao invés, eles o levam depressa para Matara, lugar donde procede. Este fato que acontece depressa tem o objetivo de evitar que o “Niño” entre novamente na igreja conduzida pelos paiquinos porque se isto acontecesse sempre ficaria em Paico.

Ingreso del danzante de tijeras a la competencia



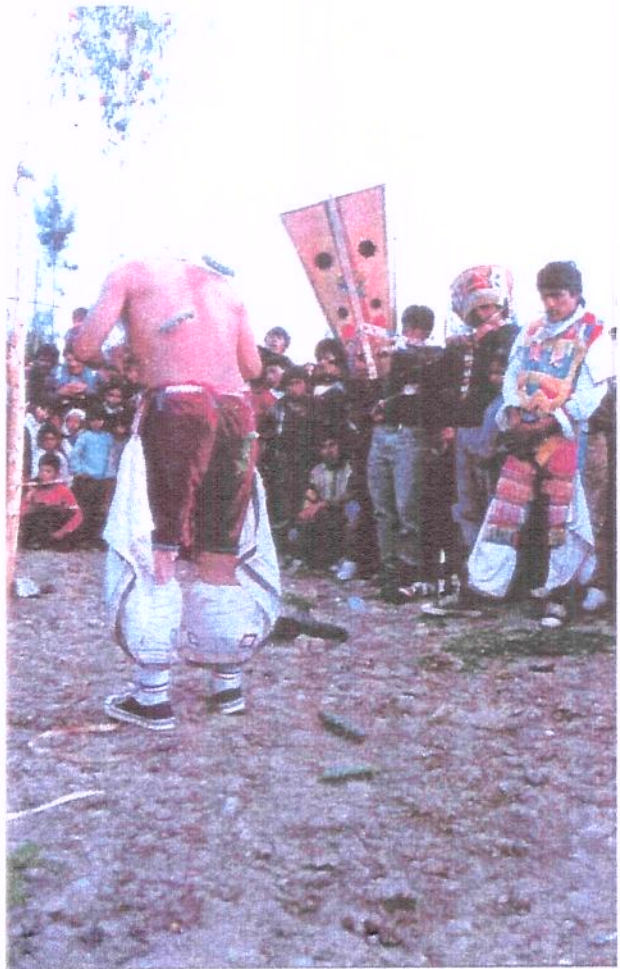
Danzantes de tijeras haciendo pruebas





Danzantes de tijeras haciendo pruebas

Danzantes de tijeras haciendo pruebas



O festival conclui deste modo. Para dizer adeus às visitas é realizado o ritual chamado *despacho* organizado pelos paiquinos: no caminho de volta, perto de uma colina chamada Orccopata, os “cargontes” de ambas as vilas e os companheiros deles bebem licor em *chuncos*. Eles dizem adeus aos de Matara e eles empreendem o retorno para casa na comunidade deles; o dia seguinte, os “cargontes” do próximo ano são auto-elegidos. Os organizadores do *despacho* ficam um tempo mais bebendo e dançando e então eles são servidos o famoso “convido” antes de voltar para casa.

Segunda fase: o retorno da visita (Os paiquinos em Matara).

Depois de dois dias, os “cargontes” e os parentes deles, os comuneros e os Dançarinos de Tesouras de Paico preparam devolver a visita e ir para Matara. O processo da festividade, a competição dos dançarinos de Tesouras e a disputa para levar “o Menino Jesus” já segue os mesmos passos descritos. Diz-se que os “donos da casa”, esta vez geralmente propiciam brigas para o amanhecer.

Depois de dois dias de visitar, os “cargontes” de Matara organizam o *despacho* em Atiwara (um anexo de Paucaray) onde eles dizem adeus para as visitas bebendo e dançando, e ao fim eles comem sopa de galinha. Esta vez os paiquinos dizem adeus e eles empreendem a viagem de volta. Em Paico, o padrinho dos “cargontes” está esperando por eles com o jantar preparado; eles comem tudo e dançam *huayno* novamente até a meia-noite. O dia seguinte, os “cargontes” do Corpo Cristi que passaram o festival matam uma vaca e organizam o “convido”, eles consomem gole de *chunquitos*, chicha de jora e de molle. Pela tarde, designam eles os “cargontes” para o ano que vem.

Nas vilas da bacia do rio Chicha, a Dança das Tesouras constitui uma parte importante dos rituais de Natal, Bajada de Reyes, Semana Santa, o Corpo Cristi, San Juan, os Festivais de Protetor e o Festival de Água ou *Yarqa Aspiy*. Cada vila tem seus grupos de dançarinos, mas alguns se destacam mais que outros. De acordo com os informantes, os de Chaccrampa⁴⁹ e Huayana⁵⁰ se salientam na região, à margem direita do rio Chicha, e Matara e Paico na margem oposta.

Anos atrás, havia os Dançarinos de Tesouras em Soras como Joaquín Aquino que enfrentou dançarinos famosos de Andamarca e Cabana. Uma história é contada sobre o candidato jovem a dançarino Maxe Buleje que, apavorado, fugiu antes da presença do diabo pendurada do telhado da casa onde ele praticou, descumprindo deste modo o pacto que tinha feito com “o mestre” (versão dos líderes da Comunidade).

⁴⁹ Uno de los primeros estudiosos que llegó a la cuenca del río Soras o Chicha a ver la Danza de Tijeras fue Josafat Roel Pineda; logró apreciarlo en tres distritos de la margen derecha del mencionado río que pertenece a la provincia de Andahuaylas: Chaccrampa, Huayana y Umamarca (Juan Barrio, 1975).

⁵⁰ Información oral de Tadeo Reynaga, natural de San Gerónimo (Andahuaylas), que recopilamos en noviembre del año pasado.

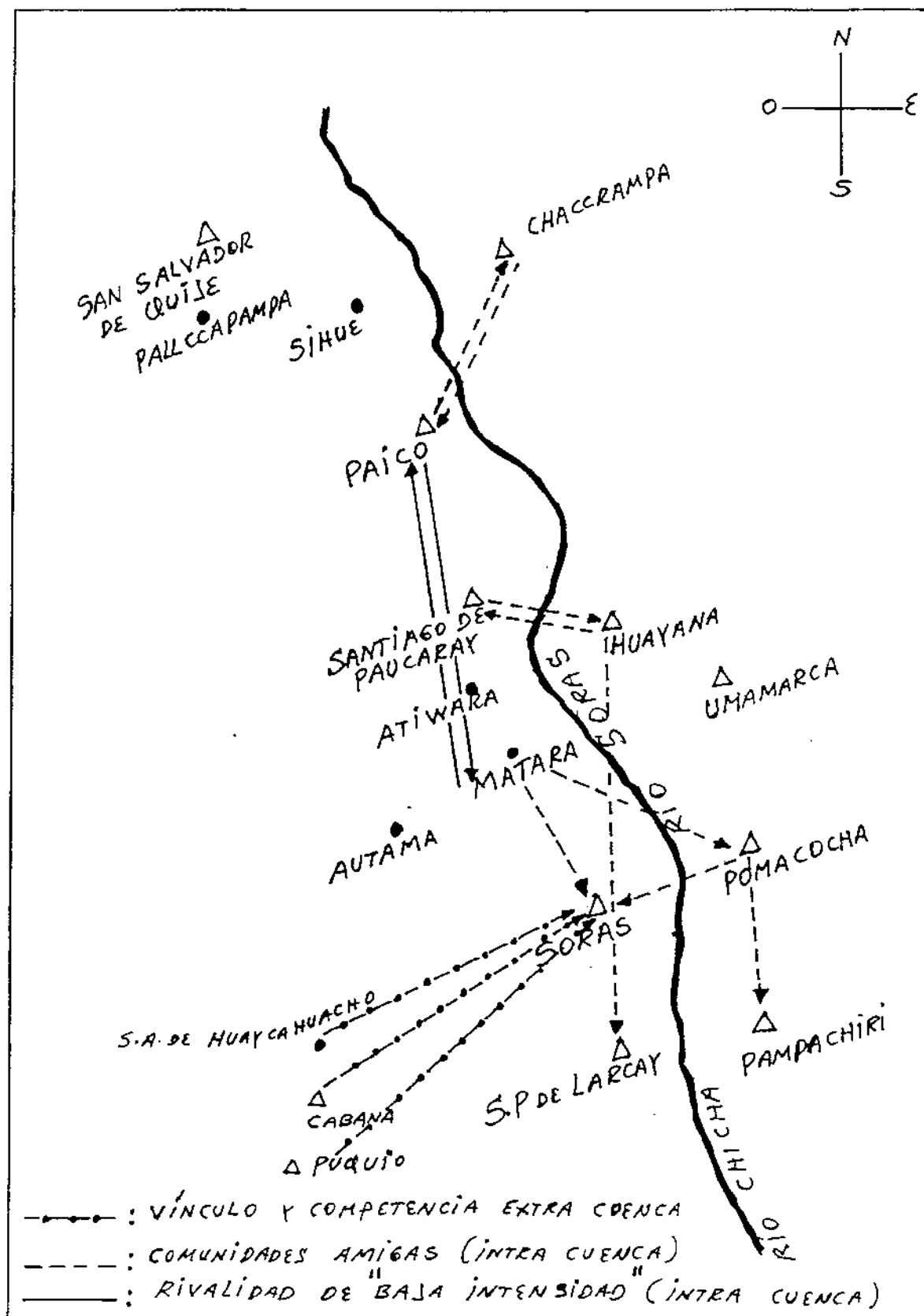
Com o transcurso dos anos, há vilas como Soras que já não tem esta tradição⁵¹, e que a conservam, nas diversas festividades ou rituais religiosos deles, trocando Dançarinos de Tesouras, "enviando" os dançarinos deles a outras comunidades e recebendo dançarinos de outras vilas, incluindo fora da bacia como Cabana, Andamarca, Huaycahuacho e Puquio; sendo gerado deste modo não só relações intercomunais e laços no interior da região, mas fora dela, extra-regionais (veja mapa. 4). Aparentemente, esta troca é prescritiva se nós considerarmos que esta dança ritual é por natureza competitiva. Esta disputa adquire três modalidades ou características: a) competição entre vilas ou comunidades com sentimentos negativos fortes onde a disputa ou *atipanakuy* adquire contornos dramáticos, b) disputas entre vilas onde não há nenhuma inimizade como aquela que ocorreu entre Soras e Pomacocha, e c) competição entre vilas que mantêm uma rivalidade de "baixa intensidade", a mesma que adquire contornos de amizade e reciprocidade como o que é realizado entre Matara e Paico.

Um estudo integral dos Dançarinos de Tesouras ainda será feito, mas avanços importantes estão acontecendo felizmente já⁵²; porém, há uma necessidade de se aprofundar e realizar uma investigação de campo contínua nas mesmas comunidades rurais onde eles têm uma raiz especial: a bacia do rio Soras ou Chicha e em Lucanas.

⁵¹ Ya no hay danzantes de tijeras en Soras y Pampachiri porque el proceso de "aculturación" en estos pueblos fue acentuado desde la colonia (con su secuela de extirpación de idolatrías a raíz del movimiento socio religioso del Taqui Onqoy). Según el informante Antonio Rodas (natural de Pomacocha), estos pueblos son más "desarrollados".

⁵² El interesante trabajo de Lucy Nuñez, **Los Danzaq** (1992) es un ejemplo de esto. Recientemente leí dos sugestivos estudios sobre Danzantes de Tijeras: uno de Abdón Yaranga publicado en la Revista *Guamangensis* No. 3, 1997, de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, y el otro de Antonio Salvador Villegas **La Danza de las Tijeras**, PUCP-Biblioteca Nacional del Perú, 1998.

MAPA No. 4 : INTERCAMBIO Y COMPETENCIA DE DAN -
ZANTES DE TIJERAS INTRA Y EXTRA CUENCA



Nós ousamos pensar que estes dançarinos originaram no tempo pre-inca, entre os Hatun Soras, os Rucanas e os Angaras, cumprindo, também, o papel de sacerdotes ou xamãs. Na época colonial, e mesmo na República, eles sofreram transformações - pressionados pela perseguição da qual eles eram objeto e as proibições de agir - tanto em nome⁵³, como em vestido, o uso das tesouras e a coreografia⁵⁴; apesar de tudo, eles mantêm até o presente a sua essência andina vinculada à cosmovisão e religiosidade tradicional.

Um trupe de Dançarinos de Tesouras está composto de um dançarino, violinista, harpista e um líder eleito pela comunidade. Em outros casos acompanham eles, também, outras pessoas. Os dançarinos são geralmente masculinos, enquanto mulheres que dançam são casos isolados⁵⁵. Eles dançam nos festivais religiosos Cristãos que ao mesmo tempo são vinculados ou têm relação com o calendário agrícola andino. Eles dançam nos departamentos do centro sul de Peru: Ayacucho (especialmente na bacia do rio Soras e em Lucanas), Apurímac (particularmente em Aymaraes e Andahuaylas), Huancavelica (especialmente Tayacaja onde eles chamam um ao outro Galas) e no norte extremo do departamento de Arequipa, adjacente a Ayacucho onde eles são chamados Vilão; coincidindo em deste modo o mapa da Dança das Tesouras com o mapa do Taqui Onqoy.

No futuro, é de interesse particular aprofundar o estudo da espiritualidade e religiosidade da Dança das Tesouras, desde que é interessante ver por

⁵³ Según Lucy Nuñez, fue su padre Teodoro Nuñez Ureta que le dio el nombre de "Danzantes de Tijeras" en las primeras décadas del presente siglo; mientras que para Juan José Vega fue el sociólogo Hildebrando Castro Pozo. Según José María Blanco, en Ayacucho, en 1834, se les llamaba "pacha-angeles": "angeles de la fuente" (Juan José Vega, 1995).

⁵⁴ Ver Lucy Nuñez (1992) y J.J. Vega (1995) al respecto.

⁵⁵ Información oral de un Danzante de Tijeras y un violinista: Cesáreo Ramos Tito y Williams Inca, respectivamente, ambos jóvenes de Andamarca (mayo de 1997). Crisólogo Gallegos nos dice que en Matara y Puquio hay *Warmi Danzaq* (información recepcionada en Soras, en julio de 1997).

exemplo, como os intérpretes deles estão preparados desde a infância dentro de círculos de família onde a "arte" é transmitida de geração a geração, passando por ritos de iniciação interessantes e escolhendo nomes tão sugestivos quanto "Lucifer", "Ccarccaria", "Satanás", etc., em desafio claro à religiosidade católica. Nós consideramos importante, também, investigar aquele tipo de "confederação de dançarinos e músicos" que se encontra nas sexta-feiras Santas em Puquio onde os iniciantes praticam e levam a cabo rituais especiais.

As mesmas tesouras têm que passar por processos complexos de "templadura", a meia-noite nas lagunas ou *paqchas* (cachoeiras) que tem poderes muito especiais, e que são consideradas pelos homens andinos como divindades importantes.

Antes de dançar, eles realizam rituais notáveis: *tinkas*, *pagapus* para as divindades e a plaza da vila, e também ao concluir o festival religioso eles "limpam" a casa onde eles estavam, este fato fazendo lembrar - salvo as distâncias - da grande festa da *Citua* que foi feito no tempo incaico tanto em Cuzco como nas comunidades diversas do Tahuantinsuyu. É sugestivo o fato que os dançarinos pedem "permissão" à igreja e as autoridades para dançar e participar em festivais religiosos Cristãos, mas contraditoriamente eles não podem entrar no templo católico porque lhes não permitem, nem seguramente eles querem fazer isto.

Na competição ou *atipanakuy* entre *ayllus*, parcialidades ou metades, ou entre comunidades, a "pasta" (atos mágicos) e a feitiçaria é usada para derrotar os contentadores. Este fato, igualmente, nos faz lembrar das "feitiçarias" que existiram em Lucanas e Parinacochas no Séc. XVI. e de que o cronista indígena Guaman Poma de Ayala nos conta. Outro fato espetacular e de conotação

sobrenatural forte é que, em um certo momento da dança ritual, estes carácteres carismáticos se lançam em espaço, dando a impressão de voar.

Um dos primeiros que sugestionaram a relação dos Dançarinos de Tesouras com o Taqui Onqoy era Josafat Roel Pineda, depois Sara Castro Klaren (1990) e Lucy Núñez (1992) - esta última sugere que durante os ritos do Taqui Onqoy dançaram “a dança das tesouras” para entrar em transe; que não é compartilhado por Abdón Yaranga, 1997 -, e é defendido com veemência pelo antropólogo puquiano Rodrigo Montoya⁵⁶.

Nossa hipótese é que no ritual da Dança de Tesouras trasunta a “consciência milenária” e parte da escatologia andina é simbolizada ao nível de três ciclos temporais importantes: o fim do ciclo anual e a vinda do ano novo, e com isto o novo ciclo agrícola e pecuário; a agonia e morte do dia e o nascimento de outro dia; e, o fim de vida e a vinda da morte.

O primeiro ciclo temporal é representado pelo calendário destas danças. Eles constituem uma parte importante dos rituais de Natal, Ano Novo e o de Bajada de Reyes: o fim do ano e o começo de outro; também, a participação no Festival do *Yarqa Aspiy* ou o Festival da água é decisiva, desde que com isto, começa o ciclo agrícola que simboliza vida.

O segundo ciclo temporal é simbolizado pelos tipos de danças que eles executam conforme se é de dia ou à noite. De acordo com a música, o “maior melodia ou dança” é usado para as melodias alegres e é praticado durante o dia, com a presença do sol (Núñez, 1992). Há uma figura conhecida como “Agonia”

⁵⁶ Comunicación personal en mayo de 1997. El antropólogo Juan Ossio (información personal en agosto de 1997) no concuerda con que la Danza de las Tijeras tenga relación con la ideología del Taqui Onqoy, aunque este su punto de vista no es respaldado con un trabajo escrito concreto. Igual incredulidad encontramos en el reciente libro del profesor Sanmarquino Antonio Salvador Villegas (1998). Para nosotros, fue extraordinario el haber entrevistado en profundidad a tres Danzantes de Tijeras en 1997: Sergio Yalli de Matara, Eugenio

que dança no momento que o dia está tingindo, é dito que é um “ensaio de agonia e ascensão para Hanan Pacha (céu)” (Yaranga, 1997); quando a noite chega o personagem principal se levanta e leva a cabo uma dança com agilidade extraordinária que representa o espírito que vai para o infinito, e não é estranho que o dançarino entre em transe (A. Mayta Inga, s/d). Aqui, vale comentar que há momentos da dança que leva nomes como *illapa vivon* (bordado do raio), *lucero kanchiy* (brilho da Vênus). É chamado “dança menor” ou *Qolla Alva* a dança que é executada quando estiver amanhecendo, nisto eles dançam o *wallpa waqay* (canção do pássaro sagrado a um amanhecer novo) e o nascimento do dia é representado. Dança de três pela manhã com a primeira canção do galo acompanhada por melodias melancólicas, durante a dança muitos dos músicos e dançarinos se lembram das vidas deles e eles lamentam (A. Ccoñas, 1993).

O terceiro ciclo temporal é representado pela execução de alguns testes como a melodia *Wañuy Onqoy* em Huancavelica (doença mortal ou morte) e o passo conhecido como *awayñapaso* em Apurímac (“se vivo ou não vivo”) onde os dançarinos simulam a morte ou o desmaio (Nuñez, 1992). Mas também a “Agonía” simboliza a morte de um dançarino “*cuya vida se va poco a poco en la medida que va perdiendo cada uno de sus miembros. Sus tijeras son retomadas por un danzante joven. A través de ellas la vida y la fuerza del danzaq que muere se reencarna en el nuevo danzante*” (Montoya, s/f: 78).

Também, importante é o ritual do *Pacha Mastay* observado por Héctor Espinoza em Matara durante o Festival da Água. Antes que o dançarino de tesouras veste o disfarce dele, dentro da casa do “cargonte” ou *maysos*, eles

estendem um poncho no chão e vão colocando pedaço por pedaço o disfarce do dançarino, começando com as meia-calças para terminar colocando o chapéu. Naquele momento, o velho/morto “dançarino” deita na *Pachamama*, imóvel, sem vida. O verdadeiro dançarino faz o *tinka* e preces então aos quatro cantos; o harpista, o violinista, outros dançarinos, os “cargontes” e o resto das pessoas que os acompanham faz a mesma coisa. Neste processo do ritual, o “dançarino” leva força, eles o fazem reavivar interpretando uma música especial e apropriada à bússola dos carrilhões das tesouras. No ato seguinte, “o dançarino” que deita no poncho é levado por quatro homens para um quarto e lá o verdadeiro dançarino é vestido para posteriormente sair com muita agilidade e agressividade: ele reavivou, agora ele tem mais energia para confrontar o competidores dele; agora o dançarino foi revitalizado e aparece no cenário como a reencarnação do dançarino velho (H. Espinoza, 1995b, e entrevista pessoal em novembro de 1997)⁵⁷.

A mudança dos Ciclos Temporais, Vida e Morte, Morte e Reencarnação, Morte e Regeneração, Fraqueza e Força são constantes na espiritualidade dos dançarinos. Dentro desta cosmovisão, é notável o poder curativo que eles tiveram e têm, como também a ligação deles para o sacerdócio ouxamanismo e a peregrinação deles de vila para vila, realizando competições rituais como mensageiros da sempre vigorosa religiosidade andina.

Para fechar esta parte dos Rituais, nós esboçamos como hipótese que entre os Soras, no ciclo temporal intermediário (anual) há dois momentos de

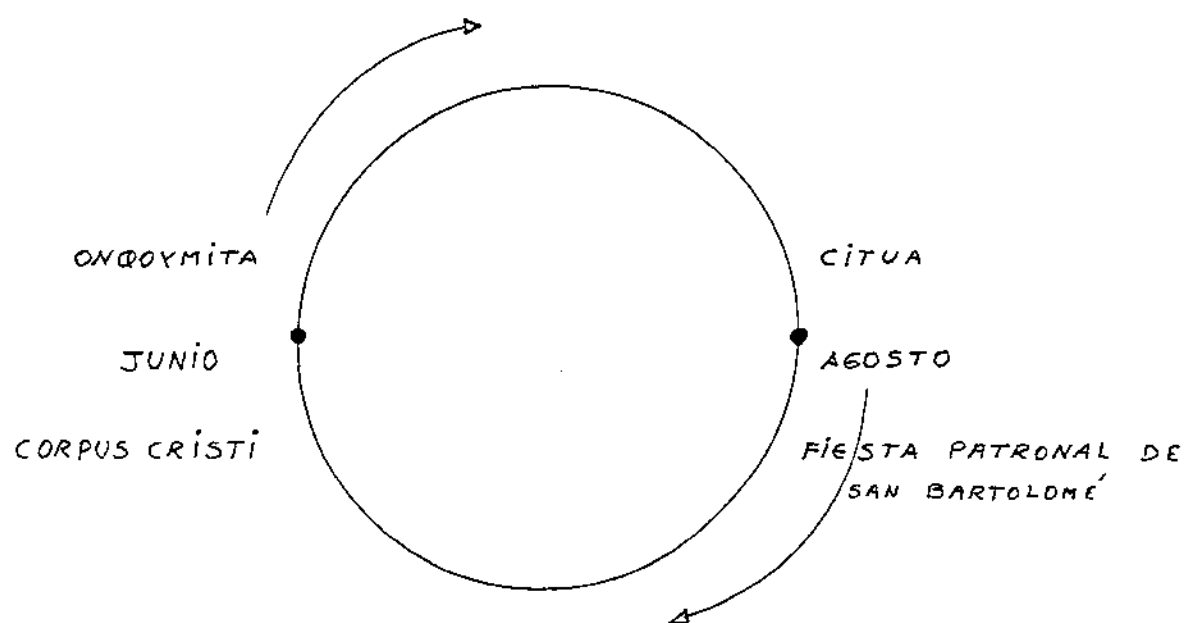
⁵⁷ Dejamos para un trabajo futuro las sugestivas asociaciones que hemos encontrado entre el cuento *La agonía del Razu-Niti* de José María Arguedas (1962) (que trata de un importante ritual andino sobre el último baile realizado por un viejo y enfermo Danzante de Tijeras llamado *Razu-Niti*: que aplasta nieve, y es analizado con un buen criterio por Sara Castro-Klarén, 1990; para quien el cuento es una versión transformada del *Taqui Onqoy*) y el ritual del *Pacha Mastay* observado en Matara, particularmente respecto a su contenido escatológico relacionado con la muerte y la reencarnación del danzante viejo, etc.

transcendência suprema: o fim do ciclo agrícola (junho, solstício de inverno) que agora coincide com o "festival Cristão" do Corpo Cristi especialmente celebrado em Matara e Paico com uma participação decidida e ativa dos Dançarinos de Tesouras; e as preparações e anúncio do ciclo agrícola novo cheio de esperança (agosto— mês difícil e perigoso para o homem andino pois acontecem catástrofes naturais e epidemias, é dito que a terra se abre - e setembro) que agora coincide com o ritual do *Yarqa Aspiy* e a celebração da Virgen de la Asunción, mas principalmente em Soras com o festival Cristão de San Bartolomé, protetor da cidade.

Ambos os ciclos temporais são cronologicamente concomitantes com os grandes rituais pré-hispânicos, nas versões populares deles, da *Onqoymita* e a *Citua*⁵⁸, cerimônias sobre as quais nós já escrevemos em Capítulo VII (Escatologia) ao considerar o calendário anual e os ritos de prevenção de doenças. Com o transcurso dos anos, foram re-criados estes rituais, foram “escondidos” (não sintetizados) nos festivais “católicos” indicados. Agora, nestes festivais, nós achamos características - transformadas - das cerimônias pré-hispânicas. Um gráfico neste respeito seria:

⁵⁸ En el caso de Cuzco, la fiesta prehispánica del *Qoyllur Riti* se celebra todos los años coincidiendo con el Corpus Cristi, teniendo las creencias indígenas una fuerte presencia. En el *Qoyllur Riti*, originalmente se celebra el tránsito de un año al próximo, del mundo pasado al presente (ver al respecto, Randall, 1982).

Los Rituales y los Ciclos Temporales anuales



CAPÍTULO XI: ESPECIALISTAS RELIGIOSOS.

1. APUSUYOS E PONGOS.

Eles são os sacerdotes indígenas que presidem todos os atos rituais; eles se encarregam de preparar a “mesa” ou *pago* (*pagapo*) que são oferendas dadas às maiores divindades (*Apus*: *Orqotaytas* e à *Pachamama*) e às deidades menores (*Illas* ou *Wamanis*), através de preces e orações. Eles também realizam as *saumas* ou *sayma*⁵⁹ e fazem o *tinkay* ou *tinkapa*⁶⁰ aos deuses e eles sabem os segredos da natureza, do cosmo, dos homens e os animais. Alguns destes são reconhecidos, também, como *Yachaq*, quer dizer como receptores sábios da tradição oral do povo e geralmente são eles que mantêm e narram os mitos sobre catástrofe e regeneração do cosmos.

Os especialistas que fazem essas oferendas são no momento Maxe Poma quem eu tive a boa fortuna de entrevistar, Cecílio Camacho (nós o conhecemos, nós podíamos conversar, ele é atribuído “poderes escondidos” e é um músico),

⁵⁹ *Sayma*: dimensión del rito andino que consiste en hacer fuego y humo con incienzo y otros productos para que las divinidades, al consumirse las ofrendas en el fuego, acepten estos dones y protejan a los hombres y a su ganado; de lo contrario, se despertaría su ira. Más información ver en Alina Caveró (1998:18).

⁶⁰ *Tinkay*: es otra dimensión del rito que consiste en introducir los dedos índice y pulgar en un depósito que contiene chicha, trago, sagre o agua, y luego dar un papirotazo en dirección por donde sale el Sol, bebiendo luego el contenido del depósito. Todo esto en honor a la Madre Tierra y a los *Apus* (ver Alina Caveró, 1998:17).

Isidro Poma, e Alejandro Ramos. Anos atrás, havia um certo Agustín Rosas, de quem disse que ele era “o dono” ou parceiro de um *paqcha* ou “cachoeira mulher”.

Aparentemente, pela informação que Anastasio Jáuregui nos deu, teria havido uma hierarquia de sacerdotes indígenas: uns seriam os *Apusuyos*, de maior grau que também teriam o poder de comunicar e falar com os *Apus*, guardiões principais, como o Qarhuarazo poderoso e terrível mas que agora já é raro os achar. Diz-se que estes *Apusuyos* eram verdadeiros xamãs; através do *pago (mesa)* “eles chamaram” para o *Apu Orqotayta* que se apresentou quando o especialista sentia um tipo de agitar de asas de vários condores e “eles possuíram” os xamãs que falaram em nome das divindades ou eles simplesmente conversaram com estes deuses que têm, no imaginário coletivo, uma voz cavernosa e eles trazem a esperança de salvação para a pessoa doente ou eles predizem a morte delas (Yaranga, 1978; Carlos Vivanco, s/d; informação que eu também colhi de Victoria Roca, de Pacaicasa, em agosto de 1998).

Outros seriam os *pongos*, de menor grau e de quem se diz até mesmo que eles são “cristãos” e eles levam uma vida diária semelhante ao resto dos residentes. Antes, alguns deles poderiam conversar com os *Apus* das montanhas. Alguns deles também servem de curandeiros, principalmente quando o mal é causado pela montanha ou a terra. Willy Jáuregui (Soreño que reside em Lima) meu companheiro casual em uma viagem para Soras, me contou o caso seguinte: um menino era “machucado” por uma colina alta para ter passado perto desta mesma colina desavisado sem pendurar um “pisca” (tipo de bolsa), fez do estômago do condor, do pescoço dele como é o costume aqui,

e um *pongo* teve que intervir para o curar. Alguns destes também trabalham como adivinhos e eles conhecem feitiçaria e magia.

Alguns detalhes de como estes especialistas religiosos indígenas levam a cabo as suas “ocupações” nós os vimos no Capítulo precedente sobre Rituais.

2. BRUXOS E FEITICEIROS.

Estes têm o poder de mudar uma situação de acordo com o desejo de quem pede os serviços deles. Podem fazer bem como também mal. No primeiro caso, como nós já mencionamos, eles fazem touros dóceis ficar selvagem como o que o curandeiro Hernán Huamán de Paico pôde fazer recentemente, para o prazer do *Obligado* e do público em geral. Neste respeito, é interessante o fato seguinte contado por um líder da Comunidade:

“Hay un buen curandero Herán Huamán en Paico y el día de la corrida de toros (Virgen y San Bartolomé en Soras) en la primera corrida no cornea a nadie, se resbala el toro y la gente que lo conoce le echa la culpa a Hernán, ya estaba con copas y le pido que el toro cornee (yo era Obligado, dice el informante). El hombre no sé qué saca de su bolsillo una cosita blanca que lo tira a la tierra, sale el próximo toro y comienza a cornear, se puso bravo. Al día siguiente fueron heridos Florentino Alejandro, entonces yo le dije a Hernán creo en ti. Esto pasó hace tres años” (versão oral de Mario Curi Huamán).

Estes feiticeiros também podem fazer romances impossíveis ou difíceis tenham fins felizes. No segundo caso, podem domesticar e fazer passivo o touro mais selvagem ou pode fazer doente uma pessoa saudável, como o caso do paciente que eles cuidaram recentemente no Centro de Saúde de Soras.

“Era las ocho de la noche y llegó al Centro de Salud un joven con convulsiones. La familia lloraba pensando que se iba a morir. Le preguntamos qué sucedió y nos dijo: después de la corrida de toros siguieron bailando en la Casa Comunal y los músicos le encargaron a este joven cuidar sus instrumentos mientras bebían licor; este joven, que estaba relativamente embriagado, confundió y agarró otro instrumento de otro grupo, al ser descubierto fue amonestado fuertemente por el dueño y fue amenazado con hacerle el “daño”. Este inmediatamente se cayó al suelo, se le pasó la borrachera y empezó a temblar. Le trajeron al Centro de Salud y lo curamos, le recé el padrenuestro (dice el médico) y le di agua con sal y se sanó. Los familiares dijeron que fue víctima de un acto de brujería” (versão de Marco Otiniano, médico, e de Fredy Oré, biólogo, ambos pessoal do Centro de Saúde de Soras, agosto 1997).

A feitiçaria acontece no processo inteiro do Festival de Protetor; por exemplo para a competição entre músicos, estes têm certos poderes sobrenaturais que eles usam para prejudicar os competidores deles ou outras pessoas. Também há esses que fazem as estrelas cair para fazer pisar aos abigeos.

Sobre o poder dos feiticeiros, diz Anastasio Jáuregui:

*“Ahora hay brujos en Soras, son **Diospa contran** (están en contra del Dios cristiano). El otro día murió una señora por acto de brujería. Su sobrina le dio de comer unas tunas, después sufrió dos meses y murió. Esto contó su madre. Antes había un brujo Juan Poma quien mató a su esposa Pascuala Jáuregui y otros familiares. Otro brujo fue Félix Poma. Ahora hay un brujo en Hanan Soras llamado Nemecio Alejandro. La suerte se puede voltear, la sábila nos protege”.*

Para realizar atos de feitiçaria, eles usam bebidas e substâncias que as vítimas consomem (como no caso que Antastasio reconta), eles podem usar pós

mágicos (como aquele que Hernán Huamán usou para fazer o touro selvagem) ou simplesmente maldições que fixam o olhar na vítima (como o caso que os médicos atenderam no Centro de Saúde).

Além dos feiticeiros cuja atividade central é fazer feitiçaria, diz-se que os músicos e Dançarinos de Tesouras sabem e fazem feitiçaria para ter um performance bom e de forma que os seus rivais e competidores podem falhar.

3. ADIVINHOS E PRESSAGIADORES.

Estas são as pessoas geralmente velhas especializadas em ler completamente e com sabedoria as estrelas, os fenômenos naturais, a coca e outros produtos para predizer os fenômenos diversos que acontecerão no ciclo temporário anual e intermediário, como também na vida diária dos residentes, com os cultivos deles e com os gados deles.

Os especialistas observam as constelações (o cabrilhas) para ver os “lhamas que correm um atrás do outro”, eles vêem perdizes, as cabeças de pessoas, a que horas o *mayu* que é uma estrela se aparece, e eles vêem o avanço delas. As estrelas indicam a hora: ao amanhecer cedo eles observam a Vênus que sai às quatro horas e eles falam para os meninos sonolentos: “*qella maqta llusiramunña chaska lucero, qatariyña*” (“menino preguiçoso, a estrela já saiu, se levante”). Igualmente, à noite é esperado que o *Chisimpay lucero* se esconda e eles são guiados pela estrela de amanhecer (Informação dos líderes da Comunidade). Porém, nós deveríamos clarificar que algumas pessoas sabem fazer estas leituras sem ser necessariamente os adivinhos.

Também há esses que são dedicados para adivinhar sobre roubos e perdas. Alguns são feiticeiros que fazem cair o *Qoyllur* (estrela) para pisotear os ladrões de gados quem eles ameaçam dizendo “*suyaylla suyaylla*

estrellawanmi sarurachisayki” (“espera, espera, com a estrela eu lhe farei pisotear”). Quando eles verem uma queda de estrela, as pessoas dizem que está fazendo pisotear os ladrões não achando os gados roubados. São nomeados Nemecio Alejandro, Luis Jáuregui e Alejandro Ramos como os especialistas (Informação de Camilo Jáuregui). Deveria ser notado que para o primeiro também é mencionado como o feiticeiro e o terço como um *pongo*.

Até agora o ciclo de cultivo é sincronizado com o movimento da lua. Eles dizem que na lua crescente não podem semear porque a colheita não sairá bem (eles indicam que a mudança de posição ou *wañu* são ruins), mas eles deveriam plantar quando a lua nova começar. Eles sabem se vai chover ou não pela posição deste planeta: quando há *wañu*, vai chover; também pelo local: se está no norte, eles dizem que não choverá e se está no sul sim (Informação de Gudelia Garay).

Alguns vêem na lua a imagem de uma Virgem montada no burro dela (Versão de Camilo Jáuregui).

“La luna es más importante que el Sol. En época de siembra, cuando no hay nube solea mucho y los comuneros piden que nuble. La luna es como la madre, da luz, da de comer a sus hijos; el Sol es el padre que sólo está parado” (Versão dos líderes da Comunidade).

Igualmente, de acordo com o sentido que o vento assoa, predizem se lá vai ter geadas ou não (Informação de Romaldo Molina).

Os *amarus* são nuvens pretas e eles são de três tipos: *para amaru* que significa que choverá granizo e o *chaki amaru* que significam que não choverá. Como em janeiro e fevereiro há muitos aguaceiros que devastam os sembrios, os especialistas pegam uma faca e começam a cortar o *amaru* preto.

Em Larcay, Pampachiri, Matara e Soras, o raio ou *Illapa* é classificado em três tipos: o *Qori rayo* (raio de ouro) que raramente cai e tem relação com “o San Santiago”, é presságio de algo positivo como o aumento de gado; o *Qollqi rayo* (raio prateado), ainda é mais positivo que o prévio e também tem mutualidade com “o Santiago”; e o *Anta rayo* é um que freqüentemente cai, é negativo e não é bem visto; quando atinge um animal, é um presságio ruim, pois é acreditado que os gados serão exterminados. Os especialistas de *Coca Qaway* (esses que vêm em coca, erva sagrada andina) têm a responsabilidade de predizer estes eventos (Informação oral de Héctor Espinoza).

Também há as pessoas que prevêm um ano ruim: devido à ausência de chuvas, quando o *paco paco* (certo legume selvagem) que normalmente deveria se aparecer só na época de aguaceiros brotam fora de estação; quando os tunales florescem em tempos incomuns (Informação de Gudelia Garay). Eles são os adivinhos e pressagiadores que lêem os sinais do tempo principalmente em termos de catástrofe, tão bem como a perda do poder do *Apu Qarhuarazo* ou das friagens incomuns e geadas.

4. CURANDEIROS E XAMÃS.

Estes são especialistas que curam as doenças diversas, a maioria das quais são atribuídas ao castigo das divindades e objetos sagrados (*Apus, Illas*, etc.), por não ter cumprido obrigações de oferendas e *otinkapa* ou por ter feito isto sem vontade; e também devido ao castigo dos Santos Cristãos por não ter executado os deveres religiosos. Como entre os Baniwa contemporâneo (Wright, 1996), são os xamas de Soras como salvadores, tanto na cura das pessoas como na proteção do mundo contra as forças que ameaçam destruí-lo.

Em Matara, um mito é contado sobre as doenças:

“María Pichana y Pedro Chochoqa, son dos enfermedades que caminaban juntas, la primera como mujer y la segunda como varón. Llegaron y han diezmado a toda la población de la zona, pudo haber ocurrido en el año 900 u 800; María Pichana andaba con un balde, un cántaro creo lleno de sangre y cada vez que ella llegaba a alguna casa, una persona tenía que morir” (Entrevista com Héctor Espinoza).

Relativo a epidemias eles me informaram que eles não acreditam que houve varíola em Soras porque hoje não há nenhuma das características típicas desta doença nas faces das pessoas, um aspecto que é relativo. Enquanto onde Soras, ao longo do caminho de cavalo da costa para Cuzco, viajantes morreram de *chucchu* (malária); eles me falaram que nas alturas de Soras há tumbas das pessoas que morreram desta doença, junto com libras esterlinas. Eles me falaram que os sicuaneños são os “huaqueadores” destas tumbas.

No entanto, aproximadamente na década dos anos vinte do século presente, uma epidemia forte de sarna afetou mais que metade da população, por isso eles dizem aos soreños “sarna sarna.” As pessoas atribuem como uma causa deste mal o fato de “huaquear” nos lugares arqueológicos chamados *Ñaupallaqtas* (cidades velhas). Eles foram curados com “*Jáuregui Qora*” (em outros lugares é conhecido como *oqi qora*), chamado deste modo porque esta erva foi achada na casa de um senhor Jáuregui (Informação de Gudelia Garay). Eles também me falaram que em frente de Soras, em Pomacocha, pelos anos 1910 e 1920 havia uma doença de tifo - conforme a população - devido aos piolho; muitas pessoas morreram (versão de Tadeo Reynaga).

Quando perguntei sobre o Taqui Onqoy, o líder máximo da Comunidade me deu a seguinte versão interessante:

“Taqui Onqoy era una enfermedad, de un momento a otro empezaba a fallar y a un muchachito más o menos de seis años les daba y todo el día. Yo inclusive he visto en Larcay que el muchachito hacia ‘la,la,la,la’ todo el día, como un loquito. Dicen que como una enfermedad pudo haber pasado. En Soras, también dicen que hubo tres personas con eso, en Larcay también. Les da a partir de seis años. Eso me contó mi papá, murió a los 82 años. Él me contó cuando yo era niño. Uno falleció en Larcay; por qué hace eso pregunté: ‘este niño -me decían- hereda todavía de los españoles, cuando vino una enfermedad’ y así sucesivamente en otros pueblos también, eso sería el Taqui Onqoy, el único. Igualito que viruela que da para toda la vida, era igual que decían ‘la,la,la,la’, para toda su vida. Era como la fiebre amarilla que daba antes, sería algo así esta enfermedad”.

Hoje o curandeiros indígenas são especialistas que tratam os males produzidos em particular pela terra, as colinas, ospuquios (fontes de água) e os mortos. Quando uma pessoa está doente por causa destes fenômenos eles dizem: *pacha qapirun*, *orqo qapirun*, *puquio qapirun*, *aya qapirun*, respectivamente (le “agarró” la tierra, le “agarró” el cerro, le “agarró” el manantial, le “agarró” el alma del muerto). Mas eles também sabem olhar (“peneirar”) na coca para ver se uma pessoa está encantada e eles a curam.

Devido a estes males, eles realizam ritos de cura em dias pares e à noite, chamados *muda* (ou “mudança” de sorte) e *wischupa* (votar o mal) à raiz de doenças produzida pelas colinas. Para curar eles usam animais como porquinhos de guiné, pericotes, cobras, etc., certas pedras ou torrão de terra colorida como o *llampu* que eles dizem é o “sangue do condor”; algumas plantas trazidas do Qarhuarazo como o *huamanripa*, *sasahui*, *arqolla*, *alanya*, etc., como também o alho e o antiajo, a coca, o *cóndor cuti* (vômito de condor). Com todos estes objetos, buscam eles “liberar” (curar) as pessoas doentes. Mas a ação do curandeiro não é limitada à paciente, ele tem que levar a cabo

previamente *pagos* e orações aos deuses guardiões dependendo da doença, para que ele possa ajudá-lo em recuperação.

Hernán Huamán Pariona é um curandeiro famoso de Paico, um xamã típico, 67 anos de idade, cujo conhecimento médico é buscado em Soras e na bacia inteira do rio Soras ou Chicha. Ele atribui o seu conhecimento a um “raio de relâmpago” que caiu em Qarhuarazo onde ele vivia quando ele era pequeno. Ele diz: “aquele raio de relâmpago era ar e me ergueu.” Desde tempo pré-hispânico, um dos modos pelos quais alguém poderia ser qualificado para levar a cabo as ocupações de um mágico ou sacerdote andino, era quando ele sobreviveu os efeitos de um raio de relâmpago ou *Illapa*. Esta divindade é considerada como progenitora na terra, de certos seres que eram objetos de culto ou intermediários de culto. “Foram chamadas os filhos de *Illapa* para se tornar os intermediários das divindades (xamãs)” (Yaranga, 1979: 708). Realmente, eram esses designados a ser os intermediários entre o *Hanan* e o *Hurin*, entre o céu e a terra. Don Hernán cura primeiro passando os animais em cima do corpo da pessoa doente, então “ele qualifica”, ele lê seu “decalcomania” (sic), como o xamã nos fala: “você vê a veia delas e o tratamento delas começa”, ele continua. Don Hernán Huamán cura com ervas, o herbário dele está em Qarhuarazo.

APÊNDICE (Entrevista com Don Hernán Huamán)⁶¹

⁶¹ Se le hizo una entrevista a profundidad el 30 de octubre de 1997 por la noche, con la ayuda desinteresada de Fredy Oré y en presencia del hijo del shamán. Las preguntas fueron realizadas en quechua o *runasimi* al igual que gran parte de la intervención de don Hernán fue en este idioma nativo.

-P: Don Hernán, cuénteme todo lo que sabe sobre su oficio.

-R: Bueno, yo hace tiempo soy curandero, yo curo con yerbas y animales, pericote, culebras... Con esos animales "facilito curas". Existen todas las yerbas del Qarhuarazo, tengo un herbolario... Hay yerba huamanripa, sasahui, argolla, alanaya, conopa.... hatun conopa, jorihuarpa, todo; es más mejor condorqopa (excremento), cóndor cuti (vómito de cóndor). Con todo esto curo, si no, no se podría curar. Con eso puedes "librar"⁶² de los vientos. Algunos se enferman... de brujerías también y con eso rápido se sana, con eso "libramos".

-P: Desde los cuántos años sabe curar?

-R: Desde los veinte años, sí, soy el mejor curandero; ahora tengo 67 años.

-P: Cómo así ha aprendido su oficio?

-R: Conocí de esta forma: el relámpago rayo me agarró en Qarhuarazo, pues yo vivía desde pequeño en ese sitio descampado. Ese relámpago rayo era aire y me levantó.... Nadie me ha enseñado mi oficio, yo solito sé.

-P: Cuénteme don Hernán sobre su niñez, sobre la escuela.

-R: Yo vivía en la altura allá en Qarhuarazo, ahí me agarró relámpago. Antes no había tanta escuela, sólo los que tenían plata antiguamente estudiaban en Ayacucho, Huamanga, Andahuaylas; ya después hubo escuela aquí, en Pampachiri, en...

-P: Cómo así la gente se enferma?

-R: Algunos se enferman sólo con el pensamiento, otros con mal de aire, con el aliento de la tierra, con el viento tu cabeza da vueltas; también cuando nos manda nuestra "contra"⁶³... locuras... se agarra la vena del enfermo y se lee.

-P: Cuando morimos a dónde vamos don Hernán?

-R: Nuestro creador cuando dice ya, ya. Sólo al frente está la muerte, puede ser esta noche, no está en nuestro querer...

-P: A los curanderos le dicen pongo y trabajan con sus "patrones"?

-R: No sé eso yo no creo. Tampoco me encontré, eso sólo saben como arte... Mi mamá era doña... Pariona, de Pallqa vino Marcelo Conde, medio danzante de tijeras y medio curandero, este señor me dijo vamos a llamar al "mundo tierra" y llamó. Dijo pongan a esta mesa una botella de trago, eso la tierra va tomar.... en la manta habían otros materiales; mientras empezó a moverse la mesa chaqlaq, chaqlaq y tomó el trago, encendimos fósforo... eso es sólo arte.

-P: Cómo los enfermos sanan don Hernán?

-R: Con toda clase de animalitos se pasa su cuerpo y se califica, se lee su calcamonia (sic), ves su vena y empiezas su tratamiento, si es de viento, de

⁶² "Librar", "libraniku" o "libramos", se refieren al acto de curar y sanar a una persona o animal.

⁶³ Actos de brujería o hechicería.

tierra; con los materiales, con collanayllampu haces el "cambio" con remedio y se vuelve sano. Primero curas con animal, después con yerbas...yo no tengo miedo a la culebra, se me enrosca en mi cuello sólo hay que machucar su cuello.

-P: Don Hernán y cómo se hace el pagapu? .

-R: Así es la pagapa: buscas fierro de... orines de gallina, orines de chanco, orines de perro, orines de cuy.... dos moliendas de piedra, ají.... cabeza de perro...

-P: Y de los Apus y Wamanis puede contarme?.

-R: Sí he visto al Apu Qarhuarazo. No converso con ellos.

-P: Cree en los sueños, en las revelaciones?.

-R: Sí se me reveló, antes de ir a curar, en mi sueño se me apareció muchos señores con macora montados a caballo que daban vueltas a mi alrededor y me decían "Oh cholo de mierda carajo has matado muchos de mis animales"; yo le respondí "qué animales mierda?". Al día siguiente, me llamó una señora para curar de sarna a sus ganados. Tú eres don Hernán me dijo, sí le contesté y ella me dijo, qué milagro!.

-P: Qué cosa es el saymi?.

-R: Se quema lejos pelo de zorro, pelo de león, de vicuña, algodón, se hila...

-P: Cuénteme del Apu Qarhuarazo.

-R: Ahí está todo el herbolario. El poder del Qarhuarazo es hasta Ayacucho mismo, también Sara Sara; por él hay lluvias, sino...

5. OS DANÇARINOS DE TESOURAS

Embora em Capítulo X (ponto 4) nós analisamos aspectos referentes à Dança das Tesouras como um ritual andino importante, esta vez nós queremos realçar o papel que estes dançarinos cumprem como especialistas religiosos itinerantes. E nós deixamos ex profeso ao final, desde que curiosamente e extraordinariamente parece ser sintetizado neles os poderes dos diversos especialistas religiosos previamente discutidos.

Além de manter a memória dos diversos mitos cosmogônicos e cosmológicos e ser um dos intérpretes da "consciência milenária" indígena, eles

sabem levar a cabo certos oferecendas às montanhas de *Apus* as cachoeiras e eles têm o poder de comunicar com estas em certas ocasiões; sem ser exatamente curandeiros, eles sabem levar a cabo certos atos de feitiçaria e atos mágicos. Nós os consideramos especialistas religiosos itinerantes porque eles levam arte da Dança das Tesouras, e com este o ritual do mesmo nome, de povo para povo que segue o calendário religioso católico e andino. Deste modo, o prestígio deles é extra-comunal e às vezes vai além de uma região inteira. Vamos ver, a seguir, algumas partes das entrevistas que nós fizemos a dois Dançarinos excelentes de Tesouras.

APÉNDICE (Entrevista a Sérgio Yalli)⁶⁴

-P: Don Sérgio, cuéntenos algo de su vida y de su arte.

-R: En primer lugar, bailé "pastor", segundo lugar yo aprendí violín, de ahí paso a "negerito", de "negrito" ya aprendí a bailar "danzante de tijeras", hay nomás me quedé...

-P: Y a los cuántos años ya era Danzante de Tijeras?

-R: Danzante de Tijeras a los veintidós años aprendí, no tengo mi maestro también, así yo con mi mente nomás. Yo miraba...

-P: Como Danzante de Tijeras, a qué lugares ha ido?

-R: Sí ido a Chipao, de Chipao hoy Puquio, de Puquio fui hasta Huataca, sí conozco Huataca también de acá, hasta Huataca seis días de caminata a pie al lado de Cora Cora, Chumpi, Pausa, y así conozco... Vienen acá a contratarme para Fiestas Patronales. También he ido a Lima sí, a bailar, a bailar en televisión canal 7. Esto sería en 1990, sí bailé.

-P: Y cuál es el secreto del baile, cómo aprendió, cuéntenos Don Sérgio, cómo aprendió la danza de las tijeras?

-R: Nada más que mirando, así siempre yo quiero aprender por ahí yo aprendo siempre, nuestro creador me ayudará por eso... yo aprendo. Sí siempre ensayamos tenemos costumbre. Este siempre hay Viernes Santo, así en el mes

⁶⁴ Entrevista que realizamos en Matara el 26 de agosto de 1997 en compañía de Fredy Oré y del médico del Centro de Salud de Soras, Marco Otiniano. Don Sergio, de 65 años, empezó hablando en español, pero después lo hizo en su idioma materno, el *quechua* o *runasimi*.

de abril, así siempre ensayamos cada maestro, costumbre teníamos, de ahí siempre aprendimos de ahí...

-P: Sus padres eran danzantes?

-R: No, ninguno, mi papá ni conozco yo soy huérfano de mi padre, de mi madre, nada más, me ha criado mi abuelita. Mi mamá también poquito. Si yo conozco siete años estuve por ahí. Murió con enfermedad, así vejeza... Yo soy catequista.

-P: Nos dicen que antes de danzar hay que realizar el pago a los cerros, a los Wamanis, a los Apus, cómo es eso Don Sérgio?

-R: Pago sí siempre teníamos, levantamientos así una botellas de trago después en el Día de Socorro bendecimos despacho traguito una botella y así costumbre hay que llevar a la casa, a Matara recién estamos viviendo acá...

-P: Y el Wamani o Apu tiene poder?

-R: Sí, el Wamani, hay cerros también, vamos a dar tinka eso es, sombriruchayuq wayqu que decimos en Matara. Tiene poder, hay siempre damos así tinka, siempre para empezar también. Eso nomás tengo... Nada de otras cosas... [se muestra receloso don Sergio].

-P: Y qué "pruebas" hace danzando, dicen que algunos comen sapos vivos?

-R: Siempre hay costumbre de "pastitas"... hay "juguetes", con eso siempre sabíamos hacer, claro mañana lo teníamos en "pastitas", eso pruebas.

-P: Cuentan que en Matara, en cierto lugar, hay una imagen de un danzante de tijeras.

-R: Eso se llama sombriruchayuq para que ayudamos, no sé algunos han ido hasta ahí, pero nosotros ya conocemos una tinka nomás. Todos los danzantes siempre acercan ahí. En este sitio, había así un cerrito y después ahí encima tremendo piedra como danzante. Así de la tierra nomás es natural, no sé cómo ha caído, como, así yo también cuando he nacido así ya estaba, eso es en Matara está, que pasa acá en el río ahí.

-P: Verdad que hacen brujería para que el otro danzante pierda en la competencia?

-R: Así dicen pero yo no tengo nada, los otros hacían, pero... no sé, a mí no me ha pasado, siempre no me ha chocado eso, sí toda la vida estoy con nuestro Jesucristo no me ha pasado nada [en esta parte de la entrevista se le nota a Don Sérgio muy receloso, mas aún cuando pregunté sobre su "secreto", sobre su poder, sobre sus creencias en los Apus y Wamanis, divinidades andinas. Siempre quiso remarcar que era creyente en el Señor Jesucristo y que era Catequista. Luego prosigue nuestro interlocutor...]. En baile y arpa también, pero siempre nuestro Jesucristo más me ayuda.

APÉNDICE (Entrevista a Eugenio Pauqar)⁶⁵

-P: Don Eugenio, cuénteme sobre su vida, sobre su arte.

-R: A mí me dicen quri chaqui Paujacha (pies de oro Paujacha), es mi sobrenombre, ya tengo 70 años como me ves. Yo he danzado en todo sitio pues, todos me conocen, fui a Cora Cora, a arriba de Mayoq (Huancavelica). Era uno de los mejores. El resto de Puquio ya ha muerto. Mi conjunto era de dos danzantes y un arpa y un violín, me contrataban por escrito. En estas presentaciones cuando el resto de los danzantes dormían, yo no perdía tiempo estaba averiguando cosas para saber más...

-P: Don Eugenio, cuénteme algo sobre los Wamanis, sobre la Pachamama.

-R: Cuando no se paga a allpa pacha, a Wamani, uno se enferma, le pasa una desgracia, se tinka tragu o vino, sino hay castigo, se vuelve uno enfermo. De lo contrario no le pasa nada a uno. Los Wamanis en Puquio son Quruchaca (es una catarata) a una hora de aquí. Es manchapa (da miedo), el puente pasa por encima, es camino de herradura. El otro es Yanawiqi (qaqa mayu pacha kan sikinta); el otro es Kundursinqa (en Galeras) y el otro es Usqunta (son qari warmi, son inkapa apusuyun) (son varón y mujer, son lugares sagrado del inca). Este último había tirado una barreta que llegó hasta el Cuzco (quri barrita, qillu) y ahí se fundó el Cuzco. En Usqunta a la mujer del Inca (segundo Dios) cuando quiso ser abusada por los españoles, se abrió la tierra para que se esconda y ella se escondió. Sara Sara, Pallapalla, Qarhuarazo, son Wamanis que están en la misma recta. En Sara Sara en la punta hay un qillu cruz (cruz amarilla), nadie sube. Cuando pasó un avión se cayó el avión. El Wamani es piña piña (bravo). Debajo de Sara Sara hay un pueblo que cuando nace un varón muere incluso de chiquito, sólo hay mujer. Urqu mikurun, no confían qarita, warmita sí largakun (el cerro se lo come, no confían en el varón, sí en la mujer). Sara Sara debe ser mujer por eso no consiente hombres. El Danzante de Tijeras tiene que pagar a la tierra, a la plaza, en las cuatro esquinas.

-P: Don Eugenio, hableme sobre el poder de la tierra y acerca de los pagos (ofrendas) que hacen.

-R: Cosa de allpa (tierra) conocen mucho los Danzantes de Tijeras para curar, pero no son curanderos, son otros los curanderos. El Wamani maneja al

⁶⁵ Entrevista que hicimos a Don Eugenio Pauqar, de 70 años de edad, en mayo de 1997, en el barrio de Pichqachuri (Puquio). Fue efectuada en el idioma nativo, pero esta vez lo presentamos traducida al español.

pueblo, él ve al pueblo, el segundo es el cura (sacerdote cristiano). Tierraqa kausachkan (la tierra tiene vida, está viva), queda resentido si no le pagan... Hay plazas que no se pagan, hay en la esquina wiquchusque caminan de noche. En otros lugares las plazas son limpias, son suaves, donde sí se paga. En la sierra, la tierra es brava, en la costa no, cuando caes en la sierra, uno tiene problemas.

CAPÍTULO XII: CONCLUSÕES

I. PARA UMA RELEITURA DO TAQUI ONQOY

1. Antes da chegada dos espanhóis e até mesmo antes do Inca, existiu no Andes peruano centro-sul uma oculta “consciência milenária e messiânica” que foi traduzida nos mitos oficiais e local-populares sobre Viracocha e a Criação do Mundo e a Humanidade. Na sucessão das idades ou mundos e o mito de *Pachacuti*: a destruição periódica que precede a restauração do mundo. Neles, aparece definido claramente que o grande ciclo cósmico começado nos tempos antigos pode concluir e se encerrar; e onde está implícito a idéia que os antepassados criaram as coisas “até” outro fim do mundo, sendo este mundo passageiro e transitório situado dentro de uma concepção periódica de tempo. Estes mitos, então, traduziram visões catastróficas e regenerativas, apocalípticas e escatológicas do mundo. Uma das primeiras experiências empíricas da tradução desta “consciência milenária e messiânica” em ideologia e ação é o modo pelo qual os nativos interpretaram a guerra vitoriosa que o Inca Túpac Yupanqui (Pachacutec) empreendeu contra os Chankas do Apurímac. Esta é - distinto do que Varón e outros especialistas dizem - a idéia fundamental do “substrato andino”, ou as “raízes andinas” do movimento socio-religioso de Taqui Onqoy. Só deste

modo que nós podemos entender o Mito e a História como formas complementares de consciência que explicam experiências sociais em níveis diversos.

2. A conquista hispânica dos Andes foi interpretada pelos parâmetros simbólicos da cosmologia indígena tradicional. Primeiro por atribuir a esses “outros” [os espanhóis] características messiânicas, como o “Viracochas” (que recorda Capitão Cook e os nativos havaianos) e depois - em correspondência ao modo deles de agir - os vendo como as causas da desordem cósmica e do fim iminente do mundo, embutindo deste modo uma alteridade radicalmente anti-espanhol. Neste contexto, o movimento socio-religioso do Taqui Onqoy ou Ayra, o primeiro movimento milenário indígena da colônia, é um produto histórico precipitado pelo contato, mas também pela opressão interna que eles sofreram, particularmente os grupos étnicos que originaram no sul da região de Guamanga, às mãos do Inca. A espiritualidade e religiosidade deste movimento popular de caráter regional, porém, só poderão ser entendidas sob a luz da cosmologia traduzida na dualidade religiosa dos residentes antigos da região de Guamanga: o Inca e particularmente a religiosidade dos grupos étnicos que originaram na região sulista. O que precisa ser entendido é os eventos e processos históricos em termos das “relações simbólicas de ordem cultural” (Sahlins); deste modo a cultura é reproduzida historicamente em ação, mas também deveria ser se lembrado de que, neste processo, a cultura é alterada historicamente naquela ação.

3. O Taqui Onqoy acontece em um contexto histórico chamado por Lohmann Villena “fase de incerteza expectante” que abrange a década dos 60-70 no enigmático Século XVI. Na região, tinha aumentado o número de encomiendas, e os impostos tributários que os nativos pagavam eram pesados. A maior “opressão” estava no sul de Guamanga, epicentro do movimento. Em 1561, só três encomiendas desta região contribuíram 24.44% do total de tributos, e isto aumentou cada vez mais com o transcurso dos anos. Apesar do declínio da população, a tendência era que os impostos aumentaram. O número de tributários de só estas três encomiendas em 1570 representaram 30.52% do número total de tributários de Guamanga e 25.73% do valor total do tributo; quer dizer, de 32 encomiendas em total, só três contribuíram mais que um terço dos tributos, em alguns artigos - como os tributos em pedaços de pano, em “gados da terra”, em porcos e até mesmo em sapatos - quase 50.00%. A situação dos nativos piorou quando eles começaram a trabalhar nas minas de Atunsulla, Huacavelica, Castrovirreyna e Lucanas. Os Soras e Rucanas foram obedecer o mita mineiro, em particular nas minas de prata de Chumbilla e a mina de ouro de Guallaripa, além de deslocar distâncias longas para trabalhar nos túneis de Potosí. Porém, nós não concordamos com a idéia de Wachtel e Curatola que a situação, particularmente no sul de Guamanga, era uma de “anomia” e “destruturação” da economia e a cultura indígena. A reclamação dos Soras e Rucanas que a população deles diminuiu, das doenças que eles contraíram e da opressão e exploração que eles sofreram não podia ser deixada de lado. Há motivos para pensar que em 1565, no meio de movimento do Taqui Onqoy, as preparações de uma rebelião bélica estavam acontecendo em Jauja, Vilcashuamán, Parinacochas e Soras. Porém, no outro lado da moeda, veremos nós que os encomenderos selaram “alianças” com alguns curacas e até certo

ponto, mais claramente entre os Rucanas de Laramati, há um processo de colaboração interessada entre os encomenderos e a comunidade inteira; este último sendo um esforço de “adaptação” para a situação nova que os afetou. Deste modo, Resistência e Adaptação eram estratégias que andavam de mãos dadas.

4. A fase conhecida como “Cristianização intensiva” (de 1532 até o fim do Século XVI), não era tal em Guamanga e particularmente em Soras e Rucanas. Devido à distância do capital de Guamanga, a evangelização não tiveram efeitos amplos nestes grupos étnicos. Em um primeiro momento, quando os mesmos encomenderos se encarregaram de levar os poucos curas às posses deles, a presença destes funcionários religiosos era esporádica, eles ficaram nos encomiendas pouco tempo e eles tiveram dificuldades com o idioma. É conhecido que no começo do Taqui Onqoy que eles tinham começado a levar alguns santos às vilas de Lucanas e se presume que não havia em Soras e Morcolla uma única igreja. A guerra civil entre os conquistadores (1537-1550), os tributos e os maus tratamentos que os nativos receberam eram outros fatores que impediram a evangelização. Também havia conflitos entre a igreja e os encomenderos, por um lado, e entre a igreja e o corregidores, por outro. Conflitos existiram entre o clero regular e secular. Finalmente, apesar do fato que a religião estatal Inca teve desaparecido quase completamente e que a maioria dos membros da nobreza nativa tinha ficado Cristão, outro obstáculo importante para a evangelização era a perseverança, com força ameaçadora, da religiosidade andina encorajada pelos sacerdotes e “os feiticeiros” da religião popular (curandeiros, adivinhos, mágicos, etc.). Com o resultado que o Taqui Onqoy surge em um contexto religioso na qual a evangelização Cristã era lenta.

5. A iminência da catástrofe cósmica e histórica (o *Pachacuti*) acelerada pela conquista espanhola e traduzida no Taqui Onqoy ou Ayra (literalmente “doença da canção” e relacionada ao aparecimento das Pléiades e o novo amanhecer) e outros movimentos socio-religiosos da colônia, era metaforizada pelos nativos em termos de uma “doença total” que ameaçou dizimar a população inteira onde as mesmas divindades andinas conquistadas estavam doentes e debilitadas, a própria sociedade e tempo estavam doentes, que era sintomas de alinhamentos particulares de forças traduzidos pela fusão ou mistura de *Hanan* e *Hurin*. A esta metaforização, contribuíram as reais epidemias e doenças que os índios sofreram, a ocorrência do fenómeno de “El Niño”, e a diminuição drástica da população que ocorreu nos anos imediatamente antes do movimento. Deste modo, a patologia incontrolada se tornou o prelúdio para a cura iminente. Era urgente propiciar o “cura cósmica” e cura histórica onde a nova ordem tem como referência os tempos primordiais que os nativos chamaram “tempo do Inca”. Uma cura que esta vez seria feita pela revitalização das huacas regionais e locais organizadas dualmente, esses que vieram constituir os pontos centrais das cerimônias para o discernimento moral durante esta época de crise histórica e conflito de valores. As huacas vieram constituir os centros geográficos de poder divino e os xamãs e outros especialistas religiosos poseídos cumpriram um papel de primeira ordem como mediadores. Reduzir o Taqui Onqoy a um “culto de crise” é minimizar esta “consciência milenária” traduzida em ideologia e ação e desconectar isto da religiosidade que transcende o meramente ritualista.

6. O mapa do Taqui Onqoy tem uma dimensão regional (nem panandina nem interregional); ao contrário do que até agora foi mantido e particularmente por Luis Millones, nós percebemos a necessidade para diferenciar quatro áreas:

uma área, de Parinacochas onde o padre Luis de Olvera descobriu o movimento, mas que não era lá seu foco nenhum nem lá tinha um desenvolvimento notável. A jurisdição que era o centro velho dos Hatun Soras e Rucanas (Hatun Rucanas Laramati e Rucanas Antamarca) que logo se tornou o corregimiento de Lucanas, era onde o movimento originou e teve maior presença e desenvolvimento. Uma terceira área de influência é as encomiendas de Hanan Chilques, Hurin Chillques e Pabres (Corregimiento de Vilcashuamán), parte da distribuição de Andahuaylas e Aymaraes e parte do corregimiento de Parinacochas. Como área periférica havia, as encomiendas de Tayacaja e Parija (Corregimiento de Huanta) e os encomiendas de Angaraes e Chocorvos (Corregimiento de Angaraes).

7. Apesar de que o Taqui Onqoy - em contraste com o que os investigadores principais sustentam - era um movimento socio-religioso de caráter regional e popular, seu panteão continuou mantendo o caráter dual (não inca) da organização do cosmo, o princípio organizador da cultura andina. As divindades não são mais iguais ao panteão imposto pelo estadocuzqueño, nem do panteão local dos Soras e Rucanas da mesma maneira que eles estavam antes do movimento milenário. Na dimensão vertical do cosmo, nós achamos no *Hanan* uma superdivindade que moveu em “uma cesta no ar” e ele só poderia ser visto pelo profeta e xamã Juan Chocne, e no *Hurin* uma fratria de huacas combativos dotados de uma fala nova (também com capacidade de andar pelo ar). Na dimensão do *Kay Pacha* ou mundo plano, estava no *Hanan* a huaca preincaica Pachacamac (“o que move o mundo”, associado, de acordo com a versão oral de Juan Ossio, com tremores e cataclismos) e no *Hurin* a huaca Titicaca que simbolizou, neste movimento milenário, o tempo e o espaço

primordial. Como mediadores da primeira dimensão havia os profetas/xamãs poseídos e da segunda dimensão as huacas que estavam no *chaupi* (ao centro), entre essas duas grandes huacas pre-incaicas: Qarhuarazo e Sara Sara. Nós não concordamos com a idéia genérica de Szeminski que Rafael Varón parece compartilhar, que tanto o panteão inca como o panteão do Taqui Onqoy “tenha uma base andina comum.” Também é improvável que este movimento nasceu a partir dos pregadores de Vilcabamba ou teve alguma ligação com o movimento bélico dos Inca daquela área montanhosa (como sustentou Millones, Wachtel, Duviols, Yaranga, Stern, Urrutia, Curatola, Castro-Klarén, Salas, e Husson); desde que, entre outros fatores, a mitica soreña os indica aos Incas como inimigos e não há nenhuma sinal de representações teatrais da morte do Inca Atawallpa como existem em outros lugares.

8. No Taqui Onqoy, é possível distinguir os ritos realizados em torno das “huacas humanas” (os pregadores indígenas possuídos pelas divindades) e aqueles em torno das “huacas ancestrais” (não humanos). Deste modo, nós achamos ritos de consagração do taquionqo possuídos pelas divindades, ritos de revitalização das huacas queimados ou quebrados em fragmentos pelos espanhóis, ritos de purificação e ritos de renovação. Estes teriam sido exacerbados e eles se tornariam momentos de grande efervescência durante as versões populares e locais dos grandes festivais e cerimônias andinas como a *Onqoymita* e a *Citua* (relacionados ao ciclo anual e saída das Pléiades e com a expulsão das doenças), os mesmos que continuaram a ser realizados secretamente na mesma área onde o Taqui Onqoy foi desenvolvido até o começo do Sec. XVII.

9. A repressão do Taqui Onqoy sob a direção da Visita de Cristóbal de Albornoz (que teve como o braço certo dele o linguaraz Gerónimo Martin e algum fiscais indígenas entre os quais Guaman Poma de Ayala que não era, ao contrário do que é afirmado comumente), foi impiedoso e brutal; durou aproximadamente quatro anos (1569-1572) e afetou aproximadamente 8,000 nativos unidos ao movimento milenário e outros nativos que cometeram erros distintos como incesto, concubinato e feitiçaria; lá foi destruído mais de três mil huacas de tamanho médio e pequeno. Esta campanha lançada por Albornoz, deveria ser considerado como a Primeira Campanha de Extirpação de Idolatrias em Peru antigo cuja experiência permitiu que Albornoz sugerisse - para o futuro - muitos procedimentos e recomendações para descobrir idolatrias com eficácia e os reprimir mais e deste modo “servir melhor Deus”; que pode ser considerado como o primeiro “Manual de extirpação” e que precede o que aquele Arriaga publicou em 1621.

10. Apesar do fato que a mensagem do Taqui Onqoy teve fundações semelhantes à cosmologia indígena tradicional onde a escatologia apelava para todos os recursos religiosos da cultura ancestral, não buscava a recuperação do passado, mas anunciou sua transformação e sua adaptação ao processo histórico novo que buscou enfrentar. A dualidade andina, embora efetivo no Taqui Onqoy, abrangeu outros significados tanto na dimensão vertical do cosmo onde o *Hanan* já não era mais representado pelo Sol e o *Hurin* é simbolizado pelas huacas Pachacamac e Titicaca; e na dimensão deste mundo plano, onde estas huacas representam o *Hanan* e o *Hurin*, como espaços sagrados novos de primeira ordem respectivamente, as divindades sofrendo uma transformação.

Um ingrediente novo também surge, que as divindades são encarnadas em alguns pregadores. Durante o transe ou possessão, os poderes sobrenaturais capturaram os corpos e personalidades dos taquionqos, os possuídos se transformando em objetos sagrados. Também há uma inovação na conversão: “a participação do culto novo e no Reino novo era um evento voluntário” (Sullivan, 1988), quer dizer, a pessoa teve que optar deliberadamente para se juntar ao movimento de salvação que era o resultado de conversão. Esta experiência da conversão consistiu de se privar, entre outras coisas, de milho e sexo durante vários dias. “Foi exigido para uma ruptura definitiva com o passado, com a atmosfera e pensamento colonial, mas também com a condição atribuída que nos limita a elementos efêmeros de nossa cultura transitória” (Sullivan, 1988). Finalmente, uma realidade social totalmente nova nasce: uma solidariedade (que não teve dimensão pan-andina) ultrapassou o grupo local, as pessoas seguiram os exemplos deixados pelas huacas que uniram em uma aliança nova para formar uma união mais perfeita. As divindades representaram a salvação dos grupos humanos além do seu grupo local.

11. A etnografia contemporânea dos Hatun Soras nos permitiram reconstruir o mapa do Taqui Onqoy com precisão, as huacas principais locais e regionais (*Apus* montanhas) que tiveram presença relevante no movimento, e fazer uma investigação dos sobrenomes de seus líderes principais. Uma parte importante da etnografia religiosa que nós fizemos nos permite ver que como durante o mais de 400 anos desde aquele movimento socio-religioso, a cosmologia andina foi transformada, mas mantém suas linhas estruturais tradicionais: a divisão do mundo em *Hanan pacha*, *Kay pacha* e *Ucu pacha*; presença forte de características escatológicas incorporadas no mito de “as três idades”; os deuses

principais continuam o ser os *Apus* montanhas, a *Pachamama* e as *Illas*. Nos festivais religiosos em honra dos santos Cristãos, especialmente para o santo protetor San Bartolomé que ocorre no 24 de agosto, nós achamos a justaposição de rituais e convicções andinas tais como o *tinka*, o *saminchay*, a ação dos feiticeiros e pongos.

Mas sobretudo, a etnografia religiosa contemporânea nos permitiu capturar a “consciência milenária e messiânica” dos Hatun Soras. Nos mitos deles há a idéia subjacente da precariedade dos tempos e da iminência sobre tudo da catástrofe. Nós consideramos que o *Touro Velay*, no Festival Protetor, é um das expressões rituais transformadas típicas do Taqui Onqoy onde, debaixo do “pretexto” de adorar o touro, os residentes simbolizam a escatologia dos tempos, o fim da noite e o anúncio de um amanhecer novo, como também o começo do ciclo agrícola. A dança, as canções e a música repetitiva (com harpa e violino) alcancem um momento de clímax, transe, êxtase. Outro elemento importante para levar em conta é o significado escatológico da Dança das Tesouras cujos expoentes formam parte do que nós denominamos “os especialistas religiosos andinos” com acesso exclusivo às deidades andinas e com as forças xamánicas e para quem é necessário revitalizar os deuses e os dar força periodicamente pelo ritual de *Pacha mastay*. Também, é uma prática permanente revitalizar os deuses andinos que de vez em quando perdem poder o que é um anúncio do fim do mundo: a perda de neve ao ápice do Qarhuarazo é uma notificação disso, como também a chegada da seita evangélica. Na área do Taqui Onqoy, há hoje os maiores expoentes do huayno ao nível nacional, com características polêmicas e melancólicas que refletem a transformação das danças velhas e *takis* coletivos, tendo sido individualizados como consequência da repressão forte que eles sofreram com o passar do tempo enquanto

"práticas idolátricas." A implicação atual do Taqui Onqoy tem que ver com o papel das expressões artísticas como os criadores e mensageiros da tradição de mudança na região de Huamanga.

Uma diferença entre a "consciência milenária e messiânica" do Taqui Onqoy e o atual, é que naquele movimento a esperança da regeneração predominou; enquanto hoje a ideologia da catástrofe predomina que pode ser consequência da influência, embora muito inicial, da seita evangélica.

II. PARA UM NOVO ENFOQUE EM MOVIMENTOS SOCIO-RELIGIOSOS INDÍGENAS.

Ao contrário do que Curatola mantém (1986), nós consideramos que na América há uma tradição longa de investigações que contribuiu à discussão teórica sobre milenarismo, profetismo e messianismo indígena, realçando para América do Sul Schaden, Pereira de Queiroz, Pierre Clastres, Hélène Clastres, entre outros; com o resultado de que lá existe contribuições importantes que permitem definir algumas linhas investigativas.

Ao nos referirmos às Américas, nós prestamos atenção às regiões consideradas tipicamente "messiânicas" (veja Antônio Porro, 1991), quer dizer Mesoamérica, especialmente a área maia, o Brasil indígena, a área andina e os Guaraní do Paraguai¹. Esta vez nós excluimos a América do norte.

¹ Para el periodo colonial temprano, A. Porro (1991) destacó hasta nueve movimientos socio-religiosos entre los Maya, entre 1524 y 1610; Wachtel (1973b) y Vainfas (1992b) se refieren a la Guerra de Mixton en México entre 1541-1542, y el último de los mencionados, además, habla del movimiento encabezado por Martín Ucelo o Ocelotl en México en 1530. En el Brasil indígena, en el mismo periodo las recientes pesquisas de Ronaldo Vainfas (1995 y otras) demuestran la existencia de numerosos surtos mesiánicos tendientes a la búsqueda de la Tierra Sin Mal, de los que destaca el de Jaguaripe (Bahía, 1585). En el área andina central (Perú), entre 1560 y 1596 – además del Taqui Onqoy – se dieron los movimientos del Muru Unquy (Aymaraes), de Antabamba y el de Yanahuara, entre los más principales. Curatola (1986) describió cuatro importantes movimientos socio-religiosos en el área andina septentrional (Ecuador y Colombia) entre 1557 y 1603. Por su parte, Bartolomé Meliá (citando a Neeker, 1979) señala que entre 1537 y 1616 los documentos históricos registran nada menos que 25 rebeliones de los Guaraní contra la colonización española, presentando la mayoría de ellos una típica

Nós levamos em conta a ocorrência de um evento histórico: a conquista e colonização de América por parte dos espanhóis ou portugueses, de acordo com o caso, que evidentemente teve as suas particularidades tanto para a ação dos brancos quanto para as circunstâncias históricas específicas de cada região conquistada; mas também denominadores comuns. Este contato teve períodos diversos; pelo caráter do estudo, interessa o período colonial cedo, chamado por outros o primeiro período colonial que durou aproximadamente um século; de acordo com o caso este período vai de 1519 até mais ou menos 1616. Mesmo deste modo, no início da colônia é possível distinguir algumas sub-fases. As características centrais e genéricas desta época colônial eram: o impacto inicial que foi sofrido pelo *ayllus* e vilas indígenas; a intenção de criar uma ordem colonial impondo as instituições econômicas, sociais, políticas, culturais e religiosas principais; e finalmente as lutas iniciais de resistência indígena em face da opressão e o domínio, estas últimas duas características não necessariamente subseqüentes, mas eles geralmente aconteceram em forma paralela.

A avaliação rápida que nós faremos das linhas principais de investigação dos movimentos socio-religiosos indígenas², tem como uma regra dois indicadores que refletirão entre dois polos: a) a presença ou não da situação de contato como fator decisivo para o aparecimento destes movimentos, e b) a ênfase que isto coloca no estudo destes movimentos, seja isto nos fatores históricos relacionados com o contato, ou na estrutura (as relações simbólicas de ordem cultural), ou em ambos ao mesmo tempo, em sua relação dialética.

estructura profética (Meliá, 1993). Según Métraux (1973:23) "ninguna otra región (como el antiguo Paraguay) habitado por los indios Guaraní, cuenta con tantos movimientos de liberación mística".

² Enfatizamos lo de "movimientos indígenas" porque en la colonia temprana hubo influencia de ciertas concepciones mesiánicas de Cristóbal Colón (Milhou, 1992) y de Joaquín de Fiori. Algunos admiten que el

Complementariamente destaca-se nestas investigativas algumas áreas temáticas de maior atenção³.

a. Linha Ideológico-religiosa.

Egon Schaden⁴ que investigou casos do Brasil, deveria ser considerado como um dos grandes instigadores dos estudos de movimentos messiânicos indígenas da América colonial. Para ele, além do fenômeno interno, o misticismo muito acentuado (a busca para a Terra Sem Mal), também é necessário para que haver um movimento messiânico uma razão externa. Ele aceita como um fator para o aparecimento dos movimentos socio-religiosos a situação de contato e como causa o estado de crise ou estado de intranquilidade social profunda. Deste modo, o messianismo Tupi-guarani ajustou-se ao padrão clássico, embora, no final, ele dá maior ênfase à estrutura.

A questão em que o Schaden concentra está na relação entre movimentos messiânicos e as reações antiaculturativas (1965, 1972), coincidindo com investigações posteriores que Nathan Wachtel (1976) e René Ribeiro (1968)⁵ levariam a cabo. Sobre esta preocupação, porém, há outras investigações que enfatizam o sincretismo nos movimentos messiânicos e que estudam isto como movimentos aculturativos.

mayor influjo de éste último se dio a través de los Franciscanos, aunque otros – como el P. Julián Heras, 1992 – niegan esta posibilidad.

³ Aquí ya no vamos a considerar los estudios peruanos porque, a excepción del Taquí Onqoy, se conocen sólo dos trabajos breves y casuísticos sobre movimientos socio-religiosos del periodo colonial temprano: el de Waldemar Espinoza (1973^a) y el de Marco Curatola (1977b). Además, las líneas de investigación que existen en torno al estudio del Taquí Onqoy lo hemos desarrollado en el Capítulo I, de la presente Tesis.

⁴ E. Schaden (1965), en especial el Capítulo XI. El libro fue reeditado por la editora de la Universidad de São Paulo en 1969. Sobre el mesianismo, Schaden escribió varios trabajos, se debe revisar en especial los de 1989 (1945) y de 1972.

⁵ Los estudios sobre “aculturación” generaron una abundante bibliografía en la década del 50-60, resaltando EE.UU donde trabajaron R. Beals, G. Foster, M.J. Herskovits, R. Linton, R. Redfield, E. Spicer, S. Tax, E. Vogt, F. Voget, entre otros. Entre los autores latinoamericanos destacan J. M. Arguedas, Miguel León Portilla, A.M. Garibay, y G. Aguirre Beltrán.

Nesta mesma perspectiva, se encontra o padre espanhol de nascença e guarani de coração, Bartolomé Meliá⁶, para quem o levante de Oberá (1579) na região de Guarambau - sobre qual ele dá maior atenção no estudo dele - pode ser considerado como um paradigma de muitos dos movimentos de liberação guarani. Indica “O profetismo guaraní não depende de fatores externos embora estes podem contribuir a formar as condições de seu aparecimento” (1993: 37), está arraigado na religião guarani na qual encontra “seus fundamentos míticos e as categorias para sua expressão concreta e histórica. Por esta razão, em circunstâncias e em tempos e situações diversas a estrutura do profetismo guaraní apresenta as mesmas analogias fundamentais” (: 37, 38). Para Meliá, está na tradição guarani onde o movimento profético é estruturado como tal. A resposta profética contra os abusos coloniais não é uma rebelião simples contra a opressão⁷; é acima de tudo uma afirmação da identidade e um testamento de autenticidade onde a dança ritual ocupa um lugar relevante.

Um variante dentro desta linha investigativa é Alfred Métraux⁸ e Hélène Clastres⁹ para quem, o mito da Terra Sem Mal proclamado pelos profetas indígenas existiu antes da conquista. Para o primeiro, a fuga para esta Terra Sem Mal foi oferecida pelos profetas Tupinambá e Guarani diante do “desespero” em que eles se encontravam depois da destruição da sua antiga civilização pelos conquistadores e ação dos Jesuitas.

Por outro lado, Hélène Clastres, enquanto reconsiderando a discussão velha entre Métraux e Schaden, move longe deste último e indica que o esboço clássico de enfatizar como a causa dos movimentos messiânicos o estado de

⁶ B. Meliá (1993).

⁷ Según Meliá, la resistencia contra la invasión y la dominación puede asumir la forma activa – como son las rebeliones que en la mayoría de los casos presentan una típica estructura profética – o forma pasiva.

⁸ A. Métraux (1973).

crise ou de intranquilidade social funda, e vendo o movimento como negação para uma ameaça externa e como uma resposta dos oprimidos à situação de opressão, não é aplicável aos casos dos Tupi-guarani. Ela aceita que talvez o messianismo traduza um estado de desequilíbrio social, mas nos casos que ela analisa, esta incerteza acontece antes da chegada dos brancos.

Como o Robin Wright comenta, para o Pierre e Hélène Clastres (1987, 1978) a procura da Terra Sem Mal representa uma negação radical dos princípios da sociedade em seu estado normal. Os movimentos teriam como fundação o rejeição de uma possível formação de estado entre os Tupi-guarani. As categorias nativas centrais de “hierarquia e igualitarismo” seriam responsáveis para a dinâmica interna que produziu os movimentos proféticos históricos¹⁰.

Esta hipótese do Clastres foi criticada ultimamente por Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha e Michael Brown¹¹.

Embora Brown faz uma leitura política dos movimentos milenários indígenas da Amazônia muito depois do início da colônia e até mesmo do S.XX, as reflexões dele são sugestivas relativo a aspectos de “renovação utópica” que reflete processos e contradições nas políticas internas que não têm nada que ver com as confrontações entre nativos e europeus. Ele também critica a interpretação dos movimentos messiânicos como expressões de “resistência” contra o domínio externo. Ele repensa o argumento dos Clastres (para o que nos interessa aqui para comentar as abordagens deles) sobre a existência de uma tensão entre tendências hierárquicas e igualitárias onde o profeta usa a literatura

⁹ H. Clastres (1978).

¹⁰ Robin Wright (1996).

do igualitarismo para estabelecer uma hierarquia maior que o que antes existiu, a “renovação utópica” não sendo um evento isolado mas instâncias de processos periódicos de lutas políticas internas às sociedades amazônicas. De acordo com Brown, os movimentos milenários representam um tipo de “paquera” com políticas de chefias (descartando a importância das dimensões espirituais e escatológicas do movimentos milenários e messiânicos deste modo) o qual enquanto enfatizando a questão da hierarquia, eles causam um escalção dos princípios ordenadores e de modos de estruturar comportamento hierárquico, sendo invertido a hipótese do Clastres deste modo¹².

Métraux, Schaden e Clastres concordam - apesar de tudo - sobre o caráter puramente indígena das crenças e caráter ligadas ao messianismo Tupi-guarani, razão pela qual nós os localizamos dentro da mesma linha investigativa.

b. Abordagem Sociológica Tradicional.

María Isaura Pereira de Queiroz¹³ e René Ribeiro¹⁴ fizeram análises globais e generalizantes a partir de casos brasileiros¹⁵ entre os quais incluem os movimentos quinhentistas indígenas.

¹¹ E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (1985), M Brown (1991). Además, sobre la importancia de la venganza y el canibalismo para la existencia Tupinambá revisar el artículo del primero de los nombrados (1992).

¹² Uma crítica significativa a Brown, de um ponto de vista teórico e com alimento empírico, pode ser visto no trabalho interessante de Robin Wright (1996: 18, 19, 20, 353, 354, 355).

¹³ M.I.P. de Queiroz (1965). La socióloga brasileña tiene, además, varios trabajos sobre este tema.

¹⁴ R. Ribeiro (1968).

¹⁵ Además de los mencionados hay otros análisis globales sobre los movimientos mesiánicos y milenaristas indígenas del Brasil quinientista: Brigitte Ertle-Wahlen (1972), Alba Zaluar (1979) y Antonio Porro (1989).

María I. Pereira de Queiroz que leva de Weber os conceitos de “estrutura social” e de “autoridade carismática”, e o conceito de Durkheim de “anomia”, elabora uma tipologia pluridimensional que reconcilia abordagens de caráter genérico (movimentos que respondem à situação colonial ou processos internos de anomia) e de caráter funcional (revolucionário, movimentos reformistas e conservadores ou movimentos reacionários). Ela mostra como hipótese que os movimentos messiânicos só se aparecem em sociedades de linhagem. Em um certo momento, M.I.Pereira de Queiroz privilegia como área temática o papel dos líderes carismáticos.

Vittorio Lanternari criticou a socióloga brasileira em vários aspectos: a diferenciação tão definitiva entre movimentos reformistas e revolucionários; a idéia de que as respostas a disorganização interna sempre têm uma função política reformista; a consideração dela de que a condição necessária do messianismo é a organização de linhagens (este último também era questionado pelo antropólogo peruano Juan Ossio, 1973). Também, a socióloga brasileira minimiza nestes movimentos o estudo do aspecto religioso, enquanto privilegiando o caráter socio-político deles bastante.

René Ribeiro propõe uma "classificação operativa" que combina as características orgânicas dos movimentos messiânicos brasileiros com o papel levada a cabo por seus líderes. De acordo com ele, os movimentos nativos compreendem esses “movimentos migratórios” inspirados pela mitologia indígena, e esses “Santidades” cuja característica principal é a reação à aculturação forçada e desorganização tribal. Ele realça nestes vários elementos importantes, além dos fatores socio-culturais: a crise existencial e o descontentamento com a religião institucionalizada, a necessidade de experiências dramáticas novas e a atração para novos tipos de liderança.

O Ribeiro minimiza a situação de contato ou dilui isto só vendo suas consequências.

c. Linha Historicista.

Esta linha dá muita ênfase ao contato como fator responsável para os movimentos socio-religiosos; embora considera sua dimensão religiosa, presta maior atenção ao caráter socio-político dos movimentos. Os conceitos usados são “crise” e “resistência.”

Nathan Wachtel¹⁶, sem ser especialista em movimentos sócio-religiosos, apresenta alguns pontos de vista baseado na visão dos vencidos e uma dimensão comparativa casuística dos movimentos messiânicos andinos e mexicanos.

Assumindo que a tipologia da aculturação (“imposta” e “espontânea”) produz os princípios de uma ordem geral, ao mesmo tempo que categorias operativas; ele menciona que o milenarismo andino é um movimento de contra-aculturação, uma recusa de aculturação em seus dois polos: “integração” ou “assimilação” (1988). Ele indica que rebelião e milenarismo ilustram o papel constante e ambíguo que jogam os fatos de aculturação: os espanhóis usaram a aculturação como um meio de prevenir ou de romper com os movimentos de resistência indígena, mas também se tornou então um instrumento a serviço da rebelião (1973a).

Ele propõe uma tipologia das formas de rejeição à dominação colonial, representada pela Guerra de Mixton (o México), “a resistência de Vilcabamba

¹⁶ N. Wachtel (1971). Fue publicado el Capítulo Primero de la Tercera Parte de su libro por Juan Ossio (1973). Otros trabajos de Wachtel son los de 1973b y 1988.

em 1565” e o Taqui Onqoy, de acordo com duas variáveis: se é favorável ou hostil à aculturação, e se é animado ou não pela convicção milenária (1973a).

O milenarismo e messianismo que se aparecem depois da colonização européia, seriam frutos da crise e desintegração cultural causadas pela conquista, esses constituindo verdadeiros renascimentos da cultura indígena tradicional. Se referindo ao Taqui Onqoy peruano, ele diz que “o milenarismo deles representa uma teoria indígena do estado de disjunção entre os índios e os Espanhóis, ao mesmo tempo a esperança de sua superação” (Wachtel, 1973a: 122,123).

Dois trabalhos curtos do historiador brasileiro Ronaldo Vainfas¹⁷ apresenta generalizações que abrangem América ou a América ibérica do Séc. XVI, refletindo sobre a interface entre a história e a antropologia. A categoria em torno da qual ele constrói o argumento dele é “Idolatria”, compreendido, seguindo Serge Gruzinski¹⁸, que escreveu sobre o México colonial, “como uma aproximação especificamente indígena do mundo e não apenas como uma expressão de sua religiosidade” (1995: 32) e como um conceito articulado à idéia de resistência cultural indígena à colonização de América (1990-1991; 1992a). É por meio da noção de “idolatria” que se pode perceber o essencial e o detalhe do processo de “aculturação” (expressão, de acordo com Vainfas, que os historiadores reabilitaram nas últimas décadas) inerente ao colonialismo (1990-1991).

Ele distingue dois tipos principais de idolatrias: esses “ajustados” e esses “rebeldes.” O primeiro alude a atitudes de resistência diária que se aproxima mais a esses descritas por Gruzinski no México dos primeiros séculos da

¹⁷ R. Vainfas (1990-1991; 1992b; 1992c; y 1995).

¹⁸ Serge Gruzinski, además, tiene un interesante artículo publicado en 1986 que vale la pena revisar.

colônia: o nativo é mostrado ligado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente a exploração colonial e nem o Cristianismo (1992a). O segundo seria movimentos sectários, encorajados através de mensagens francamente hostis aos europeus, principalmente à exploração colonial e o Cristianismo, se transformando em atitudes de resistência: seja eles luta armadas ou “guerras cósmicas” (“guerra imaginária”) e é este último que toma a forma milenária. Ele dá como exemplos deles a resistência neo-inca de Vilcabamba no Peru e a guerra dos Mixton no México; e as mensagens de Martín Ocelotl no México e o Taqui Onqoy no Peru, respectivamente.

Porém, esta tipologia é discutível porque não dá lugar para conceber a ação indígena em termos de “resistência” e “adaptação” ao mesmo tempo, nem para pensar, neste processo, sobre as mudanças e transformações da cultura tradicional e o aparecimento de alternativas inovadoras.

Vainfas menciona que é impossível falar de “milenarismo” sem se referir ao conceito de mito e aponta as características do “milenarismo primitivo.” Em ambos os casos ele cita Eliade, o historiador rumano das religiões.

Finalmente, destaca “a extraordinária semelhança de traços - guardadas as especificidades de cada cultura e região - entre certas manifestações idolátricas e milenaristas no fundo muito diferentes e sujeitas, ainda, a tipos variáveis de contato com o europeu” (1992a: 41).

d. Leitura Histórico-religiosa.

Esta leitura, nos últimos dois anos, está chamando a atenção dos investigadores porque vê a historicidade dos movimentos socio-religiosos e seu conteúdo religioso ao mesmo tempo.

Alicia Barabas¹⁹ tem realizado excelente trabalho comparativo tanto para o México como para a América Latina; neste último, ela dá como exemplos os casos mexicanos, andinos e paraguaios do tempo colonial. Ela reconhece, se baseando em Heberle e Gusfield (1975), que os movimentos podem ser sociais (elas são ações largamente planejadas, com objetivos totalizantes) e de protesto (ações mais espontâneas e efêmeras com objetivos limitados). As insurreições sociais em senso largo, podem ser movimentos religiosos ou seculares, “em atenção para o fator dominante no seu conformação, desenvolvimento e expressão” (1986: 496). Nos primeiros, a ideologia religiosa “é a fundação para a compreensão do mundo social, germe da rebelião e guia para a ação coletiva” (: 497). No seu trabalho posterior (1987), ela se encarregará de popularizar o conceito cunhado por Vittorio Lanternari de “movimentos socio-religiosos” (que por sua vez reconhece que eles são movimentos políticos) para se referir às insurreições messiânicas, milenárias, e proféticas. Por outro lado, ela relaciona messianismo e utopia, considerando o primeiro como uma expressão mais radical do segundo.

Como ela mesma diz, a proposição dela esboça uma abordagem à construção de “utopia indígena” inscrita nos movimentos étnicos, religiosos e seculares. O conceito de utopia é usado seguindo Block (1980) “que a considera como uma dimensão do possível, como o poder antecipador do que os desejos e a ação coletiva alcançarão no futuro” (1986: 499). Deste modo, as lutas índias empreendidas desde a conquista podem ser consideradas “utopias concretas” nas quais, de acordo com Block “a esperança de um mundo melhor e a atividade para concretizar isto, eles surgem dos conteúdos mais profundos na consciência popular e eles entram na esfera do social como vivência - em geral

¹⁹ A. Barabas (1986, 1987, 1994).

religioso - de alto conteúdo revolucionário” (:499); diferente da “utopia abstrata” européia, individualizada, projetada nas culturas nativas.

Cada movimento parece reproduzir um padrão básico e compartilhar certo número de características. Depois da conquista todas estas insurreições buscaram respostas às situações coloniais e uma procura para decolonização, sendo configurado como fenômenos múltiplos no sentido de que “tanto as condições motivacionais (privação múltipla como raiz da crise) como as aspirações de transformação são de natureza econômica, política, social, religiosa e psicológica” (1986: 504).

A expressão mais totalizante da privação “é a crise do **nomos** cósmico e social que deixa o colonizado um órfão de significado do mundo” (1986: 507). De acordo com Barabas, para explicar o aparecimento e desenvolvimento da utopia milenária é necessário, também, um certo tipo de cosmovisão e convicções religiosas.

Ela indica que para que a convicção milenária e a sua tradução messiânica aconteçam, é necessário a existência de um corpo mitológico específico antes do contato com o Cristianismo. De acordo com Barabas, “O mito entra na história para traduzir e interpretar o significado caótico da situação colonial, como também para propor o fim da mesma em suas próprias condições de realidade” (1986: 511).

Ela provê as características dos movimentos socio-religiosos comuns ao México e América Latina, e entende que eles também são válidos para os levantes do começo da colônia (Barabas, 1987).

Antônio Porro²⁰, estudando com seriedade o messianismo maia no período colonial que vai de 1524 a 1761, apresenta várias idéias sugestivas. A partir do conceito de Talmon (1968) mas sem ficar em ele, aceita o uso do termo “messiânico-milenário” como o mais apropriado “para designar atitudes nativistas e movimentos de expressão religiosa que inclui a expectativa de uma ordem social nova” (1991: 45), ele propõe uma interpretação do milenarismo maia como expressão nativista de “identidade étnica.”

Na perspectiva teórica de restringir a consideração às sociedades extra-européias cujo contato com a civilização ocidental resultou em situações coloniais (Balandier, 1971), o problema do milenarismo apresentaria dois aspectos básicos pertinentes:

- a) O aparecimento de reações messiânico-milenárias como repulsão dos estados de crise geral produzidos pela situação de contato interétnico do tipo colonial, é associado “à existência de determinadas formas tradicionais de vivência religiosa e de poder político.”
- b) A praxis messiânico-milenarista, no que concerne às relações interétnicas, pode apresentar tendências ora revivalistas, ora aculturativas” (: 47).

Ele reconhece que para a fase que ele analisa, os estudos precedentes (com a exceção de D. Thompson - 1954 - e Edmonson - 1960 -) tentaram clarificar as raízes históricas e a matriz cultural dos padrões de comportamento socio-religioso que são convenientes de levar a cabo; uma preocupação que - como Porro diz - ele compartilha com Alicia Barabas (1974).

Se lembrando dos dois aspectos mencionados antes, ele esboça: a) existe na área maia, a partir da conquista européia, uma tradição messiânico-milenária como um padrão estável de resposta para situações de crise social.

²⁰ A. Porro (1991).

Conseqüentemente é necessário estudar as variáveis culturais, especificamente a religião indígena e a visão do mundo. Ele reconhece que uma das condições para o aparecimento do messianismo, é a existência de um tipo específico de mitologia; que se é realizado bem, estaria satisfazendo a exigência mostrada por Roger Bastide, de explorar em mais profundidade a dimensão religiosa.

Enquanto milenarismo for uma forma de reação por minorias sociais a situações de crise, Porro demonstra que “se de um lado essas situações são de crise estrutural da sociedade, o modelo milenarista de reação a tais situações liga-se a formas específicas de vivência religiosa, as quais devem ser identificadas e caracterizadas sob pena de empobrecermos a compreensão do fenómeno” (: 240).

b) com uma visão para a situação de contato interétnico, os caracteres e tendências desta tradição maia não são exaustos pela oposição de revivalismo/aculturação. O significado dessa tradição messiânico-milenária pode ser compreendido se entendermos que a função dela é um de afirmar a consciência da identidade étnica²¹. Existe uma ligação então entre milenarismo, nativismo e identidade étnica a fundação para qual é refletido criticamente em Schaden (1972), Linton (1943), Wallace (1956), Muhlmann (1961), Edmonson (1960), entre outros.

Dando um senso ao nativismo maia no contexto de relações interétnicas que caracterizam a região durante o período colonial, Antônio Porro menciona que a situação destes índios debaixo do domínio espanhol pode ser considerada menos dramática do que das cidades de México central por motivos da natureza geo-política de um modo geral; do desenvolvimento incipiente da sociedade

²¹ En otra parte de su exposición señala que Favre (1973) enfatizó la imponderabilidad de la identidad cultural en la dinámica milenarista (Porro, 1991: 203).

urbana e estatal no período pre-hispânico; e do nível ideológico: a experiência pre-hispânica de dominação estrangeira sucessiva, tornava aceitável a presença européia que não levou a formas exacerbadas de privação.

“Mas as mesmas representações coletivas que, através de modelos míticos e de recorrência histórica, constituíam meios de adequação à situações de subordinação política, também proporcionavam formas tradicionais de reação aos estados de crise gerados por aquela subordinação” (: 258).

Existiu uma interpretação indígena da presença dos brancos “tendo esta presença, graças a circunstâncias históricas e de semântica cultural, encontrado em lugar específico na mitologia e na visão do mundo indígena, a própria vivência religiosa proporcionou formas padronizadas de reação ao domínio colonial, sempre que se configuravam situações de crise” (: 258, 259).

Uma avaliação destas quatro linhas investigativas importantes nos leva a afirmar que cada uma delas deu ênfase a aspectos diferentes dos movimentos socio-religiosos indígenas das Américas coloniais que na realidade são articulados um ao outro; até mesmo deste modo, eles contribuíram em grande parte, cada um em seu tempo e agora, para a sua compreensão e interpretação. Uma investigação integral destes movimentos não pode deixar de os levar em conta, enquanto avaliando e reavaliando os, sob a luz de focos novos e fatos empíricos concretos.

Por exemplo, é pertinente considerar algumas das propostas teóricas interessantes que foram levadas a cabo pela “linha ideológico-religiosa”: a ênfase na estrutura (Schaden); que o mito enigmático da Terra Sem Mal existiu antes da conquista (Métreaux e H. Clastres); a necessidade de ir além do padrão clássico de messianismo (Schaden) levando em conta - também - as fricções internas das que aumentaram a situação de “opressão” e incerteza (H. Clastres);

e a posição de Meliá que o profetismo guarani está arraigado na religião tradicional, em qual acha suas fundações míticas e as categorias para sua expressão concreta e histórica.

A “abordagem sociológico-tradicional” nos permite realçar o papel extraordinário que o profeta desempenha como líder e o fato de não negligenciar a dimensão socio-política dos movimentos messiânico-milenários; que é igualmente observação por esses da “linha historicista”, e, de outro ângulo, Alicia Barabas. A “linha historicista”, através de Wachtel, realça o milenarismo como um movimento contra-aculturativo, coincidindo com Schaden e René Ribeiro (que representa outras linhas de pensamento).

Da “leitura histórico-religiosa” as considerações preponderantes são as lutas indígenas empreendidas desde a conquista como “utopias concretas”; a privação múltipla como uma raiz da crise, sendo a sua expressão totalizante a crise do nomos cósmico e social. O mito tradicional que entra na história para traduzir e interpretar o significado caótico da situação colonial, posição que coincide, de algum modo, com Porro. Este último, não sem razão, propõe o termo “messiânico-milenarista” para se referir aos movimentos socio-religiosos e realça o milenarismo como uma expressão nativista da identidade étnica; ele sugere a existência de uma tradição indígena messiânico-milenarista como padrão estável de resposta para situações de crise social que nós chamamos “consciência messiânica e milenária”, termo que nós emprestamos de Robin Wright.

Este sumário reconta e avalia as linhas investigativas demonstrando a grande transcendência que o estudo destes movimentos teve para entender a dinâmica da história e da cosmologia indígena; como também a relevância que as categorias e os conceitos de “milenarismo”, “messianismo”, “profetismo” e

“escatologia” (ver Sullivan e Barabas) tem para Antropologia que é especialmente rica dentro de um foco integrante que relaciona Estrutura e História, Mito e História dialeticamente nos termos de Sahlins e Turner/Hill, respectivamente. Particularmente é pertinente, para os propósitos que nós definimos nesta Tese, ir além do foco ideológico-religioso e levar a cabo uma leitura histórico-religiosa dos movimentos socio-religiosos indígenas da colônia cedo, focalizando no estudo das variáveis culturais, especificamente na religião nativa e visão do mundo (Porro) e se lembrando que nestes movimentos, a ideologia religiosa é a fundação para a compreensão do mundo social, germe da rebelião e guia para a ação coletiva (Barabas).

O re-estudo que nós fizemos do Taqui Onqoy serviu para especificar o verdadeiro significado e a dimensão exata que símbolos religiosos têm, nos movimentos milenários (em uma leitura mais histórico-religiosa) que são traduzidas na cosmogonia, a cosmologia, a antropologia, a escatologia e nos especialistas religiosos indígenas, entre outros, e que estão relacionados em um sistema complexo de símbolos. E isto é importante já que as teorias dos movimentos socio-religiosos (isto inclui aquelas focalizadas no Taqui Onqoy) na sua maioria – agora como ontem – têm oscilado entre dois polos: o foco ideológico-religioso e a perspectiva histórica.

A espiritualidade do Taqui Onqoy tem a ver com o imaginário simbólico e com o cataclismo produzido no grande ciclo cósmico (começado nos tempos antigos) que terminou com a situação de contato, abrindo o caminho para a regeneração cósmica e histórica onde os profetas – xamãs anunciam a salvação e a restauração da ordem (como um tempo e um lugar de felicidade e tranqüilidade cuja busca é constante e contínua, mas que de nenhuma maneira significa voltar ao passado histórico) principalmente pela ressurreição e

revitalização das huacas que tinham sobrevivido a conquista; huacas que se agruparam ao redor de duas divindades pre-Incaicas que representaram respectivamente na dimensão vertical do cosmo o *Hurin* e na dimensão horizontal, o *Hanan* e o *Hurin*, respectivamente. Dentro destas duas dimensões do cosmo, esses profetas-xamas possuídos pelas huacas serviram como mediadores, como recriadores do cosmo.

Agora, é traduzida a espiritualidade do fim do tempo entre os nativos contemporâneos de Hatun Soras no fato que o *Kay Pacha* (mundo plano ou dimensão horizontal, lugar onde os nativos vivem) desaparecerá, este cataclismo cósmico que é iminente, estando no futuro a emergência de alguns seres alados que voltarão (será a Idade do “Dios Espíritu”). Espiritualidade que, assimilada a influência principalmente das seitas evangélicas, acentua a catástrofe em cima da regeneração que evidentemente é uma diferença substantiva com a escatologia e a “consciência milenária” do Taqui Onqoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUERO, Oscar

1985. *El Milenio en la Amazonía Peruana: Los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz*. Amazonía Peruana, Vol. 6, 12, pp.133-145, Lima.

1993. **El Milenio en la Amazonía. Mito-Utopía Tupi-Cocama o la Subversión del Orden Simbólico**. Bib. Abya-Yala, Lima-Quito.

ALBÓ, Xavier

1966. *Jesuitas y Culturas Indígenas. Perú 1568-1606. Su Actitud. Métodos y Criterios de Aculturación*(Primera Parte). América Indígena, Vol. XXVI, No. 3, pp.249-308, México.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1984 (1584). *Albornoz y el espacio ritual andino Prehispánico. Instrucción para descubrir todas las Guacas del Perú con sus camayos y haciendas*. Revista Andina, Año 2, No. 1, primer semestre, pp. 169-222, Cuzco.

1990 (1569..). **Las Informaciones de Cristóbal de Albornoz**.

Em Luis Millones (Compilador): **El Retorno de las Huacas (Estudios y Documentos del S. XVI)**. Instituto de Estudios Peruanos- Sociedad Peruana de Psiquiatría, Lima.

ALVAREZ, Guillermo

1992. *Aportes de los Dominicos en Huamanga y Parinacochas entre los años 1540-1813*. Em **Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII**. Arzobispado de Ayacucho.

ANSION, Juan

1987. **Desde el Rincón de los Muertos. El Pensamiento Mítico en Ayacucho**. Grupo de Estudios para el Desarrollo, Lima.

ARANIBAR, C.

1969-1970. *Notas sobre la Necropompa entre los Incas*. Revista del Museo Nacional, Vol. XXXVI, pp. 108-142, Lima.

ARGUEDAS, José María

1962. *La Agonía del Rasu Ñiti*. Ediciones Camino del Hombre, Lima.

1975. *Puquio, una Cultura en Proceso de Cambio. La Religión Local*. Em **Formación de una Cultura Nacional Indoamericana**. Siglo Veintiuno editores, pp, 34-79.

ARRIAGA, Joseph

(1621). **Extirpación de la Idolatría en el Perú...**, Gerónimo de Contreras, Lima.

AVILA, Francisco de

1966 (1598?). **Dioses y Hombres de Huarochirí**. Edición Bilingüe; Traducción castellana de José María Arguedas; estudio bibliográfico de Pierre Duviols; Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

BARABAS, Alicia

1986. *Movimientos étnicos religiosos y seculares en América latina: una aproximación a la construcción de la utopía india*. América Indígena, Vol. XLVI, No. 3, México, pp. 495-513.

1987. **Cultura y Sociedad. Utopías Indias. Movimientos Socio-religiosos en México**. Enlace Grijalbo, México.

1994. (Organizadora) **Religiosidad y Resistencia Indígena hacia el fin del milenio**. Col. Biblioteca Abya-Yala ii, Ediciones Abya-Yala, Quito.

BARRIGA, Víctor

1953. **Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI**. Vol. IV, 1526-1590, Arequipa.

BARRIOS, Juan

1975. **Antahuayla en la ruta de los libertadores**. Lima.

BAYLE, S.J.

1950. **El Clero Secular y la Evangelización de América**. Ediciones Jura-San Lorenzo, 11, Madrid.

BENDEZÚ, Juan Erasmo

1997. **La Fiesta de los Apus. Veneración y Culto a las imágenes cristianizadas en el Perú evangelizado**. Editora Bendezú, Lima.

BENDEZÚ, Roger Albino

1983. **Puquio y la Fiesta del Agua**. Segunda edición, Lima.

BETANZOS, Juan de

1924 (1550-1551). **Suma y Narración de los Incas**. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. T.8, 2ª. Serie, Lima.

BOURDIEU, Pierre

1990. **Sociología y Cultura**. Traducción de Martha Pou, Editorial Grijalbo, México D.F.

BRAUDEL, Fernando

1958. *A longa Duração*. São Paulo.

BROWN, Michael

1991. *Beyond Resistance: A comparative study of utopian renewal in Amazonia*. *Ethnohistory* 38: 4, pp. 388-413.

BRUIT, Héctor

1992. *O Visível e o Invisível na Conquista Hispânica da América*. Em Ronaldo Vainfas (Coord.), **América em tempo da Conquista**. Jorge Zahar Editor, pp. 77-101, Rio de Janeiro.

BURGA, Manuel

1988. **Nacimiento de una Utopía: muerte y resurrección de los Incas**. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

BURRIDGE, Kenelm

1969. **New Heaven New Earth. A study of Millenarian activities** Schocken Books. New York.

CACERES, Efraín

1988. **Sí Crees, los Apus te Curan. Medicina e Identidad Cultural**. Centro de Medicina Andina, Cusco.

CALDEIRA, Teresa

1989. *Antropologia e Poder: Uma resenha de Etnografias Americanas Recentes*. Boletim Informativo e Bibliografico de Ciencias Sociais, n. 27, pp. 3-50, Rio de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1976. **Identidad, Etnia e Estructura Social**. Pionera, São Paulo.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1986. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo.

CASTRO ARENAS, Mario

1973. **La Rebelión de Juan Santos**. Editorial Milla Batres, Lima.

CASTRO KLAREN, Sara

1990. *Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a "Rasu Ñiti"*. Em Luis Millones, ob. cit, 1990, pp. 407-423.

CAVERO, Alina

1998. *Ideología Andina. Ritos y Gestos Rituales*. Cuadernos Arguedianos, Revista de la Dirección de Investigación de la Escuela Nacional Superior de Folklore "José María Arguedas", II Epoca, Año 1, No.1, pp. 16-18, Lima.

CAVERO, Gloria

1983. *Iglesia y Sacrilegios*. Revista del Archivo Departamental de Ayacucho, No. 2.

CAVERO, Ranulfo

1986. **Maíz, Chicha y Religiosidad Andina**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

1990. **Incesto en los Andes. Las "Llamas demoniacas" como castigo sobrenatural**. Concytec, Lima.

1992. *Dualidad Maíz-Llama: una perspectiva de análisis sobre la vigencia de la religiosidad andina*. Em **Ayacucho a 500 años de la Conquista de América**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, pp. 107-122, Ayacucho.

1994. **Imaginario Colectivo e Identidad en los Andes. A propósito del "Tayta Cáceres" un héroe cultural**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

1995a. *Taqui Onqoy: Mesianismo e Historia Indígena Andina (Posibilidades y Problemas en las Fuentes Primarias del S. XVI)*, (Trabajo monográfico inédito), Unicamp, Campinas.

1995a. *Acerca de la Teoría de los Campos de Pierre Bourdieu (Rupturas y Convergencias con Karl Marx)*, (Trabajo monográfico inédito), Unicamp, Campinas.

1995c *Max Weber: Religión y Profetismo Judaico (una pista para entender la evolución de la moderna ética económica del occidente)*. Trabajo monográfico (inédito), Unicamp, Campinas.

1996. *O Retorno dos Movimentos milenários e messiânicos (Métodos e linhas de Pesquisa)*. Ensayo Teórico presentado para o Exame de Qualificação (inédito), Unicamp, Campinas.

1997a. *Historia y Cosmovisión del Movimiento Taki Onqoy. Una Nueva propuesta de Lectura*. Revista Wamani No. 9, pp. 5-30 Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, Consejo Directivo Descentralizado de Ayacucho, Ayacucho.

1997b. *Espiritualidad y Ritualidad del "Taqui Onqoy"*. Revista del Taller de Educación Universitaria (TEDU) No. 3, pp. 8-16, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

CCOÑAS, Alejandro

1993. *La Danza de las Tijeras de Huancavelica*. Em Actas y Memorias Científicas del XIII Congreso Nacional y II Internacional Andino de Folklore "Sergio Quijada Jara", pp.483-506, Huancavelica.

- CERTEAU, Michel de
1994. **A invenção do Cotidiano**. Tradução de Ephraim Ferreira. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.
- CHALCO, Walter
1993. *Una Noche de Toro Velay en Soras*. Em Actas y Memorias Científicas del XIII Congreso Nacional y II Internacional Andino de Folklore "Sergio Quijada Jara", Huancavelica.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1984. **Crónica del Perú**. Primera Parte (1553). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1985. **Crónica del Perú**. Segunda Parte (1550). Ed., Prólogo y Notas de Francesca Cantú. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CLASTRES, Hélène
1978. **Terra Sem Mal. O Profetismo Tupi-Guarani**. Editora Brasiliense, São Paulo.
- COBO, Bernabé
1964. **Historia del Nuevo Mundo**. Em Obras del Padre B. Cobo, T. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- COCK, Guillermo; DOYLE, Mary Eileen
1979. *Del Culto solar a la clandestinidad del Inti y Punchao*. Historia y Cultura 12, pp. 51-73, Lima.
- COHN, Norman
1981 (1957). **Em Pos del Milenio. Revolucionarios Milenaristas y Anarquistas místicos de la Edad Media**. Alianza Editora, Madrid. Primera edición.
- COOK, Noble David
1975. **Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo 1570-1575**. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- CUETO, Marcos
1997. **El Regreso de las Epidemias. Salud y Sociedad en el Perú del Siglo XX**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CURATOLA, Marco
1977a. *Mito y Milenarismo en los Andes: Del Taki Onqoy a Inkarrí*. Revista Allpachis No. 10, pp. 65-92, Cuzco.
1977b. *El culto de crisis de Moro Oncoy*. Scientia et Praxis (Revista de la Universidad de Lima) No. 12, pp. 55-63.

- _____. 1980. *Posesión y Chamanismo en el culto de crisis del Taqui Onqo* (Ensayo introductorio). Em Ramiro Matos Mendieta (editor). Tercer Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina, Actas y Trabajos. Segunda serie, T. III, pp. 43-64, Lima.
- _____. 1986. "Un 'Nuevo mundo'. Materiales para el estudio histórico-comparativo de los cultos de crisis andinos del primer periodo colonial". Tesis de Maestría en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- _____. 1987. *Discurso abierto sobre los cultos de crisis*. *Anthropológica* No. 5, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 75-117, Lima.
- _____. 1989. *Suicidio, Holocausto y Movimientos religiosos de redención en los Andes (S. XVI-XVII)*. En *Anthropológica*, Año, VII, No. 7, pp. 235-262, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- _____. 1990. "Mal del canto" y "Mal del Maíz" Etiología de un Movimiento Milenarista. *Anthropológica*, Año VIII, No. 8, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 120-144, Lima.
- _____. 1991-1993. *Mesías Andino, Pestes, Apocalipsis y el regreso de Cristo en el Perú Privilegiado*. *Historia y Cultura* No. 21, pp. 305-324, Lima.

DE ARMAS MEDINA, Fernando

1953. **Cristianización del Perú**. Publicación de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, LXXV.

DEGREGORI, Carlos Iván

1993. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y Violencia Política en Sendero Luminoso*. Em: Myriam Jimeno Santoyo (Compiladora) **Conflicto Social y Violencia**. Sociedad Antropológica de Colombia-Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 19-31, Colombia.

DE LA BANDERA, Damián

1968 (1557). *Relación de Damián de la Bandera*. Tomado de **El Perú a través de los siglos**. Biblioteca Peruana. Primera serie T. III, Editores Técnicos Asociados S.A. Lima.

DE LA PUENTE BRUNKE, José

1992. *Encomienda y Evangelización: reflexiones en torno a una difícil convivencia*. Em: Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII, y XVIII. Arzobispado de Ayacucho.

DELGADO, Hugo

1992. *Vigencia de la Medicina Tradicional*: Em: J. Ranulfo Cavero y otros: **Ayacucho a 500 años de la Conquista de América**, pp. 123-134. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

DEL PINO, Ponciano

1996. *Tiempos de Guerra y de Dioses: Ronderos, Evangélicos y Senderistas en el Valle del Río Apurímac*. Em: Carlos Iván Degregori y otros, **Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso**, Instituto de Estudios Peruanos- Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, pp. 117-188, Ayacucho.

DE MONZÓN, Luis

1586. *Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga*. Em: Marcos Jiménez de la Espada, **Relación Geográfica de Indias.- Perú I**. Atlas, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965.

1586. *Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati, encomendado en don Pedro de Córdova, jurisdicción de la ciudad de Guamanga*. En Marcos Jiménez de la Espada, ob. Cit.

1586. *Descripción de la tierra del Repartimiento de los Rucanas Antamarca de la Corona Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga*. Em: Marcos Jiménez de la Espada, ob.cit.

DUVIOLS, Pierre

1971. **La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de L'idolatrie (entre 1532 et 1660)**. Institut Français d' Etudes Andines, París-Lima.

1977. **La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)**. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1979. *Un symbolisme de L'occupation, de L'aménagement et de L'explotation de L'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes p'rehispaniques. L' Homme* Révue Francaise d' Anthropologie prehispánico, Tome XIX, No. 2, pp. 7-31.

1984. *Albornoiz y el espacio ritual andino prehispánico*. *Revista Andina*, año 2, No. 1, Cuzco.

- _____. 1986. *Los Nombres Quechuas de Viracocha, supuesto "Dios creador" de los evangelizadores*. Allpanchis No. 10, 2da. edición, pp. 53-63, Cuzco.
- _____. 1987. **Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo S. XVI.** Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- EARLS, John
 1973. *La Organización del Poder en la Mitología Quechua*. Em: Juan Ossio (org.), **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, pp. 395-414, Lima.
- ELIADE, Mircea
 1988. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo.
- ERTLE- WAHLEN, Brigitte
 1969-1972. *Sobre as Causas de Movimentos Messiânicos em Populações Tribais.* Revista de Antropologia Vol. 17-20 (1a. Parte), pp. 1-16, São Paulo.
- ESPINOZA, Edmundo
 1995. **Visión Panorámica de Pampamarca y Relatos reales: La Venganza.** Lima.
- ESPINOZA, Héctor
 1984. "Asentamientos prehispánicos en la Cuenca del río Chicha. Hacia una etnoarqueología de los Soras, Ayacucho". Tesis para optar el título de Licenciado en Antropología, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco.
- _____. 1995a. *Asentamientos prehispánicos de la provincia Sucre-Ayacucho.* Saqsaywaman, Revista Arqueológica No. 4, pp. 149-170 Cusco.
- _____. 1995b. *El "Danzaq" en el pensamiento de las comunidades hidráulicas de Ayacucho.* Visión Cultural, Instituto Nacional de Cultura, año II, No.1, pp. 30-32, Cuzco.
- _____. 1995c. *El Apu Cóndor, en las Festividades de Santiago, Apurímac.* Revista Kausachun, Instituto Andino de Investigación Histórica "Kausachun", año 2, No. 2, pp. 26-28, junio-julio, Cuzco.
- _____. 1996. *El Maíz alimento esencial de Punarunas y de las deidades andinas.* Andinidad (Etnofolklore No. 1), Instituto Nacional de Cultura, pp. 213-231, Cuzco.

ESPINOZA, Waldemar

1973a. *Un Movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara, 1596*. Juan Ossio (org.), **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, 1973, pp. 143-152.

1973b. *Colonias de Mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI. Una información inédita de 1575 para la etnohistoria andina*. En Revista del Museo Nacional, Tomo XXXIX, pp. 225-299, Lima.

ESTENSSORO, Juan Carlos

1992. *Los Bailes de los Indios y el Proyecto Colonial*. Revista Andina, Año 10, No. 2, pp. 353-403, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

FAUSTO, Carlos

1993. *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá*. Em Cunha (Org.). **Historia dos índios no Brasil**, São Paulo.

FERRERO, Onorio

1973. *Significado e Implicaciones Universales de un Mito Peruano*. Em: Juan Ossio (org.), **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, p. 417-438, Lima.

FLORES GALINDO, Alberto

1987. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. Lima.

FOUCAULT, Michel

1984. **Microfísica do Poder**. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Graal, Rio de Janeiro.

GALDO, Virgilio

1992. **Ayacucho: Conflicto y Pobreza. Historia Regional (siglos XVI-XIX)**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

GALLOIS, Dominique

1993. **Mairi Revisitada. A integração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi**. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo y Fundação de Amparo a pesquisa do Estado de São Paulo.

GARAY, Gudelia

1984 "La Ayuda Mutua en Soras", Tesis para optar el título de Antropóloga, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

GARCÍA CUELLAR, Gilberto

1950-51. **Monografía de la Provincia de Parinacochas**. Lima: Tipografía Peruana, 2 tomos.

GARCÍA, Juan José

1996. **Racionalidad de la Cosmovisión Andina**. Serie Socio Cultural, CONCYTEC, Lima.

1997. *Danzantes de Negros en el Valle del Mantaro, Perú*.

Revista de Investigaciones Folklóricas. Vol. 12, pp. 86-94, Buenos Aires.

GARCILASO DE LA VEGA

1976. **Comentarios Reales de los Incas**. Edición y Prólogo de Aurelio Miró Quesada; Biblioteca Ayacucho, Vol. I, Caracas.

GAREIS, Iris

1987. *Especialistas religiosos en los Andes centrales a fines del Incanato y durante la época colonial temprana* (Resumen y Comentario final). Em: *Religiose Spezialisten des zentralen Andesgebietes zur zeit dev inka und wahrend der spanischen kolonialhenschaft*. Pp.500-517.

GONZÁLEZ, Enrique

1992. **Los Señoríos Chankas**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga- Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima.

GONZÁLEZ, Enrique y otros

1987. *Los Chankas: Cultura Material*. Ayacucho. Laboratorio de Arqueología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Mimeografiado.

1995. **La Ciudad de Huamanga. Espacio, Historia y Cultura**.

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Concejo Provincial de Huamanga- Centro Peruano de Estudios Sociales Lima.

GONZÁLEZ DEL RIO, Concepción; LIZARRAGA, Karen

1989. *Astronomía, Mitología y Normas: Dioses y Hombres de Huarochirí*. Renacimiento Andino. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

GONZÁLEZ, Marcial

1993. *San Antonio Abad de Locchas: una hacienda jesuita cuzqueña en el siglo XVIII*. Huancasancos, Perú. Trabajo mimeografiado.

GORRITI, Gustavo

1990. **Sendero, Historia de la Guerra Milenaria en el Perú**. Lima.

GOW, David

1979. *Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes Peruanos*. América Indígena, Vol. XXXIX, No. 1, pp. 47-80, México.

GRANDIS, Rita de

1995. *Entre la modernidad y la utopía: la presencia del Taqui Oncoy en 'El sueño del pongo' y 'La agonía del Rasu Ñiti' de José María Arguedas*. Em: José Carlos Sebe Bom Meiby e Maria Lúcia Aragão (organizadores), **América: Ficção e Utopias**, pp. 297-304, São Paulo.

GRUZINSKI, Serge

1986. *La Red Agujereada. Identidades Étnicas y occidentalización en el México Colonial (siglos XVI-XIX)*. América Indígena, Vol. XLVI, No. 3, pp. 411-433, México.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1980 (1616...) **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Ed. Crítica de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno, 3 Volúmenes.

GUIBOVICH, Pedro

1990. *Nota Preliminar al Personaje Histórico y los Documentos*. Em: Luis Millones (Compilador), **El Retorno de las Huacas...**, Instituto de Estudios Peruanos- SPP, pp. 23-40, Lima.

_____. 1991. *Cristóbal de Albornoz y el Taqui Onqoy*. Historia Vol. XV, No. 2, pp. 205-236, Lima.

GUILLEN, Edmundo

1984. *Las parcialidades de Hatun Rukana y Laramati en el siglo XVI (Represión de la Campaña anticristiana de 1569 y la descripción de sus pueblos en 1586)*. Boletín de Lima No. 32, pp. 73-96 y No. 33, pp. 71-82.

GUTIERREZ ESTEVEZ, Manuel

1984. *Historia, Identidad y Mesianismo en la Mitología Andina*. Anthropológica No. 2, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 5-44, Lima.

HAMPE, Teodoro

1979. *Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561*. Historia y Cultura No. 12, pp. 75-117, Lima.

HERAS, Julián

1992. *Catequesis en las Obras de Fray Luis Jerónimo de Oré*. Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los Siglos XVI, XVII y XVIII, Arzobispado de Ayacucho.

HERNANDEZ, Max; MILLONES, Luis y otros

1985. *Aproximación psico-antropológica a los mitos andinos*. Bull. Inst. Francés de Estudios Andinos, XIV, No. 3-4, pp. 65-79

- _____. 1987. **Entre el Mito y la Historia. psicoanálisis y pasado andino.** SIDEA, Lima.
- HILL, Jonathan D. (editor)
1988. **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.** University of Illinois Press.
- HUERTAS, Lorenzo
1982. *Diezmos en Huamanga.* Revista Allpanchis XVII, No. 20, pp. 209-236, Cuzco.
1983. *Estudio Preliminar.* Presentación al libro de Víctor Navarro del Águila **Las Tribus de Ancku Walloc**, Ediciones Atusparia, Lima.
1985. *Tributación Indígena en Huamanga Colonial.* Revista del Archivo General de la Nación, 8, pp. 31-77, Lima.
1988. *Disturbación étnica y religión en el mundo andino.* Cantuta, Revista de la Universidad Nacional de Educación, pp. 331-343, Lima.
1990. *Los Chankas. Proceso Disturbativo en los Andes.* Historia y y Cultura No. 20, pp. 11-48, Lima.
- HUSSON, Jean-Philippe
1997. En Busca del Foco de las Representaciones de la Muerte de Atawallpa: algunos argumentos a favor del Estado Neo-Inca de Vilcabamba. Ponencia al Congreso Americanista (Fotocopia).
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos
1965. **Relación geográfica de Indias.- Perú I.** Atlas, Madrid. Biblioteca de Autores Españoles.
- KEMPER COLUMBUS, Claudette
1997. *Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: los zorros de Arguedas y la Illa andina.* Antropológica No. 15, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 195-216, Lima.
- KUBLER, G.
1946. *The Quechua in the Colonial World.* Handbook of South American Indians. Handbook of South American Indians. Ed. Por Julian H. Steward. 7 Vols. Washington, D.C.: U.S. Bureau of American Ethnology. Vol. 2, 1946-1959, pp. 331-410.
- LAMANA, Gonzalo
1996. *Identidad y Pertenencia de la Nobleza Cuzqueña en el Mundo Colonial Temprano.* Revista Andina, Año 14, No. 1, pp. 73-106, Centro "Bartolomé de las Casas", Cuzco.

LANTERNARI, Vittorio

1974 (1960). **As Religiões dos oprimidos. Um estudo dos modernos cultos messiânicos.** Editora Perspectiva, São Paulo.

LASSEGUE, Juan Bautista

1984. *Fundación progresiva de un Convento-hospital en Parinacochas, diócesis del Cuzco (1567-1586): Apuntes de lectura e hipótesis de estudio.* Revista Andina, Año 2, No. 2, pp. 487-511, Cuzco.

LASTRES, J.B.

1945. *Las Curaciones por las fuerzas del espíritu en la Medicina Aborígen.* Revista del Museo Nacional, Tomo XIV, pp. 27-70, Lima.

1953. *El Culto de los Muertos entre los aborígenes peruanos.*

Perú Indígena, Vol. IV, n. 10-11. pp. 63-74, Lima.

LE GOFF, Jacques

1990. **História e Memória.** Editora da Universidade Estadual de Campinas.

LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis y otros

1990. *El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas.* Em: Luis Millones, **El Retorno de las Huacas...**, 1990, pp. 425-433, Lima.

LEVILLIER, Roberto (ed.).

1919. **Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias.** Madrid, CPHBCA. 2 Tomos.

LIENHARD, Martín

1992. **La Voz y su Huella. Escritura y Conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988.** Editorial Horizonte.

LISSEON CHAVEZ, Emilio

1944. **La Iglesia de España en el Perú. 1553-1589.** T.II Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú que se encuentra en varios Archivos. Sección Primera. Archivo General de Indias, Sevilla siglo XXI.

LIZARRAGA, Karen; CAVERO, Alina y otros

1992. **Killka una propuesta pedagógica.** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga - Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1941. *El Inca Titu Cusi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)*. Mercurio Peruano, Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, Año XVI, No. 166, pp. 3-18, Lima.

_____. 1957. **El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Asturias**.

Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

LUMBRERAS, Luis Guillermo

1980. *Imperio Wari*. Em: **Historia del Perú**, Perú Antiguo, Editorial Juan Mejía Baca, T. II, Lima.

MARZAL, Manuel

1969. *La Cristianización del Indígena Peruano*, Allpanchis No. 1, Instituto Pastoral Andina, Cuzco.

_____. 1971. *El Mundo religioso de Urcos*. Instituto Pastoral Andina, Cuzco.

_____. 1988. **La Transformación Religiosa Peruana**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MAYTA INGA, Apolinario

s/d. **Música y Danzas de la región Cáceres y del Perú**. Huancayo.

MEDINA, José Toribio

1956. **Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)**. Reimp. de la edición de 1887. Prólogo de Marcel Bataillon. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, 2 tomos.

MELIÁ, Bartolomé

1993. **El Guaraní Conquistado y Reducido. Ensayos de Etnohistoria**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, 3ra. edición.

MÉTRAUX, Alfred

1973 [1931]. **Religión y Magias Indígenas en América del Sur**. Editorial Aguilar, Buenos Aires.

MILHOU, Alain

1992. *Notas sobre o Messianismo de Cristóvão Colombo*. Novos Estudos CEBRAP, No. 32, pp. 85-98, São Paulo.

MILLONES, Luis

1964. *Un Movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy*. Revista Peruana de Cultura No. 3, Comisión Nacional de Cultura, pp. 134-140.

_____. 1965. *Nuevos aspectos del Taki Onqoy*. Historia y Cultura No. 1, Museo Nacional de Historia, Lima.

_____. 1984. *Taki Onqoy*. Cielo Abierto, Vol. X, No. 28, pp. 9-15, Lima.

- _____. 1987. **Historia y Poder en los Andes Centrales (desde los orígenes al siglo XVII)**, Alianza Editorial, Madrid.
- _____. 1990. (Organizador) **El Retorno de las Huacas (Estudios y Documentos del S. XVI)**. Instituto de Estudios Peruanos- SPP, Lima.
- MILLONES, Luis y LEMLIJ, Moisés
1996. **Al Final del Camino**. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.
- MOLINA, Cristóbal de
1959 (1575). **Ritos y Fábulas de los Incas**. Editorial Futuro, SRL, Buenos Aires.
- MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoniette
1985. *Tiempo del Espacio y Espacio del Tiempo en los Andes*. Journal de la Société des Americanistes, LXXI, pp. 97-114, París.
- MONTEIRO, John
1993. **Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. Companhia das Letras, São Paulo.
- MONTOYA, Rodrigo
s/d . "Antropología, Historia y Política (de la Utopía Andina al Socialismo Clásico)". Inédito.
- MOROTE BEST, Efraín
1958. *Un Nuevo Mito de Fundación del Imperio*. Revista del Museo Nacional, XL, Lima.
- NUÑEZ REBAZA, Lucy
1992. **Los Danzaq**. Lima.
- ORTIZ, Alejandro
1973a. **De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú**. Retablo de Papel ediciones, Lima.
_____. 1973b. *El Mito de la Escuela*. Em: Juan Ossio (Org.), **Ideología Mesianica del Mundo Andino**, 1973, pp. 237-250, Lima.
_____. 1980. *El Dualismo Religioso*. Em: **Historia del Perú**, Editorial Juan Mejía Baca T.III, pp. 9-72, Lima.
_____. 1986. *Imperfecções, Demonios y Héroes Andinos*. Anthropológica No. 4, pp. 191-224, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, Renato (Organizador)
1983. **Pierre Bourdieu-Sociología**. Editora Atica, São Paulo.

OSSIO, Juan

1973. (Org.) **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**. Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima.

1977. *Los Mitos de origen en la Comunidad de Andamarca*

(Ayacucho-Perú). *Revista Allpanchis* No. 10, pp. 105-113, Cuzco.

1992a. *El Otro en la Cosmología Andina*. En **De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo** 2, Encuentros interétnicos, pp. 349-378, Madrid.

1992b. **Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la Comunidad de Andamarca**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, Lima.

1997. *Cosmologies*. *International Social Science Journal* 154.

Anthropology-Issues and Perspectives: II. Souding out New Possibilities. Blackwell Publishers/UNESCO.

OVERING, Joanna

1995. *O Mito como História: um problema de Tempo. Realidade e outras questões*, *Revista Mana* No. 1, pp- 107-149, Estudos de Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/ Universidade Federal de Rio de Janeiro.

PALOMINO, Salvador

1984. **El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua**. Editorial Pueblo Indio, Lima.

PEASE, Franklin

1968. *Cosmovisión Andina*. *Humanidades*, Revista de la Facultad de Letras, pp. 171-199, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1973a. **El Dios Creador Andino**. Mosca Azul editores, Lima.

1973b. *El Mito de Inkarrí y la visión de los vencidos*. Em: Juan

Ossio (org.). Ob. cit. 1973, pp. 439-458, Lima.

1974. *Un Movimiento Mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)*.

Revista del Museo Nacional, Vol. XL, pp. 221-252. Lima.

1982. **El Pensamiento Mítico**. Mosca Azul editores, Lima.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1965. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. Editorial Universidade de São Paulo.

PEREZ PALMA, Recaredo

1938. **Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo**. Lima.

PEZZIA ASSERETO, Alejandro

1980. **Monografía de Ica**. Ica.

POLIA, Mario

1994. **Cuando Dios lo permita. Encantos y Arte Curanderil**.

Lima.

1995. **La Mesa Curanderil y la Cosmología Andina**, Lima.

1996. *Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): Huacas, Mitos y Ritos Andinos*.

Antropológica No. 14, pp. 209-259, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1906a (1567). *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*. *Revista Histórica* T.I. Trimestre II, pp. 192-231, Lima.

1906 b(1584) *Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación*. *Revista Histórica* T. I. Trimestre II, pp. 207-231.

1940. *Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú*. *Revista Histórica*, T. XII, pp- 125-196, Lima.

POMPA, María Cristina

1995. "Memórias de Fim do Mundo. Para uma leitura do movimento Sócio-religioso de Pau de Colher." Tese de Mestrado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

POOLE, Deborah

1992. *Antropología e Historia andinas en los EE.UU: Buscando un reencuentro*. *Revista Andina*, Año 10, No. 1, pp. 209-245, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

PORRO, Antonio

1989. *Mitología Heróica e Messianismo na Amazônia seiscentista*. *Revista de Antropologia* Vol. 30/31/32, pp. 383-389, São Paulo.

1991. **Messianismo Maya no periodo colonial**. FFLCH-Universidade de São Paulo, São Paulo.

QUINTANILLA, Gerardo

1967. **Andahuaylas Pre-historia e Historia**, Lima.

RAMOS, Gabriela

1992. *Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy*. Revista Andina Año 10, No. 1, pp. 147-169, Cuzco.

RANDALL, Robert

1982. *Qoyllur Riti. An Inca Fiesta of the pleiades: Reflections on time and space in the Andean world*. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, T. XI, No. 1-2, pp. 37-81.

REGAN, Jaime

1983. **Hacia la Tierra Sin Mal. Estudio sobre la Religiosidad del Pueblo en la Amazonía**. 2 Vols. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

RIBEIRO, René

1968. *Movimentos messiânicos no Brasil*. Centro Latinoamericano de Pesquisa em Ciências Sociais, Ano 11, No. 3. pp. 35-55, Rio de Janeiro.

ROSTWOROWSKI, María

1983. **Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política**. Instituto de Estudios Peruanos, segunda edición, Lima.

SAHLINS, Marshall

1981. **Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom**. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

1987. **Ilhas de Historia**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

SALAS, Miriam

1979. **De los Obrajes de Canaria y Chincheros a las Comunidades Indígenas de Vilcashuamán. Siglo XVI**. Lima.

SALAZAR- SOLER, Carmen

1997. *Las Huacas y el conocimiento científico en el Siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí*. Em: Thérèse Bouysse Cassagne (Orga.), **Saberes y Memoria en los Andes**, CREDAL-INFEA, pp. 237-257, París-Lima.

SALOMON, Frank

1991. *Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos*. EM: Segundo Moreno y Frank Salomon (Orgs.) **Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglo XVI-XX**, Colección 500 años, 41, T.I, pp. 7-26, ediciones Abya-Yala, Quito.

- _____. 1994. *La textualización de la memoria en la América Andina: una Perspectiva etnográfica comparada*. *América Indígena*, Vol. LIV, No. 4, pp. 229-261, México.
- SANTOS GRANERO, Fernando; BARCLAY REY DE CASTRO, F.
1995. **Órdenes y Desórdenes en la Selva central**. Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1947 [1572]. **Segunda parte de la Historia General llamada Indica**. Edición y Prólogo de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires.
- SARMIENTO, Jesús
1946. "Monografía del Distrito de Laramate". Tesis en Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- SCHWARTZMAN, Steven
1985. *Estrutura e História*, *Anuário Antropológico* No. 83, pp. 270-282, Brasília.
- SCHADEN, Egon
1965. *Aculturação Indígena*. *Revista de Antropologia* No.13, São Paulo.
_____. 1972. *Aculturação e messianismo entre índios brasileiros*. *Revista del Instituto de Estudos Brasileiros* No. 11, pp. 7-16, São Paulo.
_____. 1989 (1945). **A Mitologia heróica de Tribus indígenas do Brasil. Ensaio etnossociológico**. 3a. edição. Editora da Universidade de São Paulo.
- STERN, Steve
1977. *Las Ideologías Nativistas, la Aculturación y las Clases Sociales*. *Churmichasun* 4-5, pp. 25-32, Huancayo.
_____. 1982a. *El Taki Onqoy y la Sociedad Andina (Huamanga, siglo XVI)*. *Allpanchis* No. 19, pp. 49-77. Cuzco.
_____. 1982b. **Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest: Huamanga to 1640**. Madison: the University of Wisconsin Press.
_____. 1986. **Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640**. Alianza Editorial, Madrid.
_____. 1987. (Org.) **Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant world, 18 th to 20 th centuries**. The University of Wisconsin Press.
- SUAREZ, Margarita
1996. *Ciencia, ficción e imaginario colectivo: la interpretación de los cielos en el Perú colonial*. Em: Moisés Lemlij y Luis Millones

(editores), **Historia, Memoria y Ficción**, 312-319, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis- Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.

SULLIVAN, Lawrence

1988. **Icanchus's Drum. An orientation to Meaning in south American Religions.** Nueva York: MacMillan Press.

THERRIEN, Monika

1995. *Terremotos, movimientos sociales y patrones de comportamiento...* Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXXII, Bogotá.

TITU CUSI YUPANQUI

1973 (1570). **Relación de la conquista del Perú.** Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima.

TOMOEDA, Hiroyasu; MILLONES, Luis

1996. *Los esclavos de la Virgen de la Puerta: Historia y ficción del pasado.* Em: Moisés Lemlij y Luis Millones (editores) **Historia, Memoria y Ficción.** pp. 499-513, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis- Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

TURNER, Terence

1988. *Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American representations of Contact with Western Society.* Em: Hill, Jonathan (ed.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.** pp. 235-281, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

_____. 1993. *De Cosmología a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó.* Em: Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (Organizadores):

Amazonia. Etnología e História Indígena, NHII-USP-FAPESP, pp. 43-66.

TURNER, Víctor

1980: **La Selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu.** Siglo veintiuno Editores, Madrid.

URBANO, Henrique

1981. **Viracocha y Ayar. Héroes y Funciones en las Sociedades Andinas.** Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.

- _____. 1990. *Cristóbal de Molina, el Cuzqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Ongoy*. *Revista Andina*, Año 8, No. 1, pp. 265-283, Cuzco.
- _____. 1991. *Historia y etnohistoria andinas*. *Revista Andina*, Año 9, No.1, pp. 123-163, Centro "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- _____. 1993. *Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de la historia en los Andes*. Em: **Mito y Simbolismo en los Andes. La Figura y la Palabra**, pp. 283-304, Cuzco.
- _____. 1997. *Sexo, Pintura y Taqui Ongoy*. *Revista Andina* No. 29, año 15, No. 1, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- URBANO, Henrique; DUVIOLS, Pierre
1989. **Fábulas y Mitos de los Incas**. Edición, Introducción y Notas a cargo de Urbano y Duviols.
- URRUTIA, Jaime
1985. **Huamanga: Región, proceso e Historia: 1536-1770**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- URTON, Gary
1981. **At the Crossroads of the Earth and sky. An Andean Cosmology**. University of Texas Press, Austin.
- _____. 1989. *La Historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas*. *Revista Andina*, Año 7, No. 1, pp. 129-216, Cuzco.
- VAINFAS, Ronaldo
- 1990-1991. *Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no Mundo colonial Ibérico*. *Revista Brasileiro de Historia*, Vol. 11, No. 21, pp. 101-124, São Paulo.
- _____. 1992a. *Os órfãos do Sol. Notas sobre o Taqui Ongoy Peruano, século XVI*. *Tempo Brasileiro* 110, Rio de Janeiro.
- _____. 1992b. *Idolatrias e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas*. *Estudos Históricos*, Vol. 5, No. 9. pp. 29-43, Rio de Janeiro.
- _____. 1992c. *Idolatrias Luso-Brasileiras: "Santidades" e milenarismos indígenas*. EM: Vainfas (Organizador) **América em Tempo da Conquista**, pp. 176-197, Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro.
- _____. 1995. **A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil**. Companhia das Letras, São Paulo.

VALCARCEL, Luis E.

1980. *La Religión Incaica*. Em: **Historia del Perú**. T. III, Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

VARESE, Stefano

1968. **La Sal de los cerros. Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campas de la selva del Perú**. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, Lima.

VARGAS UGARTE, Rubén

1948. *Historia o Narración de las cosas sucedidas en este Colegio del Cuzco destos Reynos del Perú desde su Fundación hasta hoy Primero de noviembre Día de todos los santos año 1600*. Em: Biblioteca Histórica Peruana, T. IV, Lima.

1953. **Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)**, T.I

Imprenta Santa María, Lima.

VARON, Rafael

1990. *El Taki Onqoy: Las raíces andinas de un fenómeno colonial*. Em: Luis Millones, ob. cit, pp. 331-405, 1990.

VEGA, Juan José

1995. **Antecedentes Históricos de la Danza de las Tijeras**. Cuadernos de Cultura Popular, No. 1, Lima.

1997. Artículo Periodístico en el Diario La República, 30-08-97, Lima.

VILLEGAS, Antonio

1998. **La Danza de las Tijeras**. Biblioteca Nacional del Perú- Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

VIVANCO, Carlos

s/d. **Pueblo Chanka: Obras costumbristas de Andahuaylas**. Comité Zonal de Desarrollo Comunal. Andahuaylas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992. *O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Revista de Antropologia, USP. V. 35, pp.21-74, São Paulo.

1996. *Os Pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Revista Mana, volume 2, No. 2. pp.115-143, Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, M.

1985. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*, Journal de la Société des Americanistes, 71, pp. 191.208, París.

VOVELLE, Michel

1990. *A História e a longa duração*. Em: Jacques Le Goff **A História Nova**, pp. 65-93, Martins Fontes, São Paulo.

WACHTEL, Nathan

1971. **La visión des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570.** París.

1973a. *Rebeliones y milenarismo.* Em: Juan Ossio, Ob. cit. pp. 103-142, 1973.

1973b. *La visión de los vencidos: La conquista española en el Folklore indígena.* Em: Juan Ossio, Ob. cit. pp. 35-81, 1973.

1976. **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570),** Alianza Editorial, Madrid.

1988. *A Aculturação.* Em: Jacques Le Goff e Pierre Nora, **História: Novos problemas,** pp.113- 129, São Paulo.

WRIGHT, Pablo

1994. *Perspectivas Teóricas en la Antropología de los Movimientos Socioreligiosos en el Chaco Argentino.* Em: Alicia Barabas (Orga.) **Religiosidad y Resistencia Indígena hacia el fin del milenio.** Ediciones Abya-yala, pp. 17-43, Quito.

WRIGHT, Robin

1989. *Uma História de resistência: Os Heróis Baniwa e suas lutas.* *Revista de Antropologia*, Vol. 30/31/32, pp. 355-381, São Paulo.

1992a. *Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa.*

1992b. *Uma conspiração contra os civilizados: História, Política e Ideologia dos Movimentos milenaristas dos Arawak e Tucano do noreste da Amazonia.* *Anuário Antropológico* 89, pp.191-234, Rio de Janeiro.

1996. "Aos que vão nascer". Uma Etnografia religiosa dos índios Baniwa. Tese de Livre Docência, Universidade Estadual de Campinas.

YARANGA, Abdón

1978. **Taki Ongo de la vision des vaincus au XVI è siècle,** en les mentalites dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine aux XVI è et XVIIè Siècles, Publications de L' Université de Tours.

1979. *La divinidad Illapa en la región andina.* *América Indígena*, Vol. XXXIX, No. 4, pp. 697-720, México.

1995. **Tesoro de la Poesía Quechua Harawiku Simipa Illan.** Edición Bilingüe, Madrid.

1997. *Anteq o Antiq o Danza de las Tijeras.* *Guamangensis*, Revista de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, año III, No. 3, pp. 54-58, Ayacucho.

ZUIDEMA, Reiner Tom

1964. **The Ceque System of Cuzco: the Social organization of the Capital of the Inca**, editado por J.B. Brill, Leiden.

1965. *Observaciones sobre el Taqui Onqoy*. Historia y Cultura 1, p. 137, Lima.

1973. *Una interpretación alterna de la Historia incaica*. Em: Juan Ossio, Ob. cit., 1973, pp. 2-33, Lima.

1974-76. *La imagen del Sol y la Huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco*. Journal de la Société des Americanistes, No. 63, T. LXIII, pp. 199-230, París.

1977. *Mito e Historia en el Antiguo Perú*. Allpanchis No. 10, pp. 15-52, Cuzco.

1989. *The Moieties of Cuzco*, Em: David Maybury-Lewis e Uri Almagr (orgs.), **The Attraction of Opposites**. pp. 255-275, The University of Michigan Press.

ZUIDEMA, Tom; URTON, Gary

1976. *La constelación de la llama en los Andes Peruanos*. Allpanchis No. 9, pp. 59-119, Cuzco.

ARQUIVOS

- Libro de Defunciones de 1797 a 1831, encontrado na Igreja de Soras, em julho de 1997.
- Documento de 1705 que faz alusão à Visita de Juan de Palomares, achado no local da Comunidade Campesina de Laramate, em junho de 1997.
- Libro de Matrimonios de 1790 a 1825, encontrado na Parroquia de Laramate, em junho de 1997.
- Libro de Cofradía de Guaguas de 1753, achado na Parroquia de Laramate, em junho de 1997.
- Libro de Bautizo de 1748 a 1791, encontrado na Parroquia de Laramate, em junho de 1997.
- Libro de Tributarios de S. XVIII, achado na Parroquia de Laramate, em junho de 1997.

PERIÓDICOS

- Folha de São Paulo (Suplemento MAIS), 9 de junho de 1996.
- Diario La República, Lima, 30 de agosto de 1997.
- Diario La República, Lima, 28 de setembro de 1997.

BOLETINS

- Boletín Informativo Jatun Soras, año 1, No. 1 (mimeografiado), Soras, 1996.
- Boletín del Colegio “Gregorio Martinelli” de Talavera (mimeografiado), 1997.

INFORMAÇÃO ESTATÍSTICA OFICIAL

- Compendio Estadístico 1993-1994 (Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI), Oficina del INEI de Ayacucho.
- Directorio de Centros Poblados, Departamento de Ayacucho, Censo 1993. Oficina del INEI de Ayacucho.
- IX Censo Nacional de Población y IV de Vivienda, INEI-FNVAP. Censo Nacional 1993, T. IV, Dirección Nacional de Censos y Encuestas, Lima, setiembre 1994: Departamento de Ayacucho No. 24. Oficina del INEI Ayacucho.
- INEI, Censos Nacionales IX de Población y IV de Vivienda. Estadísticas Municipales, 1994, resultados a nivel distrital. Consejo distrital de Soras.
- III Censo Nacional Agropecuario (INEI, 15 de octubre al 14 de noviembre de 1994) Vol. 22, T.I. Oficina del INEI de Ayacucho.