

# Representações de gênero nas tradições históricas e cosmogônicas do Huarochiri [1598]

Susane Rodrigues de Oliveira

## RESUMO

Trata-se de uma análise das representações de gênero presentes na obra *Dioses y Hombres de Huarochiri* do clérigo e visitador das idolatrias Francisco de Ávila, que percorreu a província do Huarochiri no Peru por volta do ano 1597 na tarefa de conhecer e extirpar as tradições históricas e sagradas dos povos indígenas.

## Palavras-chave

*huacas*, Huarochiri, feminino, masculino, sagrado.

## ABSTRACT

This is an analysis of gender representations in the work *Dioses y Hombres de Huarochiri*, written by the cleric and the idolatries visitor Francisco de Ávila, who toured the province of Huarochiri in Peru in 1597 with the task of knowing and destroy historical traditions and sacred of indigenous peoples.

## Key Words

*huacas*, Huarochiri, female, male, sacred.

Doutora em História pela Universidade de Brasília, na área de Estudos Feministas e de Gênero. Professora Adjunta no Departamento de História da UnB, na área de Teoria e Metodologia do Ensino de História.

Recebido em 30/06/2010. Aprovado em 30/09/2010.

<sup>1</sup> Cf. DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1977. BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria – Uma arqueologia de las ciências religiosas*. México: Fondo de Cultura econômica, 1992.

<sup>2</sup> “O sagrado se expressava nas *huacas* que continham uma variedade de formas e significados, como a de antepassados/as de uma linhagem, heróis/heroínas culturais, elementos da natureza (árvores, plantas, pedras, conchas, penas), animais, sepulturas, centros rituais, templos ou como de um “acidente” geográfico (montanha, manancial, rio, lago, ilha, etc); não havia, portanto, uma forma fixa e universal de representação das divindades. Enfim, esta denominação abarcava todo ser ou objeto que as histórias sagradas assinalavam com uma certa função nas sociedades em questão” (OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o “Império” Inca*. 2006. 231 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília, p. 60).

<sup>3</sup> Outras traduções foram produzidas por G. Taylor (1980), Frank Salomon e

Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabolicos en que vivian antiguamente los indios de las provincias de Huarochiri, Mama e Chaclla y hoy tambien viven engañados con gran perdicion de sus almas. (...) Es matéria gustosa y muy digna de ser sabida para que se advierta la grande ceguedad en que andan las almas que no tienen lumbre de fé ni la quieren admitir en sus entendimientos. Francisco de Ávila ([1598] 1966, p. 119).

Os interesses espanhóis de colonização e catequização dos povos que habitavam o Vice-reino do Peru, durante os séculos XVI e XVII, desencadearam o movimento das chamadas visitas das idolatrias indígenas, uma prática destinada a extirpar os antigos cultos e rituais andinos e a redesenhar a difusão do cristianismo nos territórios conquistados<sup>1</sup>. Durante as visitas das idolatrias os clérigos responsáveis deveriam estar atentos à persistência dos índios nas suas antigas crenças e rituais, para que pudessem atuar no combate e repressão de suas manifestações. Por volta de 1597, o clérigo e visitador das idolatrias Francisco de Ávila, havia atuado nesse sentido como vicário e juiz eclesiástico em San Damián na província do Huarochiri no Peru, questionando os índios sobre as suas antigas crenças, destruindo as *huacas*<sup>2</sup> e promovendo festas contra as idolatrias. Nesse trabalho Ávila recolheu uma série de relatos sobre as *huacas*, cultos, rituais e “mitos cosmogônicos” dos povos do Huarochiri. Esses relatos foram transcritos originalmente em quéchua e traduzidos para o espanhol na segunda metade do século XX. A primeira tradução, feita por José Maria Arguedas e publicada em 1966, recebeu o título de *Dioses y hombres de Huarochiri* [1598]<sup>3</sup>. No presente artigo utilizamos como fonte de análise essa mesma tradução.

Entendemos aqui os “mitos cosmogônicos” como tradições históricas e sagradas andinas que emprestavam sentidos para o princípio da vida e das coisas, para o funcionamento e organização do universo. Os manuscritos do Huarochiri constituem uma cosmogonia reveladora da atuação e poder das *huacas* (ancestrais sacralizados) na formação do

mundo andino. Esta cosmogonia revela ainda um *imaginário das origens* como receptáculo de múltiplas representações<sup>4</sup>. Como bem atenta Pesavento,

O imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras; discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão e o conflito<sup>5</sup>.

Nosso objetivo aqui não é, portanto, o de definir as representações de gênero sacralizadas no Huarochiri, mas antes falar de suas condições imaginárias de produção e suas significações, e que funcionaram como uma das forças reguladoras da sociedade. Isso, porque, “através dos seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns”<sup>6</sup>.

As *huacas*, convertidas em heróis e heroínas ancestrais nos manuscritos do Huarochiri, tornaram-se objeto de cultos e rituais entre os povos andinos. As representações míticas da atuação das *huacas* podiam traduzir em linguagem simbólica ensinamentos, conceitos e valores referentes à vida social, à geografia, às relações de parentesco, à criação do mundo, à procriação e fecundação humana, à origem dos alimentos e da água (aquedutos), à fertilidade da terra, às colheitas, às subjetividades e relações entre os sexos. No entanto, as descrições destes “mitos” revelam também as condições representacionais do extirpador das idolatrias. Ávila, ao narrar essas tradições, acaba construindo uma nova memória, uma outra tradição sobre os costumes e crenças dos povos do Huarochiri que não contrariassem os valores e princípios cristãos reconhecidos como universais e sagrados. Os relatos de

Jorge Urieste (1991).

<sup>4</sup> DAUPHINÉ, James. Mitos cosmogônicos. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionários de mitos literários*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 696.

<sup>5</sup>PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 2004, p. 43.

<sup>6</sup>BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985, p. 309.

<sup>7</sup> De acordo com Orlandi, o que caracteriza um “discurso fundador”, o fato de que “ele cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra. É um momento de significação importante, diferenciado. O sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra ‘tradição’ de sentidos que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova ‘filiação’. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua ‘memória’” (ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso Fundador, a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3ª ed., Campinas: Pontes, 2003, p. 13).

Ávila tornam-se, assim, “discursos fundadores”, ao instaurar e criar uma nova memória e uma outra tradição, desautorizando os sentidos anteriores<sup>7</sup>.

Não por acaso, Ávila se deteve nas descrições das *huacas* femininas do Huarochiri – Cavillaca, Hurpayhuachac, Chuquisuso, Manañamca, Chaupiñamca e suas irmãs, – buscando impor novos sentidos às concepções de gênero e religião desses povos. Os conceitos e valores que perpassam as representações dessas *huacas* estiveram ancorados em um imaginário cristão demonológico, androcêntrico e misógino, mais interessado em construir uma imagem das mulheres indígenas que permitisse a legitimação e a instalação de um sistema colonialista patriarcal no Peru.

Se por um lado o manuscrito esteve inserido nas perspectivas hispânicas cristãs e patriarcais, por outro ele deixa brechas para que possamos visualizar a multiplicidade das crenças e práticas dos povos do Huarochiri. É nessa multiplicidade de concepções que podemos encontrar outras possibilidades de existência para as mulheres, especialmente nas descrições das atitudes e significados das ancestrais e heroínas femininas convertidas em *huacas*, cuja memória e culto se faziam ainda presentes no início do século XVII. Em uma perspectiva feminista, quero apresentar aqui uma análise das representações e relações de gênero que aparecem nos manuscritos do Huarochiri, especialmente nos episódios em que as *huacas* femininas (Cavillaca, Chuquisuso e Chaupiñamca) são protagonistas. Nesse trabalho pretendo “desconstruir” o ponto vista androcêntrico e cristão de Ávila, mostrar o caráter histórico e de construção de suas representações para fazer emergir outras formas de inteligibilidade do gênero, bem como a pluralidade de concepções relativas ao sagrado, às relações sexuais, ao corpo, à natureza e ao poder no Huarochiri.

A idéia de “desconstrução” do discurso de Ávila está relacionada a um desejo de problematização das dicotomias hierárquicas que estiveram presentes no imaginário androcêntrico dos visitantes/extirpadores das idolatrias, apontando um lugar “natural” e fixo para cada um dos gêneros (tido como

essencialmente binário masculino/feminino). A desconstrução sugere que se busquem os processos e as condições que estabeleceram os termos dessa polaridade. Supõe que se historicize a polaridade e a hierarquia nela implícita. Nessa perspectiva, o gênero e o sexo são aqui tratados igualmente como construtos culturais/históricos<sup>8</sup>. Essa noção permite, portanto, a “desconstrução” das representações binárias de sexo/gênero que aparecem no discurso de Ávila, naturalizando e universalizando as identidades e relações entre homens e mulheres nas tradições históricas do Huarochiri. A percepção do sexo/corpo como uma construção constitui fundamento para uma crítica feminista das representações de gênero binárias e androcêntricas.

<sup>8</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 25.

<sup>9</sup> AVILA, op. cit., p. 23.

### **Cavillaca – aquela que habita no fundo do mar**

Ávila inicia sua narrativa ressaltando a presença de um deus masculino criador na figura da *huaca* Cuniraya Viracocha, que sob a aparência de um homem pobre exerceu grande poder e influência sobre os povos de tempos ancestrais:

(...) *porque* la gente para adorar decía así: “Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre”<sup>9</sup>.

Da mesma forma que fizeram os cronistas espanhóis interessados em provar a supremacia do elemento masculino no cosmos andino, como princípio criador da humanidade e do mundo, Ávila revela inicialmente a presença de um culto e adoração a Cuniraya Viracocha em decorrência de sua sabedoria e ação criadora no cosmos. Possivelmente Ávila estivesse interessado em imprimir no discurso sagrado dos índios a presença de um supremo Deus Criador masculino, em conformidade com o monoteísmo cristão, como estratégia para conversão dos mesmos ao catolicismo.

Antes de interpretar a adoração a Cuniraya Viracocha como expressão generalizada de uma crença monoteísta e exaltadora do elemento mas-

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> AVILA, op. cit., p. 23.

culino na criação do mundo e dos seres humanos, é necessário destacar que os povos andinos no século XVI não acreditavam numa origem única da humanidade, e muito menos na existência de um supremo Deus Criador universal<sup>10</sup>. Cada etnia ou *ayllu* possuía suas histórias sagradas particulares a respeito da criação e ordenamento do mundo, e que desse modo, o princípio criador no cosmos se revelava de forma plural. O próprio discurso de Ávila deixa indícios dessa pluralidade de crenças a respeito da criação do mundo e da humanidade entre os povos do Huarochiri, o que dava espaço para que as *huacas* femininas também assumissem essa mesma função criadora. No entanto, o seu relato inicialmente parece enfatizar a ação e significados das *huacas* masculinas.

Não por acaso, nos dois primeiros capítulos do manuscrito, Ávila se detém nos episódios referentes à vida de Cuniraya Viracocha, especialmente em episódios que revelam suas relações e conflitos com as *huacas* femininas. Segundo Ávila, em tempos mais antigos, Cuniraya andou pelos Andes sob a aparência de um homem muito pobre, e que assim,

Algunos, que no lo conocían, murmuraban al verlo: “miserable piojoso”, decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos. Con sólo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros. Y también enseñó a hacer los canales de riego arrojando (en el barro) la flor de una caña llamada pupuna; enseñó que los hicieran desde su salida (comienzo). Y de ese modo, haciendo unas y otras cosas anduvo, emperrando (humillando) a los huacas de alguns pueblos, con su sabiduría<sup>11</sup>.

Ávila diz ainda que nessa época havia uma *huaca* chamada Cavillaca, “doncella, desde siempre”, e que por ser muito bela todas as *huacas* desejavam ter relações sexuais com ela, mas nenhuma delas conseguia o que pretendia.

Después, sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se usó a tejer al pie de un árbol de lúcuma. En ese momento

Cuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió el árbol. Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella muy contenta, tragó el germen. Y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve meses, como cualquier mujer, ella también parió una doncella<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 24-25.

Cuniraya, com seu ardil, não parece visar a sexualidade, mas tomar de Cavillaca seu poder de engendrar. O importante aqui é a procriação, tal como na Bíblia o Deus cristão fez com Maria: o corpo feminino é usado, não como gerador, mas como abrigo da “semente” masculina. Este tipo de artimanha que rouba ao feminino seu evidente papel na procriação é um traço representacional significativo de um poder masculino buscando se adensar.

Segundo Ávila, durante um ano Cavillaca criou sua filha, e sempre se perguntava sobre quem seria o pai dessa criança. Quando sua filha completou um ano, Cavillaca resolveu convocar as *huacas* de todas as partes, porque queria reconhecer o pai de sua filha. As *huacas* ouviram a notícia e se apresentaram vestidas com seus melhores e mais ricos trajes, em uma reunião em Anchicocha, onde vivia Cavillaca. Todas elas estavam interessadas em ser o pai da filha de Cavillaca<sup>13</sup>. Mas quando ela perguntou a todos quem a havia fecundado com seu sêmen, ninguém se manifestou. Cuniraya estava presente, vestido de maneira pobre, entre os homens ricamente vestidos, e por isso Cavillaca não lhe fez a pergunta, já que ela não acreditava que sua filha pudesse ter um pai tão miserável<sup>14</sup>.

Y como nadie afirmara: “Es mi hijo” ella le habló a la niña: “Anda tú misma y reconoce a tu padre”, y a los huacas les dijo: “Si alguno de vosotros es el padre, ella misma tratará de subir a los brazos de quien sea el padre”. Entonces, la criatura empezó a caminar a cuatro pies hasta el sitio en que se encontraba el hombre harapososo. En el trayecto no pretendió subir al cuerpo de ninguno de los presentes; pero apenas llegó ante el pobre, muy contenta y al instante, se abrazó de sus piernas. Cuando la madre vió esto, se enfureció mucho:

<sup>15</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> EISLES, Riane. *O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 286.

“¡Qué asco” ¿Es que yo pude parir el hijo de un hombre tan miserable?”<sup>15</sup>.

Como escreve Ávila, Cavillaca ficou muito furiosa ao descobrir que o pai de sua filha era um homem pobre e miserável. Naquele momento Cuniraya transformou suas vestes em ouro e espantou todas as *huacas*, achando que assim Cavillaca deveria amá-lo. Mas ela não quis olhar para ele e imediatamente pegou sua filha nos braços e correu em direção ao mar<sup>16</sup>.

“Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer” dijo [Cavillaca], y diciendo, se arrojó al agua. Y allí, hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas (madre e hija) se convirtieron en piedra<sup>17</sup>.

A história de Cavillaca pode suscitar múltiplas interpretações. No ponto de vista cristão e androcêntrico dos extirpadores das idolatrias, essa história poderia ser usada para mostrar a universalidade da vulnerabilidade das mulheres aos desejos dos homens. Nessa perspectiva, não adiantava Cavillaca achar que tinha poderes sobre o seu corpo, porque afinal a *huaca* masculina podia quebrar esse poder. Na Europa moderna, a equiparação da sexualidade masculina com a dominação violenta era tema predileto daqueles que desejavam instruir os homens na superioridade sobre as mulheres, transmitindo a mensagem de que sexo, violência e dominação caminhavam juntos. Como bem assinala Riane Eisler,

“as autoridades religiosas ensinaram aos homens que o físico ou carnal é, assim como as mulheres, de uma ordem inferior. Tudo isso colocou o homem em guerra com seu próprio corpo. E também com as mulheres – de onde a expressão “guerra dos sexos”<sup>18</sup>.

No ocidente cristão, a constante repetição da idéia de que a sexualidade dos homens revela um componente de agressão, de propensão a subjugar,

acabou ensinando que é natural, inevitável e normal a crueldade e a brutalidade dos homens sobre as mulheres<sup>19</sup>.

Não por acaso, Ávila inicia os seus relatos enfocando um tema há muito consolidado e elaborado na Europa cristã, o do controle do corpo das mulheres pelos homens. Visto dessa forma, a história de Cavillaca e Cuniraya poderia servir para reforçar o controle dos homens sobre as mulheres, promovendo também a universalização de uma perspectiva misógina e androcêntrica nas relações de gênero. Ainda no sentido cristão e androcêntrico, a fuga de Cavillaca para o mar poderia estar ligada à sua rejeição à maternidade e ao casamento, o que devia lhe impor como destino a reclusão, o isolamento ou a morte, já que na perspectiva cristã do século XVI as mulheres só tinham duas opções na vida: o casamento ou a reclusão num convento<sup>20</sup>.

No entanto, a história de Cavillaca pode sinalizar ainda em outras direções. Se nos determos nas significações locais, para os povos do Peru pré-hispânico, os ancestrais que haviam exercido um papel importante para a comunidade se convertiam em *huacas* quando se materializavam em pedras e outras expressões da natureza como riachos, montanhas, mares, lagos, dentre outras. As pedras, com seus múltiplos contornos e proporções incorporavam e exprimiam assim o espírito dos ancestrais. Para que Cavillaca e sua filha se convertessem em pedras, elas deviam ser vistas como seres sagrados, cuja ação devia ser memorável e sacralizada.

Além disso, a relação de Cavillaca com o mar é bastante significativa. Como bem observou Rostworowski<sup>21</sup>, na mitologia andina o mar representava a mãe, fonte inprecável de alimentos necessários aos seres humanos. Os habitantes dos Andes, que viviam longe do mar, sempre prestavam oferendas e rituais especiais ao mar. Em outro episódio encontramos uma breve referência a essa sacralização de Cavillaca, quando Ávila afirma que alguns povos diziam que a *huaca* Añasi ou Añapaya que vivia no fundo do lago (ou do mar) era Cavillaca<sup>22</sup>, mas o extirpador silencia sobre as razões e existência de seu culto. Os indícios dessa

<sup>19</sup> Ibid., p. 288-289.

<sup>20</sup> ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del. (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1997, p. 49-53.

<sup>21</sup> ROSTWOROWSKI, op. cit., p. 87.

<sup>22</sup> AVILA, op. cit., p. 87.

<sup>23</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 45. sacralização estão bastante obscurecidos no discurso de Ávila, já que ele parecia mais interessado em falar da vida sexual de Cavillaca. Talvez Cavillaca fosse considerada heroína pelo fato de decidir sobre o seu corpo e desejo sexual, chegando até mesmo a abrir mão de sua própria vida e da de sua filha, ao ter seus desejos transtornados. Afinal Cuniraya não consegue ter contato sexual com Cavillaca. Neste caso, a sua fuga para o mar, pode representar a recusa simbólica de uma interferência qualquer. Mas o que instaura é uma clara oposição entre um princípio masculino emergente e um princípio feminino já existente.

Caminhar para o mar não significa necessariamente uma fuga baseada em temáticas sexuais, caras aos espanhóis à época. De fato, o relato de Ávila centra-se em torno da heterossexualidade compulsória e sobretudo da procriação, enfatizando a astúcia masculina diante da recusa sexual feminina. O feminino se desdobra em – mãe e filha – e a recusa do papel paterno condena-as à morte. Esta é uma interpetação possível e muitas outras podem ser sugeridas, porém as matrizes recorrentes podem nos indicar os regimes valorativos, representacionais, de instauração de verdades e sentidos.

A liberdade sexual feminina era vista como algo que ameaçava o equilíbrio doméstico, a segurança do grupo social e a própria ordem das instituições civis e eclesiásticas nas sociedades cristãs e européias do século XVI<sup>23</sup>. Não surpreende que a liberdade sexual de Cavillaca e o seu poder de decisão pudessem integrar os discursos das extirpações das idolatrias, pois num imaginário misógino estes comportamentos eram inadequados às mulheres em uma sociedade cristã, inserindo-se, portanto, na ordem dos discursos das visitações das idolatrias.

### **Chuquisuso – a provedora do milho e das águas**

Ávila destacou ainda a presença de Pariacaca, *huaca* masculina, que atuou como herói ancestral conquistando e vencendo as *huacas* dos Yuncas em lutas e confrontos em tempos pré-hispânicos. Quando essa *huaca* adquiriu a forma humana e cresceu,

começou a procurar o seu inimigo a *huaca* Huallallo Carhuincho – “devorador de hombres”, que no seu tempo havia ordenado que as pessoas só podiam ter somente dois filhos: “uno de ellos lo devoraba, al otro, al que por amor escogieran sus padres, lo dejaban que viviera”<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> AVILA, op. cit., p. 21.

<sup>25</sup> Ibid., p. 49.

Ao procurar Huallallo Carhuincho, Pariacaca chega ao povoado de Cupara, no momento em que as pessoas da região padeciam com a seca e a falta de água. Conforme Ávila, naquele tempo vivia nesse povoado uma mulher “muy hermosa”, chamada Chuquisuso, e que

Un día regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces Pariacaca, bajó, y con su manto tapó la bocATOMA de la laguna pequeña. La mujer lloró más dolorosamente, viendo que la poquísima agua desaparecía. Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: “Hermana: ¿por qué sufres?”. Y ella le contestó: “Mi campo de maíz muere de sed”. “No sufras – le dijo Pariacaca – Yo haré que venga mucho agua de la laguna que tiene ustedes en la altura; pero acepta dormir antes conmigo”. “Has venir el agua, primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo”, le contestó ella. “Esta bien”, aceptó Pariacaca; e hizo que viniera mucho agua.<sup>25</sup>

Dando prosseguimento ao relato, Ávila nos conta que Chuquisuso acabou de regar os campos e Pariacaca se dirigiu a ela e disse:

“Ahora, vamos a dormir” (...). “Todavía no, pasado mañana, le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. “Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río”, le dijo. “Has primeiro esa obra, después dormiré contigo”, dijo ella. “Está bien”, contestó Pariacaca y aceptó. (...) En ese tiempo, los pueblos yuncas tenían, para regar sus tierras, un acueducto muy pequeño que salía de una quebrada que se llamaba Coccochalla y que estaba un poco arriba de San Lorenzo. Pariacaca convirtió ese acueduto en una

<sup>26</sup> Ibid., p. 50-51.

<sup>27</sup> Ibid., p. 51.

acequia ancha, con mucho agua, y la hizo llegar hasta las chacras de los hombres de Huracupara.<sup>26</sup>

Quando o aqueduto estava pronto, Pariacaca se dirigiu novamente a Chuquisuso e lhe disse:

“Vamos a dormir”. Pero ella contestó: “Subamos hacia los precipicios altos; allí dormiremos”; Y así fue. Durmieron sobre un precipicio que llama Yanaccacca. Y cuando ya hubieron dormido juntos, la mujer le dijo a Pariacaca: Vamos a cualquier sitio, los dos”. “Vamos”, respondió él. Y se llevó a la mujer hasta la bocatoma del acueducto de Cocochalla. Cuando llegaron al sitio, esa mujer llamada Chuquisuso dijo: “Voy a quedarme en el borde de este acueducto”, e inmediatamente, se convirtió en yerta piedra. Pariacaca siguió cuesta arriba, siguió caminando hacia arriba. Pero de este suceso hablaremos después. En la boca-toma de la laguna, sobre el acueducto, una mujer de helada piedra está; ella es la que se llamaba Chuquisuso. Y cuando hicieron otro acueducto, por una zona más alta, también en ese tiempo y en ese lugar llamado Huinconpa, está ahora Cuniraya, helado e inerte. Allí fue donde Cuniraya acabó.<sup>27</sup>

A transformação de Chuquisuso e Cuniraya em pedras assinala também a transformação desses ancestrais em *huacas* reverenciadas pelos povos do Huarochiri. Para conseguir a irrigação e o armazenamento de água para o seu *ayllu*, Chuquisuso devia ter relações sexuais com Pariacaca. Nessa perspectiva, a história de Chuquisuso também sugere muitas interpretações, se visto sob um ângulo androcêntrico e patriarcal, pode sinalizar para a subordinação das mulheres aos desejos sexuais masculinos, para o domínio fálico e o feminino como categoria negativa (vazia) na sua diferença sexual. Visto de outra forma, as relações sexuais entre as *huacas* Chuquisuso e Pariacaca seriam capazes de prover benefícios para comunidade. A união sexual das *huacas* detem o poder de engendrar e transformar a natureza. Chuquisuso se importava com a falta de água e teve também o poder de incidir sobre o destino da comunidade ao trazer benefícios para a sua sobrevivência. Não por aca-

so havia cultos em sua homenagem. Ávila dedicou o capítulo sete à descrição de seu culto entre os Cuparas. Como escreve o extirpador das idolatrias,

<sup>28</sup> Ibid., p. 53.

<sup>29</sup> Ibid., p. 117.

Chuquisuso pertencia a la parte del antiguo ayllu que ahora es Chahuincho. Por eso, los habitantes de este ayllu limpian el acueducto conforme lo hacían en la antigüedad, en el mes de Mayo. En esa ocasión todos, toda la gente, iba hasta la piedra el que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa mujer demonio. Concluída la ceremonia, se encerraban en un cerro de troncos de quishuar, y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días, sin moverse. Después de esta adoración limpiaban el acueducto<sup>28</sup>.

Convém notar que Ávila, como extirpador das idolatrias, classifica Chuquisuso como “mulher demônio”, imprimindo sobre ela um sentido negativo, a marca de uma alteridade que devia ser negada e perseguida na época colonial. No cenário da extirpação das idolatrias e da imposição dos costumes cristãos, a demonização de uma divindade feminina devia incidir sobre a anulação de qualquer possibilidade das mulheres se identificarem com um poder supremo e sagrado. Não surpreende que ao longo de sua narrativa Ávila identificasse especialmente as mulheres *huacas* com o demônio. Significativamente, Llocllayhuancu (filho de Pachacamac), uma das *huacas* masculinas classificadas como demônio, teve seu culto introduzido no *ayllu* Alaysatpa por uma mulher chamada Lantichumpi que realizava os cultos em sua própria casa e contava com a presença de uma sacerdotisa, uma jovem *sispasnin*, classificada também por Ávila como “sacerdotisa do demônio”<sup>29</sup>.

Talvez para Ávila o mais perturbador e intrigante nos cultos a Chuquisuso fosse ainda a presença de uma mulher da comunidade que podia representá-la no seu ritual. Como relata o extirpador,

Con mucho respecto y temor traían una mujer, y decían: “esta es Chuquisuso” y se rendían ante ella como si fuera la misma a quien representaba. Algunos la adoraban con todo lo que podían. Y así, bebían y cantaban du-

<sup>30</sup> Ibid., p. 53.

<sup>31</sup> Ibid, p. 55.

rante toda la noche y celebraban una fiesta muy grande. Desde entonces, aún cuando vivía el antiguo y poderoso don Sebastián, en el día de *Corpus* y en la *Pascua* grande: “Soy Chuquisuso”, diciendo una mujer servía chicha en una vasija de gran tamaño y, com un pote [vasija de calabaza], también grande, servía a toda la gente, de un extremo a otro: “Es la chicha de nuestra madre”, decía. Ella misma, también, entregaba a cada persona una porción de maíz tostado que llevaba en un gran mate. Cuando se había concluido de limpiar la acequia, los hombres se convidaban unos a otros, maíz, porotos, toda cosa buena<sup>30</sup>.

Estes rituais indicam a possibilidade de que as mulheres assumissem o papel de Chuquisuso perante a comunidade, encarnando seus atributos e poderes no controle e distribuição do milho e da chicha (bebida sagrada produzida a partir da fermentação natural do milho). O simbolismo desse ritual constitui indício importante da posição de poder e sacralidade das pessoas envolvidas com a distribuição de alimentos no Huarochiri. No cenário das extirpações a presença viva de uma *huaca*, na figura de uma mulher, devia ser ainda mais perturbador para os extirpadores das idolatrias, pois mostrava a importância e poder usufruídos pelo feminino. No entanto, a possibilidade das mulheres assumirem a sacralidade e o poder dos ancestrais devia ser vista pelos padres e extirpadores das idolatrias como prática abominável, perturbadora da ordem instituída pela Deus Pai cristão que prescrevia somente aos homens a possibilidade de presidir os cultos sagrados e se identificar com a divindade.

Não surpreende que Ávila tenha associado os cultos de Chuquisuso à embriaguez, quando afirma que os povos do Huarochiri

Siguen festejando la limpieza de la acequia porque los venice el deseo de cantar y beber con los demás, hasta embriagarse. “He limpiado la acequia, sólo por eso voy a beber, voy a cantar”, dicen, mienten al padre. (...) Y esto, de hacer, lo hacen los hombres de todas partes. Pero algunos, cuando tienen un buen sacerdote, lo olvidan; y otros, adoran y beben a escondidas. Y así, de este modo, viven hasta hoy<sup>31</sup>.

Ao associar os cultos de Chuquisuso com a vontade de embriaguez, Ávila tenta retirar-lhe o caráter sagrado. Além disso, aproveita para mencionar a ação da Igreja Católica na repressão das manifestações desse culto. No entanto, a resistência indígena às imposições da Igreja parece evidente na persistência do culto a Chuquisuso longe das vistas dos extirpadores. Chuquisuso devia representar uma força muito grande para a comunidade, e seus adorados não podiam abandonar o seu culto.

Como bem atenta o pesquisador Juan Chacama<sup>32</sup>, a relação de uma comunidade com a sua *huaca* protetora estava na base da organização social e das relações étnicas. Nessa perspectiva, a cosmovisão andina definia as relações entre um povo eminentemente agrícola (composto de diversos grupos, famílias, clãs, etnias, cada um “animado” por um deus ou deusa protetora e um ancestral particular) e as forças que determinavam sua subsistência<sup>33</sup>. Nesse cenário, Chacama destaca ainda os conceitos de *camac*, *camasca* e *llacta*, que fusionavam deus/deusa “animador/a”, a terra e a comunidade que “animava”. Como bem explica o pesquisador,

(...) En dicho contexto *cama*: indicaba la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*camac*) a un ser u objeto animado (*camasca*). *Camac*: fuente animante, generalmente un dios regional o un antepasado. El *camac* que invocaba el índio era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad que animaba y sostenía no solo al hombre sino también al conjunto de los animales y cosas para que pudiesen realizarse. El *camasca* (beneficiado) que recibía su “ser y sustento” de varias fuentes (regionales y domesticas). (...) La palabra *llacta* en su concepto precolombiano debió hacer mención a determinado territorio identificado con una huaca local (el antepasado) y la comunidad que protege (descendientes). Las comunidades protegidas por los llactahuacas se definen como *llactayoc* “los que posseen el *llacta*”<sup>34</sup>.

Os conceitos de *cama* e *llacta*, destacados pelo pesquisador, nos permitem postular que diferentes grupos humanos, partindo desde sua unidade bási-

<sup>32</sup> CHACAMA, Juan. Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales. *Revista de Historia Indígena*, n.º. 07. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2003. Disponível em: < [http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista\\_indigena/electronica/n7/chacama.pdf#search=%22Juan%20chacama%20revista%20chile%22](http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista_indigena/electronica/n7/chacama.pdf#search=%22Juan%20chacama%20revista%20chile%22) > Acesso em 11 nov. 2005, p. 140.

<sup>33</sup> Ibid, p. 141.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Como declara Chacama, “De Gerald Taylor tomamos prestado el término identidad espiritual. El autor en una reseña sobre el territorio de Huarochiri y los grupos humanos que lo poblaban, señala que ‘La identidad espiritual común de todo el conjunto se expresa por el hecho de ser todos ‘protegidos’ por el mismo ‘padre’ (huc yayayuc) o antepado mítico, Pariacaca” (Ibid, p. 140).

<sup>36</sup> Ibid., p. 141.

<sup>37</sup> MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

ca o *ayllu*, até as grandes alianças étnicas, tinham nas *huacas* uma fonte vital que os animava. Chuquisuso como um *camac*, uma força vital que os protegia e animava o florescimento do milho e o abastecimento das águas do aqueduto. Chacama observou ainda que as comunidades locais e regionais se sentiam descendentes da fonte vital que os agrupava e protegia, produzindo deste modo uma identidade social de tipo espiritual<sup>35</sup> em torno da *huaca* que representava esta força vital<sup>36</sup>. Segundo J. Murra<sup>37</sup>, os ancestrais eram considerados os donos da terra, desse modo, a terra estava ligada não só à subsistência, mas também aos vínculos de parentesco/descendência. Os rituais destinados a Chuquisuso deviam garantir o acesso das pessoas ao aqueduto, aos campos de milho e à chicha. Os participantes do ritual deviam renovar seus vínculos de parentesco com a sua ancestral Chuquisuso, e estes vínculos lhe assinalavam uma identidade ligada à posse do aqueduto, dos campos de milho e da produção/distribuição da chicha perante outros *ayllus* ou grupos étnicos.

O catolicismo não permitiria que um ser humano pudesse representar uma divindade e ser adorado, e muito menos que uma mulher assumisse esse papel de divindade. Chuquisuso criava possibilidades para as mulheres além dos limites prescritos pelo cristianismo, podendo, desse modo, abalar as relações de poder engendradas em uma concepção binária/hierárquica/androcêntrica de gênero, que os espanhóis tentavam introduzir no Peru colonial. Isso explica o fato dela ser vista por Ávila como “mulher demônio” e de seu culto ter sido amplamente perseguido/combatido pelos extirpadores das idolatrias nos séculos XVI e XVII.

### **Chaupiñamca – a criadora dos seres humanos**

As tradições históricas do Huarochiri revelam que tanto os homens como as mulheres ancestrais podiam se converter em *huacas*. Como veremos adiante, Chaupiñamca e suas irmãs – Hurpayhuachac, Lluncunhuachac, Llacsahuato e Mirahuato, – faziam parte de uma família de *huacas* amplamente

conhecida e venerada no Huarochiri. A mais velha delas, conhecida como Chaupiñamca, é destacada como irmã de Pariacaca. Segundo Ávila, “En tiempo muy antiguos existió una huaca llamada Hananmaclla. Dicen que su esposo pudo haber sido el sol y que Pariacaca y Chaupiñamca, fueron, probablemente, hijos de esta pareja”<sup>38</sup>. Ávila dedicou dois capítulos dos manuscritos à descrição de Chaupiñamca e aos cultos e rituais dedicados à ela e suas irmãs. Ao tratar da vida e dos rituais à Chaupiñamca, ele inicia dizendo que

<sup>38</sup> AVILA, *Op. cit.*, p. 85.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 73.

Esta Chaupiñamca fue hija de un hombre poderoso, de Anchicocha, y que se llamaba Tamtañamca; fue mujer del pobre sin tierras llamado Huatyacuri. (...) Chaupiñamca tuvo cinco hermanas; ella fue la mayor. Obedeciendo un madato de Pariacaca, bajó a vivir a Mama. Y así, esta llamada Manañamca iba diciendo: “Yo soy la que creo (de crear) a los hombres”. Algunos dicen ahora, de Chaupiñamca, que fue hermana de Pariacaca; y ella misma, cuando hablaba, decía: “Pariacaca es mi hermano”<sup>39</sup>.

Nesse enunciado fica evidente a identificação de Chaupiñamca com Manañamca, a “criadora dos homens e mulheres”, ao assumir a sua identidade perante os povos de Mama. Pariacaca havia destituído as huacas Yuncas do poder, e entre elas estava Manañamca. Nesse processo Pariacaca delega à sua irmã o papel antes desempenhado por Manañamca na sua comunidade, instaurando, assim, uma nova ordem. Nesse discurso, Ávila parece enfatizar as relações de poder entre Chaupiñamca e Pariacaca. Desse modo, ao invés de interpretarmos a atitude de obediência de Chaupiñamca como um sinal de sua submissão ao irmão, ou como reflexo de uma desigualdade de gênero no Huarochiri, podemos perceber nessa atitude a força das relações de parentesco entre irmãos-irmãs como estando na base da autoridade, *status* e sacralidade das pessoas. Chaupiñamca passa a exercer o poder a partir de sua posição de irmã, ou seja, a partir dos seus laços de parentesco; isso leva a crer que a categoria irmão/irmã era parte constitutiva das identidades e relações sociais, mais

<sup>40</sup> OLIVEIRA, *Op. cit.*, *passim*.

<sup>41</sup> AVILA, *Op. cit.*, p. 85.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 85. Grifo original.

do que o sexo biológico das pessoas no Huarochiri. Para a etnia dos Incas, os laços de parentesco também perpassavam as identidades sociais. O Inca e a Coya, como irmão e irmã, formavam o par detentor de poder, autoridade e sacralidade no Tawantinsuyo. Como filhos do deus Sol e da deusa Lua, eles guardavam uma descendência divina que lhes outorgava *status* e privilégios na sociedade, disso resultava também os casamentos entre irmãos/irmãs para manter o centro do poder nas mãos de uma única linhagem de parentesco<sup>40</sup>.

Chaupiñamca compartilhava dos mesmos atributos que Pariacaca, já que ambos eram identificados como Criadores<sup>41</sup>. Ávila notou ainda que Chaupiñamca era reverenciada da mesma forma que Pariacaca, no ato ritual das pessoas correrem até a montanha, arreadas em lhamas ou em qualquer outro animal, competindo entre si, para alcançar o seu santuário<sup>42</sup>. Como já visto, os povos Yuncas cultuavam Pariacaca para garantir a fertilidade na reprodução humana<sup>43</sup>. Podemos notar que a fertilidade e as boas colheitas não estiveram apenas relacionadas a Chaupiñamca, já que Pariacaca, da mesma forma que sua irmã, também esteve relacionado aos poderes de fertilidade e procriação. Como bem disse Ávila, Chaupiñamca

fu criadora de gente, tanto de hombres como de mujeres, como Pariacaca" (...) Por ser así, creadora, los habitantes de Mama, para celebrar la fiesta de Chaupiñamca, le ofrendaban un poco de chicha, en la vispera de *Corpus Christi*. Después, unos y otros, llevaban animales de diferentes clases y los sacrificaban como ofrendas a la huaca, ponían cuyes o cualquier otro animal (¿junto a la huaca?) y de ese modo la adoraban<sup>44</sup>.

Além desses rituais, Ávila diz ainda que esses povos cantavam e dançavam o *Casayaco* à Chaupiñamca, e que ela

se alegrava especialmente, porque para danzarlo se quitaban los vestidos y se cubrían sólo con parte de los trajes; lo vergonzoso de cada hombre (el sexo) lo

cubrían con un paño corto de algodón. Cantando y bailando (el casayaco) decían: “Chaupiñamca se regocija mucho viendo la parte vergonzosa de cada uno de nosotros”. Y cuando cantaban y bailaban esta danza, comenzaba la maduración del mundo. Todas estas cosas hacían en esa *pascua* (de Chaupiñamca)<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 75.

Nesse enunciado fica evidente que Ávila associa Chaupiñamca à nudez, ao sexo e ao pecado, e que isso devia justificar o combate e perseguição ao seu culto pelos extirpadores das idolatrias no Peru. É importante ressaltar que o repúdio ao indígena centrava-se basicamente em três formas de comportamento – incesto, canibalismo e nudez – qualificadas de repugnantes e consideradas pelos espanhóis como comuns à todos os ameríndios. Esses comportamentos, na visão cristã européia, eram demonstrativos da barbárie e do pecado em que vivia o “gentio”, como índices significativos da sua animalidade e de sua “natureza” idólatra, já que sua cultura devia desconhecer as regras e interdições, consideradas pelos europeus, como fundamentais para uma vida social, sobretudo as de cunho religioso. Não surpreende que, especialmente, as práticas rituais ligadas à *huaca* Chaupiñamca estejam associadas ao pecado e à nudez, já que no imaginário de um extirpador das idolatrias as mulheres estavam mais associadas ao erotismo e ao pecado do que os homens.

Ainda no imaginário ascético de Ávila a nudez só podia ser vista como uma vergonha, mas para os seus praticantes ela possuía outro sentido, já que estava ligada ritualmente ao “amadurecimento do mundo”, à força vital que proporcionava o florescimento das sementes nos campos e as grandes colheitas. Devemos notar que essa associação da *huaca* com o erotismo, de um lado, e da lavra e fertilidade da terra, de outro, foi bastante conhecida na antiguidade grega; e que no processo de sobreposição do cristianismo ao paganismo na Europa a fertilidade e o erotismo que envolviam o sagrado na antiguidade foram tomados como características essencialmente femininas que passaram a ser associadas ao pecado e à vulnerabilidade das mulheres, às tentações demo-

<sup>46</sup> Ibidem.

níacas, ao sexo e às idolatrias. Desse modo, os discursos teológicos construíram uma relação das mulheres com a natureza e o corpo, com tudo aquilo que era considerado desprezível e pecaminoso, e que devia, portanto, ser controlado e domesticado. O poder e supremacia do Deus Pai cristão foi assim construído em oposição a tudo o que parecia corresponder ao poder das deusas e das mulheres na antiguidade.

Possivelmente a associação dos rituais à Chaupiñamca com a nudez e o amadurecimento do mundo fosse uma maneira que Ávila encontrou de igualar o seu culto ao das antigas deusas – Nêmesis, Erinias, Têmis, Deméter, entre outras, – que há muito tempo foram combatidos pelo cristianismo. Assim, a ênfase nos cultos à Chaupiñamca poderia confirmar aquela velha associação das mulheres com a nudez, o erotismo e o pecado, ou seja, aos cultos e rituais que deviam ser destroçados para a afirmação do culto ao Deus Pai cristão.

Ávila sublinha ainda essa relação entre sexo, liberdade feminina e pecado quando destaca um dos episódios da vida de Chaupiñamca.

Dicen que esta mujer, en tiempos antiguos, caminaba con figura humana y pecaba (relaciones sexuales) con todos los huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos, no decía de ellos: “Este es bueno”. Entonces hubo un hombre sobre el cerro Mama; se llamaba Runacoto. Ante Runacoto iban los hombres que tenían el miembro viril corto y le pedían que se los hiciera crecer. En cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo preferió entre todos los huacas y vivió con él para siempre; vivieron convertidos en piedras en ese lugar llamado Mama <sup>46</sup>.

Esta narrativa traz indícios da liberdade sexual feminina e da prática da poliandria – que se revela na possibilidade das mulheres huarochiris possuírem vários parceiros sexuais concomitantes –, já que Chaupiñamca podia ter quantos parceiros sexuais desejasse, podendo optar pelo matrimônio quando

lhe fosse conveniente. Chaupiñamca devia inspirar essa liberdade, bem como a busca pelo prazer sexual, o que aos olhos dos extirpadores não estava de acordo com os princípios cristãos, ou seja, com os comportamentos considerados adequados para as mulheres, já que sua sexualidade devia ser especialmente controlada pelos homens. Não por acaso, Ávila se detém na descrição da vida e dos cultos de Chaupiñamca, imprimindo sobre eles a marca do pecado e da vergonha, a partir de um ponto de vista cristão. Significativamente Ávila não vê nos rituais a Pariacaca a presença de comportamentos pecaminosos e vergonhosos (liberdade sexual feminina, poliandria/poligamia, nudez e sexo por prazer); possivelmente em seu olhar cristão e androcêntrico, estas práticas deviam estar mais relacionadas ao feminino. De certa forma, esse discurso poderia fundar uma tradição que via as mulheres como seres mais vulneráveis ao pecado carnal, e que deviam, portanto, ser mais vigiados e controlados em seu cotidiano. Não por acaso, Ávila destacou ainda que

após a chegada dos espanhóis perguntaram aos índios como eles celebravam a festa de Chaupiñamca e eles responderam: “Antes de que aparecieran los españoles bebían cantaban y se embriagaban durante cinco días en el mes de junio, pero desde que los huiracochas llegaron, sólo celebran a Chaupiñamca durante las víspera del *Corpus*”<sup>47</sup>.

O famoso extirpador das idolatrias Joseph Arriga também apontou para presença dos cultos à Chaupiñamca no final do século XVI e para a ação dos padres (sacerdotes) no sentido de sua repressão, quando diz que

el sacerdote mayor tiene en la mano un azote de un hilo de lano delgado, y habiendo hecho sacrificio de llamas a Chaupinamoc [Chaupiñamca], hermana del ídolo Pariacaca, célebres en esta provincia, los azota con aquel hijo y quedan absueltos<sup>48</sup>.

No cristianismo a ordem e a salvação se inscrevem nos princípios do Deus Pai, em contrapartida, tudo que se refere à desordem, ao demoníaco e ao

<sup>47</sup> Ibid., p. 85.

<sup>48</sup> ARRIAGA, Pablo Joseph de [1621]. *La extirpación de la idolatria en el Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casa<sup>1</sup> Cf. SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas – Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990. ASTETE, Francisco Hernández. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Peru: Fondo Editorial, 2002

<sup>49</sup> Cf. SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas – Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990. ASTETE, Francisco Hernández. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Peru: Fondo Editorial, 2002

<sup>50</sup> AVILA, op. cit., p. 63-75.

pecado encontram relações com o paganismo, as deusas e as mulheres. Desse modo, não surpreende que Ávila se detenha na descrição de uma *huaca* feminina e seus rituais, para assinalar os comportamentos inadequados, pecaminosos e vergonhosos que o trabalho de evangelização e extirpação das idolatrias deveria combater e modificar, tendo em vista a introdução dos valores e comportamentos cristãos nos Andes.

A relação tanto de Pariacaca como de Chaupiñamca com a fertilidade nos faz ainda questionar a validade daquelas afirmações universalistas veiculadas em parte da historiografia de que a dimensão feminina do sagrado, em qualquer época e lugar, esteve essencialmente ligada à fertilidade e à procriação, ou seja, à capacidade reprodutora do corpo das mulheres. Estudiosos como Joseph Campbell, Donna Wilshire e Mircea Eliade buscaram identificar essa relação das deusas com os poderes de fertilidade e procriação, reduzindo a sacralidade feminina apenas a um aspecto biológico do corpo das mulheres; por outro lado eles relacionaram a sacralidade masculina com a guerra, a política, a sabedoria e a criatividade. A historiografia construiu assim uma identidade para as mulheres e as deusas limitada e aprisionada ao corpo reprodutivo das mulheres e à maternidade, silenciando ou excluindo a possibilidade de que a sacralização e poder das mulheres estivessem situados para além de seus corpos, na capacidade de governar, guerrear, criar, decidir, trabalhar, armazenar e distribuir alimentos.

Os indícios da presença de homens e mulheres nos rituais a Pariacaca e Chaupiñamca nos permitem também questionar a validade das interpretações historiográficas que afirmaram a existência de uma religião dual no Andes, dividida entre homens e mulheres, onde as *huacas* deviam ser reverenciadas somente pelas pessoas de seu mesmo sexo<sup>49</sup>. Podemos perceber no discurso de Ávila indícios de que os rituais a Chaupiñamca tinham o mesmo espaço e frequência que os rituais a Pariacaca<sup>50</sup>, e que isso supõe a coexistência de rituais às *huacas* masculinas e femininas, refletindo uma situação em que

homens e mulheres compartilhavam das mesmas funções sem que isso significasse a diminuição da influência de alguma das partes.

Ávila observou ainda que Pariacaca era composto de cinco homens<sup>51</sup>, e que curiosamente Chaupiñamca também era composta de cinco partes ou irmãs. A *huaca* de Chaupiñamca tinha a forma de pedra com cinco asas (ou braços), segundo o extirpador,

Cuando la piedra de cinco alas que era Chaupiñamca apareció ante la vista de los viracochas (españoles) éstos la hicieron enterrar, por ahí, en el corral de caballos del cura de Mama. Dicen que hasta ahora se encuentra en ese lugar, bajo la tierra. Creen que esta Chaupiñamca era madre de todos los hombres de todas partes; ahora aseguran que es la madre del pueblo de San Pedro<sup>52</sup>.

Apesar de revelar a repressão aos cultos indígenas, especialmente, aos cultos de uma divindade feminina, Ávila deixa entrever o aspecto multiforme e antropomórfico de Chaupiñamca. Nos Andes pré-hispânicos as *huacas* antropomórficas eram consideradas ainda mais poderosas, já que dotadas de atributos humanos e “sobrenaturais”<sup>53</sup>. Além disso, as cinco asas de Chaupiñamca podem ser vistas também como a representação de suas cinco partes ou personificações.

Los checas dicen: “Solamente Chaupiñamca eran cinco; la mayor de éstas se llama Cotacha o Palltacho Chaupiñamca; a la segundo hermana nos hemos referido con el nombre de Copacha y era (en verdad) Llacsahuato”. Dicen que Llacsahuato vive en Chellaco. (...) Luego existió Ampuchi o Ampuxi de la que hemos dicho que se llamaba Mirahuato. No sabemos nada de ella ni donde habitó; pero la gente dice; “Ella vivía con su hermana Llacsahuato”. Los hombres de Huarochirí, de estos alrededores o de cualquier sitio, iban a consultar a estas dos hermanas si enfermaban sus hermanos o sus padres. Un sacerdote de estas huacas, de quien aún se acuerda después de que ya han transcurrido sesenta años, se llamaba Chumpitilla; y sólo de él se acuerdan. En el tiempo de Don Diego (la sacerdotisa) era una mujer que se llamaba Lucía<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Ibid., p. 59.

<sup>52</sup> Ibid., p. 73.

<sup>53</sup> KAUFFMANN DOIG, Federico. El mito de Qoa y la divinidad universal andina. In: ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. (org.). *El Culto Estatal del Imperio Inca*. Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC – 2. Amsterdam: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1988.

<sup>54</sup> AVILA, op. cit., p. 86-97.

<sup>55</sup> “Después de haber adorado a estas huacas, les imploraban con estas palabras: ‘Ah Llacsahuato, Mirahuato: tú eres la hacedora de los hombres. Tú mejor que Chapiñamca, conoces mis culpas. Dime ¿por qué causa estoy enfermo, por cuál culpa vivo padeciendo?’ Y diciendo esta imploración volvían a adorarlas” Ibid., p. 87

<sup>56</sup> Ibid., p. 87.

As *huacas* Llacsahuato e Mirahuato aparecem ligadas à cura de enfermidades e também à criação dos seres humanos<sup>55</sup>. O culto dessas *huacas* envolvia tanto os homens como as mulheres na comunidade. A presença de um sacerdote em tempos pré-hispânicos e de uma sacerdotisa na época da chegada dos espanhóis são indícios importantes de que homens e mulheres podiam compartilhar das mesmas funções religiosas. Os cultos à Llacsahuato e Mirahuato nos permitem romper com a idéia de que as pessoas só deviam presidir cultos e rituais ligados apenas às *huacas* de seu mesmo sexo.

Ainda a respeito de Llacsahuato e Mirahuato, Ávila mencionou que “ambas hermanas viven la una en la otra”<sup>56</sup>, e que, desse modo, as pessoas lhes rendiam cultos. É bastante significativa a idéia de que elas vivessem uma na outra, o que nos possibilita perceber também a presença da complementaridade no par irmã-irmã, ou seja, entre duas mulheres, independentes da presença masculina.

Além de Llacsahuato e Mirahuato, Ávila citou a presença de mais duas irmãs de Chapiñamca. Conforme o extirpador, a terceira irmã se chamava Lluncunhuachac e era também considerada por algumas pessoas como a Cavillaca que vive no fundo do mar. Já a quarta irmã se chamava Hurpayhuachac, a *huaca* provedora dos peixes e do controle das águas. Ávila declarou ainda, que segundo o povo de Checa, essas *huacas* irmãs – Chapiñamca, Llacsahuato, Mirahuato, Lluncunhuachac e Hurpayhuachac – eram chamadas de Ñamca.

Y así, cuando llegaban ante una u otra de ellas, exclamaban: “Ah, Ñamca, las cinco”, y le contaban sus tristezas, cualquiera que fuera el pueblo donde sufrían. (...) En los antiguos tiempos, todas las huacas nombradas, preguntaban a las personas que iban hacia ellas: “¿Vienes en nombre de tus hijos, hasta el último, en nombre de tu padre y de tu abuelo; alcanza hasta ellos tu representación? A quien decía “No”, le respondían: “Vuélvete. Escucha primero a tu hijo, el último”. Y se iban y volvían; sólo entonces (ellas) contestaban de todo: “Has enojado u ofendido a éste o

a aquél – les decían – Eres fornicario, o bien: en la fiesta de Pariacaca pecaste con una mujer”. Y de ese modo eran, capaces de hablar de cuanto había. Y ordenaban: “En el río Tinco has de bañarte; vas a degollar tu llama para ofrendármela”. Y todos cumplían estos mandatos con gran alegría, hacían cuanto se les indicaba. Algunos se aliviaban, otros morían, aunque todos habían cumplido hasta el fin lo ordenado<sup>57</sup>.

Ao serem procuradas na personificação das cinco irmãs, na figura de Ñamca, elas detinham poderes de ouvir o sofrimento das pessoas, de julgar as ações das mesmas e de lhes ordenar os comportamentos adequados para aliviar seus sofrimentos. Desse modo, detinham poderes sobre a felicidade, a cura de enfermidade e o destino das pessoas, um indício significativo dos papéis possíveis para as mulheres em sociedade.

A denominação Ñamca, enquanto personificação dessas cinco irmãs em cada uma delas, nos leva a perceber a presença de uma identidade multiforme<sup>58</sup> nas *huacas* femininas, ou seja, a capacidade dessas *huacas* assumirem múltiplas identidades adequadas às situações em que eram evocadas<sup>59</sup>. Essas cinco irmãs podiam assumir diferentes formas. Llacsahuato e Mirahuato podiam estar uma na outra. E todas elas podiam ainda ser uma só. Não surpreende a presença de uma variedade de nomes e histórias para cada uma dessas *huacas*, que chegam até mesmo a nos confundir. Como bem afirma Ávila, “la gente, en sus pueblos, ayllu por ayllu, cuentan de otro modo estas historias y hasta los nombres de las huacas; los hombres de Mama las pronuncian de modo distinto que los Checa”<sup>60</sup>. No entanto, sua narrativa pretende resumi-las.

A imagem de Chaupiñamca como composta de cinco de mulheres revela que as *huacas* do Huarochiri não eram seres bem definidos, tal qual os deuses do Olímpio grego e romano, incapazes de sair de uma personalidade fixa e imutável. Nesse sentido, estou de acordo com as interpretações da pesquisadora Laura Laurencich Minelli<sup>61</sup>, de que as *huacas* andinas eram, portanto, “seres proteiformes”, capazes de interagir e de assumir di-

<sup>57</sup> Ibid., p. 89.

<sup>58</sup> Cf. ISBELL, Billie-Jean. De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andino de género. In: ARNOLD, Dense Y. (org.). *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Bolivia: Biblioteca de Estudios Andinos, 1997.

<sup>59</sup> Cf. SALOMON, Frank. Conjunto de nacimiento y línea de esperma en el manuscrito quechua de Huarochiri (ca 1608). In: ARNOLD, Dense Y. (org.). *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Bolivia: Biblioteca de Estudios Andinos, 1997.

<sup>60</sup> AVILA, op. cit., p. 89.

<sup>61</sup> MINELLI, Laura Laurencich. *Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuiticos secretos. Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>> Acesso em: 23 mai. 2005, p. 13-14.

<sup>62</sup> AVILA, op. cit., p. 129.

ferentes atributos e forças sagradas: o que pode ter levado os incas a aceitar e integrar sem dificuldades as huacas dos povos tributários ao seu panteão sagrado de Cuzco. Como bem disse Ávila, “los incas conocían, pues, bien, a todos los huacas de todas partes. Y a cada huaca le mandaban entregar su oro y su plata, conforme estaba apuntado en los quipus”<sup>62</sup>.

As tradições históricas do Huarochiri, apesar de relatadas por um extirpador das idolatrias, preso a um ponto de vista masculino, cristão e colonialista, deixa brechas para que possamos perceber a pluralidade das relações humanas no Huarochiri. Qualquer divindade podia estar conectada com diferentes forças sagradas, independentes de serem homens ou mulheres. Pariacaca da mesma forma que Chaupiñamca estava ligada às forças de fertilidade e procriação. Chuquisuso do mesmo modo que Cuniraya Viracocha estava ligada ao represamento de água, já que ambos se tornaram *huacas* de aquedutos. Desse modo, as forças criadoras não devem ser vistas como forças opostas e/ou complementares, ligadas, respectivamente, ao masculino e feminino, já que elas deviam estar presentes tanto nas mulheres como nos homens. Isso nos permite considerar que o sexo biológico não esteve na base das identidades assumidas pelas *huacas*, e que o processo de evangelização e colonização do Peru pode ter introduzido mudanças nessa estrutura, ao demarcar as identidades a partir do sexo biológico.

As hierarquias e relações de poder que deviam estruturar a sociedade colonial deviam primeiramente estar fundamentadas nos conceitos e relações de gênero cristãos e androcêntricos. Não por acaso, Ávila destaca no manuscrito a imagem das mulheres *huacas* como demônios e pecadoras, além de privilegiar temas como a sexualidade, a “astúcia” e dominação masculina, os conflitos e relações de poder entre homens e mulheres, a poliandria, a nudez e as idolatrias. Ao construir uma nova memória sobre essas tradições, Ávila estava assinalando os comportamentos, os cultos e rituais que deviam ser combatidos e modificados para a introdução e afirmação da ordem colonial e cristã no Peru, criando ao

mesmo tempo um “discurso fundador” baseado no poder masculino. No entanto, o desvio e a alteridade presentes no comportamento das *huacas* e nos rituais destinados a elas, guardam ainda uma pluralidade de concepções a respeito do corpo, do sagrado, da água, da terra, dos alimentos, da sexualidade, do poder e das relações de gênero e parentesco, que nos permitem questionar a validade de certas interpretações universalistas e essencialistas veiculadas nos discursos históricos a respeito das mulheres e o sagrado. Os indícios de cultos e rituais às *huacas* femininas assinalam, portanto, a possibilidade de que as mulheres assumissem lugares privilegiados, sacralizados e de poder nas relações sociais do Huarochiri, enquanto *huacas*, fundadoras e protetoras de comunidades, sacerdotisas, proprietárias de terras/represas/aquedutos e distribuidoras de alimentos.

### Referência bibliográfica

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del. (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1997.

ARRIAGA, Pablo Joseph de [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.

ASTETE, Francisco Hernández. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Peru: Fondo Editorial, 2002.

AVILA, Francisco de [1598]. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Edición bilingüe. Tradução: José Maria Arguedas. Peru: Museo Nacional de Historia & Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

CHACAMA, Juan. Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales. *Revista de Historia Indígena*, n.º.

07. Departamento de Ciências Históricas, Universidad de Chile, 2003. Disponível em: <[http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista\\_indigena\\_electroonica/n7/chacama.pdf#search=%22Juan%20chacama%20revista%20chile%22](http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista_indigena_electroonica/n7/chacama.pdf#search=%22Juan%20chacama%20revista%20chile%22)> Acesso em: 11 nov. 2005.

BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria – Uma arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura econômica, 1992.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

DAUPHINÉ, James. Mitos cosmogônicos. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionários de mitos literários*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1977.

EISLES, Riane. *O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996

ISBELL, Billie-Jean. De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andino de género. In: ARNOLD, Dense Y. (org.). *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Bolívia: Biblioteca de Estudios Andinos, 1997.

KAUFFMANN DOIG, Federico. El mito de Qoa y la divinidad universal andina. In: ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. (org.). *El Culto Estatal del Imperio Inca*. Memórias del 46º Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC – 2. Amsterdam: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1988.

MINELLI, Laura Laurencich. *Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos. Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>> Acesso em: 23 mai. 2005.

MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o "Império" Inca*. 2006. 231 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso Fundador, a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3ª ed., Campinas: Pontes, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 2004.

ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

SALOMON, Frank. Conjunto de nacimiento y línea de esperma en el manuscrito quechua de Huarochiri (ca 1608). In: ARNOLD, Dense Y. (org.). *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Bolivia: Biblioteca de Estudios Andinos, 1997.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas – Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.

