

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

BRUNA MORAES DA SILVA

A VIRGEM MESTIÇA: A ADAPTAÇÃO RELIGIOSA DE DOIS MUNDOS

FLORIANÓPOLIS

2019

BRUNA MORAES DA SILVA

A VIRGEM MESTIÇA: A ADAPTAÇÃO RELIGIOSA DE DOIS MUNDOS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção dos títulos de bacharel e licenciado em História.

Orientador: Prof.º Dr.º Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

FLORIANÓPOLIS

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Bruna Moraes da
A Virgem Mestiça : A adaptação religiosa de dois mundos /
Bruna Moraes da Silva ; orientador, Waldomiro Lourenço da
Silva Júnior, 2019.
51 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. História. 2. mestiçagem. 3. Virgem Maria. 4.
Pachamama. 5. Guamán Poma. I. Silva Júnior, Waldomiro
Lourenço da . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em História. III. Título.



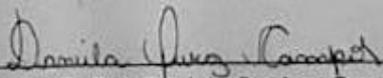
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Graduação em História

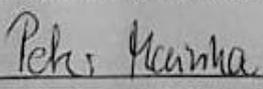
ATA DE DEFESA DE TCC

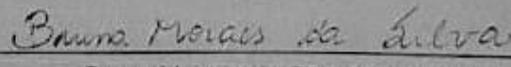
Aos cinco dias do mês de julho do ano de dois mil e dezenove, às 15 horas e 30 minutos, na Sala 10 do departamento de História, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos seguintes membros, Prof. Dr. Waldomiro Lourenço da Silva Júnior (Orientador(a) e Presidente); Prof.ª. Dr.ª: Daniela Queiroz Campos (Titular); Prof. Dr. Peter J. Mainka (Suplente), designados pela Portaria Tcc nº 64/HST/CFH/2019, a fim de argüirem sobre o Trabalho de Conclusão de Curso da Acadêmica Bruna Moraes da Silva, intitulado: **"A VIRGEM MESTIÇA: A ADAPTAÇÃO RELIGIOSA DE DOIS MUNDOS"**. Aberta a Sessão pelo(a) Senhor(a) Presidente, a Acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi argüida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas, pelos membros da banca as seguintes notas, Prof. Dr. Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, nota 9,5, Prof.ª. Dr.ª: Daniela Queiroz Campos, nota 9,5, Prof. Dr. Peter J. Mainka, nota 9,5, sendo a acadêmica aprovada com a nota final 9,5. A acadêmica deverá entregar na Coordenadoria do Curso de Graduação em História em versão digital, o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, até o dia 10 de julho de 2019. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Florianópolis, 05 de julho de 2019


Prof. Dr. Waldomiro Lourenço da Silva Júnior (Orientador(a))


Prof.ª. Dr.ª: Daniela Queiroz Campos (Titular)


Prof. Dr. Peter J. Mainka (Suplente)


Bruna Moraes da Silva (Acadêmica)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) Bruna Moraes da Silva, matrícula n.º 14201622, entregou a versão final de seu TCC cujo título é A Virgem Mestiça: a adaptação religiosa de dois mundos, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 09 de julho de 2019.

Orientador Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

À minha querida mãe Maria, por ser meu maior exemplo de amor, força e determinação. E sobretudo, por acreditar nos meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao meu orientador Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, por toda a sua dedicação e paciência ao longo da elaboração desta pesquisa. Por contribuir com o seu conhecimento, ajudando no meu amadurecimento intelectual. Pela nova figurinha do Sérgio Malandro. A sua predisposição e incentivo ao longo dessa caminhada foi essencial para chegar aqui, não há palavras para expressar a minha admiração e gratidão.

À Professora Daniela Queiroz Campos por todas as contribuições feitas acerca da história da arte. E por aceitar o convite para participar da Banca Examinadora desta pesquisa, é uma honra poder contar com a sua presença.

Ao Professor Peter Johann Mainka por aceitar participar da Banca Examinadora. Ter o organizador e autor de um dos livros que me acompanhou pela graduação é uma realização.

Aos meus pais pelo carinho e amor. Por sempre estarem do meu lado, me apoiando em meus estudos e projetos pessoais. Por serem os meus maiores exemplos de vida. E por sempre batalharem para contribuírem com a realização dos meus sonhos. Tenho por vocês um imenso carinho, amizade e admiração.

Aos meus queridos amigos, e padrinhos de casamento, Hudson e Luiz Felipe. Por sempre me apoiarem e se colocarem a disposição durante a minha trajetória acadêmica. Vocês me fazem ser uma pessoa melhor e ir atrás dos meus sonhos. Obrigada por todas as risadas e companheirismo nesta caminhada.

Aos meus familiares e amigos, pela paciência e compreensão nos momentos em que foi preciso me ausentar. Por todo o carinho e felicidade ao acompanharem a minha trajetória e as minhas conquistas.

Por fim, quero agradecer ao meu amado esposo Ruan que esteve ao meu lado em todos os momentos. Compartilhando comigo as horas de angústias, ansiedades e alegrias ao longo deste trabalho. Esses últimos seis meses de pesquisa foram corridos, e por muitas vezes você teve que lidar com o meu mau humor e minhas crises de ansiedade. Com certeza tudo isso refletiu na sua vida também. Obrigada por estar ali fazendo um chá ou um lanchinho. Com você eu partilho essa vitória, você mais do que ninguém sabe o que ela representa para mim. Te amo!

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo observar a mestiçagem religiosa na crônica do indígena peruano Guamán Poma de Ayala. Das múltiplas opções a serem analisadas na crônica *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), destacamos a mestiçagem de duas figuras femininas das respectivas religiões, inca e cristã. Analisamos a união do conceito de *Pachamama* com a figura da Virgem Maria, destacando como isso se refletiu no imaginário popular andino. O trabalho enfatiza o uso das iconografias como ferramenta de adaptação religiosa durante a colonização. Utilizando de diferentes vertentes historiográficas como Serge Gruzinski, Joseph Campbell, Carl Jung e Erwin Panofsky, o trabalho visa contribuir para um debate mais amplo sobre a mestiçagem religiosa durante a colonização do Peru.

Palavras-chaves: Virgem Maria. *Pachamama*. Guamán Poma. Mestiçagem. Iconografias.

ABSTRACT

The present work aims to observe the religious miscegenation in the chronicle of the Peruvian indigenous Guamán Poma de Ayala. Of the multiple options to be analyzed in the chronicle *El Primer Nueva Corónica and Buen Gobierno* (1615), we highlight the crossbreeding of two female figures of the respective inca and christian religions. We analyze the union of the concept of Pachamama with the figure of the Virgin Mary, highlighting how this was reflected in the Andean popular imagination. The work emphasizes the use of iconographies as a tool for religious adaptation during colonization. Using different historiographical features such as Serge Gruzinski, Joseph Campbell, Carl Jung and Erwin Panofsky, the paper aims to contribute to a wider debate on religious miscegenation during the colonization of Peru.

Keywords: Virgin Mary. *Pachamama*. Guamán Poma. Miscegenation. Iconography.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. PARTE I: Considerações sobre o objeto e objetivo da pesquisa	13
1.1. Psicologia da religião	13
1.2. Iconografia	15
1.3. mestiçagem	17
2. PARTE II: Pachamama, a Deusa Mãe	21
2.1. Cosmovisão andina	21
2.2. <i>Pachamama</i> e o Divino Feminino	24
3. PARTE III: Maria, uma Deusa cristã	26
3.1. A crença mariana e a relação Eva-Maria	26
3.2. Maria na América Espanhola	28
4. PARTE IV: A Virgem Mestiça: a união de dois mundos	31
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	41
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	44

INTRODUÇÃO

Em minha caminhada rumo à formação de historiadora, maravilhei-me com a complexidade que é a história, e com as diferentes formas de observá-la. Na busca de construir o meu próprio olhar sobre o passado, busquei autores que, mesmo de perspectivas divergentes, juntos, formaram a base para as minhas pesquisas. E como bem disse Susane Oliveira, o objetivo deste trabalho não é escrever uma história cronológica, “mas uma história que nasce nos problemas do presente, que sugere múltiplos pontos de vistas a respeito do passado e descortina novos horizontes ao revelar a multiplicidade das relações humanas no tempo e no espaço” (2006, p. 11).

Há pouco menos de dois anos tive a incrível oportunidade de realizar um sonho, conhecer parte da história e a cultura peruana. Em 2017, realizei uma viagem para Cusco, onde em meio a visitas em museus, passeios em templos e conversas com nativos, pude observar todo um questionamento nativo acerca da colonização. Nas artes, na oralidade, na religiosidade, e em tantos outros âmbitos sociais, era possível perceber suas inquietações sobre o passado colonial.

Depois, em 2018, durante uma aula na disciplina de América Colonial abordamos o tópico sobre mestiçagem, com referência ao clássico *O Pensamento Mestiço* de Serge Gruzinski. Nesta ocasião, todos aqueles questionamentos com os quais tive contato no Peru retornaram a mim, agora fazendo muito mais sentido diante dos estudos sobre o tema. Nessa aula, levei uma fotografia da pintura “A Última Ceia” de Marco Zapata (1753), que se encontra na Catedral Basílica da Virgem da Assunção na Plaza de Las Armas (Cusco). A obra era uma representação nítida da mestiçagem e do olhar crítico andino sobre a colonização espanhola no Peru.

A obra de Marco Zapata, inspirada na famosa obra de Leonardo da Vinci de mesmo nome, foi produzida sob os auspícios da Escola Cusquenha, fundada pelos espanhóis em 1534, que tinha como objetivo educar os habitantes locais na disciplina da arte e estilo europeu. No início os artistas andinos só eram autorizados a pintar cenas com importância europeia ou católica, porém, os artistas encontravam meios de incorporar nas iconografias as suas visões, possibilitando ao observador ver o reflexo da mestiçagem na cultura popular e a crítica política que essas imagens carregavam. (A ARTE MESTIÇA, 2011)

“A Última Ceia” de Zapata é uma obra perfeita para o exercício de observação e reflexão acerca da mestiçagem que discutia Gruzinski. O primeiro ponto notável na obra de

Zapata é que ao centro da mesa se encontra um *cuy* peruano, pequeno roedor (porquinho da índia) de consumo típico em comemorações no Peru. Também podemos observar a presença do *Chicha Morada*, suco feito com milho roxo, elemento da culinária andina pré-colonial. Outro ponto bastante interessante é a figura de Judas, que foi retratado com o rosto do conquistador espanhol Francisco Pizarro, mostrando a aversão dos nativos em relação aos colonizadores.

Seguindo nessa ideia, passei a refletir de que forma, enquanto pesquisadora, eu poderia contribuir para a historiografia com uma análise, não só da mestiçagem em si, mas que contemplasse a perspectiva indígena, e que abordasse o campo do qual eu mais me interessava, a religião. Então, como desafio inicial, parti em busca de um *corpus* documental que compreendesse a mestiçagem na religiosidade andina, sobre a perspectiva de um nativo quéchua¹.

Foi através do artigo *Guamán Poma e a experiência religiosa de dois mundos* (2012), da Professora em Línguas Espanhola Melissa G. Boëchat, que tive contato pela primeira vez com o indígena Guamán Poma de Ayala e sua crônica colonial. As crônicas eram narrativas com estrutura discursiva organizada em ordem cronológica, que assumiam a pretensão de apresentarem um testemunho verídico sobre os acontecimentos da conquista e da colonização na América. A maioria delas foi composta por conquistadores europeus ou clérigos. Mas Guamán Poma apresenta uma perspectiva indígena sobre o processo desenrolado no Peru. A obra *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), reúne 1189 páginas, sendo delas 398 gravuras, mesclando linguagem escrita e iconográfica, onde a religiosidade é o fio que conduz o autor por todo o seu testemunho.

Conforme o próprio Guamán afirma, ele era descendente de nobres incas, sua mãe “doña Juana Curi Oclo, coya [rainha], hija de Topa Ynga Yupanque” (AYALA, 1615, p. 15) e seu pai “don Martín Guaman Mallque de Ayala, hijo y nieto de los grandes señores y rreys [...]” (AYALA, 1615, p. 5). Lagorio (2007) explica que Guamán constrói a sua legitimidade como interlocutor e representante do Novo Mundo através do seu lugar como nativo, falante da língua quéchua.

maneja como segunda língua o espanhol, embora com informações do mundo ocidental fragmentadas, conhece muito bem a máquina burocrática hispânica, o que lhe proporciona elementos críticos constitutivos do texto e lhe dá acesso a formas de oratória para arguir e defender as suas teses. (LAGORIO, 2007, p. 237)

¹ Quéchua é o termo aplicado aos povos indígenas da América do Sul, que falam o idioma quíchua. Esses povos se distribuem pela região andina, especialmente no Peru, Bolívia, Argentina e Chile (CAMPBELL, 1997, p. 27).

Através de seu meio irmão, por parte de mãe, o padre Martín de Ayala, descrito por Guamán como um homem santo², teve sua educação clerical. “Martín de Ayala era o único mestiço que escapava à ira do cronista, para quem seu meio irmão era honrado e virtuoso e quem o ensinou a escrever” (LIMA, 2010, p. 236).

A crônica *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) era destinada ao rei Felipe III de Espanha, “a quem reconhecia como inca sucessor de Atahualpa”³ (CASTELLÓN, 1996, p. 150). O seu principal objetivo era denunciar a situação crítica em que se encontrava a colônia espanhola e os abusos cometidos contra o povo indígena peruano. “Guamán encarece ao rei que restabeleça a antiga ordem agropecuária inca, com suas bases de turnos e proporções, com seu sentido coletivista e de previsões sociais.” (CASTELLÓN, 1996, p. 151).

Helena Dias afirma que o cronista “escreve a história idealizando o indígena, numa perspectiva direcionada para a construção da figura do índio como bom cristão” (2010, p. 238), contrapondo-se à imagem do conquistador espanhol, construída como mal seguidor da fé cristã e que desonraria o nome do Rei. Castellón complementa com uma análise seguindo a vertente da “Teologia da Libertação”;

Pode-se dizer, resumindo muito o rico pensamento de seus formuladores (Gutiérrez, Boff, Ellacuría, Vidales, Dussel, etc.), a Teologia da Libertação compreende principalmente a atenção que o homem de fé dá às realidades terrestres (em particular, ao problema da pobreza); o reconhecer as mediações das ciências sociais para o trabalho teológico; uma maneira de redescobrir, na Sagrada Escritura, a carta de libertação de todas as alienações; a dimensão política do compromisso de fé; uma ética dirigida por uma opção pelos pobres. (1996, p. 149)

As críticas feitas por Guamán eram fundamentadas por um compromisso com o evangelho e com a fé cristã, utilizando “a vontade do Senhor” e os “ensinamentos de Cristo” como justificativa e argumentação para cobrar do rei Felipe III uma conduta mais benevolente em relação aos indígenas peruanos. Além do mais, Castellón complementa que o cronista para fazer tolerável a leitura a Sua Majestade utilizou como artifício o uso de ilustrações: “O que constitui novidade em relação a outros documentos do gênero é, porém, o registro iconográfico nos desenhos, que representam o esforço de interculturalidade [...]” (LAGORIO, 2007, p. 237).

² AYALA, F. G. P.. **Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615]**. Disponível em versão digital em: <<http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>>. Acesso em: fevereiro de 2019. p.14

³ Atahualpa (1502-1533) foi o décimo terceiro e último *Sapa Inca* (imperador inca) de *Tahuantinsuyu*, como era chamado o Império Inca (STEVAN, 2010).

A iconografia na crônica de Guamán é rica em informações sobre o contexto religioso no qual o cronista se inseria. Huyghe (1986) afirma que a arte revela o ser humano em toda a sua extensão. Nas particularidades de cada obra encontra-se a marca do indivíduo, mostrando as combinações de circunstâncias que condicionaram a personalidade do autor. “Essa personalidade é condicionada por ser ele um homem do século XX, por suas bases nacionais, sociais e de educação, pela história de sua vida passada e pelas circunstâncias atuais que o rodeiam [...]” (PANOFSKY, 1979, p. 49).

A presente pesquisa se desenvolve com dois objetivos principais: primeiro, analisar nas iconografias de Guamán a mestiçagem de símbolos religiosos, pensando como a justaposição de práticas e crenças religiosas no Peru deu origem a novos elementos no imaginário religioso colonial, e funcionou como ferramenta para a adaptação e conservação de aspectos das tradições religiosas andinas.

Isto pode ser exemplificado em um dos desenhos de Guamán. Nele, elementos da religiosidade inca e cristã se uniram para formar uma nova figura que carrega diferentes símbolos. O exemplo, já observado por outros estudiosos, é o caso do desenho denominado *Holy Trinity: the coronation of the Virgin Mary as Queen of Heaven*⁴, no qual há a representação de dois símbolos religiosos presentes nas respectivas religiões.

O primeiro deles é o da pomba do Espírito Santo, presente nas iconografias cristãs da Santíssima Trindade. No entanto, no desenho do cronista, o animal não é como nas representações convencionais; suas garras exageradas assemelham-se ao condor (águia), animal andino que fazia parte da trindade de animais sagrados⁵ presentes na cosmogonia andina.⁶ O desenho nos possibilita observar a expressão de dois símbolos diferentes presentes nas religiões, cristã e indígena, e assim vemos como funcionava o processo de mestiçagem iconográfica religiosa.

O próximo objetivo, dentro dessa ótica, é ressaltar a mestiçagem nas representações do sagrado feminino, analisando três figuras de grande importância em suas respectivas religiões, sendo elas a deusa (*huaca*⁷) *Pachamama*, Deusa Mãe/Terra, fortemente cultuada no cotidiano indígena; o culto a Virgem Maria, que além da sua grande importância dentro dos cultos cristãos, também foi uma forte ferramenta no processo de colonização do imaginário nativo

⁴ Os desenhos de Guamán com títulos em inglês, são os que não possuem titulação original feita pelo artista.

⁵ Serpente, puma e condor (SANTOS JÚNIOR, 2009, p. 151).

⁶ Essa observação encontra-se junto a transcrição da imagem no site da *Det Kongelige Bibliotek*. Disponível em: <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/2/en/text/>>. Acessado em junho de 2019.

⁷ Denominação para seres sagrados na cultura andina (OLIVEIRA, 2006, p. 59).

americano; e a figura de Eva, que contribuiu para a criação de concepções acerca da mulher na visão cristã.

Visando atingir os objetivos pontuados acima, esta pesquisa foi estruturada em quatro partes: a primeira parte faz uma breve introdução à abordagem teórica utilizada para a elaboração deste trabalho, dividido em três subcapítulos. No primeiro subcapítulo apresento a abordagem religiosa, observando a importância dos mitos na construção das relações de uma sociedade, e sua utilização para a construção de hierarquias sociais e modos de vida. No segundo subcapítulo vamos refletir sobre a utilização de imagens como fonte histórica, utilizando autores como Huygue (1986) e Panofsky (1979), que observam nas iconografias características que nos remetem ao contexto histórico do autor e o seu inconsciente refletido na arte. Por último, o terceiro subcapítulo vai refletir sobre o conceito de mestiçagem, tendo como autor principal Serge Gruzinski (2001), do qual vamos entender o contexto da colonização e como se refletiu no imaginário nativo.

Na segunda parte vamos adentrar na religiosidade andina, explorando a cosmovisão andina e a relação com deuses no cotidiano. Esta parte está dividida em dois subcapítulos. O primeiro irá abordar a importância dos mitos na construção da sociedade andina; como a cosmologia era presente nos diferentes âmbitos da vida indígena, e suas relações com o sagrado. O segundo subcapítulo vai abordar o culto a Deusa *Pachamama*, entendendo a ligação dos nativos com essa divindade tão presente no imaginário coletivo.

A Terceira parte trata do culto à Virgem Maria, entendendo a sua importância dentro da sociedade cristã. Dividida em dois subcapítulos, essa parte tem como objetivo, consecutivamente, trabalhar com o estudo da mariologia, entendendo a importância dessa figura feminina na teologia cristã, e a utilização da figura de Maria como ferramenta para catequização de ameríndios.

Na quarta, e última parte, vamos analisar a mestiçagem religiosa, trazendo exemplos nas iconografias de Guamán. Observando como a união dos símbolos dessas duas figuras divinas femininas, deram origem a um novo elemento. Possibilitando a perpetuação das tradições religiosas dos indígenas.

PARTE I

Considerações sobre o objeto e objetivos da pesquisa

1.1 Psicologia da religião

E o mito está nesse nível de referência, onde metáforas se referem a coisas absolutamente transcendentais. [...] E na nossa linguagem, a palavra para designar o que há de mais transcendental é “Deus”.⁸

Todas as sociedades têm o seu conjunto de mitologias. As histórias sagradas giram em torno de deuses antigos, da origem do cosmo, do significado da vida, do pós-morte e de explicações para questionamentos mundanos. O mito está presente em todas as religiões, passado de geração em geração. No entanto ele nos diz muito mais sobre os indivíduos que creem nessas histórias sagradas, do que sobre a cosmogonia em si. A mitologia nos possibilita compreender a visão de mundo, os valores, a cultura, a mentalidade e as ideias de uma determinada sociedade.

Mircea Eliade (1992) explica que os simbolismos e cultos articulados aos conjuntos míticos estão relacionados com as particularidades materiais de cada sociedade. Por exemplo, os cultos à Terra Mãe só puderam se desenvolver amplamente graças à descoberta da agricultura, por conseguinte, a experiência religiosa “se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história” (ELIADE, 1956, p. 16).

Joseph Campbell (2015) afirma que na maior parte das mitologias, as divindades são personificações de energias da natureza, e que a razão de ser das tradições religiosas é que o indivíduo se coloque em harmonia com a natureza, e isso traduz a saúde, física e psicológica do coletivo.

Nesse sentido, é importante visualizarmos a importância da religião em todos os âmbitos sociais na comunidade andina, “a ligação do povo com suas crenças ultrapassava a esfera que hoje entendemos como ‘religiosa’, pois os mitos desses povos eram ritualizados em seu cotidiano e se faziam presentes em todos os aspectos da vida humana” (ZDEBSKYI, 2017, p. 01). É através dos mitos que se estabelece um padrão para o cotidiano da sociedade, mantendo o equilíbrio, os valores, as estruturas sociais, sua relação com o meio ambiente, e o suporte para os costumes, rituais e crenças.

⁸ OS PRIMEIROS contadores de histórias. S.i.: Lucasfilm Ltd., 1988. Son., color. Legendado. Série **O Poder do Mito**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ye7tEhHXicg&list=PL3ZWOg4uhlIuN8Q1wnmms3jU-Z4u2Wrl&index=3>>. Acesso em: 12 jun. 2019. 56:39.

O psiquiatra Carl Jung nos apresenta o conceito de “inconsciente coletivo”, que descreve a parte da psique humana que envolve experiências e informações que todos nós compartilhamos como espécie. Os seus conteúdos são chamados de arquétipos. Os arquétipos seriam imagens primordiais de caráter universal, que refletem padrões comuns na psique humana. É a partir disto que Jung busca semelhanças entre imagens e símbolos de diferentes culturas (JUNG, 2000).

Segundo a visão de Jung, a religião tem uma atividade fundamental na psique humana. A psique se refere a todos os processos que ocorrem na mente humana, como, sentimentos, pensamentos e percepções. O psiquiatra defendia a ideia de que a psique humana era composta por três partes, consciente (ego), inconsciente pessoal e inconsciente coletivo (KLEINMAN, 2015).

Eu optei pelo termo ‘coletivo’ pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são ‘cum grano salis’ os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. (JUNG, 2000, p.15)

Na psique humana é frequente a construção de uma imagem arquetípica de Deus. Segundo Lucio Pinkus, “a psicologia não pode provar, contudo, nem a existência nem a inexistência de Deus; o que ela pode provar é a existência de uma imagem arquetípica de Deus: O Si-mesmo...” (1991, p.28).

Pela recorrência de sua incorporação ao inconsciente coletivo e por sua vinculação com as relações com o meio ambiente e com a formação das culturas, é comum observarmos uma ligação profunda do sagrado com o cotidiano de diferentes sociedades ao longo da história humana. Adentrando na sociedade andina, os cultos religiosos faziam parte de pequenos atos cotidianos até grandes festas ao Deus Sol, *Inti*. Nota-se que os segmentos de deuses mais importantes eram ligados à agricultura. No período de cultivo da terra, para que se abençoassem a sementeira e as colheitas vindouras, eram indispensáveis oferendas especialmente a *Pachamama* (ROLIM; CARVALHO, 2007).

Entendendo que o modo organizacional existente na sociedade inca era um reflexo da própria disposição hierárquica e funcional dos seus deuses, eles praticavam um modo de governar onde cada grupo social estava submetido a uma hierarquia cumprida pela burocracia do governo e a realizar a sua determinada função no trabalho para que o equilíbrio entre o sobrenatural e a produção material fosse mantido. (ROLIM; CARVALHO, 2007, p. 6)

Quanto à religiosidade cristã, é importante frisar a sua importância no processo de estruturação do colonialismo espanhol. Como destaca Gruzinski, o cristianismo continha muito mais que crenças religiosas; era mais um modo de vida, um conjunto de práticas e rituais que “englobava a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, as relações de casamentos, ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida (2001, p. 98). Mais do que isso, a fé católica era o elemento em comum entre os súditos do Rei, de modo que a inclusão dos ameríndios ao império passava por sua cristianização.

A religião foi um ponto determinante para a colonização da América, e um ponto central para o exercício de poder sobre as sociedades indígenas. De início, a justificativa que sustentava a vinda para a América era, basicamente, a catequização dos indígenas que aqui viviam; era levar a palavra do Senhor a todos os cantos do mundo. Evidente que os motivos também envolviam outros interesses econômicos e políticos, mas a razão mais pronunciada do ponto de vista da legitimação era a difusão das crenças e costumes cristãos.

A conquista da América teve consequências destrutivas e afetou as sociedades indígenas em todos os níveis, mas vale realçar seu impacto psicológico. Autores como Gruzinski (2001) e Wachtel (1998) mostram que a chegada dos europeus foi acompanhada de uma brutalidade aterradora. Uma prática constante durante a colonização foi a destruição de altares e templos dedicados aos Deuses indígenas. Ver seus Deuses destruídos e desrespeitados, despertou no inconsciente coletivo dos nativos um sentimento de fim do mundo e de morte dos Deuses. “Ao quebrarem os ídolos e demolirem as pirâmides, os invasores ministraram a prova da impotência radical dos antigos deuses. Ainda que o gesto não bastasse para demonstrar sua inexistência, o choque era duro” (GRUZINSKI, 2001, p. 84).

Em suma, a religião conduziu a inserção dos ameríndios nos padrões europeus, porém ao se adaptarem aos moldes europeus “os elementos ocidentais foram absorvidos pelo sistema nativo de pensamento, que ao adaptar-se, conseguiu preservar sua estrutura original” (WACHTEL, 1998, p. 224).

1.2 Iconografia

A obra *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) além de trazer um testemunho sobre o período da colonização no Peru, traz recursos preciosos na perpetuação da memória quéchua. A narrativa em texto e imagens carrega um significado muito importante,

pela ausência da palavra escrita nas sociedades andinas antes da colonização. As imagens permitem o alcance da obra a um público maior, não se limitando apenas aos que tiveram contato com a educação europeia.

Conforme Boëchat e Cornelsen (2012), as imagens carregam um papel significativo para a leitura na obra, trazendo uma infinidade de detalhes, códigos e símbolos que os povos andinos guardavam de forma iconográfica em objetos, tecidos e imagens. As imagens nos possibilitam observar questões presentes nessas sociedades que não tinham a ferramenta da escrita, permitindo olhar além dos fenômenos estéticos, mas também entender articulações e papéis de natureza social (MENESES, 2003).

Seguindo a abordagem de Huyghe sobre imagem e inconsciente coletivo, na arte se mistura intenções lúcidas e impulsos desconhecidos, revelando-se muito mais do que o artista quer dizer e muito mais do que sabe sobre si mesmo. A arte é um testemunho total. Decifrando suas particularidades, descobre-se a marca do indivíduo único, e ao mesmo tempo, a associação com a coletividade que se reflete nas características simbólicas e nos arquétipos (HUYGHE, 1986).

Isso significa que as imagens nos permitem contemplar tanto o subjetivo individual do artista, que expressa na obra sua marca e se revela nela, mas também transcreve leis orgânicas que comandam aspectos de uma existência, de toda uma coletividade na qual ele se insere. Logo, Guamán ao elaborar os desenhos em sua crônica refletia seu pensamento como indivíduo, expressava a mensagem da qual tinha intenção de passar, mas também manifestava símbolos presentes no imaginário coletivo do seu contexto histórico.

Panofsky (1979) explica a existência de símbolos tão fortes no imaginário coletivo que levam o observador a fazer uma ligação direta com alguma figura ou mensagem. O autor exemplifica a situação com o caso de São Bartolomeu⁹. A figura de um homem com uma faca está sempre relacionada ao santo. Se o objeto que nos permite identificar São Bartolomeu não for uma faca, mas um abridor de garrafas, a figura não será São Bartolomeu.

A lógica continua em outros casos, como por exemplo: figuras sentadas em uma mesa de jantar numa certa pose remete à *Última Ceia*; uma mulher com uma criança no colo e/ou amamentando tem associação com a Virgem Maria; um casal nu em meio a floresta, com Adão e Eva; ou um homem segurando um raio, com Zeus. O autor acrescenta que uma obra

⁹ São Bartolomeu é associado a Natanael na narração bíblica, sendo um dos apóstolos de Cristo. No mito, após a morte de Jesus Cristo, recebe a missão de pregar o Evangelho na Europa Oriental, durante a missão São Bartolomeu é martirizado, sendo vítima de esfolamento e decapitação. O Santo foi pintado na Capela Sistina segurando a pele de seu corpo na mão esquerda e, na mão direita, uma adaga, instrumento do martírio que sofreu (PANOFSKY, 1979).

de arte sempre expressa algo a mais, numa variedade incontável de características composicionais e iconográficas, sendo que a interpretação desses símbolos muitas vezes é desconhecida pelo próprio artista.

Por fim, para concluirmos sobre a utilização e as possibilidades que a iconografia fornece para a história, concluimos com uma citação de René Huyghe, onde ele diz:

Quem aborda a arte encontra nela aspectos do real, da beleza e do homem; mas, em relação a este, terá de decifrar uma mensagem onde se confundem indissolavelmente a confissão de um ser que revela a sua natureza mais íntima e o testemunho que as épocas desaparecidas deixaram, através dele. (1986, p. 192)

1.3 Mestiçagem

Em princípio, mistura-se o que não está misturado, corpos puros, cores fundamentais, ou seja, elementos homogêneos, isentos de qualquer “contaminação”. (GRUZINSKI, 2001, p. 42)

Inicialmente é de extrema importância entendermos, brevemente, o contexto na colonização na América, mais especificamente nos Andes. O *Tawantinsuyo*, que significa os quatro cantos do mundo em quéchuá, era o nome dado pelos incas aos seus domínios. “Territorialmente abarcava os planaltos andinos, da Colômbia até as regiões do Chile e da atual Argentina, das costas do Pacífico até a floresta amazônica, tendo o Peru como centro político, econômico e demográfico” (OLIVEIRA, 2006, p. 13). A nobreza que reinava o império se situava em Cusco, cidade que representava o lugar mais sagrado e importante do *Tawantinsuyu*, sendo considerado o “umbigo do mundo”.

Susane Oliveira nos explica que os pesquisadores contemporâneos estão convencidos de que o *Tawantinsuyo* constituiu o maior império pré-hispânico das Américas. Herdeiros de uma cultura milenar, o povo andino tinha uma cultura rica e uma sociedade complexa. A sua organização sócio-política era caracterizada pela ajuda mútua comunitária organizada em unidades familiares conhecidas como *ayllus*, que em conjunto integravam um sistema complementar de trocas entre diferentes ambientes e altitudes. O poder estatal centralizado no império inca unificou um conjunto amplo de *ayllus*.

A chegada dos europeus na América Latina deu início a um choque cultural entre dois mundos, que resultou, no que Nathan Wachtel chama de trauma da conquista. O autor destaca a desestruturação provocada pelo processo de conquista logo nos primeiros anos. A população

ameríndia sofreu um grande declínio demográfico, em grande parte por conta de doenças (varíola, sarampo, gripes, pestes) trazidas pelos europeus (WACHTEL, 1998).

Os próprios nativos descrevem uma atmosfera de terror desde antes da chegada dos espanhóis, o que teria sido antevisto por meio de profecias e presságios sobre o final dos tempos com a vinda de seres de quatro pernas montados por criaturas brancas de aparência humana resultam em choque para a sociedade andina (WACHTEL, 1998, p. 195).

Como visto anteriormente, para ambas as culturas, religião e política tinham uma ligação direta que ultrapassa o que hoje entendemos como âmbito religioso. O choque da conquista além de seu peso político-econômico também acarretou uma batalha religiosa, não só entre os povos, mas no próprio inconsciente coletivo indígena, que tinha que lidar com o fato de suas crenças serem desrespeitadas e seus templos violados.

A conquista significava que os deuses incas haviam perdido seu poder. Era mais do que uma simples derrota militar; representava o fim do reino do Deus Sol (WACHTEL, 1998).

Dentro desse cenário, no qual há uma forte ruptura com a visão de mundo e costumes vividos pelos nativos até então, impôs-se a necessidade de se adaptarem a uma nova ordem social. Os indígenas tiveram de inventar, dia após dia, soluções de sobrevivências e reconfiguração dos costumes.

O contato foi marcado pelo enfrentamento, mas, ao mesmo tempo, suscitou interpenetração e justaposições. A mestiçagem biológica que ocorreu na colonização foi acompanhada pela mestiçagem de práticas e crenças religiosas, introduzindo na sociedade um novo elemento. “Foi nesse quadro conturbado que se iniciou o processo de ocidentalização” (GRUZINSKI, 2001, p. 78). A ocidentalização não se caracteriza pelo apagamento da cultura pregressa, mas pelo processo tensionado e dialético através da qual sociedades não-ocidentais recaem sob a influência impositiva da cultura ocidental nos mais diferentes aspectos da vida social.

As imagens configuram um meio privilegiado para a observação da mestiçagem cultural e da ocidentalização. Na obra *O Pensamento Mestiço* (2001), Gruzinski discute as formas de se explorar o campo das iconografias nesse sentido, trazendo alguns exemplos de hibridismo religioso nas imagens produzidas por indígenas que tiveram acesso à educação europeia. Um dos exemplos trazidos pelo autor é o *macaco e a centaura*:



Figura 1: O macaco e a centaura, *Casa del Deán*, Puebla, México. In: *O Pensamento Mestiço* (2001)

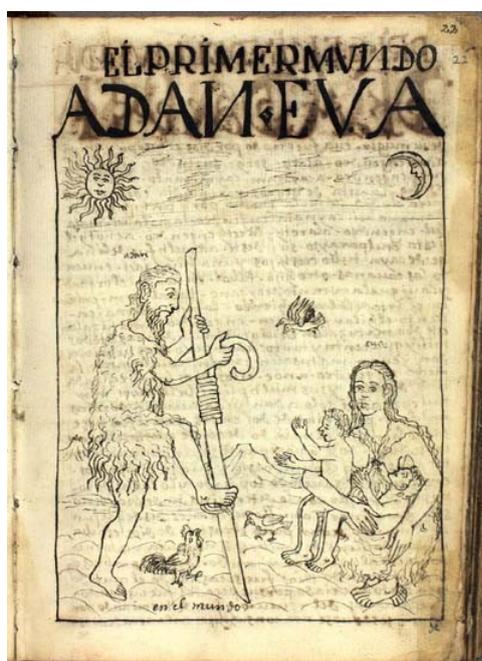
Gruzinski (2001) explica que os artistas indígenas, nesse caso, mexicas, utilizaram-se das ornamentações e figuras maneiristas para inserir elementos do imaginário nativo. Esses elementos eram muitas vezes associados a figuras do imaginário medieval. Inspirado em iluminuras medievais, o macaco do afresco era lido como *Ozomatli*, espírito sagrado e figura do calendário divinatório; as flores representavam *ololiuhqui*, uma flor alucinógena utilizada em rituais; além da associação de figuras como Hércules e Vênus à deuses indígenas (GRUZINSKI, 2001).

Diante da proibição de rituais, os ameríndios reinventaram formas de conservar sua cultura, e encontraram nos mitos o suporte ideal para a prática de mestiçagem. O autor ainda revela que a obra *Apologética história sumaria* de Bartolomeu de Las Casas (1556) deve muito a compilações mitológicas que a precederam. A obra associa os deuses do Velho e do Novo Mundo com base numa tabela reproduzida por autores antigos e Pais da Igreja. “Assim, as religiões da América passam a existir por intermédio do mundo antigo” (GRUZINSKI, 2001, p.151).

As religiões da América passam a existir por intermédio do mundo antigo, as fábulas fizeram a ligação entre crenças ameríndias e antigas, pois ambas eram vistas como a mesma expressão de fenômeno religioso: a idolatria (GRUZINZKI, 2001). A fábula forneceu aos artistas indígenas uma estratégia de malear seus cultos e crenças na religião cristã, além de estabelecer uma compatibilidade com a cultura europeia.

Sendo assim, a partir das considerações, é possível observar as justaposições de símbolos nas iconografias de Guamán, podendo-se analisar como a mestiçagem funcionou, em meio a ocidentalização, como perspectiva para a adaptação e conservação de elementos das tradições andinas. Como exemplo da mestiçagem das religiões, inca e cristã, podemos observar a figura 2, na qual “Nelas, várias passagens bíblicas são representadas com

elementos indígenas, como, por exemplo, Adão segurando um instrumento agrícola criado



pelos incas.” (KALIL¹⁰).

Na imagem acima podemos ver uma justaposição de símbolos no imaginário de Guamán. O primeiro e já destacado é Adão com uma ferramenta agrícola inca, produzindo uma visão do primeiro homem como um indígena peruano. Outro elemento de destaque na imagem são as figuras do sol e da lua. *Inti*, o Deus Sol, era um dos que se mais se destacavam dentro do panteão andino, acompanhado da sua esposa *Killa*, a Lua (ROLIM; CARVALHO, 2007).

É dentro dessa perspectiva que vamos explorar as justaposições que ocorrem nos desenhos de Guamán. Observando como símbolos e imagens, de ambas as religiões, se fazem presentes em uma única iconografia.

Figura 2: Guamán Poma de Ayala, A Primeira Era do Mundo: Adão e Eva (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

¹⁰ Enunciado para sugestões de atividades no site da ANPHLAC – Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas, sem data. Disponível em: <<http://anphlac.fflch.usp.br/ilustracoes-guaman>>. Acesso em: julho de 2019.

PARTE II

Pachamama, a Deusa Mãe

2.1 Cosmovisão andina

Para entendermos ao menos parte da sociedade andina em sua complexidade, é preciso olhar para o passado sem os modelos que vivemos e nos moldam. O modelo trazido pelos europeus para a América proporcionou diversas mudanças na sociedade dos nativos, transformou valores, rompeu costumes e modificou as relações e estruturas sociais, conforme Dillenburg (2015, p. 88).

O povo andino, como visto anteriormente, tinha uma ligação com o divino que ultrapassava o que hoje entendemos como esfera religiosa, para eles o sagrado fazia parte dos diferentes aspectos de toda a vida humana. Ribas explica que a região dos andes é marcada pela instabilidade sísmica e climática, possui vários microclimas, frágeis, interligados e complexos ecossistemas. Esse território “vivo” trouxe inúmeros desafios que os seres daquela região que precisaram se adaptar para sobreviver (2008, p. 48).

Ao longo de vários anos, construiu-se a cosmovisão e cosmogonia nativa; desenvolveram-se ciência, tecnologia, filosofia e cultura, tudo baseado na realidade dos Andes, interagindo com respeito e temor com o ambiente em que viviam. A religiosidade andina se interligava com os discursos de hierarquização da sociedade, com os acontecimentos no cotidiano, a legitimidade do Imperador Inca, e outros diversos motivos sociopolíticos.

De acordo com Cristina Martins (2005), a estrutura social Inca era baseada no sistema de ceque¹¹, pelo qual o mundo estava dividido simultaneamente em: duas partes, *Hanan* e *Hurin*, cima e baixo; três partes, *collana*, *payan*, *cayao*, conquistadores incas, etnias nacionais vencidas, povos que aceitaram o domínio inca; e em quatro partes, *Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Collasuyu* e *Cuntisuyu*, norte, leste, sul, oeste. Dentro desse sistema espacial religioso “Cusco estava no centro deste sistema e representava o lugar mais sagrado e importante do *Tahuantinsuyu*” (MARTINS, 2005, p. 122), residência da nobreza incaica.

Para darmos início a utilização da crônica de Guamán, trago uma análise feita pela historiadora Cristiana, a autora observa a incrível combinação das tradições cartográficas

¹¹ *Ceques* eram linhas imaginárias que partiam de Cusco, e serviam para organizar os santuários ou *huacas* (locais, comunidades, objetos de adoração), constituindo um complexo sistema espacial religioso (MARTINS, 2005).

andina e europeia no desenho *Mapamundi del Reino de las Indias* (Figura 3), onde são utilizadas “a tradição Inca-andina de dividir o mundo em quatro partes com Cusco no centro; e a tradição europeia evidenciada pela adição de áreas além do mundo andino” (MARTINS, 2005, p. 127).



Figura 3: Guamán Poma de Ayala, Mapa-múndi do Reino das Índias (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

É nessa ampla relação com o cosmo que se desenvolve o imaginário religioso incaico, no qual as deidades são personificações de forças naturais como o sol, lua, estrelas, rios, mar, raios, montanhas, como explicam Rolim e Carvalho (2007). “Porém, o sol *Inti* se destacava sobre os demais, a ponto de os incas ficarem conhecidos como filhos do Sol” (ROLIM, CARVALHO, 2007, p. 5). A cerimônia oficial do Deus *Inti* simbolizava o começo do solstício e o controle das colheitas.

Outra deidade muito respeitada pelos andinos era *Viracocha*, o Deus Criador. Teria sido Ele o criador dos animais e dos seres humanos, além de ser visto como um herói cultural. Destaca-se também do panteão inca a Deusa Mãe Terra *Pachamama*, relacionada com a fertilidade e celebrada em especial nas zonas agrícolas. Além desses, há uma ampla gama de deuses como *Llapa*, deus dos relâmpagos, raios e trovões, *Chaska*, o planeta Vênus, *Kuychi*, o

arco-íris, entre o outros *huacas*, entes sagrados, e uma extensa gama de deuses secundários, como montanhas, rios, antepassados (ROLIM; CARVALHO, 2017).

“No pensamento andino Deus é concebido como o próprio cosmo, não como um ente entre os demais, mas sim como o sistema universal das relações, ou seja, deus é o todo em tudo” (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 157), a sociedade indígena via os deuses na complexidade do cosmos, no cotidiano da sociedade. Hugo Brun afirma que as comunidades ficavam atentas para os sinais que o cosmos enviava; coisas simples do cotidiano poderiam se tornar uma mensagem do sagrado. O autor traz como exemplo o canto dos pássaros pela manhã, que podiam significar uma visita ou a notícia de um ente familiar (BRUN, 2009).

Os mitos também serviam como ferramenta para a legitimação e suporte na organização social e formulação dos conjuntos de valores. Foi através do mito de origem como filhos do Deus Sol *Inti* que os governantes construíram a legitimidade de seus reinados, “criando uma estrutura de divindades paralela à estrutura do Estado” (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 152). Desta forma há uma conexão entre o real e o imaginário religioso, construindo uma complexa organização social e mantendo a estabilidade sociopolítica.

Entendendo que o modo organizacional existente na sociedade inca era um reflexo da própria disposição hierárquica e funcional dos seus deuses, eles praticavam um modo de governar onde cada grupo social estava submetido a uma hierarquia cumprida pela burocracia do governo e a realizar a sua determinada função no trabalho para que o equilíbrio entre o sobrenatural e a produção material fosse mantido. (ROLIM, 2007, p. 06)

Avelar Junior explica que com a chegada dos espanhóis, esse vasto universo religioso e a estrutura política baseada nesse sistema foram fortemente impactados. Os cultos indígenas foram rebatidos com ferocidade pelos castelhanos, pois reconheciam que a organização social dos incas se centrava ali.

Por sua vez, nos *ayllus* rurais, as manifestações religiosas indígenas passaram a desenvolver estratégias de manutenção das suas práticas tradicionais que refutassem o novo esquema dominante católico, sendo possível observar traços dessas simbologias originárias nas práticas cotidianas dos grupos indígenas na área andina contemporânea. (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 153)

Adiante, iremos adentrar nas estratégias adotadas pelos espanhóis durante a colonização para a desestruturação da sociedade indígena através da religiosidade local, entendendo como se deu os esquemas de reinterpretação dos mitos andinos para incorporar os nativos dentro dos padrões cristãos, e a demonização das divindades locais. Além de

observarmos as frequentes combinações dos símbolos cristãos e pagãos, como tática de perpetuação da cultura indígena.

2.2 Pachamama e o Divino Feminino

Antes de falarmos sobre a força da Pachamama na sociedade andina, foco da presente análise, é importante entendermos o caminho percorrido pelo Divino Feminino, e a associação da mulher com o divino.

O Professor Joseph Campbell em sua obra *Deusas, Os mistérios do Divino Feminino* (2015), aborda a trajetória do culto a Deusa. O autor explica que sua manifestação se deu, principalmente, em sociedades agrícolas, nas quais a preocupação cotidiana girava em torno do plantio e cultivo, e a partir dessas vivências diárias se constrói o imaginário religioso com ligação a natureza.

Por conta da ligação com a natureza, a manifestação do divino com mais importância nas sociedades agrícolas era a da Deusa Mãe Terra. A ligação da mulher com o divino vinha primeiramente das suas tarefas dentro da divisão de trabalho, eram as mulheres que ficavam responsáveis pela manutenção da terra, pelo cultivo e colheita, enquanto os homens ficavam com a caça. Além disso, as mulheres têm o poder da gestação, perpetuando a espécie. Elas simbolizavam a origem e o crescimento da vida, tal como a natureza, assim as mulheres têm poderes análogos ao da Deusa (CAMPBELL, 2015).

Na edição de 2015 da obra *Malleus Maleficarum* (1487), a autora Rose Marie Muraro elabora a introdução que aborda a transição do culto de divindades femininas para religiões patriarcais. Ela explica que ao longo da história, nas sociedades de coleta e caça, as mulheres eram vistas como um ser sagrado que possuía o privilégio dado pelos deuses de reproduzir a espécie. Porém, esse ponto de vista vai sendo suprimido conforme as sociedades patriarcais vão ganhando força.

Na cosmovisão andina, *Pachamama* é considerada um organismo vivo, útero de toda a vida, símbolo de fecundidade e nascimento. A palavra quéchua *pacha* tem um significado bem mais amplo que apenas “terra”, significando também “tempo” ou “espaço”, *Pachamama* representava toda a unidade cósmica (DILLENBURG, 2015). Avelar Junior explica que o pensamento andino tinha uma percepção de tempo e espaço bem diferente das concepções

crístãs; eram baseadas em ciclos, como os ciclos agrícolas, astronômicos, climatológicos e de gerações. essas percepções fundamentavam-se nessa união cósmica.

O mito de Pacha Mama está vinculado a veneração da Terra como Grande Mãe, protetora, nutridora e provedora de alimentos. Para os andinos, o respeito ao corpo de Pacha Mama é vital, pois, quando se zanga, a deusa sacode a Terra com terremotos, maremotos, enchentes e secas (...) Pacha Mama comanda todos os eventos climáticos, os elementos naturais, a fecundidade da terra, a fartura das colheitas, a saúde e a prosperidade” (Recine; Guimarães; Rodrigues; 2005; 78 apud OLIVEIRA, 2006, p. 157).

Pachamama é a principal fonte de vida, responsável pelo equilíbrio da ordem cósmica. Os andinos se viam como os filhos da Deusa, e por isso ela tem como função alimentá-los e cuidá-los. *Pachamama* era tida como a produtora da vida, em todas as suas expressões, e os seres humanos devem cultuá-la (DILLENBUR, 2015, p. 93). É por isso que o cultivo das plantas era visto como uma forma de culto, o trabalho no campo era muito mais que um ato produtivo, era uma relação íntima e intensa com a Mãe Terra, “uma ‘oração’ à *Pachamama*, um ato simbólico de caráter cultural e ritual” (DILLENBURG, 2015, p. 93).

Jean-Claude Valla (1978) revela que nessas circunstâncias, todas as atividades, até as que parecem insignificantes, tinham um valor sagrado. A entrada de um morcego dentro de casa; a presença de uma espiga de milho na colheita; cantar e dançar a noite toda para afastar um mau presságio. Antes de qualquer trabalho agrícola se espalhava coca e chicha no solo para agradar *Pachamama* e ter boas colheitas. Conforme Hugo Brun, baseada na essência de *Pachamama*, a religiosidade criou estruturas econômicas, sociais, religiosas, educativas e políticas, além da complexa relação entre humanos e outros seres vivos, onde cada um tem seu papel no cosmo (2009, p. 87).

PARTE III

Maria, uma Deusa cristã

3.1 A crença mariana e a relação Eva-Maria

Mariologia é o conjunto de estudos acerca de Maria, mãe de Jesus de Nazaré. O tema contém uma vasta produção bibliográfica que analisa a importância da figura de Maria e seu culto entre os fiéis. Tradicionalmente o estudo se divide em quatro vertentes, a Mariologia História estuda os dados históricos e sociais sobre a figura de Maria, Mariologia Bíblica reflete sobre as passagens da santa nas escrituras sagradas, Mariologia Sistemática que reúne os dados históricos e das escrituras sagradas, e a Mariologia popular trabalhar com as devoções populares culturais acerca da Mãe de Jesus.

Vamos abordar especificamente o estudo da Mariologia popular, explorando a relevância da figura de Maria para os colonizadores e colonizados da América. Ao mesmo tempo, pretende-se avaliar a sua importância no interior das culturas na América Latina, considerando que se tornou uma das deidades mais disseminadas e cultuadas dentro desse território.

Como observamos anteriormente, no inconsciente coletivo se manifestam os arquétipos e símbolos mitológicos, que criam uma rede de sistemas e relações. Os símbolos são transmitidos através dos mitos. Apesar de serem histórias fantasiosas, eles carregam uma lição moral, ou servem para responder perguntas além da nossa compreensão como a origem do universo, ao mesmo tempo, desempenham uma função social.

Em nível coletivo, o mito oferece conselhos para superar momentos de crises existenciais ou a passagem de um momento importante da vida, como por exemplo em funerais. Campbell (2015) define como mitologia “a religião dos outros povos”, de modo que não devemos traduzir todas as histórias religiosas ao pé da letra, mas interpretar as mensagens subjetivas dentro do mito, como por exemplo a ressurreição de Cristo. Se começarmos a nos perguntar cientificamente as repostas para o que aconteceu perderíamos nossa religiosidade, e por consequência nossos símbolos.

“Por esse motivo a palavra *mito* é popularmente interpretada como ‘falsidade’. Mas os mitos, no sentido que apresento aqui, são instâncias finais da sabedoria, ou seja, a sabedoria dos mistérios profundos da vida.” (CAMPBELL, 2015, p. 46). É nessa perspectiva que

analisaremos os mitos mostrados nessa pesquisa, tanto os mitos indígenas, quanto os cristãos, que devem ser analisados como metáforas, onde devemos destacar a mensagem transmitida.

Ao pontuarmos as considerações anteriores, observamos que a figura da Virgem Maria é um dos símbolos femininos mais fortes no mundo ocidental católico. Apesar das modestas passagens bíblicas, é inegável a sua força e disseminação na sociedade cristã. Campbell no documentário *O Poder do mito: o amor e a Deusa* (36:14), fala como na tradição católica romana a Virgem é maravilhosamente celebrada, como não antes visto em outras culturas, sendo esculpida em catedrais francesas do século XII e XIII que recebem o nome de *Notre Dame* (Nossa Senhora).

Lucio Pinkus (1991) afirma que o mito de Maria, assim como a estrutura narrativa de todos os outros mitos, contém uma série de imagens simbólicas e de energias condensadas. A tarefa dos crentes e da comunidade é fazer a ligação disso tudo com as particularidades que o indivíduo e/ou o grupo vivenciam, traduzindo as mensagens para dentro de suas culturas e temporalidades.

Na narrativa cristã temos dois modelos femininos de grande destaque, Eva e Maria. Ambas carregam um peso religioso e desencadearam uma construção moral acerca da conduta feminina (PINKUS, 1991). Eva é uma figura ambígua, na qual se confundem a construção arquetípica da mulher pecadora com a ideia da mãe da humanidade. Esse entrelaçamento de símbolos resultou em uma projeção sobre a mulher concreta, representa as mulheres mundanas, que carregam em sua essência o pecado original e a sedução dos homens (PINKUS, 1991).

Maria seria o modelo de virtude feminina, exemplo de como toda mulher deveria ser, esposa dedicada e submissa, mãe zelosa e dona de casa exemplar. “Para a Igreja, a Virgem Maria é o modelo a ser seguido, embora intrinsecamente impossível de ser alcançado, dada a Sua natureza”. Jurkevics acrescenta que Maria é redimida do pecado original, é através dela que acontece a redenção da humanidade, através do nascimento de Jesus, nascimento que é representado de forma virginal, cortando os laços com a herança herética de Eva (JURKEVICS, 2010, p. 03).

O modelo da Virgem é desejado, buscado, mas nunca alcançado pelas mulheres da sociedade, visto que Maria está em um patamar de santificação inalcançável. Afonso Murad complementa que na mentalidade cristã a mulher tinha dois caminhos para a realização, um deles como mãe e dona do lar, ou pela virgindade consagrada na vida religiosa, “como

poderia Maria, mãe e virgem, ser modelo para grande parte das mulheres que são casadas e vivem relações conjugais com seus maridos?” (2012, p. 15).

Maria é uma figura forte no imaginário cristão. Por intermédio da sua relação com Eva por oposição, ela se torna a mãe da humanidade em sua segunda fase, após a salvação, que veio através dela. Além disso, a santa assume o importante papel como mediadora entre Deus e seus fiéis: “Maria representa no cristianismo a feminilidade eterna, a maternidade divina, que sempre completou a imagem divina do Pai, na experiência profunda da consciência humana”. No imaginário popular cristão, é a mãe poderosa e bondosa, que zela pelos filhos mais necessitados e intercede por eles. Ela é a mãe divina (PINKUS, p. 94).

3.2 Maria na América Espanhola

Fiz com que fossem tirados de seus lugares e jogados pelas escadarias os ídolos mais importantes, em que eles acreditavam mais; fiz com que limpassem as capelas onde se encontravam, pois estavam cheias do sangue dos sacrifícios e nelas pus as imagens de Nossa Senhora e de outros santos (apud TODOROV, 1999, p. 55).

A citação acima faz parte da carta do colonizador Hernán Cortés, que descreve sua tática de conquista para o Rei. Ele conta que derrubou as imagens dos deuses nativos e colocou em seus lugares imagens da Virgem Maria. Conforme a autora Juliana Souza informa, no México temos a forte devoção a Virgem de Guadalupe. A basílica da santa foi a primeira construção religiosa no monte Tepeyac, onde, antes abrigava a imagem da Deusa asteca da fertilidade, Tonantzin, associada à lua e à proteção do povo, características que possibilitaram a construção de laço entre as duas figuras.

Maria chega na América junto os colonizadores. Não é segredo a devoção que Colombo tinha com a Virgem. A segunda ilha que o navegador chegou ganhou o nome de Santa Maria da Conceição, em homenagem à santa, e nos estandartes dos navios estavam as imagens de Jesus e Maria (SOUZA, 2001, p.79). “O conquistador Hernán Cortés nutria um grande apreço pela Virgem Maria, a ponto de levar sobre o peito uma corrente de ouro com a imagem de Nossa Senhora, a Virgem Santa Maria” (CAPRANI, p. 24). Diante da forte devoção dos conquistadores à Virgem, culto comum na cultura ocidental europeia, qual seria o olhar dos ameríndios sobre ela?

Respondendo à pergunta, Caprani explica sobre o primeiro olhar indígena para a Virgem, quando a santa ficou conhecida como Maria a Conquistadora. O título é dado por conta da ligação da Virgem com a empresa hispânica, na qual ela incorporava não só a

conquista das novas terras, mas também uma conquista espiritual, oculta sutilmente. Apesar dos objetivos da colonização serem justificados através da disseminação do Evangelho, sabemos que o objetivo não era tão puro, bem intencionado e desinteressado como afirmavam ser (CAPRANI, 2014, p. 15).



Figura 4: Guamán Poma de Ayala, The miracle of Santa María de Peña de Francia: Inka soldiers are frightened in battle by the miraculous apparition and flee. (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

Para os nativos, a primeira imagem da Virgem Maria representava devassidão e agressão, tanto militar quanto religiosa (CAPRANI, 2014, p. 143). Como mencionado acima, essa ligação ocorre por conta das imagens de Maria estarem em estandartes e ornamentos utilizados pelos europeus quando chegam a América. A Dra. Elina Vuola, em sua palestra sobre *La Virgen María como símbolo controvertido em América Latina (I)*¹², fala sobre um mito cusquenho do qual Maria, durante uma batalha entre indígenas e espanhóis, aparece e joga areia nos olhos dos soldados incas, ocasionando a vitória dos espanhóis, a representação dessa lenda encontra-se em um dos desenhos de Guamán.

¹² VUOLA, Elina. *La Virgen María como símbolo controvertido en América Latina (I)*. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wixHR6Fmz-I>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

“Para os nativos, a invasão de suas terras não foi somente obra dos portugueses e espanhóis, pois estes tiveram o apoio dos deuses” (SOUZA, 2017, p. 143). Por isso, a Virgem representava a força dos inimigos europeus, a conquistadora de terras. E assim se constrói a primeira interpretação de Maria na América Latina.

No entanto, essa interpretação não se cristaliza. É interessante notar a evolução que se deu quanto à interpretação da figura de Maria, de Santa Conquistadora para Libertadora. Como destaca Alzirinha Souza explica que não tardou a mudança do olhar sobre Maria, onde a própria personagem se fez ver por outras perspectivas (2017).

É um fato inegável que a devoção a Maria é característica do cristianismo latino-americano, mais popular, persistente e original [...] desde o princípio Maria deu dignidade aos escravizados, esperança aos exploradores e motivação para todos os movimentos de libertação (ELIZONDO, 1984, p. 02 apud SOUZA, 2017, P. 144).

Na trajetória da imagem de Maria na América Latina, destacam-se dois eventos que se popularizam na crença popular. O primeiro deles é o de Nossa Senhora de Guadalupe, cujo evento aconteceu no México em meados de 1531. O nativo Cuauhtlatoatzin, no idioma indígena náhuatl, chamado pelos espanhóis por Juan Diego (1474-1548), começou a ter encontros com Maria no monte Tepeyac, lugar sagrado onde os nativos cultuavam diversos Deuses.

“O que aconteceu na história do monte Tepeyac, podemos encontrar no *Nican mopohua*, [aqui é narrado no idioma náhuatl], escrito por Antonio Valeriano [indígena tepaneca], por volta do ano de 1549, em Tlatetolco” (CAPRANI, 2014, p. 31), nessa lenda Maria surge como a Mãe de todos. Ela se aproxima dos indígenas, abandonando o estranhamento e o medo. A Virgem Maria de Guadalupe reconhece a dignidade nos seus filhos, mesmo que derrotados e humilhados; ela mostra para os indígenas todo o seu amor, compaixão, auxílio e defesa, criando o laço de Mãe piedosa (CAPRANI, 2014).

O segundo evento é o da Virgem de Copacabana, passado no Peru por volta de 1580, em uma localidade chamada Copacabana, à beira do Lago Titicaca. Um indígena chamado Tito Yupanqui, fez uma imagem de terra da santa, da qual ganhou fama por esta promover muitos milagres; “foi um meio do qual a Providência se serviu para atrair os índios à fé. Por isso, escolheu a Virgem, como trono de suas misericórdias, uma região das mais povoadas do Peru e na qual tinha se consolidado a idolatria” (CAPRANI, 2014, p. 37). Voltaremos a este evento mais adiante.

No capítulo seguinte vamos ver como essa mudança na crença popular sobre Maria resultou em uma mestiçagem religiosa, aprofundando-nos na ligação entre a Virgem e a

Deusa Pachamama, pela qual foi construído um sentido único para a Virgem Maria na América Espanhola.

PARTE IV

A Virgem Mestiça: a união de dois mundos

Como visto nos capítulos anteriores, a chegada dos europeus na América resultou em um impacto destrutivo nas sociedades indígenas, afetando-as muito psicologicamente.

Campbell (1988, 56:49) no documentário *O Poder do Mito: os primeiros contadores de história*, falando sobre o caso dos indígenas norte-americanos, menciona que um dos animais sagrados tratado com grande respeito era o búfalo. Símbolo dos deuses, o animal provinha o alimento para as tribos, sendo símbolo de vida e cultuado nos ritos. Quando o homem branco chega, mata esses animais desenfreadamente, tira a pele para vender e deixam o corpo apodrecer. Ao fazê-lo eles violam algo extremamente sagrado e cometem um sacrilégio.

O mitologista destaca o impacto que esse evento teve no inconsciente dos povos indígenas. Ele explica que tudo era visto como “vós”, plantas, árvores, rios, e assim por diante. Tudo era parte de algo maior, do sagrado, e o homem branco transforma em “isso”, de tal modo que a natureza perde seu status de sagrado. Fazendo uma ligação com a psicologia junguiana, Campbell explica que o ego (inconsciente) que vê um “vós” não é o mesmo que vê um “isso”, toda a sua psicologia muda, assim como sua visão sobre o mundo e as coisas, a percepção do sagrado em todas as coisas vai sendo descartada (1988).

Um dos métodos da Igreja Católica de ganhar fiéis, e excluir as religiões pagãs, foi a demonização da natureza, visto que a maioria das religiões eram constituídas por deuses simbólicos da força da natureza. “Com raríssimas exceções, as dimensões ‘metafísicas’ atribuídas pelos índios ao mundo que os cercava eram censuradas, ignoradas ou desprezadas pelos europeus” (GRUZINSKI, 2001, p. 85). Os laços com o sagrado indígena vão sendo cortados, para que estes começassem a seguir os costumes europeus.

Gruzinski afirma que os missionários espanhóis projetavam no mundo indígena esquemas de interpretação, pelos quais buscava-se expurgar a presença pagã ameríndia manifesta em elementos visíveis no cotidiano como na natureza, fauna e flora (2001, p. 85). Um exemplo dessa expurgação pode ser visto na obra de Guamán Poma.

Cristiana Bertazoni Martins destaca que nas crônicas escritas durante a colonização do Peru, ao descreverem os grupos étnicos que viviam na parte Amazônica do Império, grupos mais ligados com a natureza, retratavam-nos como rebeldes, não civilizados, bárbaros e até canibais. No *Desenho 56: The sixth captain, Otorongo Achachi Inka, or Camac Inka, apu,*

“[...] o sexto capitão é representado de uma maneira bastante peculiar: como uma figura zoomorfa que tem o corpo de um jaguar e um rosto que é metade de humano, metade de jaguar” (MARTINS, 2005, p. 128).

A autora explica que de acordo com Guamán havia quinze capitães inca (*Capacs*). Deles, o sexto e o décimo terceiro são os únicos representados de uma forma diferente dos demais *suyus*, em meio a selva e vestido poucas roupas (MARTINS, 2005, p. 128).

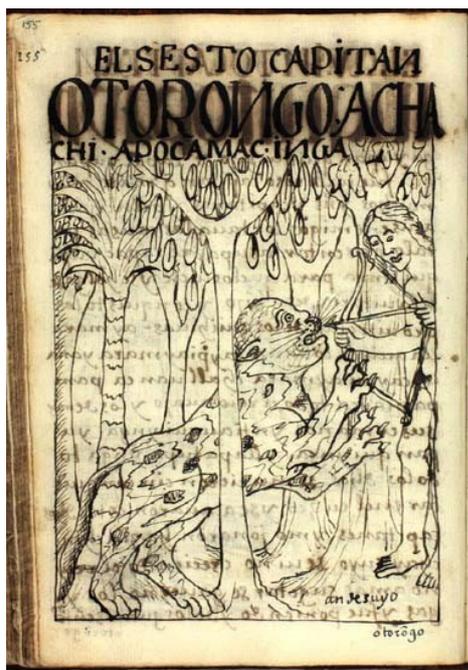


Figura 5: Guamán Poma de Ayala, *The sixth captain, Otorongo Achachi Inka, or Camac Inka, apu* (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

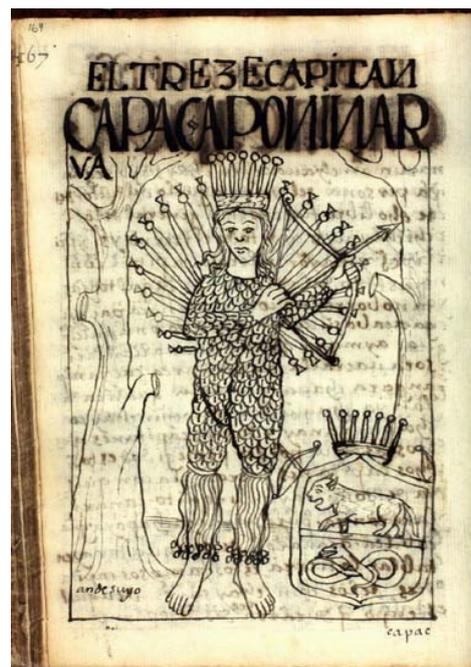


Figura 6: Guamán Poma de Ayala, *The thirteenth captain, Ninarua, qhapaq apu, powerful lord* (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

Na descrição que Guamán faz sobre o sexto capitão inca, ele conta que o capitão se transformou em *otorongo*, jaguar, para conquistar o Ande Suyu. “Este dicho capitán *Otorongo* conquistó Ande Suyu, Chunchu, toda la montaña. Fue señor que dizen que para auello de conquistar, se tornó *otorongo*, tigre; se tornaron el dicho su padre y su hijo” (AYALA, 1615, p. 156). Já o décimo terceiro capitão inca é descrito como canibal, “A los desnudos lo llebó, seruiendo sólo para que lo comiese a los yndios rreueldes. Y acá comió esta gente a muchos prencipales” (AYALA, 1615, p. 170).

No caso de todos os outros capitães Guamán Poma sempre descreve suas qualidades, defeitos e personalidades. No entanto, no caso de *Otorongo Achachi* e *Apo Ninarua* o autor preferiu não escrever suas respectivas personalidades e, ao contrário, se dedicou a uma descrição dos povos e suas terras, ou seja, o Antisuyu e

os Antis. Sobre esse último, Guamán Poma enfatiza a prática do canibalismo, sua nudez e infidelidade em relação aos imperadores Inca. (MARTINS, 2005, p. 130)

Tudo aquilo que tenha ligação com a natureza, e consecutivamente com os deuses ou seres sagrados indígenas, é demonizado, ou transformado em criaturas selvagens, que não encontraram a civilidade, muito menos os caminhos de Cristo.

A partir disso, os indígenas tiveram que descobrir, dia após dia, formas de convívio, e soluções para sobrevivência de seus costumes (GRUZINSKI, 2001, p. 148).

Os índios letrados sentiam-se no direito de considerar que seu passado pagão era mais uma era pré-cristã do que um período de trevas demoníacas, e, conforme já dissemos, alguns deles nem se constrangiam em lembrar aos espanhóis que seus ancestrais ibéricos também tinham conhecido o paganismo (GRUZINSKI, 2001, p. 148).

Ao entender todas essas influências religiosas que caíam sobre o pensamento coletivo andino, e conseqüentemente sobre o imaginário de Guamán Poma, a intenção é observamos justaposições entre as religiões inca e cristã. Nas iconografias, podemos observar a união de diferentes visões em uma única imagem, contemplando particularidades de figuras distintas em uma mesma ilustração.

Uma das representações iconográficas de Maria que marca o imaginário coletivo cristão é o da Virgem do Leite. Essa figura tem uma ligação direta com as Deusas da antiguidade, o arquétipo da mãe do leite é visto em diversas deusas, como por exemplo Ísis e Hórus, que carrega significados semelhantes como a mãe do Salvador, a provedora de alimento, a Deusa Mãe (CAMPBELL, 2015).

Esses símbolos além de fazerem a ligação com as deusas da antiguidade, fazem ligação com as deusas da América pré-hispânica, já que os ameríndios também tinham uma cosmogonia voltada para a personificação da natureza. *Pachamama* carrega esses mesmos significados, ela é a deusa que provém o alimento aos seus filhos, é a mãe da humanidade, e vista como a grande Deusa Mãe Terra, tendo reconhecimento nos cultos populares.

Outra personagem feminina discutida anteriormente é Eva, da qual teve sua imagem demonizada e transformada em sinônimo de pecado e tentação. Mas, nem todos os pontos de vista apontam nessa direção. A imagem de Eva, na cultura europeia, já representou significados semelhantes com a da Virgem e de *Pachamama*. A esposa de Adão já foi vista como a mãe da humanidade, assim como Maria. “Ambas tiveram nascimento imaculado, sem a mancha do Pecado Original. Como mães, uma teve filho ‘com a ajuda do Senhor’, outra teve ‘porque grandes coisas fez em mim o Poderoso’. Como esposas, uma ligou-se ao primeiro Adão, outra, ao segundo Adão” (FRANCO JUNIOR, 2010, p. 315).

Diante disso, observamos uma ligação entre as três figuras femininas, todas partindo do princípio de mães da humanidade, de provedoras de alimento, e de ser sagrado feminino. Para entendermos essa ligação nas iconografias, vamos observar três imagens do período renascentista, e uma da escola Cusquenha de artes do período colonial, analisando como era a representação da Virgem Maria, da Virgem do Leite e da Eva no imaginário cristão.





Figura 5: Albrecht Dürer, Adão e Eva (1507), óleo do painel. Espanha: Museu do Prado



Figura 8: Albrecht Dürer, Virgem e Menino diante de um arco (1495), óleo sobre madeira. Itália: Fundação Magnani-Rocca

Figura 9: Autor Desconhecido, Madonna e a criança. In: A Arte Mestiça: Escola Cusquenha de Pintura



Figura 10: Giampietrino (Gian Pietro Rizzi), A Virgem Amamentando o Menino e São João Batista Criança em adoração (1500-1520), óleo sobre a tela, Brasil: MASP

Nas iconografias renascentistas é possível traçar um padrão quanto às representações dos personagens bíblicos. As iconografias de Eva retrataram, em sua maioria, a primeira mulher com seu marido, Adão, contada as passagens bíblicas, se destacam entre elas, três momentos da personagem, a criação da mulher, Eva vivendo no Éden com Adão, e o Pecado

Original, quando a mulher come do fruto proibido e oferece ao homem, muitas vezes sendo retratada com a serpente.

Já quanto a figura de Maria, temos duas representações que se destacam A Virgem com o menino no colo, e a Vigem do Leite, que amamenta o menino Jesus. Essas imagens preenchem o imaginário popular, criando uma visão sobre essas mulheres, que se repetem nas iconografias indígenas.

No caso na iconografia *A primeira era do mundo: Adão e Eva, em uma paisagem andina*, diferente das obras com cunho católico que retratavam Eva sem os filhos, Guamán traz uma nova perspectiva. Eva traz consigo uma semelhança com as imagens da Virgem Maria e o menino Jesus. Como afirmado anteriormente, na sociedade andina a mulher era vista como um ser sagrado, portadora da vida. Guamán faz um resgate do sagrado feminino ao olhar para Eva como a mãe da humanidade e dos primeiros homens.



Figura 11: Guamán Poma de Ayala, A Primeira Era do Mundo: Adão e Eva (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

Outra mestiçagem que vamos dar destaque é a da *Pachamama* e a Virgem Maria, como trazido anteriormente, as duas figuras tinham uma grande importância para suas respectivas religiões. Ademais, a figura de Maria foi uma forte ferramenta nas mãos dos espanhóis para catequizar os indígenas. Para entendermos como isso se aplica no imaginário andino, e consecutivamente na crônica de Guamán, vamos observar dois eventos importantes na história da mestiçagem ameríndia.

A primeira imagem é uma representação da Virgem-Cerro. A santa foi uma figura conhecida nos anos 80, do século XX, considerada a representação de Pachamama, Mãe Terra andina (LEFAILLE, 2012, p. 1142). A autora afirma que a Vigem Cerro reunia símbolos da Virgem Maria com *Pachamama*, ambas carregavam os mesmos atributos. Essas imagens marianas, incorporados com os símbolos de *Pachamama*, eram o suporte visual utilizado nos sermões populares realizados nos Andes (LEFAILLE, 2012, p. 1151).

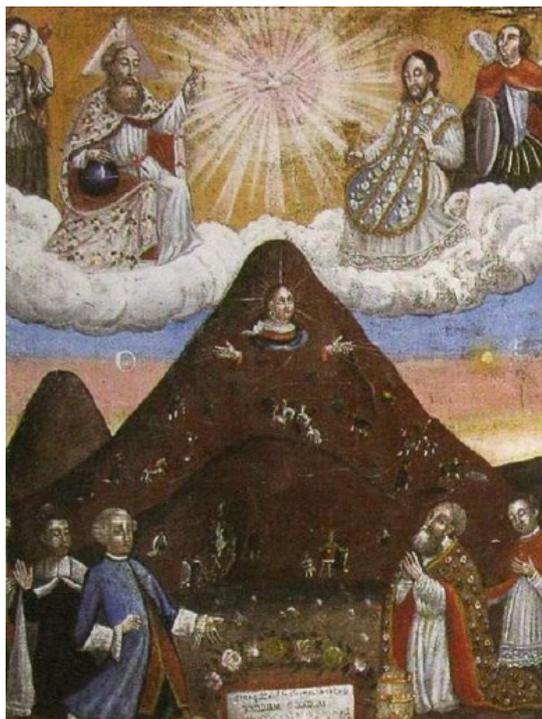


Figura 12: La Virgen-cerro, con Carlos III al pie. Museo Nacional de Arte, La Paz, Bolivia. In: Iconografía y Mitos indígenas

Teresa Gisbert (1980) afirma que a imagem da Virgem-Cerro foi uma versão muito popular da santa, tornando-se parte da iconografia cristã na América Latina, a imagem faz a união perfeita entre a Virgem e o conceito de *Pachamama*, unindo as duas grandes Mães. Aqui vemos a unificação da ideia da Deusa Mãe cristã com a Deusa Mãe Terra indígena, a Virgem se torna parte da montanha, agora ela é a terra, assim como *Pachamama* ela está em tudo, ela é o cosmo.

Apesar da imagem da Virgem-Cerro ser uma versão da Virgem Maria mais contemporânea em relação a crônica de Guamán Poma, Gisbert afirma que a origem da Virgem-Cerro deve ser buscada entre 1580 a 1620, pois ela está diretamente ligada com a imagem da Vigem de Copacabana. Como visto no capítulo anterior, a Virgem de Copacabana

foi a imagem que se instalou no Lago Titicaca no Peru, tendo ganhado fama por promover milagres e ser uma providência de Deus para atrair os índios a fé.

O autor Julio Caprani (2014) fala sobre a ligação que logo se deu entre a Virgem Maria de Copacabana com *Pachamama*, pois o culto a deusa terra naquela região era muito forte, tendo ainda hoje resquícios do culto a mãe terra. Pachamama era o princípio materno dentro da religiosidade indígena, da qual deviam tratar com muito carinho e que cuidava da vida de todos, “os nativos ao encontrarem uma imagem da Virgem Maria esculpida pelas mãos de um filho do seu povo, estabeleceram espontaneamente a conexão entre Maria e Pachamama, em quem encontraram o início de sua salvação.” (CAPRINI, 2014, p. 38).

É nesse contexto que se desenvolve uma nova perspectiva sobre a Virgem Maria, onde a santa se revela como mãe para o povo sofrido, zelando pelos pobres e conquistados, e sendo a mediadora entre os dois mundos. Se antes ela era ligada aos pomposos estandartes europeus, agora ela assume um caráter popular, que deseja reconstruir a vida de seus filhos, e mostrar compaixão, auxílio e defesa. Ela reflete a maternidade tão respeitada e adorada pelos indígenas (SOUZA, 2017).

Em um trecho da crônica, Guamán fala sobre Nossa Senhora de Copacabana, que realizou milagres em Arequipa, Peru. O cronista fala sobre a importância da Santa para com seus fiéis, e a realização de festas em homenagem a santa.

Otro milagro de la ciudad de Ariquipa quando rreuentó el bolcán y llouió arena y escurió. Y por su milagro de la madre de Dios, se abrió el cielo y, como uemos cada día muchos milagros de nuestra señora de Copacauana, y ancí se deue hazerse uigilia y muy gran fiesta en el mundo y en este rreyno. Y la fiesta a de ser como Corpus Criste en este rreyno por Dios y de su madre que Dios lo quiere acá en esa ora, día, mes y año (AYALA, 1615, p. 655).

Alzirinha Souza (2017) explica que nesse sentido, a devoção popular é desenvolvida de baixo para cima, onde sua adoração se desenvolve dentro do inconsciente popular, onde vai se construindo a perspectiva sobre a Santa, ao contrário dos sistemas dogmáticos católicos elaborados, desenvolvidos nas academias.



Figura 13: Arte Cusquenha, Virgem Copacabana (sem data), óleo sobre a tela. Brasil: Museu de arte de São Paulo - MASP

Os desenhos de Guamán se encontram, cronologicamente, no caminho entre a Virgem de Copacabana e a de Cerro. A figura de Maria já alcançava grande prestígio nos cultos populares, “a reinterpretação teologia da ortodoxia cristã através de concepções andinas pondera com muita força o elemento feminino de ‘deus’ na figura da ‘*Virgen-pachamama*’” (SANTOS JUNIOR, 2009). Avelar explica que para os camponeses andinos, Pachamama é vista como “virgem” enquanto não esteja cultivada. Para se poder plantar, realizando-se um ato de desvirginação, tem que pedir permissão (*licenciaykiwan*) à deusa, realizando as oferendas para a terra (2009, p. 158).

O autor complementa ao afirmar como se desenvolveu uma trindade sagrada feminina na religiosidade andina, contrapondo a trindade cristã masculina. “A Pachamama é Pacha Terra, Pacha Nusta y Pacha Virgem, sendo esta última a representação da Virgem Maria em suas diferentes representações (Virgem de Carmen, Candelária, dos Remédios, de Belém)” (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 159).

A partir da mestiçagem dos símbolos entre rituais cristãos e andinos, observa-se modos distintos de reinterpretação, por parte dos nativos, encaixando dentro da cosmogonia cristã os seus valores, visões e a representações das suas divindades. Em um dos desenhos de Guamán é possível observar a existência da ligação da trindade feminina da “Virgem-Pachamama” com a trindade masculina das concepções cristãs.

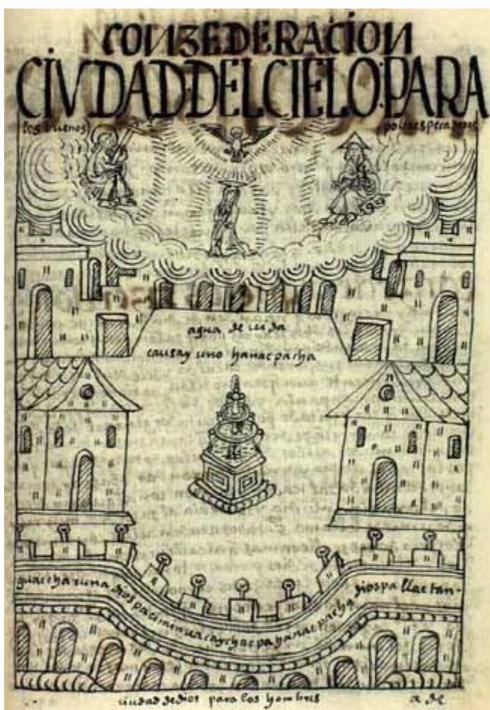


Figura 14: Guamán Poma de Ayala, The city of heaven, reserved for those who keep God's word (1615), desenho. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek

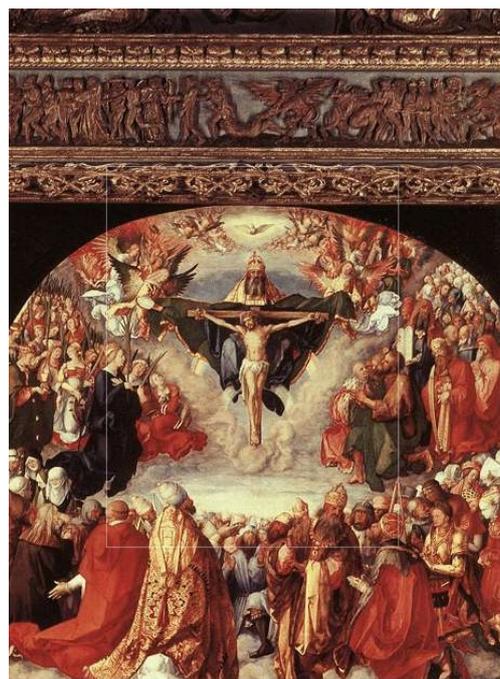


Figura 15: Albrecht Dürer, A adoração da Santíssima Trindade (1511), óleo sobre tela. Áustria: Kunsthistorisches Museum

Nas imagens europeias, há três elementos que juntos formam a imagem da Santíssima Trindade; são eles, Deus (Pai), Jesus Cristo (Filho), e a pomba do Espírito Santo. No desenho de Guamán observamos uma composição diferente da tradicional, no centro, na composição da Santíssima Trindade, há a figura da Virgem Maria.

Como nos casos anteriores, é possível observar a importância do feminino no imaginário de Guamán, e consecutivamente, no imaginário popular. A Santa é vista como a Mãe Divina, ela incorpora uma importância central. “É notável que para nosso povo latino-americano a relação com Maria está ligada à questão de salvar a vida, seja essa pessoal, coletiva ou cultural” (CAPRANI, 2014, 45). A Santa assume tanto uma ligação com a deusa *Pachamama*, quanto a figura da Grande Mãe divina.

O indígena doutrinado e negado, reduzido, cristianizado de maneira compulsiva tem assumido a condição de “índio cristão”, no entanto, capaz de desenvolver sua própria teologia e cosmovisão, possibilitando assim um diálogo ecumênico entre as religiões. (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 161)

A obra de Guamán nos revela como se dava a perpetuação da cosmogonia andina, Maria além de ter uma ligação direta com *Pachamama*, dentro da iconografia cristã, adquire a importância que o Sagrado Feminino tinha dentro dessas culturas indígenas. Onde os arquétipos e símbolos tradicionais da Deusa andina se manifestam dentro do culto popular mariano, e a Virgem ganha destaque nos rituais cristãos, tomando frente às devoções populares.

Na crônica de Guamán, encontra-se o subcapítulo *Holy feasts to be observed in this kingdom* (AYALA, 1615, p. 653-663). Em todas as páginas dentro dessa temática é possível encontrar menções sobre a Virgem, e a devoção à santa. “Deste milagro testifican los mismos yndios y de ello lo e escrito, dando fe como del milagro de nuestra señora de Copacauana y del milagro de [...]” (AYALA, 1615, p. 654).

É significativo como a crônica de Guamán refletem o imaginário popular que moldavam as percepções religiosas do período, como afirmado por Huyghe (1986) na sua obra, o artista revela muito mais do que quer dizer, e muito mais do que sabe sobre si próprio, é um testemunho total, não uma reflexão do consciente, mas um eco direto de tudo que marcou o artista.

Guamán, com o objetivo de registrar as vivências dos indígenas andinos, reflete em sua obra o imaginário popular. O cronista transmite visões sobre o imaginário religioso, a importância e transformações que as figuras femininas adquiriram ao longo do tempo.

Assim como a *o macaco e a centaura* no México, os ameríndios encontraram, consciente ou inconscientemente, na mestiçagem uma forma de estratégia de resistência de seus costumes e crenças locais (GRUZINSKI, 2001). Como afirmado por Gruzinski, é nesses espaços *in between* criados pela colonização, que se desenvolveram novos modos de pensamento, com aptidão para transformar e criticar o que as duas heranças tinham de comum e diferente.

A obra de Guamán Poma nos possibilita a observação, visual e textual, acerca do imaginário religioso andino. É através de seus desenhos que podemos notar como elementos cristãos e conceitos religiosos indígenas se uniram para formar uma nova figura, que representava parte dos dois mundos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração dessa pesquisa foi um processo enriquecedor. O ofício do historiador demanda tempo e uma busca incansável por fontes e bibliografias. Nesse processo me deparei com a rica e complexa cultura inca, com novas vertentes da historiografia e com o exercício da observação e reflexão sobre a temática.

Um dos objetivos dessa pesquisa foi contribuir com uma outra perspectiva da história colonial. Uma perspectiva que parte do olhar do indígena, ou seja do colonizado. É difícil e trabalhoso seguir por essa perspectiva, pois a história é, geralmente, escrita pelos vencedores, ou seja, por aqueles que saíram vitoriosos dos embates e das batalhas.

Destacando a mestiçagem que ocorria nas religiosidades populares. Tomando como exemplo os desenhos na crônica de Guamán Poma de Ayala. Enaltecendo, dentro desses objetivos, as crenças no Sagrado Feminino.

Guamán nos proporciona com sua obra, uma fonte inesgotável de informação. As possibilidades de pesquisa que a crônica nos oferece é incentivador, tendo sido explorado uma pequena parcela durante essa pesquisa. Como dito no início dessa pesquisa as crônicas coloniais são compostas, em sua maioria, por registros e testemunhos feitos por colonizadores e clérigos europeus. É de grande importância resgatar a visão do outro, a visão dos vencidos, observando a história pelo olhar dos nativos.

A partir desse olhar contrapelo, temos uma nova perspectiva da história. Evitando cair em estereótipos e preconceitos passados no processo de simplificação da história. A colonização provocou uma ruptura com a cultura indígena, e estes encontraram na religião formas de perpetuar as suas visões. Como afirma Gruzinski (2001), esses espaços em meio aos dois mundos, possibilitaram o desenvolvimento de novos modos de pensamento.

A religião, era para esses dois mundos, um elo que ligava todos os âmbitos da vivência social, política e econômica. Após o choque da conquista, e da catequização dos indígenas, os nativos viram na religião um modo de sobrevivência, algumas pessoas veem nisso uma estratégia de resistência a cristianização, “visando salvar, se não os anéis, pelo menos alguns ‘dedos’ do paganismo local” (GRUZINSKI, 2001, p. 46).

As imagens serviram como o suporte ideal para unir os símbolos de ambas as culturas, no qual os indígenas souberam explorar muito bem. Além de ser um método de expressão,

Panofsky (1979) explica como que as imagens expressam, além da personalidade do artista, as circunstâncias atuais que o rodeiam. Possibilitando compreender a manifestações dos arquétipos do inconsciente coletivo, “fórmulas conscientes, transmitidas segundo a tradição, geralmente sob forma de ensinamentos esotéricos” (JUNG, 2000, p. 17).

A ênfase no Sagrado Feminino foi um caminho gratificante. Através dessa pesquisa, reforça-se a ideia da perpetuação dos cultos e crenças nas Deusas Mães, mesmo no cristianismo, religião monoteísta e patriarcal. Os símbolos e cultos são relacionados com as particularidades de cada sociedade, na qual a cosmogonia se constrói através das vivências de determinada sociedade (ELIADE, 1992). Essa construção do divino influencia na visão de mundo, nos valores, na cultura e ideias popular. Por exemplo, o elemento em comum aos súditos do Rei era a fé cristã.

Para os andinos, a religião ditava muito mais que um conjunto de práticas e cultos, toda a hierarquia imperial era ligada com a cosmogonia indígena. *Pachamama* era uma figura extremamente respeitada entre os nativos. Sua manifestação se dá em situações mundanas do cotidiano, a visões de “tempo” e “espaço”. Ademais, toda a relação indígena entre si e com o mundo era baseado em sua cosmogonia e na relação de respeito e temor pela Deusa Mãe.

Entre os cristãos, é inegável a força e disseminação ao culto popular a Virgem Maria. A santa foi esculpida em grandes catedrais, e seu nome dado a elas. Durante a colonização foi uma figura vista com temor e amor, passando de Maria Conquistadora para Maria Libertadora.

No processo de adaptação desses dois mundos, observamos como elementos religiosos dessas duas figuras deram origem a um novo símbolo. Através da justaposição de conceitos da *Pachamama* na figura de Maria, observamos como os nativos estabeleceram um método de perpetuar suas crenças. O desenho *The city of heaven reserved for those who keep God's*, de Guamán Poma, nos possibilita ver a importância que a imagem de Maria adquiriu dentro no imaginário popular indígena.

Maria recebe um grande destaque dentro das práticas e cultos cristãos na América, pois ela era a ligação que o povo nativo encontrava entre eles, seus deuses, e a religião cristã. No desenho de Guamán, Maria é retratada no centro do céu, junto a Santíssima Trindade, ela assume o papel da Grande Mãe, da mãe divina.

A mestiçagem possibilitou a perpetuação das crenças indígenas dentro das práticas e cultos cristãos. Os nativos encontraram em Maria uma ligação com a Deusa Mãe *Pachamama*, incorporaram na imagem da santa atributos da deusa. A obra de Guamán Poma

na sua rica informação visual e textual, nos possibilitou ver como esse evento refletiu no imaginário popular dos indígenas peruanos.

É admirável a jornada que essas figuras do Sagrado Feminino percorreram. E importantíssimo o testemunho que Guamán proporciona para os historiadores. A pesquisa me possibilitou desenvolver o exercício da observação e reflexão sobre a história, na qual a temática da mestiçagem me forneceu uma nova visão acerca da colonização.

Durante a colonização a religião foi uma ferramenta para a incorporação dos ameríndios nos moldes europeus. No entanto, os indígenas descobriram meios de perpetuarem sua cultura, sendo a mestiçagem iconográfica uma delas. O assunto é complexo e árduo, tendo uma longa caminhada pela frente. Contudo foi enriquecedor a trajetória até este momento.

Trabalhar com a visão indígena sobre a colonização, e o resgate do Sagrado Feminino tem uma grande importância. Além de determinar uma perspectiva divergente dos moldes europeus sobre a história, carrega uma importância político-social. Atualmente nos encontramos dentro de uma sociedade que caminha mais e mais para o acúmulo, para a desvalorização da natureza, e a individualidade acima do coletivo. Sem mencionar a árdua vivência das mulheres em uma sociedade patriarcal.

A pretensão dessa pesquisa é contribuir para o resgate e a valorização da história indígena. Percebendo as estratégias que a sociedade andina utilizou para a sobrevivência em um mundo que se moldava tão diferente de suas visões. Além de engrandecer o Sagrado Feminino. Observando como o culto ao Sagrado Feminino traz não só uma perspectiva diferente sobre o cosmo e o divino, mas sobre as mulheres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fonte Primária

AYALA, F. G. P.. **Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615]**. Disponível em versão digital em: <<http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>>. Acesso em: fevereiro de 2019.

2. Referências bibliográficas

A ARTE MESTIÇA: Escola Cusquenha de Pintura. São Paulo: Grupo Tejofran, 2011.
BOËCHAT, Melissa G.; CORNELSEN, Elcio. Guamán Poma e a experiência religiosa de dois universos. **Revista Ipotesi**, Diamantina, v. 16, n. 2, p.1-8, maio 2012.

BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução de Vera Maria Pereira.

BRUN, Hugo Z. Acercamiento a la visión cósmica del mundo Andino. **Punto Cero**, Cochabamba, v. 14, n. 18, p. 83-89, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762009000100010&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 12 jun. 2019

CAMPBELL, Joseph. **Deusas: os mistérios do divino feminino**. São Paulo: Palas Athenas, 2015. Tradução: Tônia Van Acker.

CAMPBELL, Lyle. **AMERICAN INDIAN LANGUAGES: The Historical Linguistics of Native America**. New York: Oxford University Press, 1997. 527 p.

CAPRANI, Julio. **Maria: A estrela da evangelização**. São Paulo: Editora Ave Maria, 2014. 144 p.

CASTELLÓN, Manuel García. Poma de Ayala: uma prototeologia da libertação. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). **A Teologia na história social e cultural da América Latina: Livro 2**. São Leopoldo: Unisinos, 1996. p. 149-164.

DILLENBURG, Scheila. A Religiosidade e a Espiritualidade presente na Comovisão Andina: Uma Ponta necessária para compreender o bem viver. **Tear Online**, São Leopoldo, v. 2, n. 4, p.87-94. 2015.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Tradução de Rogério Fernandes.

ESTENSSORO, Juan Carlos. El simio de diosLos Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. **Bulletin de L'institut Français D'études**

Andines, [s.l.], n. 303, p.455-474, 1 dez. 2001. OpenEdition.
<http://dx.doi.org/10.4000/bifea.6956>.

FRANCO JUNIOR, Hilário. A Reaproximação Eva-Maria. In: FRANCO JUNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p. 315.

GISBERT, Teresa. **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. 3. ed. La Paz, Bolivia: Librería, Papelería y Editorial Gisbert y Cia S.a., 1980. Gentile Lafaille, Margarita E., 2012 – Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX. Simposium (XX Edición): 1141-1164. San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial.
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4100946>

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001, pp.93-110.
HIGGINS, Sabrina. **Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography**. Disponível em:
<https://www.academia.edu/1954926/Divine_Mothers_The_Influence_of_Isis_on_the_Virgin_Mary_in_Egyptian_Lactans-Iconography_Journal_of_the_Canadian_Society_for_Coptic_Studies_3_4_2012_71-90>.
Acesso em: 12 jun. 2019.

HUYGHE, René. **O poder da imagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1986. 319 p.

IGLESIAS, Lucila. **Idólatras y herejes vasallos del Demonio: la representación del enemigo en el Virreinato del Perú**. Universidad Católica San Pablo: VIII Encuentro Internacional sobre el Barroco – Arequipa, Perú 2015. 13 p.

JUNG, Carl Gustav. Arquétipos do Inconsciente Coletivo. In: **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 13-50.

JURKEVICS, Vera Irene. **VIRGEM MARIA: PARADIGMA DA “SUPERIORIDADE ESPIRITUAL FEMININA**. Disponível em:
<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276543954_ARQUIVO_VIRGEMMARIAParadigmadasuperioridadeespiritualfeminima.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2019.

KALIL, Luis Guilherme. Ilustrações de Guamán Poma de Ayala: A derrota dos incas e a resistência aos novos senhores políticos. **ANPHLAC**. Disponível em:
<<http://anphlac.ffiich.usp.br/ilustracoes-guaman>>. Acesso em: setembro 2018.

KLEINMAN, Paul. Carl Jung. In: KLEINMAN, Paul. **Tudo que você precisa saber sobre Psicologia**. São Paulo: Editora Gente, 2015. p. 122-125.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum - 1487)**. Rio de Janeiro: Best Bolso, Rosa dos Tempos, 2015.

LAGORIO, Consuelo Alfaro. Textualidade, imagem e mestiçagem na crônica de Guamán Poma. **Revista Gragoatá**, Niterói, v. 22, n. 12, p.235-252. 2007.

LAGORIO, Consuelo Alfaro. Textualidade, imagem e mestiçagem na crônica de Guamán Poma. **Gragoatá**, Niterói, n. 22, p.235-252, 2007

LAS-CASAS, Frei Bartolomé de. **A sangrenta história da conquista da América Espanhola**. Porto Alegre: L&pm, 2007. 168 p. Tradução de Heraldo Barbuy.

LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes. **América Latina: identidades em construção: das sociedades tradicionais à globalização**. Rio de Janeiro: 7letras, 2008. 128 p.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas**. Petrópolis: Vozes, 1987. 144 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, Sp: Papyrus, 1989. Tradução de Tânia Pallegriani.

MAINKA, Peter. **Mulheres, Bruxas, Criminosas: Aspectos da Bruxaria nos Tempos Modernos**. Paraná: Biblioteca Central – UEM, 2003.

MARCIA ARCURI, 2009, São Paulo. **O Tahuantinsuyu e o poder das huacas nas relações centro x periferia de Cusco**. São Paulo: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, 2009. 15 p.

MARTINS, Cristiana Bertazoni. Representações do Antisuyu em El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala. **Revista de História**, [s.l.], n. 153, p.117-138. 2005. Universidade de São Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i153p117-138>.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, história visual: balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, [s.l.], v. 23, n. 45, p.11-36, jul. 2003. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-01882003000100002>.

MILLONES, Luis. Mesianismo en América hispana: El Taki Onqoy. **Memoria Americana**, Peru, n. 15, p.7-39, 2007.

MURAD, Afonso Tadeu. **Maria, toda de Deus e tão humana: compendio de mariologia**. São Paulo: Paulinas, 2012. 260 p.

O AMOR e a deusa. S.i.: Lucasfilm Ltd., 1988. Son., color. Legendado. Série O Poder do Mito. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ye7tEhHXicg&list=PL3ZWOG4uhlIuN8Q1wnmmvs3jU-Z4u2Wrl&index=3>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. **Por uma história possível: O feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o "Império" Inca**. 2006. 232 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

OS PRIMEIROS contadores de histórias. S.i.: Lucasfilm Ltd., 1988. Son., color. Legendado. Série **O Poder do Mito**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ye7tEhHXicg&list=PL3ZWOG4uhlIuN8Q1wnmmvs3jU-Z4u2Wrl&index=3>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao Estudo da Arte da Renascença. In: PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1979. p. 45-87.

PINKUS, Lucio. **O mito de Maria: uma abordagem simbólica**. São Paulo: Paulinas, 1991. 206 p. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira.

REIS, Anderson R. dos. & FERNANDES, Luiz Estevam de O. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Revista Idéias**. Campinas, vol/ 13(2), pp. 25-42, 2006.

RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. Tradução de Cristiana de Assis Serra.

ROLIM, Adriano Vieira; CARVALHO, Larissa Lima Malafaia. A RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO E O TRABALHO NA SOCIEDADE INCA. **Ameríndia**, S.i., v. 3, n. 1/2017, p.1-9, 2017.

SANTOS JUNIOR, Avelar Araújo. Cosmovisão e Religiosidade Andina: Uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. **Interações - Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p.149-162. 2009.

SOUSA, Guilherme Macêdo de. VIRGEN DEL CERRO E A CONSTRUÇÃO DA COLONIALIDADE DO SABER NO VICE-REINO DO PERU. 2017. 48 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SOUZA, Alzirinha. Evangelização mariana e devoção popular na América Latina: a exigência do cuidado com o culto a Maria na atualidade. **Ciber Teologia**, São Paulo, n. 56, p.139-151, nov. 2017.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. **Tempo**, Niterói, v. 6, n. 11, p.77-92, jul. 2001.

STEVAN, Vanessa. **As crônicas do Inca Garcilaso de La Vega: um discurso de legitimação**. 2010. 33 f. TCC (Graduação) - Curso de Letras, Faculdade de Ciências e Letras – Unesp, Araraquara, 2010.

TODOROV, Tzvetan. “As razões da vitória”. In: **A Conquista da América: a questão do outro**. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 61-72.

VALLA, Jean-Claude. **A civilização dos incas/ Jean-Claude Valla ; tradução de Neusa Harve Yamanaca**.- [s.l.: s.n.], 1978.

VALLE, Thaís Chianca Bessa Ribeiro do. **MARIA DE NAZARÉ, MULHER OU DEUSA?: ensaio para uma mariologia feminista libertadora**. Disponível em: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:GBc9un4IoXAJ:www.unicap.br/ocs/index.php/semanadeteologia/semanadeteologia22/paper/download/658/179+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

VERA, Manuel Julio. **A Arte Mestiça: Escola Cusquena de Pintura**. São Paulo: Grupo Tejofran, 2011. 63 p.

VUOLA, Elina. **La Virgen María como símbolo controvertido en América Latina (I)**. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wixHR6Fmz-I>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, L. (Org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial I**, Volume 1. São Paulo; Brasília: EDUSP; Fundação Alexandre de Gusmão, 1998. pp.195–240.

WANDERSON-KA-RIBAS. Resistência, valorização e resgate da tradição cultural andina. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 13, n. 10, p.47-55, 2008.

YETTER, Lynette; COLLEGE, Reed. Virgin Mary/Pachamama Syncretism: The Divine Feminine in Early-Colonial Copacabana. **Western Tributaries**, v. 4, 2017.

ZDEBSKYI, Janaína de Fátima. O Universo e o Humano: Micro e macrocosmos na mitologia mesopotâmica. II Colóquio Internacional do Antigo Egito e Oriente Próximo. 2., 2017, São Paulo. Resumos expandidos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.