



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
UNIRIO**

Centro de Ciências Humanas – CCH  
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – PPGMS  
Linha de pesquisa: Memória e Patrimônio

**“Y NO HAY REMEDIO”: GUAMAN POMA DE AYALA, ORALIDADE  
ESCRITA E ICONOGRAFIA NA CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA  
MEMÓRIA ANDINA”**

Giane da Silva Mariano Lessa

Rio de Janeiro  
2012

Giane da Silva Mariano Lessa

**“Y NO HAY REMEDIO”: GUAMAN POMA DE AYALA, ORALIDADE  
ESCRITA E ICONOGRAFIA NA CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA  
MEMÓRIA ANDINA”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da linha de pesquisa Memória e Patrimônio, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito para obtenção do título de Doutora em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Rio de Janeiro  
2012

L638 Lessa, Giane da Silva Mariano.  
“ Y no hay remedio” : Guaman Poma de Ayala, oralidade escrita e iconografia na construção discursiva da memória andina” / Giane da Silva Mariano Lessa, 2012.  
202f. : 30 cm

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.  
Tese (Doutorado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

1. Crônica indígena. 2. Oralidade. 3. Escrita. 4. Análise do discurso. 5. Discursividade – Polissemia. 6. Identidade social – Construção. 7. Memória - Aspectos sociais. I. Freire, José Ribamar Bessa. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD – 868.9935

Giane da Silva Mariano Lessa

**“Y NO HAY REMEDIO”: ORALIDADE E ESCRITA NA  
CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA MEMÓRIA EM “EL PRIMER  
NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da linha de pesquisa Memória e Patrimônio, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito para obtenção do título de Doutora em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Aprovado em: \_\_\_\_\_

Banca examinadora:

---

Diana de Souza Pinto  
Prof. Dr<sup>a</sup>. do Programa de Pós-Graduação em  
Memória Social da UniRio.

---

Elena Cristina Palmero González  
Prof<sup>a</sup> Titular de Literaturas Hispano-americanas do  
Departamento de Letras Neolatinas da UFRJ.

---

Josaida de Oliveira Gondar  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. do Programa de Pós-Graduação em  
Memória Social da UniRio.

---

Maria Aurora Consuelo Alfaro Lagorio  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. do Programa de Pós-Graduação em Letras  
Neolatinas da UFRJ.

**Para Yamile e os povos indígenas da América**

## AGRADECIMENTOS

À Yamile pelo apoio amoroso e incondicional.

Aos meus pais.

Ao orientador Prof. Doutor José Ribamar Bessa Freire, pela paixão para com os índios da América, pela paixão para com Guaman Poma.

À Profa. Maria Aurora Consuelo Alfaro Lagorio, por ter-me apresentado a Guaman Poma, pelo rigor de suas observações e atenciosa leitura.

Ao Alexei, por ajudar-me a olhar as culturas andinas e “ver melhor”; e por tudo.

À amiga Cristina Blink, pelo apoio impagável no momento mais crítico.

À amiga Miriam I. Chugar, por todo apoio no Rio de Janeiro.

Ao Eduardo, pela imensa ternura, pelo olhar do lado de lá.

À Profa. Leticia Rebollo Couto, pela amizade e incentivo afetuoso.

À Profa. Jô Gondar, pelas relevantes observações e por abrir meus horizontes sobre a Memória Social.

À Profa. Diana Pinto, pela atenção e relevante interlocução.

À Profa. Sabine Dedenbach-Zalazar pelo envio de publicações de estudos sobre Guaman Poma.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Memória Social, sempre sensíveis ao trabalho desenvolvido por cada um de nós.

Aos companheiros da UNILA, pelo apoio.

Aos professores doutores, que aceitaram fazer parte da banca de defesa da tese: Diana Pinto, Elena Cristina Palmero González, José Ribamar Bessa Freire, Jô Gondar, Maria Aurora Consuelo Alfaro Lagorio.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UniRio, pelo espaço propício às reflexões, viabilizado pelos doutores e especialistas que compõem o curso.

Obrigada!

## RESUMO

O trabalho pretende discutir a construção de memórias e identidades andinas no manuscrito indígena de 1200 páginas “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” (1614) de Felipe Guaman Poma de Ayala, um índio do Peru colonial. O documento, localizado na Biblioteca Real de Dinamarca só foi conhecido em 1908. O cronista, um índio ladino que fez parte de uma elite andina, ocupou cargos administrativos e foi um “língua”: intérprete que acompanhou inquisidores, por tanto com o domínio relativo do espanhol, inclusive o registro escrito e falante nativo da língua quéchua. Trata-se de uma crônica alternativa às dos espanhóis, escrita a partir da experiência andina da Conquista, por um indígena, profundo conhecedor das línguas andinas, que escreve em língua espanhola, com glossas em línguas quéchua e aimará, com 400 desenhos ilustrativos, de tradição andina. Além da criação de um espaço de interlocução com o poder, a partir do lugar de indígena, a inserção do registro iconográfico, desenhado pelo próprio autor, marca o distanciamento de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” em relação às crônicas escritas por cronistas espanhóis. A análise compreende uma abordagem metodológica inter e transdisciplinar que consiste na apresentação do autor indígena e a construção de seu lugar de enunciação; na caracterização do contexto colonial e do gênero Crônica de Índias, de modo a especificar o discurso do autor andino assim como do levantamento e discussão sobre algumas fontes orais e escritas com as quais o cronista dialoga, observando como se articulam de modo a dar inteligibilidade ao caráter das memórias andinas construídas por Guaman Poma. Os resultados apontam para a elaboração de memórias e identidades a partir de um lugar de fronteira cultural e linguística, em que as identidades do cronista emergem em sua multiplicidade e ambivalência. O autor legitima seu lugar de enunciação, usando retóricas ocidentais, mas também etno-saberes nas línguas ameríndias, produzindo memórias caracterizadas pela tensão entre oralidade e escrita e pela coexistência de uma discursividade híbrida, heterogênea e polissêmica.

**PALAVRAS CHAVE:** CRÔNICA INDÍGENA, MEMÓRIA, ORALIDADE, ESCRITA HETEROGENEIDADE E FRONTEIRA.

## ABSTRACT

The aim of this study is to discuss how Andean memories and identities construction happens in the Indian handwriting with 1200 pages “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” by Felipe Guaman Poma de Ayala, who lived in colonial context of Peru between the latest 16<sup>th</sup> and early 17<sup>th</sup> centuries. The document, was only found in the Royal Library of Denmark in 1908. The chronicler, a Ladino Indian, was part of an Andean elite, got administrative positions and was an interpreter who accompanied inquisitors, and had therefore, a relative domain of oral and written Spanish and also was a native speaker of *quechua*. That is an alternative chronicle compared to the Spaniard’s. It was written from the Andean conquest experience by an Indian who deeply knew *quechua*, *aymara* and other aboriginal languages and who writes in Spanish with gloss in Andean languages and 398 illustrative drawings part of Andean tradition. Besides the creation of interlocution with power from the Indian place, the insertion of iconographic register drawn by the author himself marks the difference among “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” and other chronicles written by Spanish chroniclers. The analysis includes both inter and transdisciplinary methodological approach constituted by the presentation of the Indian author and the construction of his statement space; characterization of the colonial context and the genre Indian Chronicles in order to characterize the chronicles of the Andean author; bringing up and discussing some oral and written forms used by the Chronicler. These three steps are linked in order to manifest the intelligibility to the character of Andean memories and identities from a cultural and linguistic border in which the chronicler identities emerge ambivalently and in a multiplicity way. The author legitimates his statement place by using western rhetoric and ethno-knowledges, producing memories characterized by tension between orality and writing as well as by the coexistence of a hybrid, heterogeneous and polysemous discursivity.

KEYWORDS: INDIAN CHRONICLES, MEMORY, ORALITY, WRITING E BORDER.

## ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b>	El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno compuesto por don Felipe Guaman Poma de Ayala • Sacra Católica Real Majestad • Su Santidad [monograma F.G.P] • Ayala • príncipe • El reino de las Indias	<b>14</b>
<b>Figura 2</b>	Pregunta o autor “ <i>MA, VILLAVAI</i> [“Pero, díganme”] <i>ACHAMITAMA</i> ” [Aymara: “Tu llanto desde allí.”].	<b>55</b>
<b>Figura 3</b>	Padre • Castigan cruelmente los dichos padres a los niños de cinco años, han de entrar a la doctrina de siete años, han de salir a las comunidades y obligaciones, entiéndase muchacho que no muchacha • muchacha de la doctrina diez años, que no pase a más • doctrina.	<b>65</b>
<b>Figura 4</b>	Idolos de los Ingas • Intiuanacauri, Tambotoco • Uanacauri • Pacaritambo • em el Cusco	<b>70</b>
<b>Figura 5</b>	Conquista • embarcándose a las Indias • Juan Díaz de Salís, piloto • Martín Fernandez enciso • Váscones (Vasco Núñez) de Balboa • Colón • La Mar Del Sur, setecientas leguas al Río de la Plata.	<b>72</b>
<b>Figura 6</b>	Primer capítulo de los Incas • armas propias • Inti raymi • Choquiylia uillca ídolo de Uanacauri • Pacaritambo • Tambotoco • ídolo de los Ingas y armas Del Cuzco • armas reales del reino de las Indias de los reyes Ingas.	<b>79</b>
<b>Figura 7</b>	Pregunta su Majestad, responde el autor • Don Phelipe el tercero, rey monarca del mundo • Ayala el autor • presenta personalmente el autor la crónica a Su Majestad.	<b>103</b>
<b>Figura 8</b>	Padre muy bravo y colérico padre contra los caciques principales y contra sus indios, porque le defienden a las solteras y doncellas le mata a palos a los indios • doctrina.	<b>108</b>
<b>Figura 9</b>	Conquista • Don Francisco Pizarro Le quema en una casa a Cápac Apo Guaman Chaua, pidiendo oro • daca oro y plata, indios • los señores principales tapiados les quema • en el Cuzco.	<b>109</b>
<b>Figura 10</b>	Camina el autor con su hijo don Francisco de Ayala, sale de la provincia a la ciudad de Los Reyes de Lima, a dar cuenta a Su Majestad, y sale pobre, desnudo, y camina en invierno • guiado [?] • don Francisco de ayala • amigo Lautaro.	<b>111</b>
<b>Figura 11</b>	Ciudad • la ciudad de Los Reyes de Lima. Audiencia Real y Corte, cabeza mayor de todo el reino de las Indias, a donde reside Su Majestad y su visorrey, y de la Santa Madre Iglesia arzobispo, Su señoría Inquisidor, Su Señoría de la Santa Cruzada, y los reverendos Comisarios y Prelados • corte real.	<b>117</b>
<b>Figura 12</b>	Conquista. Atahualpa Inga ciudad de Cajamarca. En su trono, Usno • Almagro • Felipe Indio, lengua • Pizarro • Fray Vicente [Valverde] • Usno, trono. Asiento del Inga • se sienta Atagualpa Inga en su trono	<b>124</b>
<b>Figura 13</b>	Conquista • córtanle la cabeza a Atahualpa Inga, umanta cuchun. Murió Atagualpa en la ciudad de Cajamarca	<b>125</b>
<b>Figura 14</b>	Conquista • preso Atagualpa Inga • guarda • preso Atagualpa en la ciudad de Cajamarca • Atagualpa Inga dijo a don Francisco Pizarro que leyese un escrito, dijo que no sabía y dijo que leyese un soldado y leyó, dijo Atagualpa [falta una línea en la edición facsimilar].	<b>131</b>
<b>Figura 15</b>	Contador mayor y tesorero • Tauantinsuyo quipoc • Curaca Condor Chaua • contador y tesorero.	<b>144</b>

<b>Figura 16</b>	Décimo vecita .....	<b>150</b>
<b>Figura 17</b>	El sétimo Inga YahuarUácac Inga • Collaua Conde • Arequipa Conde • Inga • reinó Cuzco Conde, Parinacochas, Changas, Soras Andamarca, Lucanas.	<b>152</b>
<b>Figura 18</b>	El doceno Inga Topa Cusi Gualpa Guáscar Inga • acabo de reinar, murió en Andamarca, Chalcochima Inga • comenzó a reinar y murió.	<b>154</b>
<b>Figura 19</b>	Guayna Cápac, Candía • Inga • español • cay coritachu micunchi • este oro comemos • en Cuzco	<b>167</b>
<b>Figura 20</b>	Padre • Verdugo padre, castiga afrentosamente, desnudo en cueros, sin miramiento de si es principal o indio pobre, o india • Don Frenscisco de Auquiquia • doctrina.	<b>168</b>
<b>Figura 21</b>	Corregidor de minas • como lo castiga cruelmente a los caciques principales, corregidores y jueces con poco temor de la justicia, con diferentes castigos, sin tener misericordia por Dios a los pobres • en las minas.	<b>169</b>
<b>Figura 22</b>	Pobre de los indios, de seis animales que comen, que temen los pobres de los indios en este reino: corregidor, sierpe; amallapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayco [no me hagas, que tengo que dar cosas tan grandes por amor de la causa de dios]; tigre, españoles del tambo; león, encomendero; zorra, padre de la doctrina; gato, escribano; ratón, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio pobre de Jesucristo.	<b>181</b>
<b>Figura 23</b>	Conzederación.....	<b>183</b>

## SUMÁRIO

### ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
1.1 O PROBLEMA .....	17
1.2 HIPÓTESE .....	18
1.3 RELEVÂNCIA DO ESTUDO .....	21
1.4 METODOLOGIA: UMA ABORDAGEM INTER E TRANSDISCIPLINAR .....	27
<b>2 LÍNGUA, IDENTIDADE, HETEROGENEIDADE E FRONTEIRA .....</b>	<b>29</b>
2.1 <i>NUESTROS ABUELOS</i> : MEMÓRIA E IDENTIDADE ANDINA.....	45
2.2 TESTEMUNHO DE FRONTEIRA E DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	50
<b>3 O CRONISTA, O GÊNERO CRÔNICA E A TRADUÇÃO.....</b>	<b>54</b>
3.1 O AUTOR: UM ÍNDIO LETRADO DO SÉCULO XVI .....	55
3.2 A OBRA: “ <i>UNA NUEVA CORÓNICA</i> ” E SEU CONTEXTO HISTÓRICO.....	72
3.3 A CRÔNICA COMO GÊNERO DISCURSIVO.....	79
3.3.1 ABORDAGEM DE GÊNERO DISCURSIVO.....	80
3.4 A CRÔNICA NA CONQUISTA E NA COLÔNIA.....	83
3.5 TRADUÇÃO E HIBRIDISMO: ETNO-SABERES E O DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	92
<b>4 MUNDO AL REVÉS: O NARRADOR, A NARRATIVA E A ESTRATÉGIA DE ARGUMENTAÇÃO.....</b>	<b>103</b>
4.1 “ <i>CAMINA EL AUTOR</i> ”: A REORDENAÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL ANDINO.....	111
<b>5 DESENCONTRO DE CAJAMARCA: ORALIDADE, ESCRITA E PODER COLONIAL.....</b>	<b>124</b>
5.1 <i>LA LETRA DE DIOS</i> - GUERRA DE LETRAMENTOS .....	126
5.2 <i>DICEN... DIJERON...</i> FONTES ORAIS, ETNO-SABERES .....	138
5.2.1 LÍNGUAS ANDINAS .....	139
5.2.2 <i>QUIPUS E TOCAPUS</i> .....	142
5.2.3 OUTRAS FONTES .....	155
5.2.4 TRAÇOS DE ORALIDADE .....	160
5.2.5 TESTEMUNHOS OCULARES .....	163
5.2.6 TESTEMUNHOS DE FRONTEIRA: ORAIS E ESCRITOS .....	170
5.3 FONTES ESCRITAS .....	174
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>186</b>
6.1 MEMÓRIAS HÍBRIDAS E HETEROGÊNEAS: UM PROJETO DE IDENTIDADE .....	186

6.2 MEMÓRIAS DE FRONTEIRA .....	192
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>195</b>
<b>FONTES PRIMÁRIAS.....</b>	<b>195</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>196</b>



Fig. 1- El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno compuesto por don Felipe Guaman Poma de Ayala • Sacra Católica Real Majestad • Su Santidad [monograma F.G.P] • Ayala • príncipe • El reino de las Indias

## 1. INTRODUÇÃO

O presente estudo pretende descrever como se dá a construção discursiva das memórias e identidades andinas no manuscrito “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, crônica escrita pelo índio ladino Felipe Guaman Poma de Ayala, testemunho da conquista e colonização da América. Guaman Poma nasceu em 1524 e terminou de escrever seu texto por volta de 1614, início do século XVII. O cronista usou a escrita alfabética e diversas operações discursivas que não faziam parte do repertório cultural andino. Dentre o reduzido número de autores nativos andinos desse período, como Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua e o mestiço Inca Garcilazo de la Vega, o nome de Guaman Poma sobressai por ser o único que oferece comentários extensos, diretos e reveladores do cotidiano dos nativos sob o vice-reinado espanhol.

“*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” é uma referência pouco conhecida, ainda que fundamental para todos aqueles que queiram compreender a colonização linguística e cultural do Outro e as estratégias criativas de resistência, a partir do esforço por estabelecer um diálogo intercultural mediante a interseção da oralidade com a escrita. Trata-se também da possibilidade de interlocução com aqueles que viveram a experiência da conquista e da colonização, durante sua implementação, e foram por ela afetados.

A conquista da América inaugura uma situação sócio-histórica que se estende por mais de cinco séculos. Como sublinham pesquisadores como Lienhard<sup>1</sup>, (1996) e Pacheco<sup>2</sup>, (1992), ainda hoje encontram-se vestígios e desdobramentos desse acontecimento histórico na constituição cultural das sociedades latino-americanas, com a ênfase quase que exclusiva no letramento escrito e o desmerecimento dos etno-saberes produzidos no seio de culturas orais. A atualidade da crônica de Guaman Poma reside na subversão desse movimento de mão única, com que acaba por relativizar o papel do sistema de letramento alfabético por meio do reconhecimento de “uma produção que incluía a oralidade e letramentos alternativos” (QUISPE-AGNOLI: 2006)<sup>3</sup>, trazendo-os para um lugar de respeito.

---

<sup>1</sup> Peruanista suíço, professor e pesquisador da Universidade de Zurique (*Zürich Universität*).

<sup>2</sup> Professor e pesquisador da *Universidad Simón Bolívar*, Venezuela.

<sup>3</sup> Professora de Estudos (Pós)Coloniais Latino-americanos da Universidade de Michigan.

“*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” faz parte de um conjunto de textos da historiografia latino-americana sobre o qual há poucos estudos no Brasil. Destaca-se o trabalho da professora doutora Maria Aurora Consuelo Alfaro Lagorio (UFRJ), peruana, como única produção de referência na área dos estudos linguísticos específica sobre a obra de Guaman Poma. Há ainda um conjunto de pesquisas, quase todas desenvolvidas nas áreas de história e literatura, como os estudos da professora doutora Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal (UNESP) e da professora doutora Susane Rodrigues de Oliveira (UNB), ambas em história; da professora doutora María Dolores Aybar-Ramírez, (UNESP e FCLAr) em literatura, e do professor doutor José Ribamar Bessa Freire, pesquisador em memória social e que atua em educação e línguas indígenas. O estudo do manuscrito, aqui desenvolvido por meio de uma abordagem inter e transdisciplinar, no campo da memória social, é, portanto, pioneiro no Brasil.

Este trabalho está orientado por uma visão sócio-construcionista (MOITA LOPES, 2003) de memórias e identidades culturais. Em oposição a uma visão essencialista, natural ou fixa, memórias e identidades são entendidas como construção discursiva social e relacional, num dado contexto sócio-histórico, daí seu caráter múltiplo, cambiante, ambivalente, contraditório e contingente (SARUP, 1996; CASTELLS, 2001). O conceito de fronteiras étnicas de Barth (2000) complementa o de identidades culturais, na medida em que se tratam de padrões étnicos, definidos por um grupo, ao entrar em contato com outras culturas. Conseqüentemente, as fronteiras se fazem na relação com o outro, por isso têm plasticidade, são móveis e se reconfiguram constantemente. Do mesmo modo, as memórias estão num contínuo fazer-se, conformando-se num “entrecruzamento de sentidos, dando lugar à multiplicidade de ramificações discursivas móveis” (QUINTANILLA CORO, 2003), sempre em processo (GONDAR, 2005).

Para efeito de composição textual, usarei alternadamente os conceitos de memória(s) e identidade(s) tanto no singular, quanto no plural, mas na perspectiva de que são múltiplas e são elaboradas dinamicamente nas interações sociais.

A versão do texto de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” aqui utilizada foi publicada em papel em 2005, em Lima, pela editora Fondo de Cultura Economica, com edição e prefácio de Frankllin Pease G. Y. . Nas citações a paginação é indicada em fonte redonda e também, em itálico, a paginação correspondente do original de Guaman Poma.

São minhas as traduções que se fizeram necessárias, do texto original - espanhol do século XVI com interferências do quéchua - para o português, nas quais respeitei a sintaxe de Guaman Poma nos limites permitidos pela língua portuguesa, como por exemplo no seu traço característico de não indicar variação de número.

A versão da crônica utilizada neste estudo é a edição organizada e prefaciada por Franklin Pease, em 2005, publicada em papel pelo *Fondo de Cultura Económica*, no México. A escolha dessa edição se deveu ao fato de que se trata de uma edição, cujo espanhol sofreu uma “modernização”, de modo que a leitura se torna mais fluida para o leitor brasileiro. Por outro lado, as lâminas com a iconografia desenhada por Guaman Poma foram retiradas da publicação digitalizada da crônica original pela Biblioteca Real da Dinamarca.

### 1.1. PROBLEMA

A problemática que envolve a construção discursiva da memória em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se constrói a partir de uma visão de língua como prática e ação social (FAIRCLOUGH, 2001), entendendo a crônica como gênero discursivo<sup>4</sup>, isto é, como uma forma de agir no mundo social, num contexto sócio-histórico determinado, com objetivos específicos. Nessa perspectiva, os atores sociais produzem textos desde um lugar social, político e histórico e encontram-se num enredado de forças e relações de poder, de acordo com suas identidades culturais, seus papéis sociais e seus objetivos comunicativos.

De acordo com Bakhtín (1986), a enunciação é produto de uma interação verbal, cujo significado só é possível ser apreendido na situação comunicativa em que se dá:

O centro organizador de toda enunciação, de toda expressão, não é interior, mas exterior: está situado no meio social que envolve o indivíduo. A enunciação humana (...) é, do ponto de vista do seu conteúdo, de sua significação, organizada fora do indivíduo pelas condições extra-orgânicas do meio social (BAKHTÍN, 1986: 121).

Na indagação sobre o lugar enunciativo do autor de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” emergem questões tais como: onde se situa Guaman Poma no contexto colonial? Que tipo de prestígio era dado a um índio ladino? Que lugar ou

---

<sup>4</sup> Cf. capítulo 2, sessão 2.3: A Crônica como gênero discursivo.

lugares o cronista ocupava na sociedade colonial? Qual o papel do intérprete? A quem se dirigia? Que línguas e linguagens e que recursos usa, como índio ladino, para elaborar seu texto? Qual o prestígio dessas línguas e desses recursos? Que terá lido Guamán Poma? Quais as fontes orais e escritas que usou? Que pistas há de outros textos escritos? Como aglutina fontes orais e escritas europeias e fontes orais e sistemas de notações andinos? Que tipo de memória emerge desse diálogo intercultural?

Tais indagações colocam em evidência as ambiguidades e ambivalências que problematizam a tentativa de determinação do lugar sócio-histórico de onde fala Guaman Poma – pertencente ao território social e multicultural andino, em que vigoravam práticas de letramento não ocidentais, cujos sistemas de notação estavam vinculados à oralidade e à construção de memórias e identidades orais; e seu deslocamento para a situação a partir da qual poderá atuar na sociedade colonial: o índio ladino, capaz de usar a escrita alfabética, cujos gêneros eram considerados legítimos, privilegiados como capazes e suficientes para agir no mundo social.

Desse leque de indagações desdobram-se outras sobre a memória em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, entendida aqui como um “conceito complexo, inacabado, em permanente processo de construção (...) inserido num campo de lutas e de relações de poder, configurando um contínuo embate entre lembrança e esquecimento” (GONDAR, 2005: 7): que memórias têm prestígio e que memórias são excluídas do circuito hegemônico colonial? Que forças sociais e históricas operavam nesse contexto? Como se constituem e se reconfiguram as memórias andinas em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”? Como essas memórias se conjugam com a construção de identidades? A que necessidades supostamente atendia a vontade de memória de Guamán Poma? Que estratégias e operações linguísticas usou na constituição de sua memória? Que tipo de memória era essa?

## 1.2. HIPÓTESES

O contato com as culturas ocidentais, num contexto de conflitos e violência, como o da colonização espanhola na América, provoca a necessidade de deslocamentos culturais por parte das populações que se viram afetadas com a chegada dos europeus. Chamam a atenção, especificamente, os deslocamentos físicos, culturais e simbólicos vividos por Guaman Poma, ao usar a escrita alfabética, ao peregrinar pelas cidades

coloniais como intérprete da inquisição, ao produzir a textualidade de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, de modo que, por um lado, implicam a reflexão sobre a necessidade de se deslocar, que se impõe a partir do encontro com os espanhóis e suas culturas, e o modo como se desloca: involuntário, deliberado ou forçado, e de onde se desloca e em que direção, lembrando que “o contato de línguas orais e culturas que têm formas de registro diferentes da escrita sofrem um impacto irreversível especialmente nas formas de construir a memória” (ALFARO, 2007).

No caso de Guaman Poma, a apropriação da escrita alfabética e da língua ocidental é imposta pela necessidade de atuar discursivamente e dirigir-se a um interlocutor de uma cultura exógena, na tentativa de estabelecer um diálogo intercultural. Para tal, pretendo mostrar que o cronista andino constrói um discurso intermediário, mediado culturalmente, no esforço de fazer-se compreender e na compreensão que ele tem do Outro. Lienhard (1992: XX) faz menção aos testemunhos indígenas destinados aos “estranhos” (europeus), cujas “transcrições continuam dormindo, em sua maioria, nos arquivos”, como é o caso de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, direcionada ao rei Felipe III, um interlocutor europeu, e que permaneceu “adormecida”, como diz Lienhard, durante mais de três séculos até ser encontrada e conhecida no mundo ocidental. O mesmo autor sustenta que:

diante da necessidade de ‘falar’ a seus interlocutores europeus ou crioulos, as coletividades indígenas tiveram que criar um discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos ‘estranhos’, adversários ou possíveis aliados: autoridades, personalidades, e funcionários metropolitanos ou coloniais (...) (LIENHARD, 1992: XIII).

Para endereçar sua carta crônica a um leitor “estranho”, pretendo demonstrar que Guaman Poma se desloca para um lugar de fronteira cultural e lingüística e incorre numa constante negociação discursiva das memórias e identidades andinas e que esse lugar passa a ser resultado daquela necessidade imposta pela conquista, configurando-se, portanto, como um novo lugar social e geopolítico e, conseqüentemente, um novo lugar a partir do qual produz sua própria enunciação.

Essa situação discursiva também implica a descrição e compreensão dos conflitos de índoles diversas, mas também a identificação do produto resultante do deslocamento, isto é, da produção de conhecimento e de novas formas de ser e estar no mundo e de outras formas de conhecê-lo, já que, no encontro entre europeus e

populações americanas, “o conhecimento dos religiosos do Velho Mundo e os dados ameríndios engendraram novos saberes intermediários, que se desenvolveram à margem dos saberes estabelecidos” (JACQUES HANCIAU, 2010: 132).

Pretendo demonstrar que o cronista faz uso de saberes andinos e europeus e produz conhecimentos permeados por eles, mas o faz na perspectiva da construção de contradiscursos que emergem do seu lugar de enunciação. Suas identidades e memórias se constroem, num diálogo intercultural, em tensão e produtividade. Sugiro que é desse lugar que questiona a administração colonial, denuncia a violência contra os índios, evidencia a incoerência dos conquistadores e que Guaman Poma projeta outra ordem, em que co-habitam a diversidade e a heterogeneidade discursiva. Dessa forma, o autor andino apresenta múltiplas formas de ser e estar, numa dinâmica alternativa à ordem colonial que se instituía.

Pretendo ressaltar que a heterogeneidade do discurso de Guaman Poma e a construção da memória andina emergem na tensão entre oralidade e escrita e que o cronista, ao apropriar-se dos meios e letramento ocidentais, expressos pela escrita alfabética, além de deslocar-se para um lugar fronteiriço, expande, ao mesmo tempo, suas fronteiras culturais. Este estudo evidencia que a inserção discursiva de Guaman Poma no debate teológico-jurídico do século XVI sobre a humanidade dos índios e sustenta que é na tensão entre oralidade e escrita que o cronista encontra argumentos para justificar a existência de uma civilização e constrói suas memórias e identidades. Mostrarei que o autor andino dialoga com os documentos legais da coroa espanhola, retirando da oralidade andina a comprovação da humanidade dos índios e apresenta ao rei um projeto alternativo de sociedade colonial, caracterizado pelo que se poderia chamar de um projeto alternativo de identidades andinas, como base no fato de que

de acordo com a retórica da visão imperial europeia, o ameríndio nas letras coloniais é percebido como amigo ou inimigo, canibal ou nobre selvagem, herói caído ou vítima infantilizada ou feminilizada. Devido a essas percepções textualizadas na imaginação e nos discursos europeus, o ameríndio não sai da posição de alteridade que se lhe atribui desde o encontro de 1492 (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 96).

Quero demonstrar que a memória de Guaman Poma se conjuga com o projeto de “*buen gobierno*” e se configura, por um lado como produto de fronteira e resistência ativa e, por outro, como a construção de outra ordem social, trespassada pelo reconhecimento da heterogeneidade, em que se estabelecem outras relações entre as

diferentes culturas, pois o autor, no jogo de forças que representa a negociação discursiva e a negociação de memórias e identidades, produz um pensamento crítico, elaborando contradiscursos e uma contraproposta para a conformação da sociedade colonial.

Estas considerações se reúnem na perspectiva de que Guaman Poma elabora memórias de fronteira e como tal são dialógicas, se constituem em tensão que vai do estranhamento causado pela heterogeneidade ao hibridismo característico à porosidade inerente ao contexto fronteiriço.

### 1.3. RELEVÂNCIA DO ESTUDO

460 anos depois do encontro de Atahualpa com o livro-que-não-fala,  
numerosas comunidades do nosso continente  
continuam sendo predominantemente orais  
(Carlos Pacheco)

Em seu artigo “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”, Martin Lienhard (1996:65) alude a uma continuidade em relação aos processos culturais que se deram na América Latina, a partir da colonização, vinculados à marginalização de alguns setores, que, grosso modo, permanecem os mesmos:

A integração forçada das sociedades nativas e o emprego massivo de uma mão-de-obra escrava de procedência africana foram indiscutivelmente as bases sobre as quais se assentou o sistema colonial europeu na América. Bases que implicaram a marginalização política e cultural dos autóctones, dos africanos e de seus respectivos descendentes, como também, com o passar dos tempos, de enormes contingentes populares de ascendência étnica variável. A política de marginalização e discriminação das maiorias cristalizou-se numa sorte de matriz, em que se gestaram, durante séculos, os macroprocessos culturais do continente. Nestas alturas “pós-modernas”, essa matriz ainda conserva, no meu modo de ver, certa vigência em numerosas áreas latino-americanas.

As assimetrias dessa matriz ainda estão longe de serem atenuadas. Carlos Pacheco (1992:37) – autor da tese que originou o livro “*La Comarca Oral*”, um estudo sobre literatura hispano-americana, em que oralidade e escrita se confrontam e se mesclam – dialoga com Lienhard ao evidenciar que: 1) o encontro entre culturas indígenas e ocidentais implicou e implica ainda hoje um “longo processo de mudança e conflito cultural”; 2) atualmente, mais de 500 anos após a conquista, há na América

Latina uma expressiva quantidade de culturas, em cujos grupos predomina a oralidade – ambos os casos relacionados com a marginalização desses grupos. Assim, o autor estende seu argumento:

no momento atual, depois de séculos de hegemonia cultural européia e de constituição dos estados nacionais, processos nos quais a escrita foi amplamente usada como instrumento de supremacia política e sócio-cultural, a maioria da população latino-americana permanece ainda numa situação de oralidade parcial (PACHECO, 1992: 37).

3) até hoje permanece também o preconceito letrado dos etno e grafocentrismo ocidentais; 4) boa parte dos estudos que tentam descrever e dar inteligibilidade a este processo, pouco se detiveram sobre as narrativas orais desses povos. Lembrando que a oralidade carrega memórias e saberes, faz-se necessário dar continuidade a esses estudos e, sobretudo, torna-se imperativo estudar textos que partem da oralidade (PACHECO, 1992:37). As ressalvas do autor apontam para a necessidade da continuidade de estudos de textos de autores oriundos de um sistema marcadamente oral, e para a revisão sobre o lugar e importância da oralidade em contextos latino-americanos.

Zavala, Niño-Murcia e Ames (2004: 11) concordam com Pacheco quando, ao referir-se à realidade latino-americana, alertam para o fato de que

se olharmos nosso passado encontramos que a imposição de um sistema de comunicação, que excluía grandes setores da população, criou fraturas nas sociedades latino-americanas, onde grupos majoritários da população viram marginalizados seus próprios sistemas de comunicação, valores e culturas. Na atualidade, essa problemática não foi totalmente superada.

Com efeito, centenas de grupos étnicos vivem hoje em territórios americanos cuja primeira língua não se apresenta com o mesmo prestígio das línguas hegemônicas e permanecem sem escrita. Trata-se, segundo o autor da epígrafe que ilustra esta seção, de línguas que subsistem à margem da vida social e que, em vários casos, tem pouca ou nenhuma legitimidade e reconhecimento na vida do Estado Nacional. Freire (2008: 81) adverte que a transposição da oralidade para o registro escrito “ainda não mereceu a atenção que o tema exige”. Isso diz respeito à problemática social que se apresenta em relação à coexistência de línguas indígenas e línguas hegemônicas na América Latina.

Nos anos 1990, os “Novos Estudos de Letramento” (NEL) evidenciaram que oralidade e escrita foram construídas sócio-historicamente e que seus usos estão marcados por relações de poder e que a oposição entre elas se deveu a questões ideológicas, que sustentaram a dominação de uns grupos sobre outros. Esses estudos também demonstraram que a relação entre oralidade e escrita é complexa e exige uma observação mais cuidadosa sobre a comunicação real, em que essas modalidades, em vez de separadas, encontram-se articuladas, entranhadas uma à outra (ZAVALA, NIÑO-MURCIA e AMES, 2004).

Ao tratar da construção discursiva da memória andina, que parte de um lugar não hegemônico e tem por base o esforço de diálogo intercultural, de um índio ladino, este estudo pode dar uma parcela de contribuição para o preenchimento de uma lacuna que se refere à dimensão ideológica relacionada às discursividades de fronteira, em cuja base subjazem questões que vinculam usos heterogêneos da língua à construção de memórias e identidades andinas, e à oralidade e escrita. Howard (2007: 19) fez um levantamento sobre esses estudos e salienta que “nos estudos descritivos, alguns autores se mostram conscientes das forças ideológicas que influem nos modos de falar e reproduzir e arquivar as línguas como organismos vivos” e cita as pesquisas dos lingüistas peruanos Cerrón Palomino (2003) e Torero (1974), como uns desses autores, mas adverte que “a dimensão ideológica não é uma preocupação específica em tal tipo de estudo”. Por outro lado, a autora acrescenta: “os estudos antropológicos que enfocam os problemas de identidade nas sociedades andinas não costumam colocar o tema da língua em primeiro plano” (HOWARD-MALVERDE, 2007: 20).

Com efeito, a língua é tida como tão “natural”, que raramente se observam as manobras e estratégias desenvolvidas no seu uso, em que se estruturam e constituem eventos históricos, sociais e políticos. Os estudos que evidenciam as questões lingüísticas na construção e constituição da vida social são relativamente recentes. Freire (2008:77) ressalta que foi a partir da década de 1960, que disciplinas como

‘etnolinguística’, ‘sociolinguística’, ‘sociologia da linguagem’, ‘etnografia da fala’ e ‘etnografia da educação’ (...) formularam bases teóricas cujo ponto de partida é entender a língua como uma força ativa na sociedade; um meio pelo qual indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle; ou ainda um meio para mudar a sociedade ou impedir a mudança; a firmar ou suprimir identidades culturais; viabilizar ou dificultar um projeto econômico; organizar a memória ou o esquecimento.

Já, no campo da literatura, também datam da mesma época os primeiros estudos sobre a literatura de testemunho (Cf. seção 2.2). Uma das diferenças do testemunho de Guamán Poma para o testemunho do século XX é o fato de que ele mesmo escreveu seu texto, como o esclarece no seguinte fragmento:

Muchas veces dudé sacra católica real magestad aceptar esta dicha empresa y muchas más, después de haberla comenzado no quise volver atrás juzgando por temeraria mi intención (...) (POMA DE AYALA, 2005: 13, 14 [Presentación 8]).<sup>5</sup>

Também, de acordo com seu relato, ele mesmo foi intérprete. Sem a necessidade da intermediação de um antropólogo, como ocorre no testemunho do século XX, Guamán Poma cumpriu o papel do etnógrafo, fazendo de sua voz, a voz de uma coletividade que clamava por reconhecimento e justiça. O estudo dessa discursividade tem, portanto, sua validade como literatura de testemunho e dialoga com os testemunhos do século XX e talvez possa apontar-lhes elementos, que contribuam para a solução da problemática colonialista em que estão inseridos.

A relevância de um estudo de *“El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno”*, que usou diversos recursos lingüísticos para alcançar seus objetivos, tem como foco central o lugar de enunciação de seu autor e de suas identidades sociais e culturais. Conhecedor de diferentes culturas, ele estabeleceu um diálogo com elas, marcado por permanente negociação e conflito. O cronista e testemunho andino elaborou sua crônica, com base na interpretação que as sociedades indígenas produziram sobre os fatos e também usou como referência as crônicas dos colonizadores, entrelaçando, portanto, interpretações procedentes de diferentes lugares de enunciação.

Nesse sentido, um estudo que se ocupa da construção dessa memória pode contribuir para a historiografia sobre a América Latina, estudos culturais e estudos literários. Freire (2008:81) também evidencia os estudos recentes da narratologia, que ao ocupar-se das narrativas orais acabam por “dar conta de práticas e fenômenos que

---

<sup>5</sup> Tradução: Muitas vezes duvidei sacra católica real majestade de aceitar esta tal empresa e muitas mais, depois de tê-la começado não quis voltar atrás, julgando por temerária minha intenção (...).

transcendem aquilo que é meramente narrativo” e que a “narratologia redimensiona a importância do discurso oral como forma de memória coletiva”.

Vale lembrar também que ao chegar à América, os espanhóis iniciam um processo de tradução a partir de sua própria experiência e de sua própria cultura, de modo que incorre em várias operações de ressemantização das categorias culturais andinas. De acordo com Quispe-Agnolli (2007:168):

a oralidade empregada no mundo pré-hispânico foi re-semantizada no mundo colonial à qual se impõem os preconceitos europeus acerca da intangibilidade do registro oral. Com surpresa e desconfiança, Guamán Poma, como tantos outros ameríndios que escrevem e denunciam, percebe a valorização extrema da grafia.

A ressemantização é uma operação tradutória de poder. Um dos emblemas do esforço de interculturalidade (Cf. seção 3.5) de Guaman Poma é a tradução cultural, como uma tentativa de colocar o “mundo ao contrário” no seu lugar. Pesquisadores que analisaram a dicionarização de línguas “minoritárias” (quéchua, por exemplo), como Dedenbach (1997) e Alfaro Lagorio (2003) demonstraram que o registro de léxico e de categorias culturais dessas línguas passaram por uma ocidentalização e suas traduções estão marcadas por uma visão etnocêntrica européia, que até hoje permeiam a construção de identidades e memórias e a tradução cultural das práticas sociais dos povos falantes daquelas línguas. A esse respeito, Guaman Poma faz uma crítica a alguns cronistas (Cf. seção 5.3) por não haverem compreendido as línguas e culturas andinas.

Skliar (2003: 116) adverte para o fato de que a tradução no contexto colonial, longe de ser um meio para conhecer o Outro e interagir com ele, pode acabar sendo, sobretudo,

um mecanismo de manipulação dos textos do Outro, uma usurpação de suas vozes que são transformadas, primeiramente em vozes parecidas, mas não idênticas para serem assimiladas; depois, em nossas formas conhecidas de dizer e de nomear. (...) Tradução que nega a pluralidade das línguas. Tradução que corrige permanentemente o Outro, que paralisa toda multiplicidade (...).

Daí a importância do esforço de interculturalidade de Guamán Poma, que se reflete no que se pode chamar de contra-tradução, em resposta às ressemantizações feitas pelos espanhóis e de seu texto, já que se trata do

próprio sujeito andino que toma a pena e emprega a escrita alfabética, assim como outros meios de expressão para não perder contato com a oralidade inerente à expressão de sua língua e guardar uma espécie de veia comunicante com as formas andinas de fixação [da memória e etno saberes] (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 189).

Além desses pontos levantados, Quispe-Agnolli (2006: 17) ressalta a atualidade de textos coloniais, como os de Guamán Poma por terem iniciado o debate sobre o reconhecimento de alteridades indígenas e pela reivindicação de uma sociedade mais igualitária, em que as vozes indígenas possam ser ouvidas e consideradas: Guamán Poma se destaca entre os outros cronistas pelo fato de entrelaçar letramentos andinos e europeus, tanto na relação das suas fontes orais, quanto nas diversas formas como as cita, sendo um dos primeiros a colocar em xeque saberes e verdades ocidentais. A autora sustenta:

a vigência e atualidade da ‘*Primer Nueva Corónica Y Buen Gobierno*’ na reflexão contemporânea sobre as possíveis identidades e alteridades na e da América Latina, a reflexão pós-colonial de nossas heranças coloniais, ainda vigentes no Peru [e em vários outros países], que ao mesmo tempo se inscreve no movimento mundial da globalização e o reconhecimento de sujeitos histórica e ideologicamente subalternos que assumem sua agência textual, falam e conseguem ser ouvidos (QUISPE –AGNOLLI, 2006: 17).

A mesma autora acrescenta que “obras de autores nativos como Guamán Poma de Ayala e Santa Cruz Pachacuti Yamqui, autor da “*Relación de antigüedades deste reyno del Piru*” revelam uma co-existência de discursos coloniais e pós-coloniais dentro do mesmo espaço textual” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 17), justamente porque muitos dos postulados com os quais o pós-estruturalismo questiona a razão do ocidente já haviam sido formulados por práticas escritas da colônia, que, entretanto, continuam praticamente desconhecidas pelas sociedades latino-americanas. Além dessas contribuições, a construção da memória de Guamán Poma e seu projeto de uma nova ordem colonial também são atuais, na medida em que se trata do empenho e do início da elaboração de um pensamento indígena (Mignolo, 2007) com o propósito de dar conta da realidade que o circunda e de propor alternativas de organização social e modos de vida.

Por último, não é demais lembrar que a crônica permaneceu arquivada e oculta durante mais de três séculos e que somente no final do século XX figurou no conjunto

de estudos acadêmicos; contemporaneamente, circula de forma mais ou menos visível pela sociedade peruana e possivelmente pouco circula em outros contextos latino-americanos. Se uma obra monumental como a de Guaman Poma permaneceu tanto tempo esquecida, torna-se necessário investigar, como assinala Pollak (1989), as razões políticas desse esquecimento. Ao tratar das memórias subterrâneas na história europeia, o autor enfatiza que “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (POLLAK, 1989: 5).

As considerações feitas acima e o caminho percorrido pela crônica dão a dimensão da questão patrimonial envolvida na obra de Guamán Poma, quanto ao esforço por travar um diálogo intercultural, a vontade de memória, as denúncias e o desejo de reparação das injustiças coloniais impressos em seu manuscrito. A elaboração das memórias e identidades andinas, por meio da inserção de etnocategorias e etnosaberes, são parte do patrimônio intangível de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”. Dessa forma, entende-se que o patrimônio se converte num legado às vidas futuras, na abertura de um caminho possível para perpetuação dessas vidas e num debate, que segue em aberto, dentro da perspectiva dos estudos pós-coloniais.

#### **1.4. METODOLOGIA: UMA ABORDAGEM TRANSDICILINAR**

Partindo de uma visão sócio-construcionista do discurso e, conseqüentemente de memórias e identidades (MOITA LOPES, 2003); de que o uso da linguagem é uma forma de agir socialmente (FAIRCLOUGH, 2001); do fato que as modalidades oral e escrita cumprem papéis diferenciados na sociedade colonial, aos quais são atribuídos valores sociais e políticos que se desdobram no prestígio da escrita, sobretudo em ações administrativas que implicavam e regulavam as vidas dos habitantes da colônia, a abordagem metodológica deste estudo consiste em:

- 1) Apresentar o autor e a construção da legitimidade de seu lugar de enunciação;
- 2) Apresentar o gênero “Crônica de Índias”, seu contexto histórico e as características discursivas de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”.

- 3) Fazer um levantamento de algumas fontes orais e escritas e sobre alguns dos usos que Guaman Poma faz, em seu manuscrito, estabelecendo uma articulação com as identidades; o lugar de enunciação que o cronista constrói, bem como as características do gênero crônica, pois a premissa é a de que tal articulação coloca de manifesto o caráter das memórias que constrói na discursividade do seu manuscrito.

Parte-se do princípio de que é na articulação entre fontes orais e escritas que também se evidenciam as estratégias discursivas, como por exemplo, os vários tipos de tradução cultural, no esforço que o Guaman Poma faz para exercer a interculturalidade. O conceito de interculturalidade trabalhado aqui tem como base o intercâmbio e o diálogo entre culturas, em cujo encontro há uma assimetria acentuada, nas relações sociais e políticas, na busca por estabelecer um tipo de relação, mais igualitária, da qual se produzem conhecimentos que divergem daqueles produzidos na relação colonial. A interculturalidade se dá numa realidade marcada pela diversidade e heterogeneidade (GODENZZI ALEGRE, 1996).

Junto com as fontes orais, são indicadas algumas marcas de oralidade inseridas no texto. Junto com as fontes escritas, assinalo as crenças que emergem no texto do cronista, sobre a escrita e a relação que o cronista estabelece com ela. Na confrontação que estabeleço sobre a oralidade e a escrita, o lugar de enunciação discursiva e o gênero crônica, articulam-se conceitos de várias áreas do conhecimento, na medida em que a complexidade do objeto de estudo a torna necessária, revelando sua densidade, de modo que se reflete aqui uma abordagem transdisciplinar.

## 2. LÍNGUA, IDENTIDADE, HETEROGENEIDADE E FRONTEIRA

As últimas décadas têm sido produtivas quanto às inquietações e estudos sobre identidades culturais. Com o advento da globalização, o uso das novas tecnologias, coroadado pela prática de navegação na Internet, diversos tipos de deslocamentos começaram a ocorrer e continuam ocorrendo, numa velocidade jamais suspeitada. Os novos meios permitem rápido contato com grupos étnicos, marginados, que se engajam em intercâmbios culturais e econômicos e podem rapidamente, sem intermediação dos meios de comunicações tradicionais e/ou sem pedir licença a instituições públicas, fazer denúncias contra vários tipos de exploração, seja humana, seja pelo uso abusivo de recursos naturais, reivindicando seus espaços e melhores condições de vida. Questões como a velocidade com que se impõe a necessidade de tradução cultural, nas relações entre diferentes grupos, e os mais variados tipos de interação que se estabelecem com a nova ordem, requerem compreensão e determinados tipos de atitudes e procedimentos. Diante desse quadro, tornou-se necessária a descrição dos fenômenos sociais e a busca de solução para os problemas gerados, em decorrência dessas mudanças.

Com efeito, a identidade sempre foi uma questão importante devido a vários fatores. Entre eles, como já mencionado, encontram-se os deslocamentos produzidos na pós-modernidade (HALL, 2001). Bauman (2005: 19) também alude aos deslocamentos espaciais/geográficos (que se desdobram em deslocamentos culturais, linguísticos etc.) como fatores que deflagram problemas de identidade. Ao exemplificar a questão com sua mudança da Polônia para Inglaterra, ele descreve e polemiza:

estar total ou parcialmente 'deslocado' em toda parte, não estar totalmente em lugar algum (...) pode ser uma experiência desconfortável, por vezes perturbadora. Sempre há diferenças a serem atenuadas ou desculpadas ou, pelo contrário, ressaltadas e tornadas mais claras. As 'identidades' flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta (...). Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente.

Bauman (2005) se refere a lugares de fronteiras<sup>6</sup> culturais que se interpenetram e produzem o desconforto do flutuante, do sentimento de não pertencimento total a nenhum grupo onde quer que se esteja. Trata-se de um lugar, em que há, por um lado, comunicação e inter-relação entre os dois lados e, por outro, em que as diferenças são ressaltadas. É um lugar em que a negociação e a tradução cultural se fazem necessárias, mas também se configuram, não raro, como descontínuas, difíceis ou suspensas. O autor polonês também ressalta o fato de que não se tem controle sobre as identidades, porque são relacionais e muitas vezes construídas no exercício do poder de uns sobre os outros, daí o fato de “algumas serem lançadas pelas pessoas a nossa volta”. Isso pode ocorrer devido a múltiplos fatores, entre eles destacam-se as disputas pelo conhecimento, por espaços geográficos e institucionais, bens e recursos naturais, forças produtivas, inclusive mão de obra humana.

A referência ao desconforto e conflitos evidencia o fato de que crises de identidade sempre existiram, cada vez que deslocamentos e disputas tenham ocorrido na história da humanidade, produzindo encontros com alteridades, incidindo nas relações sociais, políticas e econômicas. Com efeito, autores como García Canclini (2007) sustentam que os deslocamentos, que ocorrem atualmente e que são alvo de calorosos debates, não são específicos do momento em que vivemos. Destaca-se a problemática vivida no encontro entre conquistadores e povos andinos em seus sucessivos deslocamentos, disputas e (des)encontros, permeados por esforços de compreensão mútua, tradução e negociação.

Esse lugar que Guaman Poma ocupa e de onde escreve seu manuscrito passa a ser resultado daquela necessidade, configurando-se, portanto, como um novo lugar social e geopolítico e, conseqüentemente, um novo lugar a partir do qual produz sua enunciação discursiva.

E é nesses movimentos de encontros, conflitos, reconhecimento e estranhamento do Outro e mesclas, que emergem novas identidades e novas memórias. Castells (2001: 22), aborda identidade como:

---

<sup>6</sup> Jacques Hanciau (2010: 125-141) faz uma reflexão sobre o conceito de “entre-lugar”, proposto por Silvano Santiago, nos anos 1970, para definir esse espaço intermediário e paradoxal. A autora faz um paralelo com outros autores que trabalharam conceitos semelhantes como: “lugar intervalar” (Edward Glissant), “*tercer espacio*” (A. Moreiras), “espaço intersticial” (H.K. Bhaba), “*the third space*” (revista Chora), “*in-between*” (Walter D. Mignolo e S. Gruzinski), “caminho do meio” (Z. Bernd), “zona de contato” (M. L. Pratt) ou “zona de fronteira” (Ana Pizarro e S. Pesavento) ou ainda “*hors-lieu*” (Régine Robin). Jacques Hanciau (2010: 127) os apresenta como “variantes para denominar, (...) as ‘zonas criadas’ pelos descentramentos, quando da debilitação dos esquemas cristalizados de [suposta] unidade, pureza e autenticidade (...)”.

a fonte de significado e experiência de um povo (...). No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição (...).

A tal abordagem, Lienhard (1996) agrega a noção de práticas culturais comuns a um determinado grupo e que estas se reúnem num conjunto de atitudes comuns: “a identidade de um indivíduo pode ser considerada como um feixe ou um leque de práticas diversas, possivelmente divergentes ou até contraditórias. É o conjunto de quem maneja o mesmo feixe de práticas nos mesmos contextos que qualificaremos como 'grupo' ou 'setor sócio-cultural’”, este, por sua vez, define o autor, “se identifica por uma atitude convergente frente aos repertórios culturais disponíveis em algum lugar e momento” (LIENHARD, 1996: 71).

A chave para a compreensão do conceito de identidade cultural parece estar tanto na experiência, atitudes e práticas de uma coletividade, quanto no processo de construção. Na dinâmica da variação da experiência, muda a atitude e mudam os significados, delas decorrentes, e se reordenam as identidades, num fazer-se contínuo, sempre em processo, sempre em transformação. Entende-se aqui que, como construto social, a identidade é uma construção discursiva, que se dá em determinada situação sócio-histórica, sendo, portanto, contingente (MOITA LOPES, 2003). Ainda com Lienhard (1996: 71),

cabe enfatizar que a combinatória de práticas culturais que realiza um indivíduo ou setor sócio-cultural se dá num marco político, social, econômico e cultural que valoriza e favorece ou, ao contrário, desqualifica e discrimina determinadas práticas. Um marco no qual se repartem, a partir do jogo de relações existente, os papéis de “índios”, “negros” e “brancos”, de “atrasados” ou de “modernos”, de “cultos” e de ignorantes.

Nas relações que se estabelecem entre espanhóis e povos andinos, conforme avança o domínio e a soberania dos primeiros, aumenta a tendência à desqualificação e discriminação dos segundos, num processo de construção negativa de suas identidades e memórias em que emerge como prestigiosa a elaboração de uma memória oficial. É preciso ressaltar, no entanto, que essas práticas não se dão de modo homogêneo; elas se

dão de forma complexa, e oscilante; variam de acordo com os atores sociais que participam de sua elaboração, mas acabam por garantir a hegemonia da identidade étnica espanhola. Como exemplo dessa oscilação: Grenni<sup>7</sup> (2008: 45) sustenta que “a ideia dos dominadores sobre os índios variava com o tempo e lugar” e cita o frei dominicano Tomás Ortiz, em dois momentos: em 1525, ao informar ao rei Carlos I que os índios “comem carne humana e são sodométicos (sic) mais do que geração alguma... andavam nus, não têm amor nem vergonha, são como asnos, abobados, desencaixados, insensatos...” (PEREÑA, 1992: 34 *apud* GRENNI, 2008: 45); e, outro momento, no futuro vice-reinado de Nova Granada, quando o mesmo frade “muda de postura, denunciando os atropelos cometidos numa entrada dos espanhóis em terra dos índios, deixando-os: “escandalizados e alvoroçados e com ódio dos cristãos” (PEREÑA, 1992: 112 *apud* GRENNI, 2008: 45).

Woodward (2000: 12) sublinha o fato de a construção da memória estar vinculada à construção da identidade e caracterizar-se “pelo conflito e contestação”, já que também implica uma reordenação social no meio de negociação e disputas situadas socio-historicamente. Certamente, um contexto de conquista e dominação, como o da conquista da América, coloca em crise as identidades que vigoravam de forma mais ou menos estável (ou assim pressentida) entre os povos andinos, cujas mudanças se davam em determinado ritmo e em que a organização do seu sistema social e suas hierarquias definiam seus papéis e identidades<sup>8</sup>.

Se, como nos diz Huyssen (2000: 67), “a rememoração dá forma aos nossos elos de ligação com o passado, e os modos de lembrar nos definem no presente”, as memórias dizem respeito, portanto, ao sentido de pertencimento de um grupo, dizem respeito às identidades que se constroem e constituem num espaço físico e temporal, no ato de rememoração. Essa construção se dá no meio de forças exercidas por atores sociais e institucionais, mediadas pelos discursos que circulam. Do mesmo modo que opera a construção de identidades, os agentes envolvidos na produção discursiva da memória se movem dentro da dinâmica de forças de poderes, num processo dialógico e assimétrico em constante transformação.

Assim como as identidades, as memórias não estão dadas, mas se constroem e constituem num permanente fazer-se e guardam relação intrínseca entre elas. Por um lado estão o sentido de pertencimento e o processo de identificação que liga as

---

<sup>7</sup> Professor, pesquisador e diretor da biblioteca Rafael Meza, da *Universidad Don Bosco* de São Salvador.

<sup>8</sup> Castells (2001) faz uma distinção entre identidades culturais e papéis sociais, cf. p. 23.

identidades e memórias a vários grupos; por outro lado, estão as relações e os deslocamentos espaciais e temporais e os encontros entre grupos e culturas, que acabam por provocar uma permanente atualização, acarretando, por conseguinte, um processo contínuo de diferenciação. É nessa dinâmica que envolve identificação e diferenciação que as identidades e, conseqüentemente, as memórias se constituem e se constroem.

Como construções discursivas socio-históricas, as memórias e identidades estão marcadas pelo lugar de enunciação em que são produzidas. Nesse sentido, as memórias são construídas e constituídas numa via de mão dupla: são moldadas pelos contextos sócio-históricos em que se produzem e, ao mesmo tempo, os constroem e constituem, em constante movimento, sempre atualizadas, tanto em relação àquilo que o presente aporta quanto às suas porções de lembrança e de esquecimento sobre o passado.

A conquista e a colonização implicam práticas de violência, que tem seus efeitos nas produções discursivas e nas construções de memórias e identidades andinas (ORTIZ FERNÁNDEZ, 2004)<sup>9</sup>. Um dos vetores desses efeitos vai em direção ao esquecimento forçado, que tende a desestabilizar um grupo social. O historiador francês Serge Gruzinski (2007: 81) também alude à “instabilidade crônica que domina a paisagem social das primeiras décadas da colonização”, à desintegração das sociedades indígenas, caracterizada por seu “ritmo acelerado e arrebatador” e à perturbação causada em seus imaginários. O modo como as mudanças ocorrem implica também uma ruptura drástica de identidades e memórias.

Analogamente, do mesmo modo que a velocidade da revolução tecnológica e das transformações econômicas e sociais do final do século XX e início do XXI produzem crises de identidade e aceleram sua transformação, em contextos de dominação e violência, como os da conquista e colonização, as identidades têm seu processo de mudança também acelerado, e, no caso andino, tais processos se deram antes mesmo que os atores sociais pudessem entender e processar os acontecimentos (LIENHARD, 1990).

No esforço de compreender o que ocorreu na época da conquista e de colocar em evidência as relações de poder que marcaram as identidades coloniais, Gruzinski (2007: 73) desenvolve o conceito de “mestiçagem”, para “designar as mesclas que ocorreram no século XVI em solo americano entre seres, imaginários e formas de vida surgidas de quatro continentes: América, Europa, África e Ásia”. Gruzinski (2007: 75) sustenta que

---

<sup>9</sup> Doutora em Ciências Sociais pela *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* e professora da *Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSN* e da *Universidad de Lima*.

“o fato de as mestiçagens se inscreverem num contexto de colonização impede que possam ser reduzidas a um fenômeno cultural”. Segundo esse autor, não é possível desvincular a mestiçagem da conquista e da ocidentalização. Se o conceito é reduzido ao âmbito unicamente cultural e não se consideram fatores econômicos e políticos, há o risco de que as relações de poder sejam camufladas: “se nem todos os tipos de mestiçagem nascem forçosamente de uma conquista, as desencadeadas pela expansão ocidental na América principiam invariavelmente nos escombros de uma derrota” (GRUZINSKI, 2007: 76).

O historiador francês assevera que “na América, o choque [entre civilizações] é tão brutal quanto imprevisto”, marcado por “violações, concubinatos, e pouquíssimos casamentos [que] engendraram uma população de um tipo novo e de estatuto impreciso – os mestiços – dos quais não se sabia se haveriam de integrá-los no universo espanhol ou nas comunidades indígenas” (GRUZINSKI, 2007: 88; 91). Daí, a “difícil determinação dos conjuntos que se enfrentam: onde começa o mundo indígena e onde termina o dos conquistadores?” (GRUZINSKI, 2007: 92). Por outro lado, o mesmo autor ressalta que chegavam à América grupos de espanhóis de várias procedências, tanto regionais, de classe social e econômica, quanto das ordens religiosas (GRUZINSKI, 2007), ressaltando sua diversidade. A esse respeito, o historiador cita Mignolo (1995) e argumenta:

podemos reduzir assim a história da conquista da América a um enfrentamento destruidor entre bons índios e maus europeus, com a convicção e a boa fé que tínhamos outrora ao opor os selvagens da América aos conquistadores civilizadores. Essa maneira de ver as coisas petrifica e empobrece a realidade ao eliminar todo tipo de elementos que desempenham papéis determinantes: os intercâmbios entre um mundo e outro, os cruzamentos, mas também os indivíduos e os grupos que oficiam de intermediários, de passadores, e que transitam entre os grandes blocos que gostamos de identificar. Na realidade, esses espaços de mediação tiveram um papel essencial na história, como foi lembrado a propósito da colonização do Novo Mundo: “Nos espaços *in between*, criados pela colonização, aparecem e se desenvolvem novos modos de pensamento cuja vitalidade reside em sua capacidade de transformar e de criticar o que as duas heranças, ocidentais e ameríndia têm de supostamente autêntico” (MIGNOLO (1995: XV *apud* GRUZINSKI (2007: 56).

Gruzinski (2007) assinala que nessa conjuntura definida pela pluralidade e diversidade de grupos sociais de ambas as civilizações, emergem e operam identidades em espaços de fronteiras, isto é, nos espaços “*in between*” aos quais se refere Mignolo. Entretanto, nesse contexto, as fronteiras culturais e étnicas se tornam porosas e seus

limites escorregadios. Por um lado, a lógica colonialista produz limites culturais que se configuram e se expressam em dicotomias reducionistas, como espanhol x índio; civilizado x incivilizado; cristão x idólatra etc. Apesar de tais dicotomias serem construções discursivas, elas produzem certos efeitos e operam de forma hierárquica, de modo que uns tenham prestígio, voz e acesso a uma série de bens culturais e materiais e outros, não. Esses efeitos ocasionam certa tranquilidade em caracterizar um fato, uma coisa, uma pessoa de modo que tal caracterização não cause incômodo, imprecisão, desconforto e seja compreensível e controlável: “as aproximações dualistas e maniqueístas seduzem por sua simplicidade e, quando se escudam na retórica da alteridade, confortam as consciências e ao mesmo tempo satisfazem nossa sede de pureza, inocência e de arcaísmo” (GRUZINSKI, 2007: 56). Com efeito, a realidade é mais complexa e mais rica e torna necessário observá-la em sua multiplicidade e suas contradições.

A criação dessas aproximações dualistas é um dos procedimentos de dominação colonialista, que operam provocando a restrição da ação de alguns grupos (construídos como inferiores, inadequados, incivilizados), para viabilizar e justificar sua colonização. As identidades desses grupos são reduzidas e situadas no lado negativo da dicotomia (branco x índio; europeu x andino etc.), de modo que seja necessária sua “correção”, “normalização”, “catequização”, “domesticação”. Gruzinski (2007: 62) assevera: “o contexto da conquista e da colonização da América é o que convida os invasores europeus a identificar seus adversários como índios, englobando-os desse modo num apelativo unificador e redutor”.

Cornejo Polar<sup>10</sup> (2003:13) sugere que as origens desse reducionismo está no debate sobre o sujeito e sua identidade, que, segundo o autor, tem sua gênese anterior ao século XVI, referindo-se à discussão

teológico-jurídica sobre a condição do índio, cujas bases são medievais, discussão na qual longínquos e insólitos eruditos, franqueados por Aristóteles e Padres da Igreja, concediam ou negavam a condição humana aos seres das Índias – que é, sem dúvida, o pressuposto de toda imagem de identidade: animal, selvagem, homem – ou, no melhor dos casos mediam escrupulosamente o grau, a magnitude e a consistência de nossa barbárie.

---

<sup>10</sup> Pesquisador, crítico literário, foi professor da *Universidad Nacional de San Agustín en Arequipa*, *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, *Universidad de Pittsburgh*, *Universidad de California*, entre outras, autor de vários livros, entre eles, *Escribir en el Aire*, em que desenvolve o conceito de heterogeneidade discursiva.

A questão da identidade, atrelada ao debate sobre condição humana dos índios é, portanto, central na relação entre conquistadores e povos andinos que, por sua vez, está vinculada às “bulas concedidas pelo papa aos reis da Espanha, já em 1493, que concediam as terras [americanas] à Espanha, com a condição da evangelização – difusão do cristianismo, e, por conseguinte, a conversão dos índios à fé cristã” – que justificavam a presença espanhola na América (GRENNI, 2008: 36)<sup>11</sup>, já que foi de “consenso geral que a conversão dos índios ao cristianismo outorgava legitimidade à presença espanhola”, vinculada à concessão de terras aos reis da Espanha, pelo Papa (GRENNI, 2008: 36).

Guaman Poma dialoga com os documentos jurídicos usados no debate e que reunidos conformam o conjunto de registros que configuram o Direito Indiano<sup>12</sup>, que está permeado pelo direito natural. São esses documentos que discutem a humanidade dos índios e a necessidade de sua evangelização, para justificar as guerras da conquista e o processo de colonização (GRENNI, 2008).

O autor salvadorenho descreve a intensidade do debate que: “ao ordenar tão minuciosamente a vida política e cotidiana da colônia, teve uma importante influência no modo de conceber as relações, no modo de produzir e até no modo de relacionar-se com o transcendente” (GRENNI, 2008: 35) e arremata: “o debate que se gerou ofereceu o espaço para uma reflexão e um questionamento sem precedentes na história” (GRENNI, 2008: 36).

Grenni (2008: 35) ressalva, entretanto, que “é possível dizer que [o discurso legal d]a Coroa espanhola bem como o dos missioneiros foram os primeiros protetores dos índios quanto à injustiça do sistema colonial espanhol na América, que eles mesmos contribuíram para criar”. Como exemplo, sustenta que data da primeira década da conquista, 1501, o envio do visitador Nicolás de Ovando, pela rainha Isabel, com instruções de revisar o sistema de *encomiendas* da ilha *La Española*, diante das

---

<sup>11</sup> Professor e pesquisador da *Universidad Don Bosco* de São Salvador.

<sup>12</sup> “No sentido estrito, se chama Direito Indiano ao “conjunto de leis e disposições promulgadas tanto pelos reis como pelas demais autoridades subordinadas a eles – residentes na Espanha ou na América – com o objetivo de estabelecer um regime jurídico especial para as Índias. No sentido mais amplo, entretanto, deve-se considerar como elementos integrantes do Direito Indiano, não somente as normas especiais ditadas para as Índias, mas também as normas referidas a Castela, vigentes muitas delas também para as Índias (...). Também faz parte do Direito Indiano, o Direito consuetudinário indígena, respeitado pelo espanhol na medida em que não se opusesse aos princípios cristãos ou ao estabelecido pelas leis hispânicas (...). Reconhece antecedentes valiosos na legislação castelhana, tem abundantes elementos tomados dos costumes indígenas e uma marcada influência cristã, o que o faz incursionar frequentemente pelo direito natural – se chama ‘direito natural’ aos direitos que todas as pessoas têm pelo simples fato de ser como tais. Não tem limites de tempo nem de espaço; um exemplo claro é o direito à vida.” (GRENNI, 2008: 34).

numerosas notícias de maus tratos para com os índios (GRENNI, 2008: 39) e que em 1513 esse sistema tributário praticamente foi anulado pelas Leis de Burgos, que insistia que os índios fossem bem tratados. Entretanto, de acordo com Grenni (2008: 45) é nesse mesmo documento que

se aborda pela primeira vez a questão da guerra justa. Este argumento se afrontou com a inclusão do *'requerimiento'* nas leis Leis de Burgos: documento ou sermão que comunicava aos índios antes de uma entrada dos espanhóis em suas terras, no qual se exigia a aceitação da soberania espanhola e da fé católica por parte dos índios. Tratava-se de uma formalidade que poucas vezes se observou, já que nos casos em que a fizessem e os índios a compreendessem, não seria fácil a aquiescência de uma doutrina da qual não tinham conhecimento e que dificilmente poderiam compreender.

O mesmo autor sustenta que, portanto,

apesar do debate sobre a natureza da evangelização ter sido intenso e apaixonado [e ter durado pelo menos mais de um século], o fato de a conversão dos índios outorgar legitimidade à presença espanhola na América representou consenso geral e que esta presença tinha por base um sistema que, já desde os primeiros anos, se mostrou como um sistema colonial” (GRENNI, 2008: 36).

Cornejo Polar (2003) enfatiza que “a englobante condição colonial destroçava o sujeito e pervertia todas as relações (consigo mesmo e com seus semelhantes, com os novos senhores, com o mundo, com os deuses, com o destino e seus desejos), que o configuravam como tal”. Desse modo, o pesquisador peruano reitera a ocorrência de uma profunda desestruturação das sociedades andinas, decorrente do novo sistema colonial.

Dentro dessa perspectiva Ossio<sup>13</sup> (2008: 184) indica que, conforme a colonização avançava, os conquistadores construíam negativamente o passado incaico, suas memórias e identidades indígenas, para justificar as práticas de dominação e legitimar a conquista, isto é, os colonizadores trabalharam na construção de regimes de verdade<sup>14</sup> sobre as sociedades andinas que pudessem, dentro do debate sobre a

<sup>13</sup> Pesquisador, professor principal de antropologia do Departamento de Ciências Sociais da *Pontificia Universidad Católica del Perú*.

<sup>14</sup> Foucault (2000a:14) define verdade como sendo "um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a legislação, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados", sendo assim, a verdade, dentro do corpo social, "está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem". Tais efeitos se expressam nas práticas de poder naturalizadas socialmente, configurando “os regimes de verdade” (Foucault, 2000a).

humanidade dos índios, justificar suas práticas de dominação. O autor peruano ressalta como alguns cronistas, por exemplo, construíram os incas como tiranos, idólatras e incivilizados, com o fim de validar a necessidade da intervenção europeia, justificando a guerra justa (OSSIO, 2008: 184), ainda que alguns documentos legais da coroa tenham defendido a humanidade dos índios. Sobre esse aspecto, GRENNI (2008) faz uma análise minuciosa das bulas papais e documentos da coroa espanhola, mostrando que alguns ressaltavam a humanidade dos índios e outros apresentavam elementos que “tendiam a otimizar o sistema como única justificativa possível da presença espanhola nas Índias” (GRENNI, 2008: 68).

Dessa maneira, o sistema colonial contribuiu para a construção de identidades dos europeus, como cristãos e civilizados, que acabaram por constituir-se como positivas, de modo que a norma cristã passa a ser almejada como “verdadeira”, configurando-se, em seguida, como “natural”, disputando as identidades e memórias com os povos andinos para poderem assumir a missão de civilizá-los. Tadeu da Silva<sup>15</sup> (2000: 83) sustenta que

fixar uma identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades (...). A identidade normal é ‘natural’, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade.

O mesmo autor sublinha que “na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade” e que tal disputa reflete “o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais e que o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder” (TADEU DA SILVA, 2000: 81). No sistema colonial, essa disputa abarcava a peleja pela expansão e hegemonia do cristianismo (em risco devido à Reforma protestante) além da aquisição dos recursos naturais americanos e do uso da força de trabalho indígena.

Os conflitos de ordem social, política e cultural, colocam de manifesto as fronteiras étnicas. Se é possível identificar um grupo étnico<sup>16</sup>, é porque esse grupo, na

<sup>15</sup> Professor e pesquisador, colaborador do Programa em Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, autor de vários livros, entre eles “*Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*”.

<sup>16</sup> Barth define grupo étnico como “um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem”; “uma forma de organização social”; “quando atores, tendo como finalidade a interação usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros” (BARTH, 2000: 32).

dinâmica de sua existência e na relação com outros grupos, identifica fronteiras e tem suas fronteiras também demarcadas pelos outros. Como sustenta Barth (2000: 34), a existência de fronteiras étnicas “implica a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento”. No caso do encontro entre espanhóis e andinos, o contato entre línguas e categorias culturais e cosmovisões distintas evidencia essa diferença marcante, muito mais do que outros tipos de comportamento.

Por outro lado, Barth (2000: 33) assinala que “as características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo”. Dessa forma, um grupo étnico não se define por características culturais, ou traços pré-existentes e fixos, determinados por uma suposta origem, mas sim pelo seu próprio processo de construção social, sua conformação (contingente) e aspectos dinâmicos, relacionais, sempre em processo (GIMENEZ, 2006: 133; 134).

Segundo esse mesmo autor, “as identidades de grupos étnicos se definem pela interação interétnica e não por diferenças culturais que, num momento determinado, marcam ou definem tais fronteiras” (GIMENEZ, 2006: 134). É no próprio espaço de encontro que a diferença emerge como limite e a fronteira se apresenta como tal. Glissant (2006) ressalta que: “convivemos com fronteiras não como símbolos e elementos do impossível, mas como lugares de passagem e de transformação”. Desse modo, compreende-se a fronteira como espaço dinâmico e em constante processo de reconfiguração.

Nessa perspectiva, a fronteira contém algo da ordem da hibridez, do entrecruzamento cultural, mas também do heterogêneo, daquilo que é reconhecido como diferença. O lugar de fronteira é característico da hibridação e da mestiçagem cultural em que emergem os intercâmbios, as ambivalências e contradições dos espaços intermediários e que não podem ser reduzidos a uma definição simples, unívoca e homogênea, assim descrita por Gruzinski (2007:57):

uma fronteira é, frequentemente, porosa, permeável e flexível: se desloca e pode ser deslocada. Entretanto, nos custa muito pensá-la quando se mostra real e imaginária ao mesmo tempo, ou infranqueável e transitável, como esse limite quase invisível.

Sobre a diferença nas culturas andinas, Cornejo Polar (2003: 10) desenvolveu o conceito de heterogeneidade cultural como sendo os

processos de produção de literaturas, nas quais se intersectam conflitivamente dois ou mais universos sócio-culturais (...) com ênfase na diversa e antitética filiação das instâncias mais importantes de tais processos (...).

O teórico peruano se refere a uma necessidade de reconhecer o que chamou de

heteróclita pluralidade que definiria a sociedade e culturas nossas [latino-americanas], isolando regiões e estratos e colocando ênfase nas abissais diferenças que separam e contrapõem, até com beligerância, os vários universos sócio-culturais e nos muitos ritmos históricos, que coexistem e se solapam (CORNEJO POLAR, 2003: 6).

Como espaço heterogêneo, o lugar de fronteira não se restringe aos limites que se demarcam no encontro entre diferentes culturas ou civilizações. Ele acaba por conformar-se num terceiro contexto, cujas práticas atravessam suas divisas e geram outras (BARTH, 2000). Além disso, Barth (2000: 34) sustenta que “é a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado” e que “as fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial”.

No caso da sociedade colonial na América do século XVI, os produtos culturais que emergiram nas fronteiras entre as civilizações ocidental e andina são frutos de uma “integração forçada das sociedades nativas e do emprego massivo de uma mão de obra escrava de procedência africana (...) cujas bases implicavam a marginalização política e cultural dos autóctones, dos africanos e de seus respectivos descendentes” (LIENHARD, 1996: 65). A introdução da escrita é um dos marcos fundamentais dessa integração. E é a escrita alfabética ocidental que irrompe a heterogeneidade dos discursos: turva e ameaçadora, a escrita instala [na sociedade andina colonial] uma contradição bélica (LÓPEZ MAGUIÑA, 2003). Desse modo, os textos produzidos por indígenas, nessa época, se caracterizam tanto pelas assimetrias em que estavam imersos, quanto pela heterogeneidade de elementos oriundos de diferentes culturas, práticas culturais e vozes que os compunham.

Pensar a construção da memória nesse contexto supõe considerar essa integração forçada e a submissão da força de trabalho dos atores sociais andinos. A memória

construída num texto produzido por um indígena, como o de Guaman Poma, carrega o impulso de uma força emergencial, gerada pela contingência desse encontro forçado, tão imprevisível quanto avassalador. A memória de Guaman Poma não pode ser definida somente em termos de “hibridismo”, “mescla” ou “mestiçagem”. Ela se inicia antes da chegada dos espanhóis e a atravessa. O “encontrão” (LIENHARD, 1992: XI) põe em evidência o heterogêneo, a pluralidade sócio-cultural, suas assimetrias e o lugar do cronista como sujeito, testemunho que circula na fronteira entre culturas pertencentes a duas civilizações diferentes e pretende dar a conhecer ao Outro, em situação de domínio, aspectos das diferenças entre suas culturas. A heterogeneidade emerge na discursividade de Guaman Poma, quando esta põe de manifesto as fronteiras étnicas, por meio, por exemplo, das línguas andinas, das diferentes cosmovisões e dos diversos níveis de incoerência nas práticas colonialistas.

Ortiz Fernandez (2004: 69) ressalta os conflitos inevitáveis e a complexidade que caracteriza a negociação intercultural no contexto andino. Suas observações remetem aos antagonismos inerentes ao diálogo intercultural, que por sua vez trazem à tona as relações de poder e as disputas pela voz e pelo espaço social, decorrentes do encontro entre culturas, e indicam a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre os termos “mestiçagem”, “hibridismo” etc.:

Não há sincretismo nem hibridez nem mestiçagem em harmonia, mas sim um sentir religioso que se manifesta heterogêneo em alguns casos e, em outros, os *runas* (homem indígena da cultura quéchua) transculturam [por exemplo] a imagem de Cristo; isto é, se apropriam dela e lhe impregnam suas próprias marcas.

Ao desenvolver seu conceito de mestiçagem cultural, Gruzinski (2007: 48; 49) ressalta a complexidade, a incerteza e a ambiguidade e a ambivalência da linguagem no seio da própria definição: “a princípio se mescla aquilo que não está mesclado, corpos puros ou cores básicas, dito de outro modo, elementos homogêneos, isentos de toda ‘contaminação’ (...) o mesmo ocorre com o termo hibridez”. O historiador também assinala que, como tal, mesclas e mestiçagens estão conformadas pela complexidade, pelo imprevisível e a aleatoriedade (GRUZINSKI, 2007). Mestiçagem e hibridismo são, portanto, termos escorregadios em suas definições e perturbadores porque não conseguem dar conta das produções culturais que emergiam.

“*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” configura-se como um texto híbrido, composto de vários gêneros – orais e escritos – provenientes tanto das culturas andinas, quanto das culturas ocidentais. Termos usados pelos estudos culturais, na pós-modernidade (alguns criados nela), tais como hibridismo, mestiçagem, mescla etc., emergem naturalmente, na tentativa de qualificar e compreender o manuscrito, mas dizem pouco sobre a construção da memória em Guaman Poma – cuja urgência é explicitada por ele – já que não comportam o conflito violento, as práticas de coerção e as relações de poder que caracterizam o contexto colonial. Estes conceitos se mostram insuficientes, algumas vezes contraditórios em sua polissemia, sem que se possa chegar a uma denominação sobre esse tipo de memória. Como articula Gondar (2005: 12),

por trás da permanência enganadora de um vocabulário (...), seria necessário admitir que diferentes configurações histórico-sociais, e mesmo saberes diversos que surgem em uma mesma época e em uma mesma sociedade, são capazes de produzir concepções distintas [de um conceito], conforme os problemas que pretendam responder.

Gondar (2005: 15) ainda ressalta que diferentes objetos “produzem deslocamentos nos jogos de saber e poder, desestabilizando as regras sobre as quais havia consenso e propondo novos discursos e novas práticas de pesquisa”. Isso implica a relação do conceito e sua aplicação vinculada ao contexto sócio-histórico. A autora se refere ao conceito de memória social. Analogamente, os conceitos de mestiçagem e hibridismo, amplamente empregados para descrever contextos em que há encontros entre culturas diversas, apesar de ajudarem a descrever alguns produtos culturais e sociais resultantes desses encontros, apresentam-se como insuficientes enquanto ferramentas de análise no contexto andino.

Lienhard (1996: 63) adverte sobre os paradigmas que vêm sendo empregados na descrição dos efeitos da interação cultural na América colonial e moderna, por meio da nomenclatura ‘mestiçagem’ ou ‘sincretismo’, ‘heterogeneidade’ ou ‘hibridismo’: “em muitas das polêmicas passadas e presentes se nota uma clarificação insuficiente quanto ao verdadeiro ‘objeto’ de investigação. Com esses termos costumam ser qualificados – quase que indiferentemente – certos objetos, certas práticas ou certos complexos culturais”. O mesmo autor acrescenta:

A rigor, qualquer objeto cultural (...) pode ser considerado ‘sincretico’, ‘mestiço’, ‘híbrido’ ou ‘heterogêneo’. Em cada objeto cultural, com efeito,

encontram-se depositados múltiplos legados culturais, criados ou acumulados por aqueles que cooperam para dar-lhe a forma que têm no momento em que são observados.” (LIENHARD, 1996: 63).

Com essas observações, o autor da universidade de Zurique pretende orientar a pesquisa para as práticas que se realizam por intermédio do objeto e não sobre o objeto em si. Do mesmo modo, ao referir-se ao contexto peruano, López-Lenci (2007: 21) assinala que:

na América Latina, as propostas sobre hibridação, durante os anos 1980, agregam linhas de continuidade à ideia de mestiçagem entendida como mescla, deixando de lado outras linhas de investigação. O conceito de hibridação, como categoria descritiva e não analítica assumida pelas ciências sociais duras, revela-se incapaz de interpretar as peculiaridades do processo cultural no Peru.

López-Lenci argumenta em favor do conceito de heterogeneidade discursiva de Cornejo Polar (2003) e da utilidade do conceito de diglossia cultural, de Lienhard (1996), como instrumento de análise, que põe em relevo as relações de poder e como se articulam as línguas que convivem num mesmo contexto, defendendo que:

a construção de uma historicidade alternativa depende do descarte de esforços totalizadores a favor da recuperação do significado dos micro-relatos históricos, literários e culturais tanto quanto aos atores sociais, produtores e receptores culturais, quanto de práxis político-ideológicas, isto é, recuperar a densidade de uma pluralidade de histórias ocultas e silenciadas.

Essa reorientação vem ao encontro da análise discursiva da construção da memória em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” a partir da visão de língua como prática e ação social (FAIRCLOUGH, 2001), entendendo a crônica, portanto, como gênero discursivo (Cf. seção 3.3). Se todo texto é uma forma de agir no mundo social a partir de um lugar e se entendemos que os atores sociais encontram-se num enredado de forças e relações de poder, de acordo com suas identidades sociais, precisamos compreender o lugar de enunciação de Guaman Poma, vinculado aos seus objetivos comunicativos. O conceito de diglossia cultural proposto por Lienhard (1996) aproxima os conceitos de hibridismo da questão do conflito e relações de poder, permitindo entender a convivência não pacífica entre atores sociais de diferentes culturas e suas práticas culturais.

Lienhard (1996) parte do conceito de diglossia<sup>17</sup> da sóciolinguística, que também caracteriza o contexto colonial andino, em que o prestígio dado aos usos e modalidades linguísticas estão vinculados às relações de poder, de modo que as línguas usadas nesse contexto se sobrepõem de acordo com o prestígio que tem. A diglossia cultural se estabelece de forma análoga, em relação às práticas culturais que vigoram entre comunidades culturais em contato. Guaman Poma colocará em evidência tanto a realização dessas práticas quanto a incoerência de alguns espanhóis ao praticá-las.

Daí a importância do lugar sócio-histórico do cronista – pertencente ao território social e multicultural andino, em que vigoravam práticas de letramento não ocidentais, cujos sistemas de notação estavam vinculados à oralidade e à construção de memórias e identidades orais; e seu deslocamento para outro lugar, a partir do qual (pelo menos em tese) poderá atuar na sociedade colonial: o lugar de um índio ladino, capaz de usar a escrita alfabética, trazida por culturas não andinas, que prestigiavam e sacralizaram esse sistema de notação como característico de uma superioridade cultural e cujos gêneros usados eram considerados legítimos, capazes e suficientes para agir no mundo social (Cf. capítulo 3, seção 3.3).

Este quadro exemplifica o entendimento da linguagem como prática e ação social (FAIRCLOUGH, 2001), atravessados por relações de poder, em que as enunciações se dão em diálogo, em consonância e resposta a enunciações anteriores (BAKHTÍN, 1986). “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se apresenta em diálogo com enunciações hispânicas e andinas – além de compilar narrativas orais e citar sistemas de notação, orações, canções, e de outros gêneros orais andinos, Guaman Poma dialoga com vários cronistas, respaldando suas ideias ou criticando-as, e dialoga com os documentos legais, especialmente o Terceiro Concílio Limense, uma das obras mais importantes que regulavam a vida social e política das colônias espanholas do século XVI (Cf. capítulo 5).

---

<sup>17</sup> Diglossia, de acordo à definição clássica de Fergusson (1984), se refere à superposição de uma língua padrão (standard), altamente codificada, estável, veículo de uma literatura escrita que circula no ensino formal, usada para diversos fins em situações formais de comunicação, que convive com outras formas, que ele chama dialetos primários, usados pela comunidade em situações informais, como a conversação familiar. Essa definição serviu para explicar o caso do alto alemão em relação às outras variedades do alemão. Uma ampliação do conceito de diglossia é dada por Fasold (1996), que define como uma situação em que se reserva os segmentos mais prestigiados do repertório linguístico de uma comunidade – aprendidos formalmente, isto é, na escola – para as situações mais formais, enquanto os segmentos menos valorizados para as situações menos formais e mais íntimas. Nesta diferenciação cabe a diferenciação de variantes dialectais e até línguas distintas. Calvet (2002: 60) ainda ressalta que Fishman (1967 *apud* Calvet, 2002) também amplia a noção de diglossia, apontando que “pode haver diglossia entre mais de dois códigos e, sobretudo, que esses códigos não precisam ter uma origem comum, uma relação genética”, de modo que qualquer situação colonial implica a diglossia.

Moita Lopes (2003: 21) enfatiza “a importância do discurso devido ao seu potencial estruturador” das relações sociais e, conseqüentemente, das identidades e memórias sociais. Isso significa que o discurso opera dando sustentação e alinhando as ações entre sujeitos, produzindo significados e construindo memórias e identidades. De modo que importa ressaltar o papel das línguas e seus usos na construção da realidade social e, conseqüentemente, das memórias andinas, particularmente, nesse caso, dos registros oral e escrito, devido ao prestígio dado a essas modalidades dentro das relações de poder e assujeitamento. Vale lembrar que a lógica de dominação colonial tem como base o preconceito étnico e linguístico, que acabam por reforçar as relações de poder sob a noção de inadequação, inferioridade e carência dos povos colonizados.

Como linguagem em uso, o discurso é, ao mesmo tempo, a própria ação, isto é, a realidade social acontece como discurso. No século XVI, a escrita alfabética era o meio de prestígio; conquistadores e colonizadores a usavam, de vários gêneros escritos, para construir a realidade colonial. Dentro dessa visão, “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” é um modo de agir e de abrir espaço nesse mundo, construindo identidades e memórias, voltadas para o futuro, na tentativa de encaminhar uma reestruturação da sociedade colonial, que leve em conta as vidas indígenas.

## **2.1. NUESTROS ABUELOS: MEMÓRIA, IDENTIDADE ANDINA E PATRIMÔNIO IMATERIAL**

La memoria es falible;  
Lo fue la de los cronistas.  
(Franklin Pease)

De acordo com Gondar (2003: 32), “a memória pode ser um instrumento de poder. Todo poder político pretende controlar a memória, selecionando o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido”. Seguindo o pensamento de Foucault, a autora também argumenta que o poder não somente administra lembrança e esquecimento, mas que fabrica, ele mesmo, as próprias lembranças (GONDAR, 2003: 32). A discursividade de Guaman Poma se configura, desse modo, um ato que exerce um contrapoder.

Gondar (2005: 16) argumenta que “a memória é tecida por nossos afetos e por nossas expectativas diante do devir, concebendo-a como um foco de resistência no seio

das relações de poder”, como “jogos de força” (GONDAR, 2005: 18), daí sua contingência espacial, temporal e enunciativa, seu caráter processual e sua vocação para a disputa. Do mesmo modo que ocorre com as identidades, Gondar (2005:18) salienta que “a memória é algo que os homens constroem a partir de suas relações sociais – e não a verdade do que se passou ou do que é”.

Analogamente à descrição que a pesquisadora faz do capitalismo<sup>18</sup>, como uma estrutura produtora de subjetividades, também é da índole do sistema colonial, como complexo sistema social, produzir subjetividades e interferir nos modos de ser, de ver, de desejar, de recordar e de esquecer-se da sociedade colonial, da qual fazem parte as populações andinas. O sistema colonial passa a disputar com elas a produção de lembrança e esquecimento.

Gondar faz uma leitura de Foucault em que o pensador francês

nos mostra que não podemos separar a produção da memória de determinadas tecnologias ou dispositivos de poder presentes em diferentes momentos históricos. De acordo com os dispositivos ou tecnologias que operam nos diversos períodos, os valores, sensibilidades, modos de agir e de registrar as ações modificam, e se pode mesmo dizer que eles não são hoje, no que se convencionou chamar de capitalismo tardio, os mesmos do início do capitalismo (GONDAR, 2003: 32; 33).

No sistema colonial é a tecnologia da escrita, que passa a operar como sistema de notação, que funciona como fábrica e registro de memória e como meio de conduzir e respaldar várias ações sociais. A introdução da escrita no mundo andino tem um impacto penetrante e desorientador. Assim atesta Lienhard (1989: 27):

nenhum precedente teve uma inovação maior imposta pelos europeus na esfera da comunicação e da cultura: a valorização extrema, sem antecedente, nem nas sociedades autóctones mais ‘letradas’ (Mesoamérica), da notação ou transcrição gráfica – alfabética – do discurso, especialmente do discurso do poder.

A escrita se insere nas sociedades andinas, como trauma e ruptura, em seguida como símbolo de prestígio e superioridade. A escrita carrega o peso da verdade e da fé e se imiscui na cosmovisão andina como de “um poder misterioso que obriga a submissão

---

<sup>18</sup> “O capitalismo não é simplesmente um modo de produção econômico, mas é também um modo de produção de subjetividade, um modo de produção de olhar, de dizer, de querer, de lembrar e de esquecer: o capitalismo produz valores, sensibilidades, maneiras de agir e de registrar ações” (GONDAR, 2003: 32)

a ela” (LÓPEZ MAGUIÑA, 2003: 31). Para os espanhóis, a escrita estava vinculada e era representativa de

uma prática político- religiosa (a tomada de posse com vistas à evangelização) e a uma prática jurídica ou notarial (dar fé das responsabilidades individuais implicadas) cujos poderes pouco menos que mágicos permitem falar, num sentido estrito, de sua fetichização<sup>19</sup> (LIENHARD, 1989: 28).

Tal é o poder de seu uso e o universo simbólico vinculado às suas diversas práticas, na colônia, que a escrita introduz uma heterogeneidade discursiva particular nesse contexto, marcada pela assimetria que se dá entre oralidade andina e escrita alfabética ocidental, “seu mútuo alheamento e sua recíproca e agressiva repulsão” (CORNEJO POLAR, 2003: 20). De acordo com López Maguiña (2003:29), a escrita ingressa nos Andes, menos como forma de comunicação do que como forma de expressão da ordem e da autoridade. É desse contexto de heterogeneidade e poder que emergem as memórias e identidades andinas, na escrita de Guaman Poma.

Na sociedade colonial, os cronistas de Índias elaboram memórias e contribuem para a construção da memória oficial. Vale ressaltar, entretanto, que a rememoração é uma negociação que tem múltiplas faces e os cronistas não são unânimes quanto a suas memórias. Por um lado, cronistas como Frei Bartolomé de Las Casas construíram uma memória que ia de encontro à memória que se queria oficial. Além de haver, portanto, vários atores, com vozes dissonantes no empreendimento de construção das memórias, o governo não é onipotente. Por outro lado, outros cronistas, como o “*Anónimo de Yucay*” que considerou “ilegítima todas as autoridades andinas prévias à invasão espanhola” (PEASE, 2010: 84), contribuíram para a construção de uma memória e identidade negativa dos povos andinos. A crônica é, portanto, um instrumento de construção e constituição de memórias e identidades e, como diz a epígrafe, os cronistas falham em suas memórias porque uma característica intrínseca a elas é a sua incompletude, devido ao lugar a partir do qual é enunciada. É possível pensá-la como um caleidoscópio; um composto discursivo rizomático, em que discursos se excluem e/ou se sobrepõem, mas que excluindo-se ou sobrepondo-se sempre se complementam. A memória é tão completa quanto mais comporta a diversidade discursiva, isto é, quanto mais constitui um complexo diversificado de memórias.

<sup>19</sup> Cornejo Polar (2003) e López Maguiña (2003) também aludem à fetichização da sacralização da escrita, na sociedade colonial.

Ocorre que a implementação de um governo, de uma nova ordem social, cultural e política, institui forças de dominação que pretendem controlar a circulação dos discursos e, conseqüentemente, das memórias, de modo que há um enfrentamento, uma tensão entre as diversas memórias que estão em jogo num momento histórico determinado, como, por exemplo, o da colonização da América, cujo contexto pluricultural é diverso e heterogêneo.

Segundo Van Dijk (2009: 121) “uma das dimensões de dominação discursiva são as pautas de acesso ao discurso” e, conseqüentemente, que é preciso indagar quem, quando, onde e com que objetivos controla o acesso ao discurso. O autor holandês aponta as elites, organizações e instituições, como núcleos capazes de exercer o poder e o controle dos meios produtores e do acesso ao discurso: “as medidas do acesso ao discurso podem ser indicadores bastante fiéis do poder dos grupos sociais e seus membros” (VAN DIJK, 2009), de modo que dentro de uma sociedade, assim como os discursos, as memórias são controladas, ainda que parcialmente, e negociadas entre diferentes grupos e diferentes sistemas de poder. Ainda que não possam ser confundidas com a “verdade”, as memórias têm valor social de “verdade” e podem ser difundidas e reproduzidas como se fossem “a verdade”.

As escolhas sobre que memórias podem circular mais ou menos livremente estão vinculadas, portanto, aos sistemas de poder. As memórias não hegemônicas não circulam livremente nem ocupam um lugar de prestígio. Sua circulação vai depender do grau de ameaça para o sistema em vigor e seu prestígio, da voz que a pronuncia. Desse modo, não é somente o conteúdo de cada memória o que conta, mas o lugar que essa memória ocupa na sociedade; o valor que lhe é dado e o que se faz com ela, por exemplo, como operam essas memórias na vida social colonial.

Com a conquista da América, o acesso ao discurso e à construção das memórias se veem atrelados ao acesso à escrita. É esse sistema de notação que vai legitimar a elaboração dos discursos e das memórias, que, desse modo, se alteram e se conjugam e se entrelaçam às memórias dos conquistadores. Múltiplas construções de memórias e identidades se dão em tensão, mesclas, disputa e confronto, mediados e limitados pelo poder da escrita. O debate sobre a natureza dos povos andinos, sua origem e civilização permeia e molda essas construções. Da parte dos conquistadores é mister justificar a guerra justa, além da “necessidade de administrar e aproveitar a energia humana de um mundo completamente diferente, cuja estrutura social se fundia profundamente no passado pré-hispânico” (OSSIO, 2008: 185). Disputar a construção das memórias e

constituir uma memória oficial era, portanto, vital para dar curso ao projeto de colonização.

Guaman Poma percebe que a “batalha histórica já se havia perdido” (ADORNO, 1991: 48), e trava, portanto, a batalha discursiva (cujo núcleo era o debate sobre a humanidade dos índios), dando sua versão sobre a natureza, origem e civilização indígenas, conformando as bases de uma estratégia discursiva orientada para outra ordem colonial, em que a vida e dignidade dos índios fossem preservadas. No seguinte exemplo, além de evidenciar os saberes indígenas, traduzindo-os às categorias ocidentais de “filósofos, astrólogos”, Guaman Poma também explicita a existência de uma civilização, organizada e produtiva, oferecendo, portanto, uma tradução alternativa das culturas andinas em que emergem outras memórias e identidades: “Que los indios filósofos astrólogos que saben las horas y domingos y días y mes año para sembrar y recoger las comidas de cada año”<sup>20</sup> (POMA DE AYALA, 2005: 728). Essa informação é coletada pelo cronista das narrativas orais e os saberes aos quais se refere se apresentam como outros saberes, e, portanto, emergem na crônica como fronteira étnica, como diferença.

A memória vinculada ao sentido de pertencimento de um grupo social carrega o patrimônio cultural desses grupos. A memória oral transporta o conhecimento construído por uma comunidade. De acordo com Tilkin Gallois (2006: 10), patrimônio imaterial são

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – assim como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, indivíduos reconhecem como fazendo parte integrante de seu patrimônio cultural.

Esse patrimônio cultural imaterial – que se transmite de geração em geração – é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu entorno, de sua interação com a natureza e sua história, e lhes fornece um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo assim a promover o respeito pela diversidade cultural e a criatividade humana.

Diversas práticas culturais e sociais, como eventos festivos, música, artes, rituais que atualizam as tradições dos povos são consideradas patrimônio imaterial, bem como as expressões orais e a própria língua (GALLOIS, 2006: 10). Em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se verifica a patrimonialidade na inserção das diversas fontes orais, das línguas andinas, dos conhecimentos e usos relacionados à natureza e ao

<sup>20</sup> Tradução: Que os índios, filósofos e astrólogos que conhecem as horas e os domingos, e dias e mês e ano, para semear e colher as comidas de cada ano.

universo, na descrição de festas, músicas, comemorações e eventos andinos, bem como na abordagem iconográfica, de modo que a crônica registra e materializa esse patrimônio, junto com vários aspectos do patrimônio imaterial europeu, por meio da construção discursiva das memórias andinas.

Nas duas seções anteriores, foi mostrado que há uma relação indissociável entre linguagem, memória e identidade, e que a construção de uma implica a da outra. Também foi apresentado o discurso como prática e ação estruturantes da vida social e, portanto, fator integrante na construção de identidades e memórias, cuja construção se dá em meio às relações de poder. Além desses conceitos expostos, foi apresentada uma reflexão sobre a heterogeneidade do discurso fronteiriço que se conforma com a introdução da escrita no mundo andino, de modo a defender que as memórias construídas em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” são memórias de um sujeito de fronteira e que sua constituição se dá na tensão provocada pela introdução da escrita alfabética no mundo andino.

## 2.2. TESTEMUNHO DE FRONTEIRA E DIÁLOGO INTERCULTURAL

Nesta seção, o que se pretende é associar o relato do testemunho com a construção da memória e da interculturalidade. Guaman Poma viveu a experiência indígena da colonização e além de dar seu próprio testemunho, ele recolhe as narrativas dos testemunhos andinos, inserindo-os no debate jurídico teológico sobre a condição humana dos índios. Como testemunho, o cronista constrói uma memória que fundamenta as bases de uma proposta de governo alternativa, mais igualitária quanto aos benefícios e privilégios dos atores sociais coloniais. Também é possível sustentar que a empresa de Guaman Poma se configura como um diálogo inter e transcultural.

O conceito de “literatura de testemunho”, cunhado no século XX, tem como uma de suas características o fato de que esta se produz em contexto de violência, havendo duas vertentes que a originaram: uma delas, relacionada à Shoah, que reúne os testemunhos do holocausto, e a que interessa para este estudo e cuja nomenclatura usada no contexto latino-americano foi inaugurada pela reflexão de Miguel Barnet em 1966, com a obra *Biografía de un cimarrón*. Trata-se de um texto escrito por um narrador que se propõe a dar voz ao que não tem voz, que se encontra com “um narrador que não

integra os espaços de produção de conhecimento considerados legítimos, mas cuja experiência, ao ser contada e registrada, constitui um novo saber que modifica o conhecimento sobre a sociedade até então produzido” (DE MARCO, 2004: 46).

Essa modalidade tem um compromisso político, que se configura uma crítica à sociedade e oferece uma narrativa que se contrapõe à história oficial. O discurso do testemunho se caracteriza pela polifonia; ele recorre a várias vozes do seu grupo social, desprestigiado na sociedade, conformando um sujeito coletivo (ORTIZ FERNANDEZ, 2004). No testemunho latino-americano, trata-se geralmente de uma narrativa que contém uma história de vida, de um falante monolíngue, que não domina a língua hegemônica, escrita por um falante bilíngue, cuja formação escolar se deu no contexto hegemônico, como, por exemplo, em Gregorio Condori Mamani, testemunho andino dos anos 60. Nesse caso, Ricardo Valderrama e Carmen Escalante, dois antropólogos peruanos, se incumbem de transcrever uma narrativa oral em quéchua, gravada, traduzi-la e editá-la em forma de narrativa.

O testemunho envolve, assim, um processo de edição, que reelabora o texto oral de partida. Para “dar voz ao que não tem voz”, os intermediários recriam uma história e suas vozes se interpenetram na voz do falante de um grupo subalterno, havendo, portanto, várias formas de tradução implicadas nesse processo: tradução interlinguística, tradução intercultural, tradução da oralidade para a escrita e a tradução intergenérica. Uma das características fundamentais do testemunho é, portanto, o lugar de enunciação desse sujeito. Seu relato leva a experiência vivida a partir desse lugar, em que pouca ou nenhuma ingerência tem sobre as regras sociais e políticas que o colocam no lugar do subalterno, como força de trabalho braçal, invisibilizada socialmente.

Nas palavras de Ortiz Fernandez (2004: 27), trata-se de

um gênero discursivo e, portanto, um produto sócio-cultural heterogêneo, que flui entre a história, o ensaio, a literatura, o texto antropológico e/ou sociológico, que se caracteriza pela emissão oral e/ou áudio-visual das mensagens, em cujo processo de produção intervém um gestor ou intermediário que se encarrega de escolher o testemunhante, de definir as características das entrevistas, de interrogar, gravar, classificar, ordenar, selecionar, editar, retocar ou não o que foi ouvido e visto e de reconstruí-los textualmente para construir seu próprio efeito textual.

Como produção discursiva, o testemunho não é um processo neutro. A reelaboração do texto oral para o texto escrito apaga marcas da oralidade, como a prosódia, expressão e linguagem corporal e gestual e todos os recursos da oralidade.

Não raro, o processo de transformação pelo qual passa o texto também apaga diferenças culturais importantes, como demonstra Howard-Malverde (1997)<sup>21</sup>, ao analisar as traduções para o inglês e para o castelhano de Gregorio Condori Mamani, autobiografia:

a primeira coisa que notamos na tradução para o castelhano é que a ordem das ideias apresentadas na primeira oração do original está trocada. No original, a primeira coisa que Gregorio menciona é seu lugar de origem; seu nome aparece ao final. Os tradutores optaram por não seguir essa ordem: o nome de Gregorio aparece primeiro, seu lugar de origem, em segundo e a referência ao tempo que viveu em Cuzco, em terceiro lugar. Sem embargo, a sequência eleita por Gregorio não foi arbitrária, mas significa algo: o lugar de origem como componente da identidade do indivíduo na cultura andina tem uma importância primordial. Os nomes pessoais são secundários; perguntar o nome da pessoa no curso de um primeiro encontro inclusive pode causar receio.

Por um lado, os objetivos comunicativos do texto envolvem o discurso do emissor e o do intermediário, que se fundem no discurso final, escrito. Por outro lado, o texto evidencia a heterogeneidade de sua conformação. Trata-se de um texto híbrido e complexo, em que a narrativa oral carrega elementos que demonstram a consciência do ator social andino, de que conta sua história de vida para um ator social, cuja identidade está trespassada pela língua e culturas hegemônicas às quais pertence, isto é, o testemunho se traduz para o interlocutor “estranho” ao qual se refere Lienhard (1992: XX; cf. sessão 2.1).

O testemunho é também da ordem da experiência, do vivido. É o relato daquele que viveu na própria pele uma experiência de violência, uma determinada contingência social, histórica e política. Para Benjamin (1994) o ato de narrar começa na oralidade (Cf. capítulo 4), como é o caso do testemunho andino, e na necessidade de elaborar uma seleção e uma versão dos acontecimentos. Tal elaboração confere sentido e regula a elaboração da memória e a produção de conhecimento sobre a realidade vivida. O testemunho resulta como produto cultural fruto da experiência de uma subjetividade representativa de um coletivo.

Esse lugar do testemunho, como aquele que vive a experiência, evidencia a esfera de enunciação do cronista Guaman Poma como o espaço da legitimidade em que emerge a heterogeneidade por meio das fronteiras étnicas (Barth, 2000) e do hibridismo. Sobre essas fronteiras, diz Mignolo (2007: 34):

---

<sup>21</sup> Catedrática de Estudos Hispânicos da Universidade de Newcastle e especialista em língua e sócio-lingüística quéchua.

os limites que têm, entretanto, não são limites quanto ao paradigma teológico-cristão desde o qual se narram; por exemplo, a diferença que pode haver entre um jesuíta, um dominicano ou um soldado; nem tampouco é questão de se o cronista castelhano foi ou não foi testemunha presencial (testemunha presencial de quê? De séculos de história Aymara ou Nahuatl?). Algumas disputas internas ocorriam entre quem sustentava o privilégio do “eu o vi” e aqueles que refletiam sobre as Índias desde Castela (lugar físico) e desde um lugar epistêmico greco-latino-cristão, como López de Gómara ante Bernal Díaz Del Castillo. Esses limites não foram reconhecidos (talvez também não foram percebidos) pelos castelhanos. Quem podia vê-los era Guaman Poma. Não só os castelhanos não perceberam o que percebeu Guaman Poma, como também não estavam em condições de compreender o que Guaman Poma percebia. Em consequência, Guaman Poma foi “naturalmente” silenciado durante quatrocentos anos.

De acordo com Godenzzi Alegre (1996:14), “o conceito de interculturalidade no contexto latino-americano é uma ferramenta ou noção operativa” que promove a mudança de uma ordem social marcada pela assimetria e por conflitos gerados por relações de poder em busca de uma ordem em que os setores mais afetados por esse poder adquiram autonomia e igualdade de direitos. Desse ponto de vista conceitual, a interculturalidade está vinculada à agência humana, dinâmica e renovadora que desencadeia a produção de saberes nas culturas envolvidas:

a interculturalidade não é mera transferência de conteúdos. A interculturalidade é construção mancomunada de novos significados; é a construção de conhecimentos gerados quando mundos de vida se articulam, tal como acontece na conversação. Novas realidades culturais são construídas sem que se renuncie às próprias tradições (GODENZZI ALEGRE, 1996: 17).

A proposta do conceito de interculturalidade estabelece a interseção entre culturas e grupos, produzindo novos significados e saberes sobre a realidade social em que se dá a interação, daí seu caráter também transcultural. No contexto andino, uma das questões que envolvem a produção de interculturalidade começa pela necessidade de denúncia da injustiça e defesa dos povos indígenas, para perpetuar a vida indígena e recobrar espaços sociais subtraídos pelos conquistadores.

o conceito de interculturalidade tem uma significação na América Latina (...) ligada a geopolíticas de lugar e espaço, desde a histórica e atual resistência dos indígenas (...) até suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico, orientado para a descolonização e transformação (WALSH 2007:47).

Ao referir-se ao contexto equatoriano, Walsh (2007) sustenta que o conceito de interculturalidade se constitui como eixo de práticas e processos que se dão a partir de um lugar de enunciação indígena e que este lugar “compreende tanto o sujeito da enunciação, como um programa político e cultural, que é, ao mesmo tempo, um programa que desde sua perspectiva tem também caráter epistêmico” (WALSH, 2007: 50). A pesquisadora argumenta que o processo de interculturalidade implica a transposição de fronteiras culturais, produzindo um pensamento e um conhecimento que “não se encontram isolados dos paradigmas ou estruturas dominantes” (WALSH, 2007: 51). Trata-se, como no caso de Godenzzi (1996), de um pensamento que pretende a transformação social. Desse modo, o pensamento que emerge por meio da interculturalidade não reivindica apenas a inclusão social, mas o reconhecimento das diferenças e fronteiras culturais.

As reflexões contidas nesta seção configuram o marco teórico que relaciona memória, discurso e os demais conceitos que apoiam este estudo.

### **3. O CRONISTA, A CRÔNICA E O GÊNERO DISCURSIVO**

Neste capítulo pretende-se apresentar o autor andino, suas múltiplas identidades e estratégias discursivas usadas para construir um lugar de enunciação legítimo e, conseqüentemente, estabelecer interação com o rei espanhol e seus demais interlocutores. Também pretende-se contextualizar histórica e socialmente o lugar de produção desse discurso e demarcar as características do gênero “crônica”, bem como a singularidade de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”.

#### **3.1. O AUTOR: UM ÍNDIO LETRADO DO SÉCULO XVI; GUAMAN POMA POR ELE MESMO**



Fig. 2- Pregunta o autor “MA, VILLAVAI [“Pero, díganme”] ACHAMITAMA” [Aymara: “Tu llanto desde allí.”]

Pouco se sabe sobre Guaman Poma, que se apresenta como príncipe: “*autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, señor y cacique que es príncipe*” e como filho de “*Don Martín de Ayala, segunda persona del Topa Inga Yupanqui*” e “*su mujer doña Juana Curi Ocllo coya, hija de Topa Inga Yupanqui*” (POMA DE AYALA, 2005: 18 [Presentación<sup>15</sup>])<sup>22</sup>.

Na apresentação de sua crônica, Guaman Poma cria uma carta, supostamente escrita por seu pai. Nessa carta, endereçada à “*sacra católica magestad*”, o pai introduz a obra escrita pelo filho, ressaltando sua condição de

(...) príncipe y gobernador mayor de los indios y demás caciques e principales y señor de ellos y administrador de todas las dichas comunidades y sapsi y teniente general del corregidor de la dicha vuestra provincia de los lucanas, reinos del Perú el cual habrá como veinte años poco a más o menos que ha escrito unas historias de nuestros antepasados abuelos y mis padres y señores reyes que fueron antes del Inga y después que fue desde Uari Uiracocha runa y Uari runa y Purun runa, Auca runa, Yncap runa y de los dichos doce ingas y de sus señoras coyas y ñustas, pallas, cápac uarmi, auquiconas (...) (POMA DE AYALA, 2005: 12 [Presentación 5])<sup>23</sup>.

Nesse fragmento, Guaman Poma usa o título de “*cápac*”, senhor poderoso, equiparando-se à nobreza ocidental, “príncipe” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 110). Ao introduzir léxico em quéchua – uma de suas fontes orais –, o autor apresenta línguas andinas, que originalmente não tinham sistema de notação alfabética, cuja transcrição foi feita pelos espanhóis com base no alfabeto ocidental; e com elas, ele insere na sua crônica as tradições orais que configuram o patrimônio imaterial das culturas andinas. O endereçamento feito, em primeira instância, ao rei, falante de castelhano, desconhecedor das línguas andinas e de suas culturas, faz emergir uma fronteira cultural e linguística a ser transpassada pelo monarca, se este quiser compreender o que está escrito. Sem um processo de intermediação cultural, desencadeado por meio da tradução, não há compreensão mútua entre os falantes daquelas línguas e os falantes de espanhol. Esse direcionamento marca sua identidade indígena como falante de línguas nativas e como língua, e, portanto, seu lugar como enunciador.

<sup>22</sup> DEDENBACH-SALAZAR (1994: 104) apresenta um estudo sobre a descendência da família de Guamán Poma, em que, segundo a autora, o cronista estabelece vínculos com o poder central incaico.

<sup>23</sup> Tradução: (...) príncipe e governador maior dos índios e demais caciques e principais e senhor deles e administrador de todas as ditas comunidades e *sapsi* e tenente geral do corregedor da dita vossa província dos *lucanas*, reinos do Peru o qual terá como vinte anos um pouco mais ou menos que escreveu umas histórias de nossos antepassados avós e meus pais e senhores reis que foram antes do Inca e depois que foi desde *Uari Uiracocha runa* e *Uari runa* e *Purun runa*, *Auca runa*, *Yncap runa* e dos ditos doze incas e de suas senhoras *coyas* e *ñustas*, *pallas*, *cápac uarmi*, *auquiconas* (...).

O cronista indígena reitera sua condição de príncipe na apresentação da crônica e, ao passo que reafirma sua origem nobre, assume explicitamente sua identidade indígena, no diálogo que estabelece com o rei, tomando partido dos índios, defendendo-os dos maus tratos a que são submetidos, de modo que também explicita seu lugar como enunciator:

(...) y yo soy príncipe, soy por ellos, y si se acaba quedará la tierra yerma y solitaria la tierra; y así vuestra Majestad debe mandar con expresa pena que no maltrate a los principales ni a los indios, y que los indios muchachos hasta llegar de más de veinte años su edad que no entren ningún socavón de las minas de azogue, y de plata, oro, ni al fundir, y al horno de azogue, porque como son {de} tierna edad y muchacho luego le da azogado, y no hay sanar y muere, y acaba los indios (POMA DE AYALA, 2005: 802 [970;988])<sup>24</sup>.

No capítulo “*Camina el autor*”, ao travar um diálogo com um espanhol, Guaman Poma também se declara herdeiro do décimo rei inca:

(...) soy propietario, señor de mi tierra, legítimo heredero de Cápac Apo Guaman Chaua, excelentísimo señor de este reino, y soy nieto de Topa Inga Yupanqui el rei décimo de este reino, el quien fue el gran sabio, porque la dicha coya mi madre doña Juana Curi Oclo fue legítima coya y señora reina de este reino, y así el príncipe don Melchor Carlos Paullo Topa Uirococha Inga, el quien fue a Castilla, el cual fue mi tío, y otros señores ingas príncipes están vivos, tíos tengo. Y así mi madre sirvió a Dios y a su Majestad toda su vida, yo también como Guaman, rey de las aves, vuela más, valgo más en el servicio de Dios y de su Majestad, y sirvió treinta años, Poma rey de los animales fue temido desde su nación, fue segunda y su visorrey de Topa Inga Yupanqui y Dios y a su Majestad. Ayala fue leal Ayala si como leal caballero de la casa de Ayala de España y de Vizcaya, sirvió a Dios y a su Majestad toda su vida (...) (POMA DE AYALA, 2005: 895; 896 [1107; 1117])<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Tradução: (...) e eu sou príncipe, sou por eles, e se se acaba a terra ficará deserta e solitária; e assim vossa Majestade deve mandar com penalização expressa que não maltrate os principais nem os índios, e que os índios rapazes até chegar à idade de mais de vinte anos que não entrem em nenhum túnel subterrâneo das minas de mercúrio, e de prata, ouro, nem a fundição, e ao forno de mercúrio, porque como são {de} terna idade e jovem logo fica intoxicado, e não há cura e morre, e acaba os índios.

<sup>25</sup> Tradução: (...) sou proprietário, senhor de minha terra, legítimo herdeiro de Cápac Apo Guaman Chaua, excelentíssimo senhor deste reino, e sou neto de Topa Inga Yupanqui o rei décimo deste reino, quem foi o grande sábio, porque a dita *coya* [rainha] minha mãe dona Juana Curi Oclo foi legítima *coya* e senhora rainha deste reino, e assim o príncipe dom Melchor Carlos Paullo Topa Uirococha Inga, quem foi a Castela, o qual foi meu tio, e outros senhores incas príncipes estão vivos, tíos tenho. E assim minha mãe serviu a Deus e a sua Majestade toda sua vida, eu também como Guaman, rei das aves, voa mais, valho mais no serviço de Deus e de sua Majestade, e serviu trinta anos, Puma rei dos animais foi temido desde seu nascimento, foi segunda e seu vicerrei de Topa Inga Yupanqui e Deus e a sua Majestade. Ayala foi leal Ayala, como leal cavalheiro da casa de Ayala de Espanha e de Vizcaya, serviu a Deus e a sua Majestade toda sua vida (...)

O cronista andino constrói, portanto, um lugar de enunciação, a partir do qual pode estabelecer interlocução com o rei, em condições de igualdade: de príncipe para príncipe, por meio de opções discursivas, que incluem a tradução cultural de categorias, tais como “*coya*”/“*reina*”, “*señora*” e categorias que envolvem seu próprio nome: o cronista se autodenomina com o primeiro nome de batismo cristão e o último nome, também hispânico, “*Ayala*”, que ele explica como uma espécie de “condecoração” dada a seu pai, por ter salvado a vida de um espanhol. Além de declarar-se sábio (por ser neto de um sábio), Guaman Poma também recorre às qualidades inerentes aos animais míticos dos Andes, que conformam seu nome, destacando-os: “*Guaman*” – o falcão, rei das aves – e “*Poma*” – o puma, rei dos animais –, confirmando também sua legitimidade como autor e interlocutor do rei, seu valor e o valor dos serviços prestados ao rei, sendo o maior deles a elaboração de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”. Dedenbach-Salazar (1994: 104) sugere que

a parte andina é certamente significativa, em termos de seu significado simbólico: “falcão” [guamán] e “puma” [poma]; mas ela também mostra sua ligação com a descendência das antigas lideranças da quarta era, a maioria dos quais tinha um dos dois elementos em seus nomes.

A questão que envolve o nome do autor é representativa do caráter híbrido da obra, da negociação de identidades e memórias e da necessidade da tradução cultural (Cf. seção 3.5) para que se estabeleça o diálogo intercultural. O nome andino “*Guaman Poma*” acrescido do primeiro nome “*Felipe*” e do último “*Ayala*”, simboliza, por um lado, a localização do cronista na sociedade espanhola. Por outro lado, Guaman Poma se baseia no fato de que na sociedade incaica a designação “*Inca*” podia ser concedida pelo mérito por alguma façanha. Desse modo, “*Guaman Poma* usa práticas culturais andinas e seus significados para estabelecer uma conexão com a sociedade espanhola” (DEDENBACH-SALAZAR, 1994: 104), valendo-se de todos os recursos que lhe são disponíveis para empreender o diálogo intercultural. Além desses, outro fator concentrado no nome, mas que permeia toda a obra é a heterogeneidade cultural e discursiva. Os nomes “*Felipe*”, “*Guaman*”, “*Poma*” e “*de Ayala*” podem ser emparelhados, mas suas origens são evidentes, conservam suas etimologias e configuram categorias provenientes de culturas diferentes. Os nomes postos lado a lado se ajustam numa combinação emblemática da sociedade colonial e é a heterogeneidade que os relaciona.

Essa heterogeneidade pode ser lida nos desenhos em que Guaman Poma se auto-representa, nos quais se refletem tanto a tradição cultural andina quanto a tradição cristã, que usou imagens como auxílio indispensável da cristianização dos povos andinos. Na Fig. 2 (P. 55), o autor se apresenta vestido com trajes do cortesão europeu, usando sapatos, no centro do desenho, rodeado por seus informantes índios, indicando seu lugar de prestígio como intérprete, aquele que faz a ponte intercultural. Os índios vestem trajes andinos, alguns usam “*ojotas*”<sup>26</sup> e outros encontram-se descalços. Desse modo, o autor, por um lado, se localiza num lugar superiormente hierárquico, em relação aos índios não ladinos. Acompanha a lâmina a seguinte referência: “que le declara al autor y muestra los quipos y declara, y le dan relaciones los ingas y los Chinchaysuyos, Andesuyos, Condesuyos, al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala (...)” (POMA DE AYALA, 2005: 277 [367;369])<sup>27</sup>.

Por outro lado, diz Adorno (1992: 130) “um olhar mais minucioso revela que dois dos traços do retrato principesco são andinos: o cabelo cortado até debaixo da orelha ao estilo indígena; e a túnica nativa que veste a figura e que deixa ver parte do colete e do adorno do pescoço”. A autora acrescenta que “para o observador sagaz, os atributos autóctones (...) identificam sua pessoa narrativa com o mundo andino” (ADORNO, 1992: 131). Na Fig. 7, em que Guaman Poma apresenta a crônica ao rei Felipe III e o aconselha a respeito da administração colonial, o cronista veste o mesmo traje imponente, em que se encontram traços europeus e andinos.

Já na Fig. 10, do capítulo “*Camina el autor*”, em que Guaman Poma caminha da serra peruana em direção a Lima, o cronista aparece junto ao filho, com trajes europeus, só que mais pobres, e se retrata como tal: “*Camina el autor con su hijo Don Francisco de Ayala, sale de la provincia a la ciudad de Los Reyes de Lima, a dar cuenta a Su Majestad, y sale pobre, desnudo, y camina en invierno (...)*” (POMA DE AYALA, 2005: 889 [1093])<sup>28</sup>. Os desenhos em que se posiciona o cronista: nas duas primeiras lâminas referidas, a roupa imponente revela sua alta posição na hierarquia colonial e, na terceira, nu e pobre, prevalece sua identificação como andino.

<sup>26</sup> Calçado, sandália, feito de couro ou de filamento vegetal, que usavam os índios do Peru e do Chile, e que ainda são usados pelos camponeses de algumas regiões da América do Sul. (*Diccionario de La Real Academia Española on line*).

<sup>27</sup> Tradução: que lhe declara ao autor e mostra os quipos e declara, e lhe dão relações os incas e os *Chinchaysuyos, Andesuyos, Condesuyos*, ao dito autor dom Felipe Guaman Poma de Ayala.

<sup>28</sup> Caminha o autor com seu filho Dom Francisco de Ayala, sai da província para a *ciudad de los Reyes de Lima*, a dar conta a Sua Magestade, e sai pobre, nu, y camina em invierno (...).

Já em fragmento contido na página 574[701-715], o autor desloca o foco de construção da sua identidade do plano étnico para o do nível social, ao declarar que “(...) y como pobre, con ellos trato y así me descubre sus pobrezas y los padres sus soberbias (...)”<sup>29</sup>. A distinção étnica subsume na constatação de que há tanto espanhóis quanto índios e negros pobres, aos quais, como pobre também, ainda que príncipe, Guaman Poma tem acesso franco e com eles se identifica.

Esse movimento discursivo iconográfico e textual em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” é emblemático do transitar pelas fronteiras entre gêneros e culturas, a partir das quais o autor elabora suas memórias. Identifica-se, portanto, a tensão intercultural, tanto como hibridismo quanto como heterogeneidade.

Além de sua filiação, Guaman Poma enfatiza ao longo de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” o fato de ser um bom cristão e atesta sua escolaridade: “y el dicho santo hombre le enseñó a sus hermanos y al autor de este libro, por donde se vino a escribirse la dicha Primer corónica” (POMA DE AYALA, 2005: 18 [Presentación 15]). O cronista andino também declara ter exercido o ofício de professor, reforçando a condição de índio ladino e a legitimidade de seu discurso:

este dicho don Cristóbal hijo de don García Mullo guamani, segunda persona de don Diego Luca, del *ayllo* Omapacha del pueblo de San Pedro de queca, fue discípulo del autor de este dicho libro; y tuvo muchos otros discípulos y han salido cristianos y ladinos principales, amigos de defender a los pobres (POMA DE AYALA, 2005: 382 [495;499])<sup>30</sup>.

Como índio ladino – aquele instruído em educação formal – aprendeu a ler e escrever na língua do colonizador; lia e escrevia em castelhano e quéchua, dominava outras línguas autóctones e chegou a ler em latim. Isso significa que gozava de privilégios restritos, não partilhados pela maioria dos índios que, como sustenta Ossio (2008: 130), deviam ser

típicos camponeses, sumidos num mundo de tradição oral, de relações interpessoais, orientados a uma produção de auto-consumo, com escassa orientação comercial e, portanto, com acesso a limitados recursos monetários e a bens que estavam reservados aos europeus ou às autoridades indígenas.

<sup>29</sup> Tradução: e como pobre, com eles trato e assim me revelam suas pobrezas e os padres suas soberbas.

<sup>30</sup> Tradução: este dito dom Cristóbal filho de dom García Mullo guamani, segunda pessoa de dom Diego Luca, do *ayllo* Omapacha do povoado de San Pedro de queca, foi discípulo do autor deste dito livro; e teve muitos outros discípulos que saíram cristãos e ladinos principais, amigos de defender os pobres.

Em contraste, Guaman Poma, além do domínio da leitura e da escrita, teve oportunidade de deslocar-se pelo território, acompanhando inquisidores, e transitar por vários meios sociais. Essas prerrogativas permitiram-lhe desempenhar a função de “língua” – tradutor e intérprete, que cumpriu durante longo período de sua vida: “(...) y he tratado a los padres, corregidor, encomenderos, visitadores, sirviendo de lengua y conversando y preguntando a los españoles pobres y a indios pobres y a negros pobres(...)” (POMA DE AYALA, 2005: 574 [701-715])<sup>31</sup>.

Ossio (2008) também observa que um ofício como esse não estava ao alcance de qualquer um e que para deslocar-se eram necessários recursos de que também não era qualquer um que dispunha. O autor andino pôde familiarizar-se com gêneros usados nas práticas sociais discursivas da colônia, ao desempenhar o ofício de escrivão, além de outros cargos burocráticos como os de administrador de província e corregedor. Desse lugar linguístico privilegiado compreendeu as relações e conflitos entre as culturas andina e espanhola, além de recolher material que usaria, mais tarde, em seu próprio manuscrito.

De acordo com Pease (2005)<sup>32</sup> supõe-se que tenha nascido pouco tempo após a invasão espanhola, mas não há um consenso sobre sua data de nascimento. Quispe-Agnolli (2006)<sup>33</sup> cita o ano de 1535, como ano provável de seu nascimento, em San Cristóbal de Suntuntu, na província de Huamanga (Guamanga), conhecida hoje como Ayacucho, na região de Chinchay<sup>34</sup>.

No capítulo em que cria um diálogo com o rei, Guaman Poma alega ter 80 anos, e que, por ser tão velho não pode viajar à Espanha para encontrar-se pessoalmente com o monarca: “quisiera servir a vuestra Majestad como nieto del rey del Perú, verme cara en cara y hablar, comunicar de presente, sobre lo dicho, no puedo por ser viejo de ochenta años y enfermo ir tan lejos” (POMA DE AYALA, 2005: 793 [962;976]). A esse respeito, Pease (2010: 266) observa que essa referência à idade “não tem valor calendárico nenhum, na própria obra de Guaman Poma pode apreciar-se que se trata de uma idade simbólica que remete a uma situação específica, a do ancião respeitável e

<sup>31</sup> Tradução: “(...) e lidei com os padres, corregedorer, encomendeiros, visitadores, servindo como língua e conversando e perguntando aos espanhóis pobres e aos índios pobres e aos negros pobres(...)”

<sup>32</sup> Professor e pesquisador da [Pontificia Universidad Católica del Perú](#).

<sup>33</sup> Professora, pesquisadora, diretora do Centro de Estudos Integrados em Artes e Humanidades da Universidade Estadual de Michigan e professora associada de estudos (pós) coloniais latino-americanos da mesma instituição

<sup>34</sup> O império inca estava dividido em quatro partes, os Tawantinsuyo, (quatro regiões ou territórios): a província localizada ao norte se chamava Chinchaysuyo, e reunia grupos de várias etnias, que foram conquistados pelos incas. As outras eram Andesuyo, a leste; Condesuyo, a oeste, e Collasuyo, a região dos collas, ao sul.

sábio”. Entretanto, boa parte do que hoje é conhecido sobre ele advém da autoapresentação e descrição que se encontra em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”.

Há alguns anos, a autoria da crônica chegou a ser questionada por alguns pesquisadores, como Laura Laurencich-Minelli (1996) com base em documentos históricos. Outros, como Quispe-Agnolli (2006) contestam os primeiros, com base em documentos recentemente encontrados, confirmando a autoria de Felipe Guaman Poma de Ayala. Ossio (2008), por sua vez, cita a pesquisa minuciosa sobre o castelhano de Guaman Poma feita pela linguista Rosario Navarro Gala que atesta: “após um exaustivo estudo linguístico (...) não é possível duvidar da autoria de um índio cronista” (NAVARRO, 2003:3 *apud* OSSIO, 2008: 130). Se a questão da autoria gerou pequena controvérsia, o fato é que a crônica existe como fonte e documento historiográfico e como construção de uma memória alternativa; uma memória que se faz entre culturas, de uma civilização em risco, cuja construção foi deflagrada pelo próprio processo histórico.

De acordo com Lopez-Baralt (1993), autor, obra e leitor se fundem na ficcionalização, que dá origem e existência à própria obra. Desse modo, ao identificar-se como príncipe e herdeiro da monarquia inca, o autor se constrói, diante de um leitor europeu, “detonando uma sucessão de máscaras que o cronista se autoimpõe para estar à altura do receptor da mensagem, Felipe III” (LOPEZ-BARALT, 1993: 20).

Não existem outros registros históricos que corroborem a relação do cronista andino com a monarquia incaica, o que é certo é que, como observado anteriormente, Guaman Poma ocupava um lugar privilegiado na sociedade colonial. Esse lugar favorecido se constituía principalmente pela educação, um bem caro, almejado e necessário para que alguém pudesse ter condições de mover-se e dialogar com o sistema colonial. A educação, a condição de índio ladino é um dos traços da sua identidade.

A educação formal colonial é, em princípio, um privilégio das elites andinas e estava vinculada a necessidades e exigências políticas (ALAPERRINE-BOUYER, 2007). Instruir e educar nesse contexto são sinônimos de conversão à fé católica, que por sua vez, era o alicerce ideológico da colonização. Por um lado, as elites andinas, formadas pelos caciques e suas famílias, rapidamente reconhecem a importância da escrita na vida colonial, tanto no que se refere à possibilidade de assegurar estatus, privilégios e algum tipo de ascensão para seus filhos, quanto à defesa em pleitos judiciais. Essas elites eram úteis e cumpriam um papel na administração colonial – um cacique bem educado seria

melhor evangelizador para os índios; por outro lado, sua relação com os espanhóis e religiosos estava marcada por uma tensão constante, pois um índio instruído representava também uma ameaça à ordem. Desse modo, essa tensão se desdobrava no cálculo da medida do conteúdo que deveria ser ensinado e no seu controle (ALAPERRINE-BOUYER, 2007).

O ensino do latim, por exemplo, foi controverso. Em alguns momentos foi ensinado aos caciques e em outros foi um modo de subtrair-lhes poder: “a gramática latina era o que distinguia a nobreza espanhola e crioula dos espanhóis comuns e, portanto, para os caciques, sua supressão nos colégios era percebida como uma forma a mais de humilhá-los” (ALAPERRINE-BOUYER, 2007: 195). Para a administração colonial, a leitura em latim poderia favorecer o acesso aos livros proibidos e um índio ladino poderia pensar criticamente e estaria, portanto, mais apto a incorrer em heresias e traição.

Guaman Poma passou por todo esse processo de escolarização vinculado à evangelização e, como sujeito, é fruto desse contexto. O autor põe de relevo a tensão que havia na regulamentação sobre o acesso à educação formal e seu conteúdo, ao denunciar padres, corregedores e encomendeiros<sup>35</sup> que dificultavam ou impediam que os índios frequentassem a escola (Cf. capítulo 5). Esses fatores refletiam nos cuidados com a escola, na distribuição das vestimentas, dos livros e da merenda, que passavam a ser escassos em contextos supostamente ameaçadores.

Essas ações se subordinavam a práticas políticas marcadas pela corrupção e contradição (ALAPERRINE-BOUYER, 2007), já que por um lado, a catequização era desejável e imposta aos indígenas, pois sua necessidade justificava a conquista e, por outro, o ensino era controlado e até tolhido. Guaman Poma viveu, portanto, as contradições do ensino no contexto colonial e foi consciente da necessidade de educação dos caciques. Ele expressa reiteradamente essa necessidade em “*Buen gobierno*”, de forma prescritiva: “Cacique principales sean desaminados {examinados} {en} la lengua de Castilla (...) y si pudiere sepa latín y leer, escribir, contar, y sepa ordenar peticiones e interrogatorios para defensa de sus personas y de sus indios (...)” (POMA DE AYALA, 2005: 627, 628 [771;781])<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Aquele que recebia do rei o direito de *encomienda*, mediante o que controlava as forças e relações de produção, exercendo controle sobre o recrutamento e manutenção da mão de obra. (GRENNI, 2008)

<sup>36</sup> Tradução: [Que] os Cacique principais sejam desaminados {examinados} na língua de Castela (...) e que se puder saiba latim e ler, escrever, contar e saiba ordenar petições e interrogatórios para defesa de suas pessoas e de seus índios (...).



Fig.3 Padre • Castigan cruelmente los dichos padres a los niños de cinco años, han de entrar a la doctrina de siete años, han de salir a las comunidades y obligaciones,

*entiéndase muchacho que no muchacha • muchacha de la doctrina diez años, que no pase a más • doctrina.*

A figura 3 representa a escola: a evangelização, educação, catequização se fazia à base do chicote. O desenho é emblemático da própria conquista, justificada na evangelização e que usava a tortura e massacres como meios persuasivos. A intercomunicação e a produção de informação foram, portanto, fatores imprescindíveis para levar a cabo a empresa da conquista e da colonização: “a cristianização era, portanto, consubstancial à colonização. Os católicos deveriam converter os índios ‘bárbaros’ em ‘homens políticos’” (ALAPERRINE-BOUYER, 2007: 13).

Quando a conquista já se havia tornado irreversível, deu-se início ao projeto político-religioso de extirpação de idolatrias, que visava acabar com os ídolos andinos e substituí-los por imagens cristãs, tinha por finalidade a evangelização e hispanização da população indígena e estava subordinado às ordens religiosas. A Inquisição foi o agente institucional, militar da Igreja Católica, por meio do qual alguns padres foram incumbidos de investigar e punir a heresia, e que viabilizou a extirpação de idolatrias, um projeto altamente desagregador, pois implicava a destruição dos “ídolos” autóctones, chamados *huacas*, como é possível observar na Fig. 4, P. 70, em que Guaman Poma desenhou os incas e suas práticas “idólatras”.

Nas culturas andinas, o culto aos antepassados e às deidades era fundamental para assegurar o bem estar e a sobrevivência do grupo social. Além disso, estava vinculado aos ciclos de produção agrária, semeadura e colheita e, conseqüentemente, aos ciclos de vida daqueles povos (GAREIS, 2007). A *huaca* era um ser poderoso que viveu na terra nos tempos antigos, antes de se converter em elemento da paisagem (montanha, lagoa etc.) e se constituía materialmente como entidade a ser venerada (ALAPERRINE-BOUYER, 2007). De acordo com essa autora:

A convicção dos espanhóis de possuir a verdade e de ter a missão de impor seus valores ao mundo inteiro se opunha à multiplicidade das *huacas* locais; a origem comum de toda a humanidade, ao culto dos ancestrais; os enterros em campo santo, aos ritos funerários tradicionais (ALAPERRINE-BOUYER, 2007: 25),

Por estarem estreitamente vinculadas à cosmogonia andina e suas práticas religiosas, as “idolatrias” dificultavam a propagação da fé católica e, conseqüentemente, a unidade e o controle por ela almeçados. Por essa razão, para a construção de uma nova nação, vinculada à coroa espanhola, sua extirpação tornava-se imperativa. A extirpação consistia no envio de “visitadores” encarregados de inquirir os índios sobre seus

costumes e tradições religiosos, de modo a impedir que persistissem com suas crenças e práticas. Guaman Poma é um homem da Inquisição. Ele acompanhou inquisidores na extirpação de idolatrias, como língua, isto é, intérprete. Foi nas viagens com o inquisidor que o cronista andino recolheu os testemunhos de suas fontes orais. Trata-se de um ofício de fronteira, ambivalente, por meio do qual Guaman Poma atuou de forma paradoxal. É nesse interstício, no entre lugar, que o cronista constrói suas memórias.

Ossio (2008: 186) sustenta que

Segundo os clérigos espanhóis, os índios tinham de ser retirados de seu estado de ignorância, tinham de ser liberados das garras do demônio que se ocultava atrás de seus ídolos, cerimônias e outras práticas. Para tal, a única cura radical que os espanhóis conceberam foi a de substituir essas práticas do demônio pelo cristianismo.

Com efeito, o Terceiro Concílio Limense recomenda castigos corporais em vez de castigos espirituais para “gente tão ignorante” e considera a idolatria um grave delito:

(...) con esta gente de los indios, tan fácil y de tan corto entendimiento, no se debía usar de excomuniones ni de otras censuras, y que en lugar de estas penas espirituales se debía usar de otras exteriores y corporales para conservar la obediencia y respeto debido a los mandamientos de la Iglesia (...). Por tanto (...) los jueces eclesiásticos pueden y deben corregir y castigar a los indios por aquellas culpas y delictos que permanecen al fuero de la Iglesia, como son los delictos tan graves de idolatría o apostasía o ceremonias y supersticiones de infieles (...) (TERCER CONCILIO LIMENSE, (1982-1983 [1582-1583]: 113, Cap. 7<sup>o</sup>)<sup>37</sup>.

Que los adoratorios de los caminos que los índios llaman apachitas procuren los sacerdotes cada uno en su distrito quitarlos y deshacerlos del todo (...) (TERCER CONCILIO LIMENSE, (1982-1983 [1582-1583]: 173, sumario do concilio de 1567, parte segunda)<sup>38</sup>.

Y señálense penas para los que por negligencia dejan la misa o doctrina; (...) ítem para los que consultan a hechiceros; ítem para los que dejan la fe y adoran los ídolos y guacas, y para todos los demás que usan supersticiones y ritos de infieles (...) (TERCER CONCILIO LIMENSE, (1982-1983 [1582-1583]: 177, sumario do concilio de 1567, parte segunda)<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Tradução: (...) com esta gente dos índios, tão fácil e de tão curto entendimento, não se devia usar de excomuniões nem de outras censuras, e que no lugar destas penas espirituais se devia usar de outras exteriores e corporais para conservar a obediência e respeito devido aos mandamentos da Igreja (...). Portanto (...) os juizes eclesiásticos podem e devem corrigir e castigar os índios por aquelas culpas e delitos que permanecem para o foro da Igreja, como são os delitos tão graves de idolatria ou apostasia ou cerimônias e superstições de infieis (...).

<sup>38</sup> Tradução: que os adoratórios dos caminhos que os índios chamam de *apachitas*, procurem destruí-los totalmente, cada sacerdote em seu distrito.

<sup>39</sup> Tradução: e determinem penas para os que por negligência deixam a missa ou a doutrina; (...) idem para os que consultam a feiticeiros; idem para os que largam a fé e adoram os ídolos e *huacas*, e para todos os demais que usam superstições e ritos de infieis.

Como intérprete, Guaman Poma é mediador desse processo e carrega na multiplicidade de identidades contraditórias inerentes a seu ofício as condições que viabilizaram a elaboração de *“El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno”*. É sua situação como “língua” que lhe permite transitar entre diferentes tipos de registros e variedades de línguas e culturas.

Paralelamente às ações da Inquisição no Peru, que não mediu esforços quanto à violência de seus métodos “persuasivos”, vários movimentos de resistência indígenas insurgiam-se no século XVI. Guaman Poma “provavelmente transitou pelos complicados momentos das guerras civis entre os espanhóis, nos Andes” (PEASE G. Y., 2005: X) e, de acordo com Ossio (2008), além de intérprete e informante dos inquisidores, foi escrivão, administrador e corregedor. Foi o papel de intérprete, entretanto, que facilitou sua circulação pelo interior da Inquisição e que permitiu ter uma visão mais ampla da teia do sistema colonial.

Segundo alguns documentos, que mencionam seu nome como intérprete, corregedor, cacique principal, dono de terras, não há dúvidas quanto a sua proximidade com a administração colonial (PEASE G. Y., 2005). Do lugar que ocupava, Guaman Poma teve acesso aos discursos legais e deles se apropriou; atuou em vários pleitos judiciais, tanto como litigante quanto como demandante de ações que retiravam ou restituíam terras aos índios. Segundo Adorno (1992: 61) após muitos reclamos, por volta de 1600, o autor recebeu uma sentença de 200 chicotadas. A mesma autora infere que esse é o momento em que Guaman Poma passa de colaborador das iniciativas coloniais a ativista das causas andinas, e sugere, ainda, que o fracasso de seus pleitos no terreno legal, junto ao castigo a que foi submetido, o levaram à escrita de *“El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno”*.

Essa situação ambígua de colaborador e contestador da conquista deve ser encarada dentro das relações de poder e forças coercitivas que atuavam no contexto colonial, em que

o papel da submissão aos máximos valores ocidentais costuma ser, como todo papel, uma atitude fingida, uma máscara que se veste para que não seja vista a expressão facial verdadeira do ator. Como demonstra a história colonial e moderna dos índios ‘latino-americanos’, essa máscara oculta muito frequentemente uma realidade de resistência, de insubordinação para com o sistema e os valores impostos pelos colonizadores e seus sucessores, europeus ou crioulos. Seja pela censura oficial, seja pela autocensura bem aprendida pelos índios, essa realidade não é nomeada diretamente nos testemunhos indígenas coloniais. A inconformidade se expressará de forma desviada ou velada (...) (LIENHARD, 1992: XXV).

Sua situação como ator social e sujeito colonial é, portanto complexa e ambivalente. Suas identidades são múltiplas, ambivalentes e compõem um caleidoscópio em que seus fragmentos não podem ser dissociados. Por outro lado, é a condição de falante nativo de quéchua que lhe concede uma legitimidade que não é possível encontrar nos textos dos cronistas espanhóis, o que faz de seu manuscrito um dos mais raros documentos produzidos de um lugar de enunciação do indígena (ALFARO, 2011). Esse complexo identitário forjado no contexto da conquista e colonização é o que estrutura e configura sua testemunhalidade e faz dele um enunciador legítimo.



Fig. 4 – Idolos de los Ingas • Intiuanacauri, Tambotoco • Uanacauri • Pacaritambo • em el Cusco

As identidades de Guaman Poma remetem à complexidade de seu lugar de enunciação, às ambivalências e contradições de suas identidades e de suas relações com atores coloniais. Se por um lado foi a sua origem indígena e a educação que recebeu que o tornaram intérprete, corregedor, escrivão, informante, por outro lado, foi essa experiência como tradutor e colaborador da administração colonial e da Inquisição, viajando, ouvindo e coletando histórias, presenciando condenações e castigos que lhe deu subsídios para construir sua narrativa e fazer as suas denúncias.

Passo, agora, a uma descrição da obra, do gênero crônica e de seu contexto histórico.

## 3.2. A OBRA: “UNA NUEVA CORÓNICA” E SEU CONTEXTO HISTÓRICO



Fig. 5 – Conquista • embarcándose a las Indias • Juan Díaz de Salís, piloto • Martín Fernandez enciso • Váscones (Vasco Núñez) de Balboa • Colón • La Mar Del Sur, setecientas leguas al Río de la Plata.

Quando acordaram do pesadelo do encontrão, as coletividades que desde os tempos imemoriais ocupavam o continente localizado ao oeste da Europa tiveram que admitir a evidência: os intrusos ainda estavam ali. Antes que pudessem adaptar seu pensamento e sua prática a essa nova presença, os falsos hóspedes se haviam tornado os verdadeiros donos de seu espaço.  
(Martin Lienhard)

O século XVI constituiu um momento de mudanças radicais no mundo ocidental. As grandes navegações colocaram o homem europeu em contato com o desconhecido. Navegar, cruzar o oceano implica ir em direção a esse desconhecido. Na Fig. 5 Guaman Poma representa essa travessia. O oceano é a fronteira que limita e, ao mesmo tempo, conduz ao desconhecido, de modo que populações de culturas profundamente diversas se deparavam, e diferentes cosmovisões se confrontavam, fazendo irromper práticas culturais híbridas, que, daí por diante, se enfrentariam em batalhas políticas, culturais, morais, disputando bens materiais e imateriais, terras, espaço, memórias e verdades. De acordo com Grenni (2008: 37), “os espanhóis chegaram a América como conquistadores de uma monarquia feudal absolutista, impregnada de um catolicismo militante com vocação universalista”. No território hoje conhecido como Peru, tais batalhas não aniquilaram as civilizações autóctones, mas fizeram com que estas se reestruturassem, por meio de

um novo tipo de pensamento político, não baseado na tradição ou na confrontação, mas na apropriação e cooptação. A chave para seu sucesso residia na sua capacidade de desafiar o colonialismo espanhol de dentro, subvertendo os espaços de dominação e resistência, como eram comumente entendidos” (LAMANA, 2008: 160).

É nesse contexto que emerge “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, de Felipe Guaman Poma de Ayala, como um dos mais importantes registros sobre a conquista da América, que pode ser interpretada como “um modo de pensar, que compreende o nascimento de um novo campo de poder, e que opta por usar métodos e potências do colonizador, para, efetivamente, subvertê-los” (LAMANA, 2008: 191). Quispe-Agnoli (2006: 172) sustenta que: “a produção escrita ameríndia nos séculos coloniais foi o resultado de uma combinação discursiva e lingüística que incluía oralidade e as formas de letramento alternativas à escrita alfabética”. Essas formas de

letramento, concretizadas nos sistemas de notação andinos “*quipus*” e “*tocapus*” (Cf. capítulo 5) fazem parte da escrita de Guamán Poma, como fontes orais e memória.

Trata-se de um manuscrito de 1189 páginas, formalmente endereçado ao rei da Espanha Felipe III, que contém 398 desenhos, feitos pelo próprio autor, com o objetivo de contar sua própria versão da história da conquista, reivindicando a humanidade dos índios, descrevendo as culturas indígenas, denunciando o violento cenário colonial, na procura de justiça e soluções éticas para evitar o desaparecimento total das populações andinas, e propor o que poderia vir a ser um modelo alternativo de governo. Entre os objetivos de Guaman Poma, destacam-se:

- 1) Imprimir e registrar a memória andina sua versão dos acontecimentos. Guaman Poma expressa sua vontade de memória ao longo da crônica. Para o autor, já influenciado pelo prestígio da escrita e percebendo seu poder de fixar-se num suporte em que pudesse ser lida, memória significava o registro escrito:

(...) la dicha historia es muy verdadera como conviene al sujeto y personas de quienes trata y que además del servicio de vuestra magestad que resultará {de} imprimirse la dicha historia comensándose a celebrar y hacer inmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados, nuestros abuelos como merecieron sus hazañas (POMA DE AYALA, 2005: 13 [Presentación 7])<sup>40</sup>.

(...) esto se escribe para memoria de este reino (POMA DE AYALA, 2005:424 [533;547])<sup>41</sup>.

- 2) participar do debate sobre a natureza humana dos índios e sua cristandade, legitimando-as. Daí a relevância de se narrar o passado andino, pois sua humanidade, isto é, sua filiação a Adão e Eva, segundo Guaman Poma, já existia antes da chegada dos espanhóis:

Y otros dijeron que los indios eran salvajes animales, si así fuera no tuvieran la ley ni oración ni hábito de Adán y fueran como caballos y bestias, y no conocerían al Creador, ni tuvieran sementeras y casas y armas, fortalezas, y leyes y ordenanzas y conocimiento de Dios, y tan santa entrada (POMA DE AYALA, 2005: 50 [60])<sup>42</sup>;

<sup>40</sup> Tradução: a dita história é muito verdadeira como convém ao sujeito e pessoas de quem trata e que além do serviço de vossa majestade que resultará {de} imprimir-se a dita história começando a celebrar e fazer imortal a memória e nome dos grandes senhores antepassados, nossos avós como mereceram suas façanhas.

<sup>41</sup> Tradução: isso se escreve para memória deste reino.

<sup>42</sup> Tradução: e outros disseram que os índios eram animais selvagens, se assim fosse não teriam leis nem oração nem hábito de Adão e seriam como cavalos e bestas, e não conheceriam o Criador, nem teriam sementeiras e casas e armas, fortalezas, e leis e ordenanças e conhecimento de Deus, e tão santa entrada.

3) denunciar a incoerência das práticas daqueles que se diziam cristãos e não agiam como tal; o cronista indígena dissocia a verdade da escrita, mostrando que são eles, os espanhóis, que dão exemplo de má conduta: (essa alusão ao “erro” dos espanhóis se repetirá no fragmento que se encontra na seção 2.5):

(...) los españoles, teniendo {estos} letra y voz de profetas y de patriarcas, apóstoles, evangelistas y santos, enseñándoles así mismo la Santa Madre Iglesia de Roma, yerran y mienten con la codicia de la plata, no siguen por la ley de Dios ni del Evangelio ni de la predicación. Y de los dichos españoles se enseñan los dichos indios de este reino malas costumbres (...) (POMA DE AYALA, 2005: 52 [61])<sup>43</sup>.

4) dar a conhecer as práticas culturais andinas e legitimar saberes desconhecidos pelos espanhóis, conferindo-lhes caráter civilizatório:

(...) contaban los domingos diez días, y un año, y los meses de la luna treinta días, y miraban el andar del sol, y el ruedo del sol y luna, sembrar la sementera coger el fruto y romper la tierra, y podar, y regar, y de otros beneficios que se hacen entendían los filósofos y astrólogos indios; y de ello hasta hoy los entienden los viejos y los mozos (...) lo supieron por quipos, cordeles y señas, habilidad de indio (POMA DE AYALA, 2005: 58 [72])<sup>44</sup>.

5) propor uma administração colonial alternativa mais justa – vale lembrar que boa parte do “*Buen Gobierno*” é prescritiva; o autor enumera as regras, descrevendo e argumentando como deve se organizar a colônia:

para el buen gobierno, los excelentísimos señores visorreyes han de gobernar doce años en este reino y conocer la tierra y cada ciudad y provincia, a los corregidores, o a los encomenderos, y padres, y curas de las doctrinas, y de los vecinos de las ciudades, para el buen gobierno y justicia, y castigo de los malos (...). (POMA DE AYALA, 2005: 375 [485;489])<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Tradução: (...) os espanhóis, tendo {eles} letra e voz de profetas e de patriarcas, apóstolos, evangelistas e santos, ensinando-os desta forma a Santa Mãe Igreja de Roma, erram e mentem com a cobiça da prata, não seguem a lei de Deus nem do Evangelho nem da predicção. E os ditos espanhóis ensinam os ditos índios deste reino os maus costumes (...).

<sup>44</sup> Tradução: (...) contavam os domingos dez dias, e um ano, e os meses da lua trinta dias, e olhavam o andar do sol, e o giro do sol e lua, semear a sementeira colher o fruto e romper a terra, e podar, e regar, e de outros benefícios que se fazem entendiam os filósofos e astrólogos índios; e disso até hoje entendem os velhos e os moços (...) o souberam por *quipos*, cordéis e sinais, habilidade de índio.

<sup>45</sup> Tradução: para o bom governo, excelentíssimos senhores vice-reis hão de governar doze anos neste reino e conhecer a terra e cada cidade e província, os corregedores, ou os encomendeiros, e padres, e curas das doutrinas, e dos vizinhos das cidades, para o bom governo e justiça, e castigo dos maus (...).

A vontade explícita de averbar a memória de seus antepassados resultou numa construção feita ao longo de uma vida inteira; segundo o autor, sua crônica foi concluída à idade de 88 anos, por meio da observação e compilação das histórias narradas oralmente, da experiência vivida como testemunho das práticas colonizadoras e do diálogo e mescla entre culturas: “Treinta años estando sirviendo a su Majestad (...). Por la sierra con mucha nieve acabó de andar el autor don Felipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo la edad de ochenta y ocho años (...)” (POMA DE AYALA, 2005: 888 [1094;1104][1096;1106])<sup>46</sup>.

Não se sabe como, “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” foi levada para a Biblioteca Real da Dinamarca, onde permaneceu “adormecida” por mais de três séculos. López-Baralt, pesquisadora estudiosa da crônica de Guamán Poma, refere-se a Porras Barrenechea, que arrisca uma explicação para seu destino:

A presença da “*Nueva Corónica i Buen Gobierno*” na Europa indica que chegou à corte madrilenha segundo os desejos explícitos de seu autor. Porras propõe a possibilidade de que tenha sido comprada junto com outros manuscritos sobre a América, todos eles da biblioteca do Conde Duque de Olivares — por Cornelius Pderon Lerche, embaixador dinamarquês em Madrid, entre 1650 e 1653. Dessa forma, teria chegado a Copenhague (LÓPEZ-BARALT, 1988: 73, 74).

Em 1908 o bibliotecário e pesquisador Richard Pietschrman a descobriu e a deu a conhecer ao mundo. Em 1936 foi publicado um *facsimile* da obra em Paris. A crônica só começou a ser estudada, portanto, na segunda metade do século XX e somente nas duas últimas décadas ingressou na academia, atesta Quispe-Agnoli (2006)<sup>47</sup>.

“*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” está dividida em três partes: a primeira conta a história pré-hispânica; a segunda relata a conquista e as guerras civis; a terceira descreve e critica a administração colonial e propõe – o “*Buen Gobierno*” – uma administração mais justa e igualitária para os índios (OSSIO, 2008). Na introdução da crônica, Guaman Poma defende e justifica a elaboração de sua obra, assinalando a necessidade de emenda dos falsos cristãos. Entre eles encontram-se os corregedores, mineiros, padres, sacerdotes e os diferentes tipos de caciques, classificados pelo autor andino da seguinte maneira: *caciques principales* (conformavam as elites indígenas),

<sup>46</sup> Tradução: trinta anos estando servindo a sua Majestade (...). Pela serra com muita neve acabou de andar o autor dom Felipe Guaman Poma de Ayala pelo mundo, tendo a idade de oitenta e oito anos (...)

<sup>47</sup> Pesquisadora peruana, professora da Universidade de Michigan, autora da tese de doutorado intitulada “La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala.”

*mandoncillos* (índios que reuniam os trabalhadores e lhes atribuía tarefas), *indios comunes* (não pertenciam às elites) – Guaman Poma critica, portanto, todos aqueles que, segundo seu julgamento, não cumprem com os preceitos cristãos, sejam indígenas, sejam espanhóis. Já na introdução, o cronista alude e denuncia as ameaças e castigos vinculados à igreja e aos assuntos de Deus:

La dicha crónica es muy útil y provechosa y es buena para enmienda de vida para los cristianos e infieles y para confesarse los dichos indios y enmienda de sus vidas y heronía, idólatra y para saber confesarlos a los dichos indios los dichos saserdotes<sup>3</sup> y para la enmienda de los dichos comenderos de indios y corregidores y padres y curas de las dichas doctrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques principales y demás indios mandoncillos, indios comunes y de otros españoles y personas. Y es bueno para las dichas residencias y visitas generales de los dichos indios tributarios y de la visita general de la Santa Madre Iglesia y para saber otras cosas y para enfrenar sus ánimas y conciencias los dichos cristianos, como Dios nos amenaza por la divina escritura de Dios por boca de los santos profetas Jeremías a que entremos a penitencia y mudar la vida como cristianos, como el profeta rey David nos dice en el Salmo, “*Domine Deus salutis meae,*” donde nos pone grandes miedos y desamparos de Dios y grandes castigos que nos a de enviar cada día, como el precursor San Juan Bautista trajo las amenazas, azotes y castigos de Dios para que fuésemos e... dos y emendados en este mundo. (POMA DE AYALA, 2005: 11 [Presentación 1])<sup>48</sup>.

Por sua constituição, a nova crônica encerra uma mudança significativa no gênero “Crônica de Índias”, tendo em vista o lugar de enunciação do autor e a inserção da oralidade e da iconografia quéchua ao longo do texto. Guaman Poma foi o único cronista que ilustrou sua crônica. Tanto a introdução das oralidades quanto dos desenhos representou um processo de transculturação, heterogeneidade e hibridismo, seja na sintaxe textual ou iconográfica, seja na semântica textual ou iconográfica. “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se caracteriza tanto pela transculturação, já que o autor se apropria de produtos culturais alheios e os ressignifica dentro de outros parâmetros culturais, produzindo novos conhecimentos, em que culturas diferentes estão comprometidas.

<sup>48</sup> A dita crônica é muito útil e proveitosa e é boa para emenda de vida para os cristãos e infieis e para confessar-se os ditos índios e emenda de suas vidas e pecado, idólatra e para saber confessá-los os ditos índios os ditos sacerdotes e para a emenda dos ditos encomendeiros de índios e corregedores e padres e curas das ditas doutrinas e dos ditos mineiros e dos ditos caciques principais e demais índios *mandoncillos*, índios comuns e de outros espanhóis e pessoas. E é bom para as ditas residências e visitas gerais dos ditos índios tributários e da visita geral da Santa Mãe Igreja e para saber outras coisas e para frear suas ânimas e consciências os ditos cristãos, como Deus nos ameaça pela divina escritura de Deus por boca dos santos profetas Jeremias a que façamos a penitência e mudar a vida como cristãos, como o profeta rei David nos diz no Salmo, “*Domine Deus salutis meae,*” onde nos mete grandes medos e desamparos de Deus e grandes castigos que nos há de enviar cada dia, como o precursor San Juan Bautista trouxe as ameaças, chicotes e castigos de Deus para que fóssemos e... dois e emendados neste mundo.

No contexto colonialista peruano, emergem inevitavelmente vários tipos de textualidades indígenas, muitas das quais ainda não fazem parte do universo da escrita, já que, para tal, é preciso que se ponha em curso a transposição da oralidade para o registro escrito. As tentativas de se transpor e traduzir narrativas e depoimentos do suporte oral para o registro escrito tiveram início com a chegada dos conquistadores e durante o processo de colonização. A diversidade desses textos se reflete em Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, autor de “*Relación de Antigüedades de este reino del Perú*”; em Titu Cusi Yupanqui, que escreveu uma carta ao rei Felipe II, “*Relación de cómo los españoles entraron en Pirú y el subceso que tuvo Mango Inca en el tiempo que entre ellos vivió*”, e no mestiço Inca Garcilazo de la Vega, que escreveu “*Comentarios Reales*”, (QUISPE-AGNOLLI, 2006).

O manuscrito quéchua de Huarochiri, um depoimento na Inquisição que data aproximadamente de 1608, só foi conhecido no século XIX e disponibilizado para pesquisadores na segunda metade do século XX (TAYLOR, 2008). Textos como “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” e “*Huarochiri*” têm seu acesso praticamente restrito ao âmbito acadêmico. A crônica de Guaman Poma, um dos mais importantes textos coloniais escritos por indígenas, se destaca como “reapropriação dos discursos de poder e como processo de subversão e resistência às letras européias” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 24).

Em seguida, farei algumas considerações sobre o gênero Crônica de Índias e sua relação com “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”.

### **3.3. A CRÔNICA COMO GÊNERO DISCURSIVO**



Fig. 6 – Primer capítulo de los Incas • armas propias • Inti raymi • Choquiylia uillca ídolo de Uanacauri • Pacaritambo • Tambotoco • ídolo de los Ingas y armas Del Cuzco • armas reales del reino de las Indias de los reyes Ingas.

Parece-me importante para o estudo da construção das memórias andinas, em “El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno”, uma análise das estratégias de

composição do gênero e sua comparação com o gênero “Crônica de Índias”, ao qual Guaman Poma teve acesso e em que se baseou para escrever sua própria crônica. Com esse objetivo, definirei “gênero discursivo” e suas funções comunicativas e, em seguida, farei algumas considerações sobre as crônicas no contexto americano e a crônica de Guamán Poma.

### 3.3.1 ABORDAGEM DE GÊNERO DISCURSIVO

A língua penetra na vida através dos enunciados concretos que a realizam, e é também através dos enunciados concretos que a vida penetra na língua.  
(Bakhtín)

De acordo com Bakhtín (2006: 60),

todas as diversas áreas de atividades humanas envolvem o uso da língua. É completamente compreensível que a natureza e seus usos são tão diversos quanto o são as áreas das atividades humanas. (...) Todos os aspectos – conteúdo temático, estilo e estrutura composicional – estão inseparavelmente ligados ao papel da enunciação e são igualmente determinados pela natureza específica de uma esfera particular da comunicação. Cada enunciação isolada é individual, mas cada esfera na qual a língua é usada desenvolve seus próprios tipos de enunciação. A isso podemos chamar gêneros discursivos.

Para o autor russo a linguagem passa a significar quando se produz um ato enunciativo. É a enunciação que apresenta as intenções comunicativas e o direcionamento da comunicação. Tal direcionamento envolve as identidades e os lugares que os agentes discursivos ocupam na esfera social. Por outro lado, as enunciações se configuram de modo a adequar-se às necessidades interacionais e ao contexto de uso para que possam cumprir de maneira eficaz os propósitos comunicativos. Assim, Bakhtín (2006: 284) define “gênero”:

O vínculo indissolúvel, orgânico, entre o estilo e o gênero mostra-se com grande clareza quando se trata do problema de um estilo linguístico ou funcional. (...) Cada esfera conhece seus gêneros, apropriados à sua especificidade, aos quais correspondem determinados estilos. Uma dada função (científica, técnica, ideológica, oficial, cotidiana) e dadas condições, específicas para cada uma das esferas da comunicação verbal, geram um dado gênero, ou seja, um dado tipo de enunciado, relativamente estável do ponto de vista temático, composicional e estilístico.

Já Swales (1990: 46) define gênero discursivo como sendo um tipo de evento comunicativo, que compreende “não somente o discurso propriamente dito e seus participantes, mas também o papel do discurso e seu meio de produção e recepção, incluindo suas relações históricas e culturais. Como um conjunto de eventos comunicativos, “o principal critério para que se defina um gênero são os propósitos comunicativos compartilhados”, prossegue o autor, que ainda evidencia que “gêneros são veículos comunicativos para que se possam alcançar certos objetivos” (SWALES 1990: 46), em outras palavras, o gênero é um modo de concretização de um meio para agir socialmente e obter alguma coisa.

Essas observações remetem à existência de um grupo que compartilha códigos culturais e linguísticos comuns. A esse grupo Swales (1990) chamou de comunidade discursiva. Os gêneros criados dentro de uma comunidade discursiva resultam, portanto, em mecanismos participatórios que permitem a comunicação e a ação social. Tais mecanismos envolvem um campo lexical comum e produzem expectativas discursivas que permitem a operacionalização e a fluidez da comunicação.

Norman Fairclough (2001: 161), focaliza os processos de elaboração e distribuição do texto e o tipo de interação estabelecida com ele, após sua divulgação, definindo gênero como

um conjunto de convenções relativamente estável que é associado com, e parcialmente representa, um tipo de atividade socialmente aprovado. (...). Um gênero implica não somente um tipo particular de texto, mas também processos particulares de produção, distribuição e consumo de textos.

Essa definição orienta a conformação do gênero para o tipo de interação que se estabelece com ele, isto é, para aquilo que é feito com o texto em diálogo. A importância do gênero se deve ao modo como as enunciações linguísticas se concretizam formalmente e se ajustam, de modo a servir a determinadas necessidades comunicativas em determinados contextos sócio-históricos. Os propósitos comunicativos e as identidades dos participantes de uma interação discursiva definem o modo como a língua é usada e apontam pistas, por meio das quais, se produzem os significados.

Isso indica que o mundo social se organiza por meio da língua e suas diversas formas de expressão, produção e circulação em gêneros discursivos, que podem ser

orais e escritos, mais ou menos estáveis, cumprem funções sociais, constituindo as diversas formas de comunicação humana.

Bazerman (2006) caracteriza o gênero como fato e ação social, na medida em que é situado sócio-historicamente, constitui um fato real e que a realidade social e psicológica influi na compreensão da sua situação de uso, invocando certos procedimentos interpretativos e avaliativos durante o processo de produção de significados, que se dá por meio da interação. O mesmo autor denomina os gêneros “habitats para a ação” (BAZERMAN, 2006: 47), aludindo à propriedade do gênero de potenciar a ação em variados contextos sociais. Os gêneros definem, portanto, as práticas e ações sociais, que, por sua vez, acabam por produzir novos gêneros.

Para alcançar seus objetivos comunicativos, os agentes sociais escolhem os gêneros de acordo com suas funções e se valem de estratégias e opções linguísticas, que melhor se adequem aos gêneros escolhidos. Esse processo é dinâmico e permite que os gêneros sejam transformados na medida em que novas necessidades, demandas e/ou contexto comunicativo se apresentem. As modificações ocorrem, portanto, de acordo com as mudanças sociais e históricas e podem realizar-se gradativamente por meio de continuidades ou rupturas.

Como observado anteriormente, mesmo os gêneros mais estáveis, como por exemplo, aqueles usados com fins legais, ou como os mais variados tipos de documentos, não são fixos e acabam por se transformar ao longo do tempo. As transformações podem ocorrer devido a diversos fatores: sociais, ideológicos, políticos, históricos, de praticidade etc. Todos acabam por estar vinculados às necessidades comunicativas que também mudam. Outro fator que pode provocar a alteração de um gênero é o lugar de enunciação do autor e a inovação do conteúdo. Daí a importância da descrição do gênero crônica que chega à América, para que se possa compreender em que medida Guaman Poma dialoga com ele e, sua própria crônica configura uma prática e ação sociais, na medida em que ele constrói argumentos para intervir na ordem colonial.

#### **3.4. A CRÔNICA NA CONQUISTA E NA COLÔNIA**

Segundo os historiadores Roberti dos Reis e Oliveira Fernandez (2006: 26), apesar da origem incerta do gênero crônica, as fontes apontam para o *Chronicon Pascale*, supostamente escrito entre III e VII d. C. como primeiro texto. Tratava-se de narrativas, cuja função comunicativa era contar histórias. A partir daí, na Idade Média, convencionou-se chamar “crônicas” a um conjunto de textos históricos que relatavam os grandes feitos dos monarcas. Parece ter sido nesse momento que o gênero se consagrou como modelo de literatura histórica cristã (DOS REIS e OLIVEIRA FERNANDEZ, 2006). Schiavinato (2010) sustenta que

os prólogos das crônicas medievais indicavam geralmente o caminho que seria seguido. Em relação aos conteúdos, apenas eram retratados os fatos dignos de memória (os prodígios, as guerras e os feitos de príncipes e santos), a História era um instrumento de memória.

No século XVI, essa denominação adquiriu outro significado, caracterizando uma iniciativa particular, com fins políticos pessoais, que tinha como objetivo levar a informação mais completa possível sobre o que ocorria nas Índias. Ao reivindicar autoridade histórica para seus testemunhos, os cronistas reivindicavam também prestígio, bens e posições políticas em textos que se configuravam, portanto, como um processo de contínua reescritura, marcada por uma manipulação ideológica constante (BINOTTI, 1992).

As primeiras crônicas, com objetivo de narrar e registrar historicamente as façanhas dos monarcas europeus, têm origem medieval e foram escritas em latim, mas a partir do século XVI, perdem seu significado original para levar as características que adquirem ao tornar-se documento oficial da coroa espanhola, recebendo o nome de Crônica de Índias (GONZÁLES BOIXO, 1999), já escritas em castelhano. Conforme Ossio (2008: 175),

uma das características das crônicas espanholas do século XVI era ver a Espanha como uma nação escolhida por Deus para levar sua palavra às terras descobertas, e os acontecimentos da história eram vistos como ligados aos esquemas gerais da Providência.

Isso porque, desde uma perspectiva temporal linear, os espanhóis assumiram uma atitude para com o passado, forjada em duas tradições: a cristã e a clássica. Desse modo, o ser humano era considerado agente de sua história, mas, por outro lado, é somente devido à providência divina que os fatos podiam se concretizar: “o homem é o

fim para o qual acontecem os fatos históricos, posto que os propósitos divinos consistem na bem aventurança do homem” (COLLINGWOOD, 1965: 55 *apud* OSSIO, 2008: 174).

A primeira crônica sobre a história da Espanha foi escrita em espanhol entre 1270 e 1295 e é considerada o texto que funda o gênero, que foi usada como modelo de registro na conquista da América. Trata-se da Crônica de Alfonso X, o sábio, com características próprias quanto ao modo de organizar os dados de viagem e combate (DEDENBACH-SALAZAR, 1994: 99). A tarefa do cronista era a de legitimar o poder do príncipe, por meio da identificação de valores políticos considerados essenciais para o bom governo. É provável que Guaman Poma tenha essas crônicas, já que critica alguns cronistas e cita outros textualmente, como sustentam Adorno (1991) e Pease (2010).

Os cronistas espanhóis seguiam, portanto esse modelo, atendendo às Instruções e Ordens Reais, que por sua vez estavam subordinadas à Igreja Católica. Ao descrever e narrar os acontecimentos na colônia, a crônica adquiria o caráter de prova de méritos e serviços daquele que testemunhou os fatos (OSORIO ROMERO, 1988). Entretanto, personagens, que cumpriram o papel de cronistas não oficiais, também escreveram textos que podem ser considerados crônicas, com o objetivo de “exaltar os eventos e os acontecimentos da vida do Príncipe” (Ossio, 2008), criando fama e obtendo prestígio.

De um lado, entre os conteúdos das narrações históricas pairava uma atitude admirativa diante da novidade e estranheza que o contato com as civilizações americanas causava. Por outro lado, Adorno (1991: 11) sustenta que “as crônicas do Novo Mundo (...) constituíam a elaboração de versões providencialistas e imperialistas da história da conquista espanhola, baseadas nas filosofias da guerra justa”. Dessa forma, esses textos, além de conformar um arcabouço discursivo que dava sustentação aos procedimentos vinculados à conquista e colonização, conformavam também um construto filosófico que as apoiava.

Apesar da difícil definição, o gênero crônica implicou um processo de contínua conformação textual demarcado ideologicamente, que se ajustava a estratégias textuais e demandas específicas. Em relação à crônica medieval, a crônica “indiana manterá os propósitos de exaltar os feitos do Príncipe, mas também introduzirá mudanças, como a conversão dos rudes conquistadores, oriundos de baixos extratos sociais, em heróis” (OSSIO, 2008: 179).

O mesmo autor sustenta que as primeiras crônicas escritas no Peru se preocuparam com a narração dos acontecimentos relativos à conquista e, em seguida, das guerras civis e somente após a consolidação da conquista é que, por motivos ideológicos e políticos, houve um interesse pela história incaica e pré-incaica. De acordo com Ossio (2008), esse interesse se deveu a duas tendências antagônicas: uma favorável aos indígenas e outra que defendia e justificava a dominação colonial.

Como defensores, destacam-se Pedro Cieza de León, Frei Francisco de Vitoria e Frei Bartolomé de las Casas, que com sua contundente denúncia sobre a exploração dos índios e vigoroso protesto elevaram críticas severas à conquista. Essas ações discursivas causaram preocupações ao rei Carlos V, que tratou de justificar a conquista por todos os meios. É aqui que surge um grande interesse em encontrar, na história andina pré-colombiana, traços de tirania e crueldade, que justificassem a guerra justa e a dominação dos índios, para levar-lhes a civilidade, por meio da evangelização.

Nas crônicas escritas a partir de 1550, o passado indígena foi então, “manipulado para ser acomodado aos propósitos dos administradores” (OSSIO, 2008: 184), de modo que construía uma memória andina negativa. A esse respeito, retifica Pease (2010: 83),

no princípio, os autores das crônicas consideraram a Atahualpa ilegítimo, tirano e usurpador. Estas qualificações eram compreensíveis à raiz da necessidade de justificar legalmente a conquista (...). Mais adiante, quando a situação se complicou, todos os incas foram considerados ilegítimos.

Desse modo, as memórias andinas também eram consideradas ilegítimas e eram desprestigiadas. Por outro lado, alguns cronistas espanhóis jamais estiveram na América, como Antonio Herrera, que “passou sua vida na Espanha e nunca viu as Américas com os próprios olhos. Ele trabalhou como tradutor de estudos históricos e a partir de 1596 como ‘*cronista mayor de Indias*’ junto à corte real de Castela”. Esse tipo de crônica expressava, portanto, o ponto de vista oficial e legítimo da conquista da América. (DEDENBACH-SALAZAR, 1994: 10).

Foram várias as motivações dos cronistas de Índias para redigir seus documentos: “relatar informações e averiguações”; “registro de memória dos fatos”; “contar o que os índios disseram”; “dar verdade e fé dos acontecimentos”; “justificar o direito legítimo da Espanha de povoar os territórios americanos” (DEDENBACH-SALAZAR, 1994: 100; 101).

Segundo Osorio Romero (1988: 89): “as formas hispânicas tradicionais dessas narrações históricas experimentam modificações significativas quando se aplicam aos assuntos americanos, alterando o cânone clássico”. Quando muda a perspectiva do cronista espanhol para a perspectiva do cronista indígena, é possível verificar uma transmutação na contingência ideológica e filosófica: o objetivo de narrar minuciosamente os fatos através das lentes ideológico-filosóficas do primeiro passa a ser o de denunciar e exigir reparação no caso do segundo, necessidades que configuram, portanto, outro olhar sobre a realidade social e política da colônia, que parte daqueles que experienciaram os fatos de outra perspectiva e, portanto, de outro lugar político e social. Aos objetivos particulares do cronista espanhol somam-se objetivos no âmbito coletivo, no caso do cronista indígena.

Desse modo, o ponto de vista de onde se enuncia a narração e descrição dos acontecimentos se configura como fronteira étnica. Trata-se da escrita de textos a partir dos que viveram a “ferida colonial” (MIGNOLO, 2007: 29). Adorno (1991: 20) observa que Guaman Poma “elaborou uma narração ficcionalizada dos acontecimentos, que tinha muito mais a ver com suas próprias argumentações políticas do que com as exigências rigorosas do ofício de escrever história”, como ocorreu, aliás, com a maioria dos cronistas, em outra perspectiva. Tal observação remete ao lugar de onde parte o discurso do cronista andino. É importante marcar que, ainda que alguns cronistas como Frei Bartolomé de las Casas e Frei Francisco de Vitoria tenham se identificado com os índios conquistados, seu lugar de enunciação continua a ser o do europeu, daquele que não experienciou a dominação, mas apenas a testemunhou.

Os colonizadores trouxeram o gênero “crônica” para a América e com este, vieram as ideologias e crenças, que se traduziram em estratégias colonialistas, destacando a escrita como um bem cultural de inquestionável superioridade sobre as culturas do Novo Mundo - fronteira que separava povos civilizados de incivilizados, cristãos de hereges, e estabelecia uma hierarquia cultural e social que, em última instância, justificava e legitimava a dominação.

O contexto colonial uniu solidamente a palavra sagrada à escrita, que se apresentava por um lado como um conjunto de narrativas e, por outro, como um conjunto de documentos produzidos por letrados e juristas, de modo que as crônicas muitas vezes se constituíam como cartas legais, reunindo textos jurídicos de várias naturezas, sustenta Quispe-Agnoli (2006, p. 213). Não por acaso, Guaman Poma escolheu o gênero crônica como documento de registro da memória daquele momento

histórico e do passado andino e também como a apresentação de argumentos em favor da reforma colonial.

Dedenbach-Salazar enumera algumas definições de dicionários dos séculos XVII e XVIII, em que crônica e história são tipos de textos muito semelhantes, sendo que o primeiro enfatiza o aspecto cronológico e o segundo aparece como um gênero mais elaborado em termos de estilo e de conteúdo:

CORÓNICA. ... Vulgarmente chamamos corónica la historia que trata de la vida de un rey o vidas de reyes, dispuesta por sus años, y discurso de tiempo (Covarrubias 1943, 1; 362).

CHRONICA. ... Historia ò Annáles em que se so [sic] trata de la vida de los Reyes, ù de otras personas heróicas en virtud, armas ò letras (Diccionario de Autoridades 1976,1; 2335).

HISTORIA. Es una narración y exposición de acontecimientos pasados, y en rigor es de aquellas cosas que el autor de la historia vió por sus propios ojos y da fee dellas, como testigo de vista. ... Pero basta que el historiador tenga buenos originales y autores fidedignos de aquellos que narra y escribe (Covarrubias 1943, 1; 692).

HISTORIA. ... Relación hecha con arte: descripción de las cosas como ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos mas memorables y las acciones mas célebres. ... Significa también fábula ò enredo (Diccionario de Autoridades 1943, 2; 162). (DEDENBACH-SALAZAR, 1994: 99; 100).

De acordo com essas definições, “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” está mais próxima à definição de história de Covarrubias, naquilo em que ressalta o caráter testemunhal da narrativa de Guaman Poma, fruto de sua experiência que, no entanto, lhe atribuiu outra contingência ideológica, na medida em que introduz elemento totalmente diverso daqueles dos espanhóis, qual seja, uma perspectiva coletiva nas suas reivindicações. Além do que, a crônica do autor indígena tinha como objetivo último a argumentação em favor das vidas dos índios e sua condição de humanos e a intenção de aconselhar e convencer o rei sobre a necessidade de mudança na administração colonial.

A crônica de Guaman Poma se diferencia da dos cronistas espanhóis, mesmo daqueles, como Las Casas, que escreveram a favor dos índios, devido à criação desse espaço de interlocução indígena com o poder. Para tal, o cronista constrói e disputa a legitimidade, por meio do conhecimento e da inserção de etnocategorias e do uso de línguas andinas. Essa passa a ser uma característica fundamental de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, que não se apresenta nas crônicas dos europeus, por sua própria contingência enunciativa.

Por outro lado, Lopez-Baralt (1988: 75) assinala que a crônica de Guaman Poma tem um pé na Idade Média e outro no Renascimento e chama a atenção para o fato de que o:

complexo material de que se ocupa o autor andino vai se organizando dentro de cânones retóricos ocidentais, alguns renascentistas, como as convenções da introdução (cartas para apresentar o texto e o autor e dedicatória a um personagem principal, neste caso, o rei da Espanha) e outros medievais: sermões em forma de prólogos subvertidos (na realidade se trata de epílogos para distintas seções do texto) e biografias exemplares. Frequentes diálogos animam o discurso, cujo tom oscila entre a sátira e a prédica, desde uma intenção claramente moralizadora.

Esse complexo material é recolhido pelo autor das leituras que faz tanto de textos medievais, quanto renascentistas, sustenta Lopez-Baralt (1988). A autora ressalta, assim, o caráter híbrido da obra, enumerando diversos gêneros contidos na crônica, o que põe em evidência a complexidade de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, tanto quanto aos recursos utilizados pelo autor, como quanto às estratégias discursivas, com fim persuasivo, e à capacidade de negociação do autor andino:

Por sua extensão e complexidade, a obra de Guaman Poma é genericamente híbrida: carta ao rei, memorial de petições e remédios, tratado de direito, crônica de Índias ilustrada, manual para predicacões e livro de conselho de príncipes, aparentado com a emblemática política europeia (LÓPEZ-BARALT, 1988: 271).

A mesma autora acrescenta:

A obra de Guaman Poma manifesta características típicas da crônica de Índias: trata da questão americana; o critério cronológico é o que norteia sua produção; é localista, apesar de iniciar-se com um panorama da história universal; constitui uma etnografia; é providencialista; é multilíngue, desmedida e complexa. Entretanto, também apresenta condições que a tornam única, dentro desse corpus: trata-se da relação privada escrita por um autor ameríndio que faz uso de convenções retóricas ocidentais a partir de uma perspectiva nativista (LÓPEZ-BARALT, 1988: 76, 77).

As observações de López-Baralt evidenciam o lugar de enunciação de Guaman Poma. Ele escreve por ele mesmo, sem necessidade de um mediador, de dentro de uma cultura alheia e em processo de assujeitamento à europeia. Esse lugar lhe garante sua legitimidade.

A mudança fundamental que diferencia, porém, “*El Primer Nueva corónica y Buen Gobierno*” das demais crônicas da época, inclusive das crônicas de outros

indígenas, é a inserção do registro iconográfico, consolidando o esforço de interculturalidade e dando a conhecer um simbolismo incompreensível para o público europeu. Nas lâminas desenhadas o cronista mistura códigos artísticos europeus e iconografia cristã com iconografia quéchua (ADORNO, 1987), colocando em evidência a heterogeneidade cultural do contexto colonial num processo de hibridismo. Um dos exemplos dessa heterogeneidade e hibridismo é a lâmina que ilustra a portada deste capítulo (Cf. Fig. 6). Nesse desenho, o autor insere um escudo de armas espanhol. Ele aplica a essa forma do escudo as divindades andinas, dignificando-as. De modo análogo, o cronista insere na crônica as línguas e oralidades andinas, conferindo-lhes respeito e valorizando-as como patrimônio imaterial.

López-Baralt (1988) ressalta que apesar de existirem algumas crônicas de Índias ilustradas, raramente o autor do texto coincide com o ilustrador e que, ainda assim, a função dos desenhos é meramente ilustrativa. A autora chama a atenção para a quantidade de desenhos da crônica de Guaman Poma e para o fato de os desenhos serem constituintes da narrativa:

a importância dos desenhos como eixo da obra, fazem com que a Nueva Corónica do autor andino transcenda a categoria de literatura ilustrada e se torne um caso *suis generis* dentro do corpus da crônica indiana. Mais ainda: este fato converte a crônica de Guaman Poma em fonte apreciável e texto múltiplo para diversas disciplinas: a arqueologia, a antropologia, a história, a literatura, a iconografia e a semiótica (LÓPEZ-BARALT, 1988: 77).

Os desenhos, feitos pelo próprio autor, dentro de uma tradição iconográfica andina, não só corroboram a escrita, como a complementam – denunciando torturas e injustiças, descrevendo e narrando a história dos povos pré-colombianos e colonial – de modo que escrita e iconografia são partes indissociáveis da narrativa e da argumentação. Os relatos dos povos andinos conformam o repertório de narrativas anônimas, saberes, tradições, formas de ser e estar no mundo, incorporando a eles cosmovisão e categorias culturais ocidentais, incorrendo, conseqüentemente, num processo de transculturação. Esse ato se configura como um legado: o processo de elaboração da crônica é um patrimônio intangível que carrega em si outros tipos de patrimônio, fruto da mescla e do diálogo entre culturas que um índio se dispôs a estabelecer.

Tomado o conceito de comunidade discursiva de Swales (1990), cujos gêneros por ela produzidos resultam em estratégias comunicacionais compartilhadas e o processo de produção, divulgação e consumo do texto mencionado por Fairclough

(2001), percebe-se como “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” transpõe as fronteiras entre as comunidades discursivas coloniais, ao mesmo tempo que cria uma ponte entre elas, por meio do emprego de categorias culturais, línguas e léxico heterogêneos.

Bakhtín (1986: 65), ao mencionar a complexidade da dinâmica quanto às transformações sofridas pelos gêneros discursivos, de acordo com as necessidades sociais e históricas, sustenta que “os gêneros são os cintos de segurança da história da sociedade para a história da linguagem”. Tal observação vincula a transformação social à transformação dos usos da linguagem. Fairclough (2001: 162) corrobora essa ideia quando diz que: “as mudanças na prática social são manifestadas não só no plano da linguagem, nas mudanças no sistema de gêneros, mas também em parte provocadas por tais mudanças”, o que faz do manuscrito de Guaman Poma um discurso de mudança e transformação social em potencial.

Não é por acaso que o cronista andino chama sua crônica de “primeira”, já que ele conhecia outras crônicas, de matriz europeia, em relação às quais a sua se distinguiu por suas particularidades. O cronista pretendia agir por meio da escrita e, portanto, interferir na realidade social em que se encontrava; tinha consciência, sobretudo, de que esse era o único meio que lhe restava na tentativa de provocar alguma mudança. Se a crônica não foi lida em seu tempo e seus objetivos se viram frustrados, sua preservação aponta para uma possível reelaboração das memórias andinas, a partir da interlocução com estudiosos e leitores do século XX em diante.

Voltando a Bakhtín (2006: 68), “qualquer compreensão do discurso vivo, uma enunciação viva, é inerentemente responsiva, embora o nível dessa atividade varie extremamente. Qualquer compreensão está imbuída de resposta”. Bakhtín enfatiza o discurso como prática interacional, que parte de um sujeito situado sócio-historicamente. O filósofo e linguista russo ressalta que o enunciador, em vez de uma compreensão passiva, “espera uma resposta, uma concordância, simpatia, objeção, execução etc.” (BAKHTÍN, 2006: 69), isto é, “um papel ativo do Outro” (BAKHTÍN, 2006: 70), o discurso pressupõe o Outro. Se, como assinala Quispe-Agnolli (2006: 96):

o eu colonizador vê o outro colonizado como um objeto passivo que faz parte de sua própria agência textual, elemento *sine qua non* de seu relato, mas também como um sujeito incapaz de tomar a ação por sua própria mão, isto é, de escrever sua história e apresentar-se como um ‘eu’ (...).

Guaman Poma contraria essa prerrogativa como agente construtor de sua própria memória e discursividade. Sobre os gêneros, Bakhtín (2006: 79) vai dizer que “são tão diversos porque eles diferem, dependendo da situação, posição social e relações interpessoais dos participantes da comunicação” (BAKHTÍN, 2006: 79). Tais fatores se relacionam com a “vontade de discurso” (BAKHTÍN, 2006: 79), isto é, o desejo de agir socialmente, por meio de textos e essa vontade de discurso se realiza no gênero e é limitada pela escolha de um gênero particular. Daí a escolha do cronista que, para agir no mundo colonial, como conselheiro do rei e arquiteto de um governo alternativo, com o objetivo de mudar a ordem vigente e salvar as vidas indígenas, escolheu o gênero crônica de índias e, ao mesmo tempo, chamou-a de primeira do gênero. A resposta, a atitude responsiva a que se refere Bakhtín, demorou mais de três séculos e tem sido dada por leitores jamais suspeitados pelo autor. A mudança de endereçamento involuntária, provoca uma outra situação comunicativa, outro tipo de interação.

### **3.5. TRADUÇÃO E HIBRIDISMO: ETNO-SABERES E O DIÁLOGO INTERCULTURAL**

Diferenças culturais e linguísticas profundas instauram

a relação com o Outro estranho:  
toda tradução é um modo provisório de  
lidar com a estranheza das línguas  
(Walter Benjamin)

Nesta seção, será demonstrada a importância da tradução em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, considerando que o contexto colonial é um contexto de fronteira e de tradução. Também serão apontadas suas implicações no diálogo intercultural que Guaman Poma estabelece e no processo de reconstrução das memórias e identidades andinas.

Para além de sua experiência como intérprete, quando, segundo sua própria declaração, acompanhou o inquisidor Cristóbal de Albornoz, como seu intérprete e secretário (ADORNO, 1992), Guaman Poma incorre em vários processos tradutórios, que redefinem e ampliam as memórias e identidades por ele construídas e o arcabouço de possíveis interpretações do mundo andino, em relação às crônicas dos espanhóis.

O cronista inicia a tradução cultural por meio da inserção de pelo menos oito variedades de línguas locais e vários glossários que, somados à descrição do mundo andino, têm função de dar visibilidade, enumerar e traduzir etnias e práticas culturais:

(...) relaciones de muchos lenguajes, ajuntando con la canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los vocablos de indios, que pasé tanto trabajo por ser servicio de Dios nuestro señor y de su sacra católica magestad rey don Felipe el tercero (POMA DE AYALA, 2005: 17 [Presentación 11])<sup>49</sup>.

(...) de manera que las cuatro partes tienen sus vocablos y taquies y los Quichiuas, Aymarays y Collas, Soras y algunos Condes [Condesuyo] tienen un vocablo; y así; los collas dice así: malco mocza quierquicina; aca fiesta Diosa pachapan quirquis canapi hacausin cama; niatipi quirquisi hiuirinaca hamcacamca cochocim. El haylli aymarana dice así: moyoristi tomani mama tuniriste aruini mama (POMA DE AYALA, 2005: 245 [327;329])<sup>50</sup>.

Nessa empresa, ao enumerar as variedades linguísticas andinas, o cronista indígena põe em evidência a diversidade cultural do seu mundo de origem e sua heterogeneidade, inserindo a oralidade andina na escrita alfabética. A diversidade se

<sup>49</sup> Tradução: (...) relações de muitas línguas, juntando com a *canche*, *cana*, *charca*, *chinchaysuyo*, *andesuyo*, *collasuyo*, *condesuyo*, todos os vocábulos de índios que tive tanto trabalho por ser serviço de Deus nosso senhor e de sua sacra católica majestade rei dom Felipe o terceiro.

<sup>50</sup> Tradução: de maneira que as quatro partes têm seus vocábulos e *taquies* e os *Quichiuas*, *Aymarays* y *Colla*, *Soras* y algunos *Condes* [*Condesuyu*] tem um vocábulo; e assim; os collas dizem assim: *malco malco mocza quierquicina*; aqui festa Deusa *pachapan quirquis canapi hacausin cama*; *niatipi quirquisi hiuirinaca hamcacamca cochocim*. O *haylli aymarana* diz assim: *moyoristi tomani mama tuniriste aruini mama*.

opõe à visão reducionista e homogênea caracterizada pelo termo “índio”, usado pelos espanhóis, para referir-se às culturas e etnias andinas. Guaman Poma refere-se a essa nomenclatura dada pelos espanhóis como “erro”, ressaltando que os habitantes daquelas terras também não se chamavam índios e que esse foi um nome dado pelos espanhóis, isto é, uma categoria homogeneizante atribuída pelo colonizador, desconhecedor das culturas às quais se refere:

estaba esta tierra en más alto grado, así lo llamaron Indias, quiere decir tierra en el día, como lo pusieron el nombre (...) no porque se llamasen los naturales indios; de Indias rodearon indios (...) y así los chapetones les llama indios, y se llama hasta hoy y yerran (...) (POMA DE AYALA, 2005: 279 [368;370])<sup>51</sup>.

Desse modo, o cronista discute e afirma a diversidade e irredutibilidade das identidades andinas. Na relação dialógica que estabelece com os *chapetones*, europeus recém-chegados à América, Guaman Poma os corrige, disputando o lugar de quem conhece e está autorizado a interpretar e traduzir a diversidade cultural autóctone. São os sistemas linguísticos, sustentados pelas oralidades andinas, que legitimam o conhecimento da diversidade dos povos e culturas que habitam o território americano.

Em “*Buen Gobierno*” o cronista volta a enumerar a diversidade cultural e étnica e assinala a diferença e a heterogeneidade cultural e de caráter dos povos andinos:

(...) indios yungas, indios de la sierra, indios de la montaña, chunchos, antis, y chiruanays, arcaullo, uarmiauca; estos tiene cada parcialidad y trajes, y generaciones con sus vocablos de deferentes castas de ayillos, de cómo cada traje tiene sus vestidos y se diferencian en sus vocablos y de las comidas y huelgo, y danzas, y taquies, y música, y diferencian en rostros talles en todo reino.

Los dichos Chachapoyas y chunchos, indios, son blanquísimos como españoles, los indios yungas y Guánoco, Guayllas, Chiccay, Cajatambo, guanca, changa, aymara, Cañari (...) son algo blancos y gentiles hombres, Quichiua, Cuzcoconde, Arequipaconde, Colla, Pacaje (...), todos estos indios y mujeres son algo morenos y de talle alto; y los indios Uancabilcas, Pomatambos, Poquinacollas, Chinchaycocha, Quito (...), son muy morenetes de talle feo, ancho, bozalotes como negro de Guinea, de muy recto talle, y de obra feos, bozalotes, sucios, haranganes, ladrones, mentirosos (...) (POMA DE AYALA, 2005: 743 [901;915]; 744 [902;916])<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Tradução: estava esta terra em mais alto grau, assim o chamaram Índias, quer dizer, terra no dia em que puseram o nome, (...) não porque os naturais se chamassem índios; de índias rodearam índios; assim os *chapetones* lhes chamam índios, e se chama até hoje e erram.

<sup>52</sup> Tradução: índios *yungas*, índios da serra, índios da selva, *chunchos*, *antis* e *chiruanays*, *arcaullo*, *uarmiauca*; estes tem cada território e trajes, e gerações de diferentes castas de comunicade, cada uma com suas diferentes vestimentas, com seus vocábulos e nas comidas e folgança, e danças e *taquies* e danças e se diferenciam em feições e estatura em todo o reino.

Nesse fragmento Guaman Poma evidencia fronteiras étnicas por meio da descrição das práticas linguísticas e étnicas, caracterizando um contexto plurilinguístico e multicultural, traduzindo para os espanhóis a diferença e a heterogeneidade das culturas andinas. Além disso, o cronista também emite juízo sobre os diferentes tipos de caráter dos povos andinos, sem poupá-los de defeitos que neles identifica. Esse é um dos exemplos de crítica que Guaman Poma faz tanto aos habitantes do reino do Peru, sejam eles andinos ou espanhóis. Assim, ele se posiciona também no lugar daquele que é capaz de avaliar as variadas práticas sociais, sejam dos espanhóis sejam dos indígenas e de pensar uma solução para as incoerências não condizentes com a conduta cristã.

Tanto a presença das línguas locais quanto das narrativas orais compiladas dos povos nativos representam a introdução de gêneros orais andinos no gênero escrito crônica. Desse modo, a oralidade penetra a escrita, abrindo um espaço de interlocução andina, fazendo notar sua presença e suas culturas, num gesto afirmativo de existência e reclamo. Oralidade andina e escrita alfabética se juntam, entram em duelo, e, ao mesmo tempo, se complementam na produção de heterogeneidades e hibridismos discursivos e culturais, emblemáticos das forças e dos poderes que se confrontam.

A inserção de glossários, em que léxico e categorias culturais andinas são traduzidos para o léxico e categorias culturais espanholas, vinculados às práticas culturais e saberes étnicos, configura outro tipo de tradução feita pelo autor, como é possível verificar no seguinte exemplo:

de cómo tenían bastimento de comida y regalos de maíz, sara, seis maneras, y de papas, turmas de la tierra, de tres maneras, oca, rabanillos, ulluco, mastuerzos, año, masua, rábano falso, quinua, comida de palomas, tauri, altramueces, chuño, caui, caya, tamos, carnero, guacay, y paco, guanaco, vicuña, luycho (...) que ellos las comen, y se sustentan en el reino<sup>53</sup>

O cronista andino dá conta da presença do trabalho do língua já no império incaico e se apresenta como administrador, tenente geral de corregedor, senhor e

---

Os tais *Chachapoyas* e *chunchos*, índios, são branquíssimos como espanhóis, os índios *yungas* e *Guánoco*, *Guayllas*, *Chiccay*, *Cajatambo*, *guanca*, *changa*, *aymara*, *Cañari* (...) são algo brancos e gentís homens, *Quichiua*, *Cuzcoconde*, *Arequipaconde*, *Colla*, *Pacaje* (...), todos estes índios e mulheres são algo morenos e de estatura alta; e os índios *Uancabilcas*, *Pomatambos*, *Poquinacollas*, *Chinchaycocha*, *Quito* (...), são muito amorenados de conformação feia, largos, boçais como negro da Guiné, de porte muito reto, e de obra feios, boçais, sujos, preguiçosos, ladrões, mentirosos (...).

<sup>53</sup> Tradução: de como tinham provisão de comida e fartura de milho, *sara*, *seis maneiras* e de batatas, *turmas de la tierra*, *de tres maneras*, *oca*, *rabanetes*, *ulluco*, *mastuerzos*, *año*, *masua*, *rábano falso*, *quinua*, comida de pombas, *tauri*, *altramueces*, *chuño*, *cauí*, *caya*, *tamos*, *carneiro*, *guacay*, e *paco*, *guanaco*, *vicunha*, *luycho* (...) que eles comem, e se sustentam no reino.

príncipe e intermediário entre a oralidade e a escrita, evidenciando a escuta a qual se dedicou para redigir suas memórias:

Estos fueron los señores del consejo real de este reino (...) porque la alteza y realeza y magestad no puede comunicar con hijos de pobres pecheros, y los señores fueron bajos y la magestad del Inga fuera menospreciada; nunca le hablaba indio o india pobre a Inga, sino que traía lengua y asesor para oírle su justicia, pero favorecer al pobre huérfano, viuda, mucho.  
(POMA DE AYALA, 2005: 277 [365;367 e 367;369])<sup>54</sup>.

Esse fragmento é emblemático do entrelaçamento da oralidade com a escrita, como também do lugar fronteiro, em que se constrói a memória e identidade andinas, em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” e da consciência de Guaman Poma quanto à necessidade de legitimar e imprimir num livro sua narrativa. Em primeiro lugar, ele evidencia o papel dos línguas como intermediários na comunicação oral andina. O cronista atesta e registra a existência de uma língua geral de comunicação anterior à chegada dos espanhóis. Os conquistadores se aproveitaram, portanto, de um sistema que já existia e usa essa língua geral como instrumento de comunicação.

No seguinte fragmento, observa-se como o autor ressalta e valoriza saberes e conhecimentos dos antigos sábios andinos, construindo vínculos com o Império Romano e com os filósofos do classicismo greco-romano, de modo a construir também sua legitimidade:

de cómo los dichos filósofos antiguos, que ellos le llamaban camasca amauta runa, entendían por las estrellas y cometas y del eclipse del sol y de la luna, y de tempestades y de aires y de animales y de pájaros, veían estas dichas señales y decían que había de suceder mortanza de grandes reyes de Castilla y de otras naciones del mundo, alzamiento, hambre, sed, muertes de gente, de pestilencia, guerra o buen año, o mal año, y así supieron que había Castilla; y así los llamaron a los dichos antiguos indios Uiracocha porque tenían noticia de que salieron y descendieron de Uiracocha de la primera gente de Pompeyo y Julio César, y Marcos Flavio, y Glavio, Aristóteles, Tulio, y los dichos griegos y flamencos y gallegos, como los poetas lo declararon y lo escribieron, tiempos y años para saber sembrar; esta dicha gente si lo supieron leer y sembraran y lo escribieran sus curiosidades, ingenio y

---

<sup>54</sup> Tradução: Estes foram os senhores do conselho real deste reino (...) porque a alteza e realeza e majestade não pode comunicar-se com filhos de pobres plebeus, e os senhores foram baixos e a majestade do Inca fosse menospreciada; nunca lhe falava índio ou índia pobre ao Inca, senão que trazia língua e assessor para ouvir-lhe sua justiça, mas muito favorecer ao pobre órfão, viúva..

habilidad, lo supieron por quipos, cordeles y señas, habilidad de indio<sup>55</sup> (POMA DE AYALA, 2005: 58 [72]).

Ao usar a categoria “filósofo”, ele apresenta o léxico correspondente em castelhano à categoria do sábio andino, “*camasca amauta runa*”. Etno-saberes se alinham aos saberes europeus. Essa é uma das estratégias usadas pelo cronista andino em sua interlocução com os conquistadores. No seu texto, assim dispostos, revelam um discurso culturalmente híbrido e, ao mesmo tempo heterogêneo. Guaman Poma reforça o fato de que os saberes dos filósofos indígenas provieram de habilidades diferentes das dos espanhóis, as fontes orais: “*quipos, cordeles y señas*”. Desse modo, o cronista indígena expõe ao olhar do europeu a diversidade das culturas humanas e aumenta o conhecimento dos conquistadores sobre o mundo. Cabe também ressaltar que ele usa a categoria “*quipos*” ao lado da categoria “*cordeles*” (cordéis), num contínuo processo tradutório.

Também na página 177 (POMA DE AYALA, 2005 [235;237]), o cronista se refere ao fato de que os

filósofos y astrólogos antiguos contaban la semana diez días y treinta días un mes, y así por esto se seguía y se servía con ello; y conocía por las estrellas lo que había pasar el año, que bien sabía que el sol estaba en más alto grado que la luna y se ponía de encima de ella<sup>56</sup>.

O autor andino, além de informar sobre as diferentes concepções astrológicas e medidas dos ciclos da natureza, relativiza a supremacia do saber ocidental, evidenciando o fato de que o conhecimento andino, para além da oralidade, baseava-se na observação empírica dos fenômenos da natureza e na elaboração de uma sabedoria necessária e útil à sobrevivência. Essa valorização de um conhecimento não ocidental e menos prestigiado no contexto colonial é um dos incontáveis exemplos de contra-

<sup>55</sup> Tradução: de como os ditos filósofos antigos, que eles o chamavam *camasca amauta runa*, entendiam por meio das estrelas e cometas e do eclipse do sol e da lua, e de tempestades e de ventos e de animais e de pássaros, viam estes ditos sinais e diziam que havia de acontecer mortandade de grandes reis de Castela e de outras nações do mundo, rebelião, fome, sede, mortes de gente, de pestilência, guerra ou bom ano, o mau ano, e assim souberam que havia Castela; e assim os chamaram os ditos antigos índios *Uiracocha* porque tinham notícia de que saíram e descenderam de *Uiracocha* da primeira gente de Pompeu e Julio César, e Marcos Flávio, e Glavio, Aristóteles, Túlio, e os ditos gregos e flamengos e galegos, como os poetas o declararam e o escreveram, tempos e anos para saber semear; esta dita gente sim o souberam ler e semear e escreveram suas curiosidades, gênio e habilidade, o souberam por quipos, cordéis e sinais, habilidade de índio.

<sup>56</sup> Tradução: filósofos e astrólogos antigos contavam a semana dez dias e trinta dias, um mês, e assim por isso se seguia e se servia com este [conhecimento]; e conhecia pelas estrelas o que havia passar durante o ano, que bien sabia que o sol estava no mais alto grau que a luna e se localizava acima dela.

discursos criados por Guaman Poma, dentro do debate do século XVI; é também a elaboração dialógica da memória andina. Desse modo, Guaman Poma abre uma outra via de conhecimento, por meio do diálogo intercultural, expondo as culturas andinas de maneira mais horizontal, em relação à cultura europeia, mas não necessariamente em posição inferior. O cronista dá a conhecer outros saberes, por meio de uma atitude discursiva híbrida e heterogênea.

No seguinte trecho, o cronista contrasta as culturas andinas e espanhola e ressalta que estes saberes não provinham de homens letrados, era saber empírico que prescindia da escrita alfabética e são respaldados e legitimados, pelo autor, elevados a um lugar de respeitabilidade:

De cómo no sabían qué cosa era ayunar viernes, ni cuatro témporas, cuaresma, ni guardar fiestas, ni contar los domingos, sino contaban los domingos diez días, y un año, y los meses de la luna treinta días, y miraban el andar del sol, y el ruedo del sol y luna, sembrar la sementera miraban por la mañana el apuntar del sol y el poner del sol (...) y de ello hasta hoy los entienden los viejos y los mozos que no saben leer ni escribir (...) (POMA DE AYALA, 58 [72])<sup>57</sup>.

Nos fragmentos que seguem, o autor mostra que a culturas andinas orais, com seus etno-saberes, se bastavam e prescindiam do catecismo para agir socialmente como cristãos, de modo que os dez mandamentos não eram exclusividade da cultura espanhola, possuidora da escrita alfabética, mas um bem ético inerente ao ser humano; Guaman Poma também põe de manifesto a organização social e política das culturas andinas e como testemunho de uma voz coletiva, ele as traduz e defende:

Mira Cristiano lector, mira esta gente, el tercero hombre, que fueron a más con su ley y ordenanzas antiguas de conocimiento de Dios y creador, aunque no les fueron enseñados tenían los diez mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos, y se hacían muy mucha gente de la que había. (POMA DE AYALA, 2005: 52 [62])<sup>58</sup>.

Como proseguían de buena sangre y tuvieron mandamiento y ley, y mojonaron sus pertenencias y tierras y pastos y chacras, cada señor en cada pueblo, y tuvieron sus mujeres casadas, y conversaron y dotaron, y se dieron buenos ejemplos y doctrina y castigos, y había justicia entre ellos y había

<sup>57</sup> Tradução: de como não sabiam o que era fazer jejum nas sextas-feiras, nem quatro tēmporas, quaresma, nem guardar festas, nem contar os domingos, senão que contavam os domingos dez dias, e um ano, e os meses lunares trinta dias, e observavam o movimento do sol, e a volta do sol e da lua, semear a sementeira observavam pela manhã o apontar do sol e o pôr do sol (...) e disso até hoje o entendem os velhos e os moços que não sabem ler nem escrever (...)

<sup>58</sup> Tradução: veja você, leitor cristão, olhe para esta gente, o terceiro homem, que foram muito além com sua lei e ordens antigas de conhecimento de Deus e criador, embora não tenham sido ensinados tinham os dez mandamentos e boa obra de misericórdia e esmola e caridade entre eles, e se multiplicavam as pessoas das que havia.

ordenanza y ley, y comenzaron a hacer bravezas; y entre ellos andaban muy mucha caridad y por eso comían en pública plaza y bailaban y cantaban, y había gente como hormigas, multiplicaron. (POMA DE AYALA, 2005: 49 [58])<sup>59</sup>.

Esse tipo de glossário abunda no manuscrito, como parte de uma minuciosa descrição que dá a conhecer, não só as línguas e modos de ser andinos, como também aspectos ligados ao meio ambiente e geografia locais, como a fauna e flora da região. Esse conjunto de práticas culturais, etnosaberes, geografias e recursos ambientais se apresentam ao longo de “*El Primer nueva corónica*”, como valor, organização e ação na natureza, produtos culturais que certificam, não só a heterogeneidade, mas a existência de uma civilização. Isto é, a história pré-incaica apresentada por Guaman Poma é uma memória que opera como argumento de defesa da humanidade dos índios, dentro do debate do século XVI.

De acordo com Adorno (1991: 10), Guaman Poma “traduziu sua experiência à linguagem do outro”. A mesma autora sustenta que o autor andino estava dolorosamente consciente das dificuldades que a comunicação através das barreiras lingüística e cultural representava” (ADORNO: 10). A tradução é o meio através do qual Guaman Poma se dirige ao outro e se insere no debate, estabelecendo o diálogo intercultural e também o meio que faz emergir a problemática que se instala nesse diálogo: as diferenças entre culturas, os equívocos inerentes à compreensão de diferentes categorias culturais, o estranhamento, o hibridismo e processos de transculturação.

É importante lembrar que num contexto multilíngue, como o colonial, operam vários tipos de tradução, dentro de várias línguas e entre elas. Essas línguas não se relacionam de forma horizontal. Elas trazem suas marcas de prestígio ou desprestígio dos seus contextos de origem e também se dispõem no novo ambiente conformando outras assimetrias. Trata-se, portanto, de um contexto complexo em que vários níveis de interpretação e tradução se conjugam de maneira que, os atores sociais que aí se reúnem, se encontram e dialogam, possam, em alguma medida, traduzir-se e comunicar-se.

---

<sup>59</sup> Tradução: Como eram cordiais e tiveram mandamento e lei, e demarcavam seus pertences e terras e pastos e chácaras, cada senhor em cada povoado, e tiveram suas mulheres casadas, e conversaram e deram dotes, e davam bons exemplos uns aos outros doutrina e castigos, e havia justiça entre eles e havia ordem e lei, e começaram a fazer bravuras; e entre eles andavam muita caridade e por isso comiam em praça pública e bailavam e cantavam, e havia gente como formigas, e se multiplicaram.

Uma das mais antigas polêmicas que envolve questões de tradução refere-se à fidelidade e à infidelidade. Estudos sobre a (in)fidelidade na tradução vão desde Cícero (46 a. C.) até as teorias contemporâneas da tradução do século XX (VEGA, 1994). De acordo com Niranjana (1992), pouco se avançou sobre essa questão e, nos estudos ocidentais sobre tradução, ficaram de fora temas como tradução entre línguas desiguais, isto é, línguas cujo prestígio dentro de sociedades ocidentais e sociedades colonizadas (línguas “minoritárias”, não hegemônicas etc.), se apresenta com alto grau de assimetria em relação às línguas “oficiais”. Os estudos que contemplam a historicidade de sociedades colonizadas e as relações linguísticas e culturais que subjazem nesses contextos são relativamente recentes. A autora também chama a atenção para as relações de poder vinculadas, mas pouco visíveis, aos variados processos de tradução em contextos colonialistas.

Pesquisadores que analisaram a dicionarização de línguas “minoritárias” (quéchua, por exemplo), como Dedenbach (1997) e Alfaro Lagorio (2003) demonstraram que o registro do léxico e de categorias culturais dessas línguas passaram por uma ocidentalização e suas traduções estão marcadas por uma visão etnocêntrica europeia (como no exemplo em que Guaman Poma corrige os termos “Índias” e “índios”, denominados assim pelos espanhóis) que até hoje permeiam a construção de identidades e a tradução cultural das práticas sociais dos povos falantes daquelas línguas. Nesse sentido, a questão da infidelidade recobra vulto e torna-se necessária à discussão sobre a autoridade do tradutor e suas relações de poder para com as culturas a serem traduzidas. No caso de Guaman Poma, seu lugar de enunciação lhe confere autoridade para traduzir sua própria cultura e corrigir o tradutor espanhol. Nessa ação discursiva produz-se uma tensão, na disputa pelo significado, a partir de sua versão sobre os povos andinos. Trata-se por isso mesmo, de uma tradução permeada pela construção e disputa pelas memórias e identidades.

A esse respeito, Benjamin cita a “Crise da cultura europeia” de Rudolf Pannwitz (*apud* Benjamin 1994: 295), defendendo que

nossas traduções, mesmo as melhores, partem de um falso princípio, pois elas querem germanizar o sânscrito, o grego, o inglês, ao invés de sanscritizar, grecizar, anglicizar o alemão. Respeitam mais os usos da própria língua do que o espírito da obra estrangeira... O erro fundamental de quem traduz é aferrar-se ao estado fortuito de sua língua, em vez de permitir-se abalar violentamente pela língua estrangeira. Sobretudo quando traduz de uma língua muito distante da sua, o tradutor se vê obrigado a remontar-se aos últimos elementos da linguagem, em que a palavra, a imagem e o som se confundem numa única

coisa; o tradutor tem de ampliar e aprofundar sua língua por meio do elemento estrangeiro e não temos a menor ideia da medida em que isso é possível e até onde um idioma pode transformar-se (...).

Com efeito, para Benjamin, a tradução é uma operação comunicativa, simbólica e cultural, sempre provisória, que vai além da mera reprodução do sentido. O autor alemão remete à tradução uma condição de “discrepância permanente” (BENJAMIN, 292). Considerando a perspectiva de Benjamin, a tradução é uma ação discursiva de fronteira, no sentido da permeabilidade entre as línguas, da fronteira como transbordamento, como uma permissão que o tradutor dá a si mesmo de deixar-se “influenciar” pela outra língua. A questão da fidelidade e infidelidade muda de acordo com as relações de poder, de modo que a tradução se torna, sobretudo, uma construção discursiva.

A tradução em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” implica também um aumento de visão, um ponto de vista novo que se instaura no ato de traduzir, que não estava no texto “original” ou “de partida”, pois se faz em relação ao interlocutor espanhol, em diálogo com ele e suas identidades e culturas. Isso ocorre porque ao escrever em castelhano, Guaman Poma “recebe a língua estrangeira em casa, e habita a língua do outro” (Ricoueur e Daniel, 1999: 17) com as línguas andinas. No caso da tradução feita pelos espanhóis, “errada” no conceito de Guaman Poma, faltou justamente permitir-se embeber pela cultura alheia, aprofundando sua própria língua, como sugere Pannwitz, ampliando sua própria visão, como argumenta Benjamin.

Por outro lado, Viveiros de Castro (2005), a partir da comparação antropológica entre culturas, propõe a noção de “equivocação” para tratar da mútua incompreensão cultural entre, por exemplo, grupos indígenas e sujeitos de sociedades ocidentais para que se possa efetivar um processo de tradução e diálogo intercultural:

o equívoco não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e que a propõe: uma diferença de perspectiva (...). Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro (...) um equívoco não é apenas um “defeito de interpretação”, mas uma deficiência no compreender que as interpretações são necessariamente divergentes, e que elas dizem respeito não a modos imaginários de “ver o mundo”, mas aos mundos reais que estão sendo vistos (Viveiros de Castro, 2005: 155).

Para o antropólogo, a tradução cultural implica uma transformação dos atores sociais nela envolvidos. Quando há uma aproximação entre culturas e se produz a

tradução, tendo o equívoco como componente constituinte, recursivo e positivo desse processo, “as partes envolvidas se acham unidas por aquilo que as divide, ligadas por aquilo que as separa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005: 158). Ao evidenciar a heterogeneidade da sociedade colonial, por meio da tradução das culturas andinas, Guaman Poma estabelece o vínculo com os espanhóis, indo ao seu encontro, por meio da própria heterogeneidade. De acordo com Viveiros de Castro, (2005: 158), “o oposto da diferença não é a identidade, mas a indiferença”. A tradução intercultural é o que vai permitir a percepção, o reconhecimento e o encontro de diferenças e a “diferença é condição da significação e não *obstáculo*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005: 160).

Essas considerações vão ao encontro do conceito de interculturalidade de Godenzzi Alegre (1996:14) (Cf. capítulo 2). O conceito de interculturalidade, em que o diálogo intercultural estabelece-se por meio da interseção entre culturas e grupos produzindo novos significados e saberes sobre a realidade social em que se dá a interação, na perspectiva da diminuição da assimetria existente entre eles, dialoga com Benjamin (1994), que entende que no processo de tradução ocorre transformação e expansão do significado. A tradução parte de um texto, mas resulta num outro texto, necessariamente diferente, necessariamente alterado, do mesmo modo que a interculturalidade parte de culturas distintas e produz conhecimento híbrido sobre ambas. É nesse conhecimento outro, nessa terceira via que é possível o encontro. Esse lugar fundado por uma relação dialógica menos vertical é um lugar de fronteira.

Na sociedade colonial, a tradução se faz necessária para o estabelecimento de um diálogo intercultural. Para Guaman Poma a tradução carrega a promessa de liberdade, desprendimento de uma condição desumana em direção à condição humana e possibilidade da continuidade da vida na sociedade colonial. O uso da escrita e a tradução cultural são os recursos aos quais Guaman Poma recorre para propor outro tipo de relação interétnica. Uma relação que considera a diferença, a heterogeneidade e, ao mesmo tempo, as coloca em diálogo. Guaman Poma toma a escrita para si e traduz, ao mesmo tempo em que oferece a oralidade andina ao europeu e também lhe impõe o exercício da tradução (Cf. seção 3.5), como no seguinte exemplo, em que o autor andino por um lado dá a conhecer canções em várias línguas andinas, mas não as traduz:

canciones y músicas del Inga y de los demás señores de este reino y de los indios, llamado harauí y uanca, pingollo, quena quena, en la lengua general quichua, aymara, dice así: haray harauí acoyraquicho coya raquiruanchic Tiyoy raquicho nusta (...). En la lengua aymara, llamada Uanca, dice así: pinipani chunay-chuna humaca moczatipi equecista Moczati umacitaman Uca

uecchiri taycaman uca haucha auquimin. (...). Cachiua dice así: Chanca sauaylla pani, chanca misaylla pani aya misaylla pani maytachi cayta sauacurisac (...). (POMA DE AYALA, 2005: 239, 240 [317;319])<sup>60</sup>.

Essa não tradução se repete ao longo de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”. A inserção de línguas tão estranhas aos olhos dos espanhóis pode produzir efeitos antagônicos: por um lado pode provocar a curiosidade e até mesmo certa fascinação; por outro, pode causar estranheza e rejeição. Ricoeur e Daniel (1999: 15) se referem ao possível “acolhimento das outras línguas” como “uma proeza cultural reservada a alguns indivíduos” e ao enriquecimento linguístico do estrangeiro.

Desse modo, além de deslocar-se, permitindo-se embeber pela língua castelhana, Guaman Poma a fecunda com línguas andinas e provoca o leitor europeu, forçando seu deslocamento: “é aí talvez que a passagem pela curiosidade – e logo pela desestabilização, pela comparação com os outros – obriga a fazer um itinerário longo sobre si próprio” (RICOEUR E DANIEL, 1999: 16). O autor andino convoca o leitor espanhol a adentrar nas línguas que lhes são estrangeiras, implicando-o no diálogo e no exercício da tradução intercultural. A tradução tem um componente ético relacionado ao debate jurídico-religioso. A discursividade de Guaman Poma aponta a necessidade de um traduzir constante.

#### 4. MUNDO AL REVÉS: O NARRADOR, A NARRATIVA E A ESTRATÉGIA DE ARGUMENTAÇÃO

---

<sup>60</sup> Tradução: canções e músicas do Inca e dos demais senhores deste reino e dos índios, chamado *harauí* e *uanca*, *pingollo*, *quena quena*, na língua geral *quichua*, *aymara*, diz assim: *haray harauí acoyraquicho coya raquiriuanchic Tiyoy raquicho nusta* (...). Na língua *aymara*, chamada *Uanca*, diz assim: *pinipani chunay-chuna humaca moczatipi equecista Moczati umacitaman Uca uecchiri taycaman uca haucha auquimin*. (...). *Cachiua* diz assim: *Chanca sauaylla pani, chanca misaylla pani aya misaylla pani maytachi cayta sauacurisac* (...).



Fig. 7 – *Pregunta su Majestad, responde el autor* • Don Phelipe el tercero, rey monarca del mundo • Ayala el autor • presenta personalmente el autor la crónica a Su Majestad

*Escribir es nunca acabar.  
Escribirlo es llorar.  
Poma de Ayala*

“*El Primer Nueva Corónica*” constitui uma longa narrativa, que vai desde a era pré-incaica até a colonização espanhola, contendo uma densa descrição dos modos de vida andinos, seguida de longas sequências apelativas e prescritivas. Ao comentar a narrativa, Adorno (1991: 20) observa que

em vez de escrever uma crônica da história andina, o que fez foi tecer, através das biografias dos doze Incas e de sua versão da conquista, uma narração épica sobre a experiência andina. Posto que na “*Nueva Corónica*” se seguiu a fórmula épica como uma ‘imitação de história’, esta primeira parte de seu livro figura entre as primeiras tentativas de criar uma saga épica da América hispânica.

A narração dessa saga épica faz parte do debate do século XVI sobre a humanidade dos índios; um dos objetivos da narrativa na “*Nueva Corónica*” é o de caracterizar os povos andinos como integrantes de uma civilização, com sua organização, suas leis e práticas culturais, que já existia por ocasião da chegada dos conquistadores. O argumento de Guaman Poma é o de que como civilizados os povos andinos eram cristãos e, portanto, dignos de um tratamento cristão. Em “*Buen Gobierno*”, a discursividade de Guaman Poma se configura como um texto apelativo e prescritivo, que encerra conselhos ao rei, orientando-o sobre como deveria ser uma ordem colonial mais igualitária. Ambas as partes têm como objetivo geral fornecer bases sólidas para um argumento em favor de uma administração alternativa mais justa, que em última instância implicaria a salvação das vidas indígenas ameaçadas de extinção. A narrativa se configura como a modalidade discursiva central, que traduz as culturas indígenas, fornecendo o conhecimento das práticas sociais e culturais indígenas, mas se constitui como argumento necessário para que o autor possa reivindicar a promoção de mudanças na direção de uma ordem social que respeite os índios como cristãos e estabeleça relações mais horizontais.

As reflexões de Walter Benjamin (1994), em *O Narrador*, podem ajudar a compreender a narrativa de Guaman Poma e sua relação com os textos dos conquistadores. Benjamin evidencia o vínculo entre narrativa, oralidade e experiência. Esses fatores são importantes para o estudo de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” porque conferem legitimidade ao cronista indígena, frente os cronistas espanhóis. Guaman Poma se situa na fronteira da oralidade com a escrita, mas sua experiência matriz com a língua é fundada na oralidade, de onde parte para ir ao

encontro da escrita. O cronista andino traduz uma experiência fundada na oralidade para a escrita.

Benjamin (1994) associa a narrativa à obra artesanal, produto de uma elaboração cuidadosa, vinculada à experiência. O narrador vive o que narra: “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” e o autor alemão acrescenta: “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (BENJAMIN, 1994: 198). A narrativa está, conseqüentemente, associada à oralidade, e à necessidade de elaborar uma seleção e uma versão de acontecimentos passados para agir no mundo social por meio da narrativa. Por outro lado, a narrativa é um modo de (re)criar seu universo social e construir suas identidades e memórias (MOITA LOPES, 2003). Para narrar é preciso, além da experiência, uma elaboração mental, que constrói e organiza os acontecimentos no tempo. Tal elaboração confere sentido e regula a experiência, produzindo memória e conhecimento sobre essa experiência.

Benjamin também divide os narradores em dois grupos: “aquele que viaja, exemplificado no marinheiro comerciante, e o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições, exemplificado no camponês sedentário” (BENJAMIN, 1994: 198, 199). Ele ressalta que esses dois tipos se complementavam, na Idade Média: “os mestres sedentários e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina” e que o conhecimento sobre o passado se concretizava na medida em que o trabalhador sedentário recolhia os saberes trazidos das terras distantes, fossem elas no interior ou exterior do próprio reino. Desse modo, o deslocamento, feito pelo viajante, relaciona-se com a produção de saberes em forma de narrativa. Dito de outro modo, a narrativa produz um conhecimento novo sobre os acontecimentos e sobre a realidade vivida.

O narrador de Benjamin (1996: 220) “pode recorrer ao acervo de toda uma vida (que não inclui [apenas] a própria experiência, mas (...) a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer)”. Da mesma forma, Guaman Poma reuniu, durante toda a sua existência, histórias, com a paciência e sabedoria do artesão, conjugando o tempo, a observação, maturando-os, para cumprir com seu fazer minucioso, como declara ao rei: “pasé trabajo para sacar con el deseo de presentar a vuestra magestad este dicho libro intitulado *Primer Nueva Corónica de las Indias del Perú* (...) escrito y dibujado de mi mano e ingenio” (POMA DE AYALA,

2005: 17 [Presentación 10])<sup>61</sup>; e aos leitores cristãos: “para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna sino nomás de quipos y relaciones de muchos lenguajes, ajuntando com la lengua castellana y *quíchua, ingá, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo*, todos los vocablos de índios”; “gaste mucho tiempo y muchos años” (POMA DE AYALA, 2005: 17 [Presentación 11])<sup>62</sup>. Nesses fragmentos o autor remete reiteradamente ao tempo e ao trabalho que teve para elaborar sua escrita, a partir das fontes orais, citadas por ele.

Para Benjamin a narrativa está sintonizada com a realidade histórica e muito tem a dizer a respeito dos modos de vida dos homens de sua época. Em outras palavras, ao narrar, o narrador mapeia e constrói sua realidade social. Nesse sentido, Guaman Poma foi um narrador por excelência: por um lado, viajou, percorrendo cidades, compilando narrativas, elaborando a memória andina, por outro, essas histórias provinham da oralidade expressa em várias línguas locais e por meio dos suportes andinos de memória, *quipus* e *tocapus* (Cf. capítulo 5), e da experiência do próprio autor com o processo da conquista e colonização. A experiência andina encontra-se no discurso de Guaman Poma. Nessa narrativa, o autor andino constrói suas identidades e memórias, que emergem no diálogo com as culturas europeias.

É preciso ressaltar que tanto a narrativa daquilo de que se ouviu falar, quanto daquilo que se testemunhou só é possível por meio da rememoração. Narrar e rememorar encontram-se interligados. Percorrer lugares compilando narrativas e organizá-las num texto maior significa reelaborar memórias. Viajar e narrar produzem, portanto, memórias e conhecimento. Viajar é também um dos fatores que o impelem a fazer uma nova leitura da realidade colonial, implica o deslocamento do ponto de vista que acaba por alterar a percepção daquilo que vê e ouve, produzindo uma nova consciência e novas relações com a tradição.

No encontro e confronto entre culturas, entram em jogo outras tradições, abrindo-se um espaço de negociação e conflito, engendrando hibridismos, em que todos, necessariamente, se modificam. Desse modo, o deslocamento, além do

---

<sup>61</sup> Tradução: trabalhei muito para coletar [a narrativa] com o desejo de apresentar a vossa majestade este dito livro intitulado *Primer Nueva Corónica de las Indias del Perú* (...) escrito e desenhado por minha mão e engenho.

<sup>62</sup> Tradução: para passar a limpo estas ditas histórias tive tanto trabalho por ser sem escrita nem letra alguma senão somente de *quipos* e relatos de muitas linguagens, juntando com a língua castelhana e *quíchua, ingá, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo*, todos os vocábulos de índios”; “gastei muito tempo e muitos anos”.

hibridismo, implica traduções e produções de novos significados sobre a realidade. Quem se desloca, quem viaja, pode voltar, mas já não pode voltar ao que era, pois a sua identidade são acrescidos a nova experiência e o intercâmbio com outras identidades. Como identidade e memória estão vinculadas uma a outra, narrar é um contínuo ato de rememorar e construir-se.

Além do lugar de enunciação e da experiência de quem viveu a “ferida colonial” (MIGNOLO, 2007:29) (Cf. seção 3.4) Guaman Poma garante sua legitimidade como narrador, conforme sustenta Benjamin (1996), já que sua narrativa se constitui pela “substância da vida vivida”. As lâminas das Fig. 8 e 9 a seguir mostram desenhos feitos por ele, que representam, por exemplo, os maus tratos vividos pelos índios e seus avós queimados vivos:



Fig. 8 – Padre muy bravo y colérico padre contra los caciques principales y contra sus indios, porque le defienden a las solteras y doncellas le mata a palos a los indios • doctrina.



Fig. 9 – Conquista • Don Francisco Pizarro le quema em uma casa a Cápac Apo Guaman Chaua, pidiendo oro • daca oro y plata, índios • lós señores principales tapiados les quema • en el Cuzco.

As diversas incursões de Guaman Poma pelas cidades do Reino do Peru proporcionaram-lhe, por meio da experiência, o conteúdo, os motivos e a necessidade de narrar. Quanto à cronologia de suas viagens e elaboração da obra, Rolena Adorno sustenta (1992: 63, 64):

deduzimos que Guaman Poma havia começado suas andanças em 1600. O marco cronológico para os acontecimentos que preenchem o *Buen Gobierno* parecem ser os cinco anos de 1608 até 1613; a criação dessa versão da obra, os anos 1612 e principalmente 1613; a emenda final da obra, 1614 e princípio de 1615.

Os deslocamentos espaciais e culturais se desdobram num diferenciar-se de si mesmo, nas múltiplas traduções, no diálogo intercultural, na construção de identidades e memórias andinas.

## 4.1. "CAMINA EL AUTOR": A REORDENAÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL ANDINO



Fig. 10 – Camina el autor con su hijo don Francisco de Ayala, sale de la provincia a la ciudad de Los Reyes de Lima, a dar cuenta a Su Majestad, y sale pobre, desnudo, y camina en invierno • guiado [?] • don Francisco de ayala • amigo Lautaro.

No capítulo “*Camina el autor*” (Fig. 14), o cronista narra sua chegada a Lima. Entendo que esse capítulo é emblemático das transformações que seus deslocamentos acarretam. Adorno (1992: 64) sugere que foi com base nesse relato que ele emendou a obra inteira e ainda que “muitas de suas preocupações obsessivas surgem da sua última estada na capital vice-reinal” (ADORNO, 1992: 65). Segundo seu próprio relato, a decisão de ir até Lima se dá pelo fato de que, ao retornar à província natal de San Cristóbal de Suntuato e Santiago de Chipao, ao norte do Tawantinsuyo, após uma longa ausência viajando pelo Reino do Peru, Guaman Poma foi expulso pelos corregedores Pedro Lopez de Toledo e Juan de León Flores e se viu substituído na administração de sua porção de terra; viu seus filhos e filhas nus servindo a índios *pecheros* (índios tributários; eram pobres, ‘gente baixa’, obrigados a pagar um tributo, uma taxa fixa de mais ou menos 8 pesos por pessoa, dependendo de cada corregedor. Na hierarquia, um pechero era considerado um ‘*mandón*’ menor) e não foi reconhecido por seus familiares:

del mundo vuelve el autor a su casa (...). Treinta años estando sirviendo a su Magestad y halló todo en el suelo, y entrándole en sus casas y sementeras y pastos y halló a sus hijos e hijas desnudos sirviendo a indios pecheros, que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron, porque llegó tan viejo sería de edad de ochentas años, todo cano y flaco y desnudo y descalzo (...). Estaba muy cansado y pobre, y que no tenía un grano de maíz ni cosa alguna (...); luego le dijo al dicho corregidor Juan de León Flores, este dicho corregidor le mandó llamarle el dicho autor y el dicho corregidor pasado Pedro López de Toledo, entonces el dicho autor le notificó de cómo tenía oficios y cargos, y de cómo era cacique principal y mayor de la dicha provincia (...); notificado de todo ello responde el corregidor pasado Pedro López de Toledo, dijo que era mentira y merecía castigo (...). (POMA DE AYALA, 2005: 888 [1094;1104], 890 [1097;1107], 891 [1099;1109])<sup>63</sup>.

O não reconhecimento tanto por parte das autoridades como por parte da própria família compele Guaman Poma a deslocar-se uma vez mais, empreendendo a viagem até Lima: “diante do choque de ver sua existência anulada em Santiago de Chipao e San Cristóbal de Suntuato, Guaman Poma decidiu ir diretamente até Lima, para avisar sua

<sup>63</sup> Tradução: Do mundo volta o autor a sua casa (...). [Após] Trinta anos estando servindo a sua Majestade e encontrou tudo no chão, e entrando em suas casas e plantações e pastos e encontrou seus filhos e filhas nus servindo a índios *pecheros*, que seus filhos e sobrinhos e parentes não o reconheceram, porque chegou tão velho estaria com oitenta anos, de cabelo todo branco e magro e sem roupas e descalço (...). Estava muito cansado e pobre, e que não tinha um grão de milho nem coisa alguma (...); depois lhe disse ao dito corregedor Juan de León Flores, este dito corregedor mandou chamar o dito autor e o dito corregedor anterior Pedro López de Toledo, então o dito autor lhe notificou de como tinha ofícios e cargos, e de como era cacique principal e maior da dita província (...); notificado de tudo isso responde o corregedor anterior Pedro López de Toledo, disse que era mentira e merecia castigo (...).

Majestade, ou seja, para entregar seu livro terminado” Adorno (1989: 65). Nas palavras do cronista: “y así torno el dicho autor outra vez a su camino, a darle el aviso y remedio que ponga su Magestad, y así otra vez tornó a caminar, salió muy pobre” (POMA DE AYALA, 2005: 894 [1105;1115])<sup>64</sup>. Segundo o cronista andino, por cada cidade que passava, no caminho até Lima, via-se confirmado o somatório de abusos, miséria, maus tratos e injustiças sofridos pelos índios:

y así caminó a la ciudad de Castrovirreina adonde había tornado outra vez su viaje. Allí halló otra vez toda miseria, le habían hurtado un indio aymara del pueblo de Uaquirca una silla y otras minudencias (...); y además de esto se le huyó su hijo el mayor y le dejó don Francisco de Ayala, como se vido pobre y no tener sustento, el cual se halló tan pobre aflijido y no había quien le prestase y socorriese un real. Veis aquí toda la pobreza que pasó por servir a Dios Nuestro señor y favorecer a los pobres de Jesucristo, y dar cuenta a su Magestad de este reino para el remedio y salvación de las ánimas (...).” (POMA DE AYALA, 2005: 894 [1105;1115])<sup>65</sup>.

Neste fragmento, o autor também valoriza seus esforços por oferecer ao rei um relato das faltas cometidas contra a doutrina cristã, com objetivo de que pudesse ser feita justiça e reparação. Já ao chegar à “*villa rica de Oropesa de Guacabilca*”, Guaman Poma se espanta e relata maus tratos aos índios:

entró a la iglesia y salió a la plaza; dice el dicho autor que estaba espantado e admirado de ver en aquella plaza tantas bofetadas y pescozadas a los pobres principales, a unos les llamaban caballos, perros, los cuales principales y de muchas maneras les maltrataba a los demás indios pobres (...) (POMA DE AYALA, 2005: 899 [1113;1123])<sup>66</sup>.

Em outro povoado por onde passou, Guaman Poma testemunha a instabilidade social da colônia, ao relatar a expropriação de bens e terras aos índios, que reagem e

<sup>64</sup> Tradução: E assim tornou o dito autor outra vez ao seu caminho, a dar-lhe o aviso para que sua Majestade faça reparação, e assim outra vez tornou a caminhar, saiu muito pobre.

<sup>65</sup> Tradução: e assim caminhou para a cidade de Castrovirreina onde havia retomado outra vez sua viagem. Ali encontrou outra vez toda miséria, lhe haviam furtado um índio aymara do povoado de Uaquirca uma cadeira e outras miudezas (...); e além disso, seu filho mais velho fugiu e deixou dom Francisco de Ayala, como se viu, pobre e sem sustento, o qual se encontrou tão pobre e aflito e não havia quem lhe emprestasse e socorresse um real. Vede aqui toda a pobreza que passou por servir a Deus Nosso senhor e favorecer aos pobres de Jesus Cristo, e dar conta a sua Majestade deste reino para a reparação e salvação das almas (...).” (POMA DE AYALA, 2005: 894)

<sup>66</sup> Tradução: entrou na igreja e saiu para a praça; diz o dito autor que estava espantado e admirado de ver naquela praça tantas bofetadas e pescões nos pobres principais, a uns chamavam cavalos, cachorros, os quais eram principais e de muitas maneiras os maltratava aos outros índios pobres (...).

matam a um espanhol. Em seguida os índios são enforcados, segundo o cronista, sem que houvesse investigação sobre as circunstâncias da morte do espanhol:

se acordó el dicho autor de los indios Yauyos de junto al pueblo de Córdova, en el camino un español le saltó a diez indios quitándole sus haciendas y comidas, defendiéndose los indios, resvaino {desenvainó} su espada y le hirió a tres indios y así defendiéndose del dicho español le mató al dicho español los dichos indios, y así sin averiguación ni información luego la justicia le ahorcó a los dichos diez indios Yauyos sin averiguación (POMA DE AYALA, 2005: 903 [1118;1128])<sup>67</sup>.

Neste mesmo povoado, o autor andino descreve a situação de mulheres corrompidas pela bebida e prostituição, estimuladas pelos próprios padres e religiosos e também por mestiços e mulatos. O autor relata que as próprias índias levantavam falso testemunho contra seus maridos para que fossem enforcados:

las dichas indias por las causas que son queridas de los dichos padres y curas doctrinantes, y de los dichos españoles, y mestizos y mulatos, y así les da fuerza y ala, y así las dichas indias revuelve la tierra y saben levantar testimonio a su marido que forzaba a su hija y fornicaba a sus hermanas, hechicero, y decíale otras cosas malas solo a fin de quererle ponerle en la horca, y quedar hecha bellaca, puta (...) POMA DE AYALA, 2005: 903 [1119;1129])<sup>68</sup>.

Segundo Guaman Poma, esses exemplos de instabilidade social, marcada pelo empobrecimento dos índios, usurpação de seu território e bens, pela violência e maus tratos e pela prostituição, são recorrentes. O cronista acusa os padres e sua soberba por essa situação e se indigna a ponto de praguejar contra eles:

quiere así los dichos padres de las dichas doctrinas y lo enseña así, y no les predica el Santo Evangelio ni las buenas obras de misericordia sino busca hacienda y rescates a la ciudad de Lima, daca plata toma plata, que su ánima vaya al infierno como sea rico con el sudor de los pobres indios (POMA DE AYALA, 2005: 905 [1122;1132])<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Tradução: se lembrou o dito autor dos índios Yauyos próximo ao povoado de Córdova, no caminho um espanhol assaltou a dez índios tomando-lhes seus bens e comidas, defendendo-se os índios desembainhou sua espada e feriu a três índios e assim defendendo-se do dito espanhol, matou o dito espanhol os ditos índios, e assim sem verificação nem informação em seguida a justiça enforcou os ditos dez índios Yauyos sem investigação.

<sup>68</sup> Tradução: as ditas índias porque são amantes dos ditos padres e curas doutrinantes, e dos ditos espanhóis, e mestiços e mulatos, e assim lhes dá força e asa, e assim as ditas índias revolve a terra e sabem levantar [falso] testemunho sobre seu marido que forçava sua filha e fornicava com suas irmãs, feiticeiro, e dizia-lhe outras coisas más só com o fim de querer colocá-lo na forca, e ficar como uma velhaca, puta (...).

<sup>69</sup> Tradução: quer assim os ditos padres das ditas doutrinas e o ensina assim, e não lhes predica o Santo Evangelho nem as boas obras de misericórdia, ao contrário, buscam fazenda e resgates para a cidade de

Conforme é possível verificar, o autor andino faz uma crítica severa à igreja, ao mencionar que padres e curas não cumprem com suas missões, não ensinam e desrespeitam o Evangelho, centro do argumento para a colonização, dominação e maus tratos sofridos pelos índios. Guaman Poma desconstrói o vínculo que associa a humanidade dos espanhóis à sua condição de cristão. A narrativa constitui, portanto, o meio para a construção de memórias e identidades andinas alternativas àquelas construídas como negativas, e se configura como recurso argumentativo indispensável dentro do debate teológico-jurídico do século XVI.

Lima espelha um complexo de mudanças quanto às práticas culturais num determinado espaço social e geográfico e supõe uma nova organização deste. É o local onde Guaman Poma vê exacerbada toda a problemática que encontra ao longo de sua viagem e justifica, mais uma vez, a elaboração da crônica e o trabalho que lhe custou. Nas palavras do cronista:

y así hubo de escribirla y trabajarlo la dicha Nueva Corónica y Buen Gobierno de este reino en servicio de Dios y de su Majestad y bien y aumento y conservación y multiplico de los dichos indios de este reino en servicio de Dios y la Corona Real de su Majestad; el dicho autor, habiendo entrado a la dicha ciudad de los Reyes de Lima vido atestado de indios ausentes y cimarrones hechos yanacunas, oficiales, siendo mitayos, indios bajos, y tributarios se ponían cuello y se vestía como español, y se ponía espada, y otros se trasquilaban por no pagar tributo, ni servir en las minas; veis aquí el mundo al revés y así como ven estos indios ausentes se salen otros indios de sus pueblos y no hay quién pague el tributo, ni hay quién sirva en las dichas minas; y asimismo vido el dicho autor muy muchas indias putas, cargadas de mesticillos y de mulatos, todos con faldelines y botines, escofietas, aunque son casadas andan con españoles y negros, y ansí otras no se quieren casarse con indio ni quiere salir de la dicha ciudad por no dejar la putería; y están llenos de indios en las dichas rancherías de la dicha ciudad, y no hay remedio (POMA DE AYALA, 2005: 908 [1128;1138])<sup>70</sup>.

---

Lima, dá cá dinheiro toma lá dinheiro, que sua alma vá para o inferno já que enriquecem com o suor dos pobres índios.

<sup>70</sup> Tradução: e assim houve de escrevê-la e trabalhá-lo a dita Nova Crônica e Bom Governo deste reino a serviço de Deus e de sua Majestade e bem e aumento e conservação e multiplicação dos ditos índios deste reino a serviço de Deus e da Corôa Real de sua Majestade; o dito autor, tendo entrado na dita cidade dos Reyes de Lima viu atestado de índios ausentes e cimarrões feitos *yanacunas*, oficiais, sendo *mitayos* (*índios que pagavam 'mita' uma espécie de tributo*), índios baixos, e tributários se vestiam como espanhol, e se colocava espada, e outros se alugavam para não pagar tributo, nem servir nas minas; vede aqui o mundo ao revés e assim como vêem estes índios ausentes, outros índios deixam seus povoados e não há quem pague o tributo, nem há quem sirva nas ditas minas; e também visto o dito autor muitas e muitas índias putas, carregadas de mesticinhos e de mulatos, todas com saias curtas e botas, toucas de renda, mesmo sendo casadas andam com espanhóis e negros, e assim outras não querem se casar com índio nem quer sair da dita cidade para não deixar a putaria; e estão cheios de índios nos ditos ranchos da dita cidade, e não há remédio.

Nessa cidade, novas identidades emergem violentamente e se apresentam de forma agressiva para o cronista viajante: para Guaman Poma, Lima reflete a desordem social, o caos, a corrupção, a prostituição, índios se tornam ladrões; é o “*mundo al revés*” (POMA DE AYALA, 2005: 907 [1126;1136]) nas palavras repetidas pelo autor, ao longo de sua crônica. Em sua discursividade, Guaman Poma se vê abalado pela forte comoção de constatar o que a conquista e a colonização produziam na vida dos índios na cidade: “para nosso autor, a vida na cidade representa a última etapa da desarticulação da sociedade andina” (ADORNO, 1992: 70). A mesma autora insiste no fato de que essa é a razão pela qual Guaman Poma volta ao relato da estruturação da sociedade tradicional e o modifica. É, portanto, a experiência histórica vivida e testemunhada pelo autor que o impele novamente a narrar. Para Benjamin, o narrador migrante carrega o saber que vem de longe. A narrativa conduz ao saber. A experiência da oralidade, traduzida por Guaman Poma para a escrita, é um modo de produzir conhecimento sobre si e sobre o Outro. A viagem a Lima é consequência da experiência de Guaman Poma e, ao mesmo tempo, acarreta novas experiências.

Vale lembrar que Lima é um lugar de fronteiras transpassadas, é uma zona de contato, que nas palavras de Pratt, 1999:31 corresponde ao “espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada”. Como zona fronteira, a zona de contato é permeável cultural e linguisticamente, onde hibridismos, conflitos e as mudanças mais bruscas se evidenciam. Como narrador, que usa língua e suporte ocidental – o livro –, o cronista se situa nessa zona de contato, imprimindo, na escrita, as múltiplas vozes da oralidade andina. Na voz de Guaman Poma desdobram-se as vozes de uma coletividade.

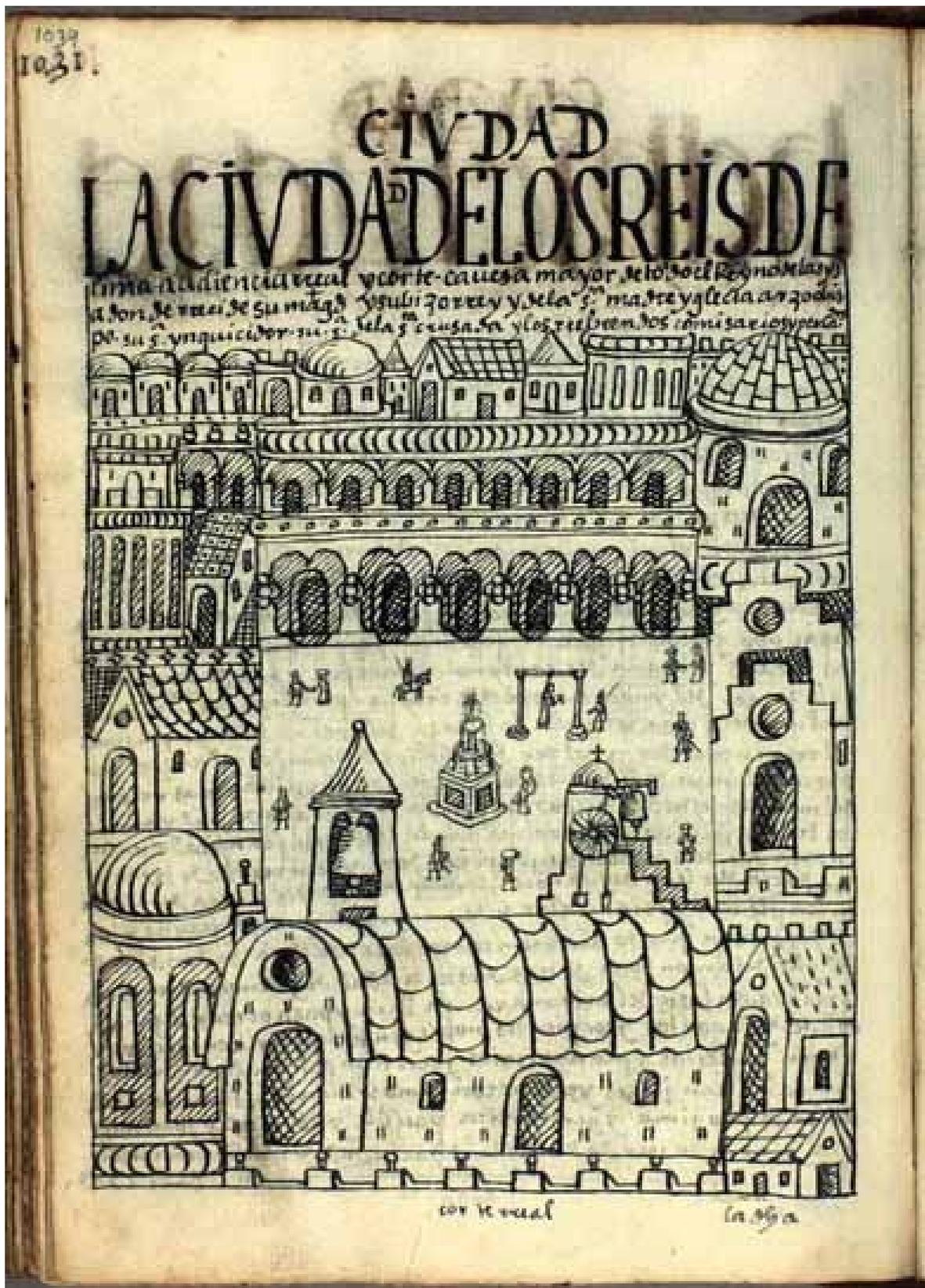


Fig. 11 – Ciudad • la ciudad de Los Reyes de Lima. Audiencia Real y Corte, cabeza mayor de todo el reino de las Indias, a donde reside Su Magestad y su visorrey, y de la Santa Madre Iglesia arzobispo, Su señoría Inquisidor, Su Señoría de la Santa Cruzada, y los reverendos Comisarios y Prelados • corte real.

Guaman Poma acrescenta o capítulo “*Camina el autor*” depois de chegar a Lima e testemunhar os fatos que ali ocorriam. Após uma meticulosa investigação, que envolveu análises dos diferentes tipos de tinta usados pelo autor, Adorno (1992) conclui que as alterações feitas no texto ocorrem após a chegada do cronista a Lima e sustenta que o choque com a vida da capital é o que impele o autor a remendar a obra inteira, ao mesmo tempo em que se torna mais aguda a observação, avaliação e crítica do mundo colonial.

Ao dissertar sobre o “Direito Indiano” ou as “Leis de Índias” Grenni (2008:35) mostra que apesar de conter muitas leis que tentavam proteger o índio, essa legislação que “buscava compensar as injustiças que o próprio sistema havia criado”, na prática, favorecia o seu não cumprimento ou o cumprimento parcial. O autor salvadorenho assinala, por exemplo, que “as leis de Burgos praticamente acabaram com o sistema de “*encomiendas*”<sup>71</sup>, insistindo no bom trato dos índios” (GRENNI, 2008: 35). Entretanto, o autor comenta que

nem por isso as “*encomiendas*” deixaram de existir. A distância entre a metrópole e as colônias, os interesses em jogo, a venalidade das autoridades que deviam fazer cumprir as leis, a cobiça dos colonos e as indecisões da Coroa impediram que o sistema deixasse de existir, encontrando novas formas de “*encomiendas*”.

Na viagem a Lima, Guaman Poma constata os abusos cometidos e a partir dessas novas experiências volta ao que já fora escrito e emenda o texto, para pedir justiça e condições humanas para os índios. E ao chamar a atenção dos cristãos para as incoerências de seus atos, o cronista dialoga com as “Leis de Índias” desconstruindo-as e denunciando sua ineficácia, e esbraveja:

veis aquí cristianos como os metéis de más de lo que sois, si sois judio o pechero o ganapán ¿por qué os hacéis justicia?, y queréis saber vida ajena y la vuestra no lo sabéis (...); mundo al revés es señal que no hay Dios y no hay

---

<sup>71</sup> “um direito concedido por mercê real aos conquistadores destacados – ‘beneméritos das índias’ – para perceber e cobrar para si os tributos dos índios que se lhe encomendassem; o índio ‘encomendado’, como homem livre, mas vassalo, pagava em espécie – com o produto de suas terras – em serviços pessoais ou com trabalho no prédio ou nas minas do encomendeiro, esse tributo devido ao Estado (DE LA TORRE RANGEL, 1991 *apud* GRENNI, 2008: 39). Dessa maneira, o encomendeiro se transformava num empresário das forças de produção e das relações de produção, pelo controle que exercia sobre o recrutamento de mão de obra e manutenção dessa mesma força de trabalho (LASSEGUE, 1974 *apud* GRENNI, 2008: 39).

rey, está en Roma y Castilla; para los pobres, y castigarlo, hay justicia y para los ricos no hay justicia (...) (POMA DE AYALA, 2005: 907 [1126;1136])<sup>72</sup>.

Guaman Poma se desloca, amplia suas fronteiras, adentra a estrutura administrativa fundada pelos espanhóis para com eles dialogar, fazendo uma crítica profunda ao sistema cujas leis não eram aplicadas de fato, nem valiam para todos, mas somente para os setores indígenas. O cronista é contundente: o rei está em Castela e o papa em Roma, na colônia não há, portanto, o exercício das leis de Deus nem dos homens. As palavras de Guaman Poma demonstram enfurecimento, indignação, dirigindo-se aos cristãos diretamente, “vede aqui, cristãos”, com a autoridade do testemunho do narrador que vive a experiência da conquista e da colonização. Desse modo, ele compartilha com o Outro informação e conhecimento sobre esse Outro. Esse compartilhar é um exercício de interculturalidade, que o autor estabelece em direção a uma relação mais horizontalizada.

“*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” – carta/manifesto de um índio ladino – carrega o testemunho andino direto e indireto, a experiência do autor, que encerra em si o viajante de Benjamin: viajou pelas cidades andinas, de povoado em povoado. Nos vários tipos de caminhos, o autor se desloca fisicamente, de um lugar para outro, de uma língua para outra, e vai do lugar periférico para o centro do poder colonial, de um ponto de vista andino ao ponto de vista exógeno, transpassando e ampliando fronteiras culturais.

Guaman Poma estabelece uma relação direta com o destinatário, e, em termos de hierarquia social, se move de baixo para cima. Do ponto de vista indígena, Guaman Poma se move de dentro das comunidades indígenas para fora, endereçando-se ao mundo dos estranhos: “criado para fazer frente às necessidades que impunha a situação colonial, o discurso indígena destinado aos estranhos se inscreve na relação conflituosa entre ‘colonizado’ e ‘colonizador’” (LIENHARD, 1992: XIII).

Com a desarticulação irreversível das sociedades e culturas andinas, as migrações, que já existiam com a ampliação do Império Inca, se intensificam, provocando novas formas de ser e estar no mundo e novas buscas de soluções para as questões sociais emergentes. Nesse sentido, Guaman Poma caminha para ver, ouvir e

---

<sup>72</sup> Tradução: vede aqui cristãos como vos meteis a ser mais do que sois, se sois judeu ou tributário ou índio pobre porque fazer-vos justiça? E quereis saber da vida alheia e da vossa não sabeis (...); mundo ao revés é sinal de que não há Deus e não há rei, está em Roma e Castela; para os pobres, e castigá-lo, há punição e para os ricos não há punição (...).

narrar e dialogar; caminhar é narrar e corresponde ao empreendimento da tecitura de um relato que possa dar sentido aos acontecimentos e que possa gerar compreensão para o “*mundo ao revés*” (POMA DE AYALA, 2005: 346[448;450], 907 [1126;1136]); caminhar também é ir ao encontro do poder, a tentativa de dialogar com o poder. Narrar é um modo de re-arrumar e recolocar fatos, saberes, histórias, para que o absurdo do mundo virado ao contrário se preencha de significados que possam encaminhar uma nova organização e a libertação da opressão e do caos em que se encontram as populações indígenas.

Contursi e Ferro (2000: 79) chamam a atenção para os usos sociais que são feitos da narrativa: “a narração tem usos, papéis ou funções em suas dimensões sociais, culturais e comunicacionais. Em alguns casos, esses três termos se alternam indistintamente”. Acrescentam: “a noção de uso reclama, necessariamente, uma relação com o contexto, seja este considerado como imediato ou em termos macrosociológicos” (CONTURSI E FERRO, 2000: 80). Por essa razão, a crônica de Guaman Poma não se reduz a um mero relato, que contém a versão andina dos fatos. As modalidades descrição, narração e argumentação se entrelaçam em vários subgêneros, o autor tem como objetivo último a argumentação para convencer o rei sobre a necessidade de uma mudança profunda na administração colonial e persuadi-lo da execução das medidas - prescritas pelo próprio cronista – para a consecução dessa mudança:

Guaman Poma mascarou sua intenção, mediante a apresentação de suas afirmações persuasivas como se fossem declarações de fatos; ocultou sua participação na polêmica e a disfarçou como simples narração histórica. Poucas vezes o autor indicou explicitamente que as questões de que tratava estavam envolvidas em debates apaixonados. Em nenhum lugar explicou porque havia chamado seu livro de ‘primeira das crônicas novas (ADORNO, 1989: 22).

Essas considerações apontam para as estratégias usadas pelo autor ao elaborar sua narrativa. Guaman Poma se insere na cultura da escrita alfabética já que a elaboração de um discurso escrito é uma de suas únicas possibilidades de tentar agir no mundo social, de tentar evitar que os índios e a cosmogonia andina fossem exterminados, de obter condições mais dignas de vida e colaborar para a construção de uma sociedade colonial mais justa.

Caminhar é também rememorar, construir uma memória que projete outra sociedade, que torne possível a vida dos índios. Lapidar o esquecimento e a lembrança,

numa rede de escolhas assujeitada pela dominação vigente, renovando a memória com um esquecimento ativo. A narrativa da crônica, a partir do lugar de enunciação não hegemônico e da oralidade subverte a ordem colonial e o uso da escrita, em favor das civilizações andinas.

Usar a escrita, a língua do colonizador e caminhar até Lima correspondem a caminhar para a diferença, ser atravessado pelo outro, ainda que hostil, fundir-se nesse outro, gerando o inesperado, o irreduzível, identidades híbridas, confusas, diferenciando-se de si mesmo e do outro, abrindo-se e desdobrando-se em mais diferenças. Caminhar é produzir o imprevisto, tecer o acidental e extraordinário no passo seguinte, a continuidade no descontínuo, a repetição no radicalmente novo. O caminho de Guaman Poma da serra à cidade é forjado no próprio caminhar. Caminhar, dar seu testemunho sobre o que viu com os próprios olhos, ouviu com os próprios ouvidos. A escrita se faz por meio da tradução e da articulação de línguas distantes, que se enfrentam, se entranham, conformando novas linguagens, novos signos e novas categorias culturais.

É o narrador que vai evidenciar as contradições de um sistema cujas justificativas para sua implementação não se sustentam ante suas próprias ações. A necessidade de se unir a outros grupos deflagra conflitos que fazem emergir diferenças, acabando por provocar deslocamentos identitários, desfazendo as certezas que tinham sobre os outros e sobre eles mesmos: em suas negociações interculturais e sua busca sobre como proceder, eles se descobrem, produzindo novos significados e saberes sobre quem são. Hall (2003: 34), ao referir-se ao hibridismo produzido em contextos coloniais, ressalta o fato de que os elementos diferentes que se interpenetram estão inscritos em “relações de poder – sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo”. Já Pratt (1999: 33) remete à auto-etnografia, referindo-se a “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”:

muitas vezes, como no caso de Guaman Poma, o léxico apropriado e transformado é aquele dos relatos de exploração e viagem, que, em graus variáveis, estão amalgamados ou infiltrados pelos indígenas. Frequentemente, como na carta de Guaman Poma, eles são bilíngues e dialógicos. Textos autoetnográficos são tipicamente heterogêneos também no âmbito da recepção, são normalmente endereçados tanto aos leitores metropolitanos, como aos setores letrados do grupo social a que pertence o narrador; e estão fadados a ser recebidos de maneira muito diferente por eles.

Ainda com Benjamin, o narrador é também o conselheiro. O autor alemão associa a tarefa do narrador ao ato de aconselhar – “o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria (...) o lado épico da verdade”, pois “aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada” (BENJAMIN, 1996: 200). Para Benjamin, o narrador é aquele que pode e dá conselhos, sugestões, soluções para questões da vida diária e da existência humana. Em “*Buen Gobierno*”, Guaman Poma aconselha o rei (Cf. Fig. 7) e seus súditos cristãos, advertindo-os sobre o perigo do completo desaparecimento dos índios e sobre seus comportamentos não cristãos e ainda lhes sugere uma outra forma de governar. De acordo com Lopez-Baralt (1988: 276) “os conselhos do cronista para o bom governo do vice-reinado não só coincidem com aqueles dos pensadores europeus mais progressistas, como também com os do índio andino, consciente de seus direitos”. Vale ressaltar aqui que os índios Kaingang, que vivem atualmente no Brasil, não atribuem às suas narrativas o significado de histórias, mas sim de conselhos. Para eles, o ritual que envolve a reunião de índios para ouvir histórias dos mais velhos é um aconselhamento.

Dessa forma, o cronista andino, embora de joelhos diante do rei, que é como se representa na Fig. 7, se posiciona num lugar de enunciação do sábio, conselheiro, que é capaz de aconselhar, de quem pode falar e advertir, invertendo seu lugar nas relações de poder que se consolidavam, instituindo outra ideologia dialógica e discursiva, por meio de uma identidade nova – ele tem a experiência e a sabedoria, portanto a legitimidade para contar e aconselhar – inaugurada a partir do encontro com o outro e na própria trajetória de seu caminhar.

Por último, mas não menos importante, a epígrafe que abre esta seção diz “*escribir es nunca acabar*” (POMA DE AYALA, 2005: 520 [644;658]). Guaman Poma expressa essa ideia ao referir-se aos maus tratos de frades, prefeitos e outras autoridades coloniais. O autor andino arremata: “esto que escribo es cosa de burla si lo escribiera su vida no lo acabara de escribir un año, que en el mundo no lo creyeran los cristianos” (POMA DE AYALA, 2005: 525 [649;663])<sup>73</sup>. O cronista explicita o fato de que não acabaria de escrever sua crônica se fosse narrar “tudo” o que viu: “no lo pongo por prolijidad” (POMA DE AYALA: 520 [644;658])<sup>74</sup>, justifica ele, que, entretanto, em vez de subtrair informação, acrescenta e projeta na imaginação do leitor o incontável, o

<sup>73</sup> Tradução: isso que escrevo é coisa para rir, se fosse escrever durante toda vida não acabaria de escrever um ano, que nenhum cristão no mundo acreditaria.

<sup>74</sup> Tradução: não o ponho por prolixidade.

indizível. Por outro lado, podemos desdobrar o significado de “*escribir es nunca acabar*”, assumindo-a com o sentido de que narrar, por escrito, é o único recurso de que dispõe para reclamar a vida, para que a vida dos índios não acabe, para que as culturas andinas não acabem e, por outro lado, para afirmar que as narrativas e memórias estão em permanente construção.

As diversas incursões de Guamán Poma pelas cidades do Reino do Peru lhe proporcionaram o conteúdo, por meio da experiência, os motivos e necessidade de narrar. Quanto à cronologia de suas viagens e elaboração da obra, Rolena Adorno sustenta (1992: 63, 64):

deduzimos que Guaman Poma havia começado suas andanças em 1600. O marco cronológico para os acontecimentos que preenchem o *Buen Gobierno* parece ser os cinco anos de 1608 até 1613; a criação dessa versão da obra, os anos 1612 e principalmente 1613; a emenda final da obra, 1614 e princípio de 1615.

Os deslocamentos espaciais se desdobraram num diferenciar-se de si mesmo, nas múltiplas traduções, no diálogo intercultural, na construção de identidades e memórias andinas. No item que se segue, examinarei as repercussões dos deslocamentos do autor andino, na escrita de sua crônica.

5. DESENCONTRO DE CAJAMARCA: ORALIDADE, ESCRITA E PODER COLONIAL

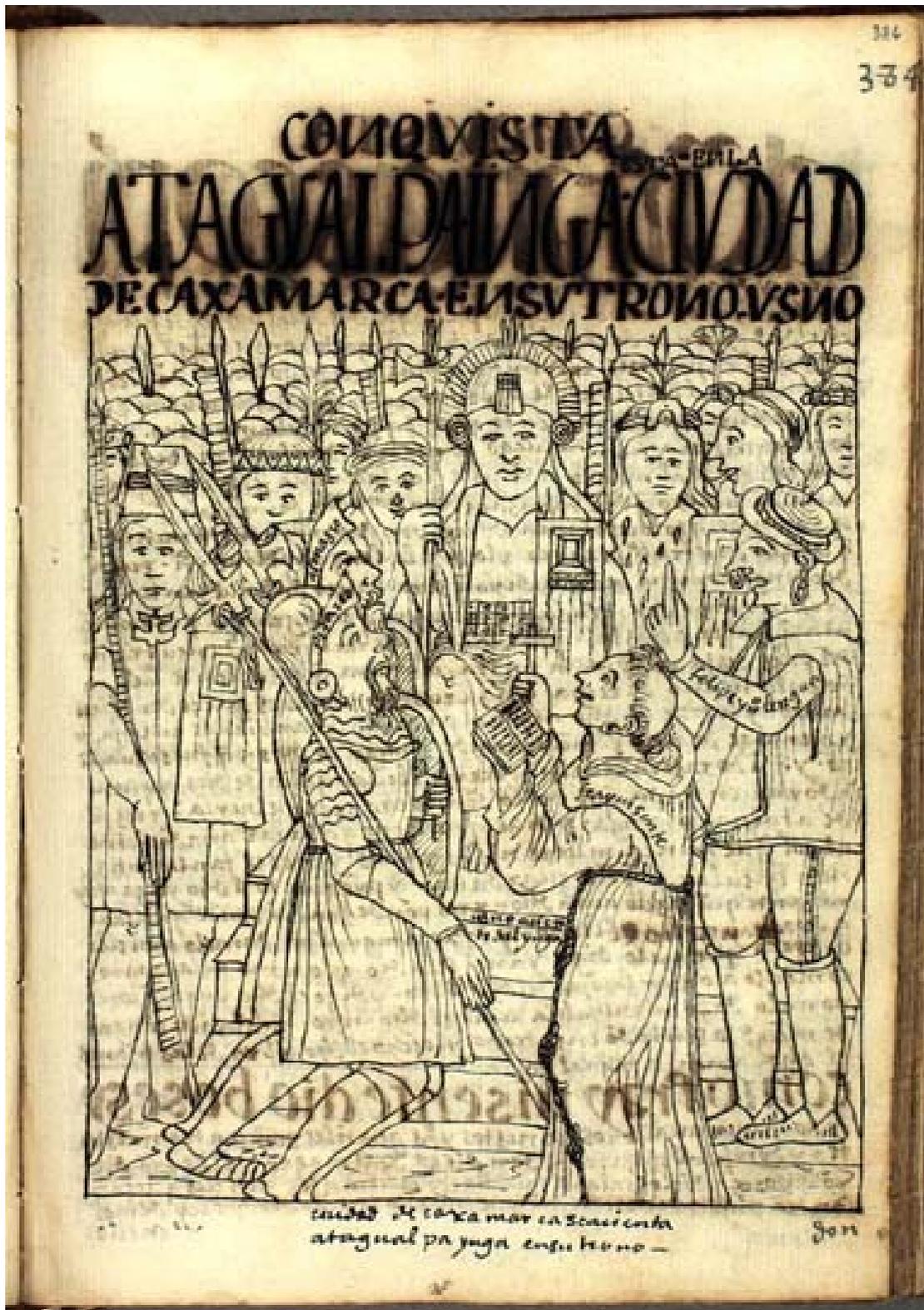


Fig 12 – Conquista. Atahualpa Inga ciudad de Cajamarca. En su trono, Usno • Almagro • Felipe Indio, lengua • Pizarro • Fray Vicente [Valverde] • Usno, trono. Asiento del Inga • se sienta Atahualpa Inga en su trono



Fig 13 – Conquista • córtanle la cabeza a Atahualpa Inga, umanta cuchun. Murió Atagualpa en la ciudad de Cajamarca

### 5.1. *LA LETRA DE DIOS* - GUERRA DE LETRAMENTOS

A apropriação da escrita como instrumento de poder, no mundo ocidental, deu-se através de um longo e complexo processo, mediante o qual a escrita adquiriu prestígio e passou a ser um lugar privilegiado de produção de saber e desenvolvimento do conhecimento, sinônimo de civilização, no confronto com outros mundos. A ausência da escrita alfabética foi associada a primitivismo e a pouca complexidade do pensamento; o analfabetismo, interpretado como sinal de atraso e o alfabeto considerado incapaz de realizar operações e elaborar pensamentos complexos. Pacheco (1992: 28) adverte, porém, que “por haver desenvolvido - em algumas ocasiões de maneira assombrosamente eficiente - as potencialidades da oralidade, sociedades e culturas ‘iletradas’, ‘analfabetas’ ou ‘ágrafas’, na realidade, não deveriam ser descritas como carentes de escrita, mas como relativamente independentes dela”.

No século XVI, o livro adquire alto prestígio e a escrita, associada ao sagrado, torna-se emblema de civilização e de acesso ao conhecimento. Com a chegada dos conquistadores, os povos que viviam na América entraram em contato com essa modalidade de uso da língua. Ao perceber a ausência de um código escrito nos moldes europeus, os espanhóis usaram essa ausência como justificativa da dominação e manipulação dos povos supostamente ágrafos. Como documento e registro, o livro era também receptáculo e guardião da memória:

as atribuições da escrita (...) a convertem em valioso instrumento de comunicação: ao estar fixada num recipiente portador de signos tangíveis, serve para preservar a memória do esquecimento, confere permanência ao conhecimento e cumpre assim a função histórica de relacionar passado, presente e futuro. Além disso, dá coerência e ordena a informação. (QUISPE-AGNOLI, 2006: 157).

Por ocasião da conquista e colonização da América, a ocupação e exploração dos territórios americanos e a miscigenação das culturas e dos povos que habitavam esses territórios, como em qualquer evento histórico e social, foram mediadas pela linguagem, em meio a práticas discursivas que as apoiavam e constituíam. Um divisor importante entre mundos e culturas tão distantes e sua produção discursiva foi, portanto, a introdução da escrita, suas diversas formas e usos. Dessa inserção originou-se variada e imprevisível produção textual, no novo contexto social, político e histórico que emergia. A dominação ocidental na América teve, assim, a escrita como salvo-conduto e foi usada como meio de exploração e um dos instrumentos que consolidou o poder

colonial. Desse modo, escrita e poder caminharam juntos ao longo da história, enquanto a oralidade ficou em segundo plano, caracterizada pelo desprestígio e a ineficácia como meio de produção e saber, registro de memória e legitimidade de ação no mundo social. A escrita é inserida nas sociedades andinas e opera como fronteira entre essas e a sociedade europeia.

Ao mesmo tempo que adquire valor cultural e histórico, a escrita, associada ao sagrado, assume o papel de portadora da voz divina e se estabelece como verdade, legitimando práticas e ações sociais, que em última instância, serviam ideologicamente à consolidação do poder político colonial na América (QUISPE-AGNOLI, 2006). A tecnologia da escrita, aliada ao sagrado, reorganiza a vida de milhares de sujeitos que não a conheciam tal qual se lhes apresentava e a ela foram subordinados. No contexto colonial,

o desconhecimento do valor e significado do livro, não só é uma expressão de falta de saber, é sobretudo expressão de desconhecimento de Deus e do Rei. Assim, a ignorância da letra é figura de três condicionantes: além da falta de saber, da de ser fiel e da de não conhecer a lei, três condições que vão marcar a partir de aí a configuração do indígena. (LÓPEZ MAGUIÑA, 2003: 28).

A superioridade que é dada à escrita sobre a oralidade foi um dos fatores usados para justificar a dominação. Essa premissa se alinhava às demais diferenças culturais e aos sucessivos equívocos de interpretação que ocorriam entre as culturas espanholas e as administradas pelo Império Inca. A escrita suplantava insidiosamente a oralidade e as formas de notação andinas, como sinônimo da palavra e do poder divino.

No contexto andino, a acentuada assimetria entre escrita alfabética e oralidade está simbolizada na cena ‘fundadora’ no encontro das tropas espanholas com o Inca Atahualpa, em Cajamarca, em que este rejeita o livro. Existem muitas versões desse acontecimento e Cornejo Polar (1994) reproduz e analisa várias delas. Neste estudo é reproduzida a versão de Guaman Poma. O encontro se dá em praça pública, entre o rei Atahualpa, Francisco Pizarro, Dom Diego de Almagro e Frei Vicente Valverde e os demais índios, conforme representado por Guaman Poma, na Fig. 12, que abre esta seção. O rei Atahualpa encontra-se sentado em seu trono; a praça, rodeada de mais de cem mil indígenas. Por meio de um intérprete, Atahualpa se intera de que são embaixadores do rei espanhol pleiteando a amizade do Inca. Atahualpa responde que não tem que fazer amizade com ninguém e que ele também é rei. Frei Vicente Valverde

alega ser ele embaixador também de outro senhor importante, amigo de Deus, e insiste em que sejam amigos e que Atahualpa adore a cruz, creia no evangelho e que não adore a mais nada. Atahualpa responde que não tem que adorar ninguém a não ser o sol que nunca morre, pedindo a referência de quem havia determinado que fosse assim como dizem os espanhóis. Frei Vicente afirma que o evangelho está no livro, dando-o a Atahualpa, que quer ouvir, ele mesmo, o que lhe tem a dizer o livro. O Inca começa a folheá-lo, mas por não ser letrado responde que o livro não lhe diz nada e atira-o ao chão. Frei Vicente ordena o massacre:

y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormigas, y de espanto de arcabuces y ruido de cascabeles y de las armas, y de ver primer hombre jamás visto, de estar lleno de indios la plaza de Cajamarca se derribó las paredes del cerco de la plaza de Cajamarca y se mataron entre ellos; de apretarse y pizalle y tronalle los caballos murieron mucha gente de indios que no se pudo contar. De la banda de los españoles murió cinco personas de su voluntad por {que} ningún indio se atrevió de espanto asombrado, dicen que también estaba dentro de los indios muerto los dichos cinco españoles deben de andar tonteando como indio, deben de tronalle los dichos caballos. Y así le prendió don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro al dicho Atahualpa Inga, de su trono le llevó sin herirle y estaba preso con prisiones y guarda de españoles junto del capitán don Francisco Pizarro; quedó muy triste y desconsolado y desposeído de su magestad asentado en el suelo quitado su trono y su reino (POMA DE AYALA, 2005: 295 [386;388])<sup>75</sup>.

Guaman Poma narra em seguida como os espanhóis roubaram terras, ouro e prata do reino de Atahualpa e descreve a grande comoção causada por seu aprisionamento:

así mismo les quitó su servicio hasta quitarle su mujer legítima, la coya; y como se vio tan mal tratamiento y daño y robo tuvo muy gran pena y tristeza en su corazón, y lloró y no comió, como vido llorar la señora coya, lloró, y de su parte hubo grandes llantos en la ciudad de los indios (...) (POMA DE AYALA, 2005: 296 [388;390])<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Tradução: e assim imediatamente começaram os cavaleiros a disparar seus arcabuzes e deram batalha, e os soldados a matar índios como formigas, e espantados pelos arcabuzes e pelo barulho das peças dos canhões e das armas, e por ver o primeiro homem jamais visto, por estar a praça de Cajamarca cheia de índios derrubaram as paredes que cercavam a praça de Cajamarca e se mataram entre eles; muita gente de índios, que não foi possível contar, morreu comprimida e pisada pelos coices dos cavalos. Da banda dos espanhóis morreram cinco pessoas por culpa deles mesmos {que} nenhum índio se atreveu, tomado pelo espanto, assombrados, dizem que também estavam no meio dos índios mortos, os ditos cinco espanhóis devem ter andado tonteando como índio, devem ter tropeçado neles os ditos cavalos. E assim prendeu dom Francisco Pizarro e dom Diego de Almagro o dito Atahualpa Inca, de seu trono foi levado sem que fosse ferido e estava preso com prisões e guarda de espanhóis a mando do capitão dom Francisco Pizarro; ficou muito triste e desconsolado e despossuído de sua majestade e sentado no chão sem seu trono e sem seu reino.

A narração tem seu ápice na execução de Atahualpa, representada na Fig. 13, em que Francisco Pizarro anuncia a sentença de morte do rei Inca, apesar deste ter-lhe dado grande quantidade de ouro e prata: “y murió mártir, cristianisimamente, en la ciudad de Cajamarca acabo su vida” (POMA DE AYALA, 2005: 299 [391;393])<sup>77</sup>. É desse modo que o episódio serve como metáfora para o conflito entre a oralidade andina e a escrita europeia que se repelem mutuamente, instaurando a heterogeneidade dos discursos na sociedade colonial e uma profunda assimetria entre as culturas, que culmina com a morte do rei Inca (LÓPEZ MAGUIÑA, 2003).

O que estava em jogo era todo um arcabouço de práticas culturais e visões de mundo, marcados simbólica e materialmente pelo conflito de Cajamarca. Trata-se de uma oposição de modos de construção da realidade social e visões de mundo e, portanto, de construção de memórias e identidades. Nesse encontro entre o Inca e os espanhóis Frei Vincente Valverde e Pizarro, e na assimetria de seus discursos, as fronteiras étnicas emergem como limites quase que intransponíveis.

Ao analisar as diferentes versões de cronistas espanhóis e indígenas sobre esse encontro, Cornejo Polar (1994: 48) o interpreta como um “ritual do poder, mediado e de alguma maneira constituído pelo livro, e ressalta que sua condição de ‘diálogo’ só teria funcionado em termos de ordem e submissão” já que o livro, nesse contexto é “muito mais fetiche do que texto e muito mais gesto de domínio do que ato de linguagem” (POLAR: 48). A escrita passa a exercer fascínio, pois “tem um prestígio e um poder misteriosos que obrigam a submeter-se a ela, mas também tem uma função coesiva (...), permite reunir e preservar uma ordem comunitária” (LÓPEZ MAGUIÑA, 2003: 31). Entretanto, Quispe-Agnolli (2006: 189) argumenta:

Não acredito que estamos diante de sujeitos andinos maravilhados, que admirem as excelências da escrita alfabética como meio de guardar a informação, mas estamos diante de sujeitos andinos que têm que aceitar o emprego desta forma de letramento como parte da nova ordem de vida, a colonial, na qual lhes tocou viver. É parte de sua desgraça como sujeitos colonizados, a escrita alfabética é uma obrigação, é a única forma possível, aceita oficialmente, de comunicação no mundo colonial.

<sup>76</sup> Tradução: também lhes tirou seus serviçais até tirar-lhe sua mulher legítima, a *coya* (rainha); e como se viu tão mau tratamento e dano e roubo sentiu grande penar e tristeza em seu coração, e chorou e não comeu, como viu chorar a senhora *coya* (rainha), chorou também, e de sua parte houve grandes prantos na cidade dos índios (...).

<sup>77</sup> Tradução: e morreu mártir, cristianissimamente, na cidade de Cajamarca acabou sua vida.

Entretanto, uma questão importante no mundo da civilização europeia do século XVI é o fato de que, embora a escrita ganhasse cada vez mais relevância e predominância nas ações administrativas e religiosas, boa parte da população ainda era analfabeta. Quispe-Agnolli (2006:157; 158) assinala que

a minoria letrada que detinha este meio de comunicação se dedicou também a discutir e estabelecer uma hierarquia entre as formas de comunicação existentes, de modo que a escrita se consagrou como meio diferenciador que coloca essa minoria em posição de grupo privilegiado.

No contexto colonial peruano a maioria dos soldados era analfabeta. Entre eles achava-se o conquistador Pizarro, que se valia da autoridade que o pertencimento a uma sociedade letrada lhe conferia, embora ele mesmo não soubesse ler nem escrever. Essa é uma das incoerências que Guaman Poma evidencia na Fig. 14, dentro do debate sobre a humanidade dos índios.



Fig. 14 Conquista • preso Atahualpa Inga • guarda • preso Atahualpa en la ciudad de Cajamarca • Atahualpa Inga dijo a don Francisco Pizarro que leyese un escrito, dijo que no sabía y dijo que leyese un soldado y leyó, dijo Atahualpa [falta una línea en la edición facsimilar].

Ao estudarem as diferentes formas de letramento, escolar e não escolar e seus usos, em sociedades que usam ambas as modalidades, os NEL demonstraram a complexidade da relação entre oralidade e escrita na realização discursiva: “na vida cotidiana, o discurso oral e o escrito costumam ocorrer juntos, já que suas práticas estão entremescladas e não representam polos opostos nem modos linguísticos divididos” (VICH; ZAVALA, 2004: 41).

A oralidade compreende, entretanto, um conjunto de práticas culturais que reúne tradições, mitos, cosmovisões e formas de construção da realidade social, por meio de gêneros orais, de modo que não pode ser reduzida ao emprego da fala. Essas práticas são performáticas e envolvem a co-construção de sentidos, identidades e memórias. A oralidade se opõe ao letramento – que constitui uma tecnologia que está sempre imersa em processos sociais e discursivos (ZAVALA, NIÑO-MURCIA e AMES, 2004: 9) – em relação a essas práticas e, no contexto colonial, à ideologização pela qual passa a escrita, atrelada a regimes de valores do poder e do saber e à sacralização da escrita alfabética (QUISPE-AGNOLLI, 2006).

Quispe-Agnolli remete à reflexão de Mignolo (1992 *apud* QUISPE-AGNOLLI, 2006), que estabelece a oposição fala/escrita e oralidade/letramento, de modo que a segunda engloba os diversos tipos de ação social, isto é, os gêneros por meio dos quais os atores sociais interagem, uns com os outros. Tanto a oralidade quanto o letramento estão “entremeados na estrutura social, em que entram em jogo as relações de poder, as tensões e desigualdades que caracterizam a vida social, política e institucional” (ZAVALA, NIÑO-MURCIA e AMES, 2004: 9).

O fosso entre a oralidade andina e a escrita alfabética europeia deflagra a heterogeneidade entre dois tipos de civilização, um organizado e fundamentado na experiência com a escrita (mas ainda com um grande contingente de iletrados) e o outro, um mundo organizado e alicerçado na experiência oral e em outros sistemas complexos de significação. Daí a “estranheza inassimilável de uma radical alteridade” (LÓPEZ MAGUIÑA, 2003: 33) no encontro de Cajamarca, pois os

ameríndios, que pressupunham a oralidade e formas gráficas de expressão, não podiam entender o conceito de verdade associado à letra escrita, porque não estavam acostumados a ler, mas sim a olhar, contar, despregar, bordar, tocar ou pintar. E vice-versa, os letrados castelhanos, que pressupunham a escrita alfabética, não podiam entender aos sábios ameríndios” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 147).

Daí, a necessidade da tradução cultural, que Guaman Poma compreendeu, como se observa em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” apropriando-se da ideia medieval de livro: “uma arca de depósito na qual se depositam aquelas coisas que pertencem à informação e à claridade de entendimento, para significar informação essencial ou coisas ou figuras” (VENEGAS, 1540/1983 *apud* QUISPE-AGNOLI, 2006, p. 162), como é possível verificar em suas palavras: “sin buena sangre y sin letra no se puede regir ni gobernar la letra de Dios y leyes de estos reinos, ni será obedecido ni respetado” (POMA DE AYALA, 2005: 532 [657;671])<sup>78</sup>. É possível que nesta enunciação haja um duplo direcionamento: não somente para os indígenas, mas para os espanhóis que não sabem ler, pois em sendo assim não serão respeitados nem considerados, muito menos poderão bem governar.

O cronista compreendeu também que esse objeto, o livro, era sagrado e poderoso, pois a escritura sagrada era fruto das práticas ideológicas cristãs da Conquista. Compreendeu que para os espanhóis e, conseqüentemente, para os indígenas, a escrita era o único meio para agir socialmente e o meio legítimo de fazer registros no tempo e no espaço.

A introdução da escrita alfabética nas sociedades andinas altera, portanto, as relações sociais, o modo de percepção da realidade social e a produção da memória. Ao passar de uma memória oral para um registro escrito em que se entrelaçam oralidade e escrita, o texto de Guaman Poma, por um lado, fixa aquilo que era produto de uma memória oral, em processo de permanente fluidez e transformação; por outro, é uma tentativa de registrar uma memória em risco, ameaçada pelo processo de colonização.

O cronista entende também a relação da escrita com o debate sobre a humanidade dos índios. É nessa idiosincrasia que é possível entender que Guaman Poma atribui valor à escrita e reivindica a escola formal, isto é, o ensino da leitura e da escrita para os indígenas, como pode ser verificado nos exemplos a seguir: “que los dichos maestros han de enseñar los muchachos en la escuela y a las niñas y doncellas en sus casas se le tome lección y le enseñe a leer y escribir, para que sean cristianas y que tengan ojo y ánima para el cielo” (POMA DE AYALA, 2005: 543 [671;685])<sup>79</sup>; “que en este reino en los pueblos chicos o grandes haya escuela y sepan leer y escribir, cantar canto de órgano, los dichos niños y niñas todos” (POMA DE AYALA, 2005: 547

<sup>78</sup> Tradução: sem boa vontade e sem letra não se pode reger nem governar a letra de Deus e leis destes reinos, nem será obedecido nem respeitado.

<sup>79</sup> Tradução: que os ditos professores hão de ensinar aos rapazes na escola e às meninas e donzelas em suas casas se lhes tome a lição e lhes ensine a ler e escrever, para que sejam cristãs e que tenham olho e alma para o céu.

[672;686])<sup>80</sup>; “que los dichos caciques principales e indios, indias, niños y niñas en este reino, todos sepan la lengua de Castilla, leer y escribir como españoles, españolas, y al quien no la supiere le tengan por bárbaro” (POMA DE AYALA: 638 [782;796])<sup>81</sup>. No primeiro fragmento, Guaman Poma associa a leitura ao ser cristão, por entender que nesta relação radica o centro do debate teológico filosófico sobre a humanidade dos índios – este fragmento é emblemático da associação da oralidade à cegueira (ter olho) e da escrita à humanidade (ser cristão). No segundo fragmento, almeja igualdade de condições para todos, sejam estes provenientes de pequenos ou grandes povoados. No último, por razão de ordem estratégica, ele admite o argumento do conquistador, de que aquele que não tem escrita possa ser considerado um bárbaro. Com tal reivindicação, ele pretende garantir para os índios a condição de humano e civilizado.

Em ambos os fragmentos o cronista dialoga com o capítulo 43 do Terceiro Concilio Limense que prescreve que: “tengan por muy encomendadas las escuelas de los muchachos los curas, de indios, y en ellas se enseñen a leer y escribir y lo demás, y principalmente que se abecen a entender nuestra lengua española” (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 80)<sup>82</sup>.

Submeter-se à escrita como indicador civilizatório não contradiz o valor que o cronista andino dá aos etno-saberes para convalidar a existência de uma civilização anterior à chegada dos espanhóis. A relação da falta de escrita com a barbárie é feita vários capítulos após aquele que dá conta da morte de Atahualpa, no qual o cronista também aponta os espanhóis que não sabem ler, representados na figura de Pizarro. Isso reforça a importância da sua reivindicação, uma vez que o uso da escrita nas práticas sociais coloniais está consumado e é irreversível. Nesse caso, uma vez mais, Guaman Poma usa a lógica dos próprios espanhóis para evidenciar suas incongruências: se do mesmo modo que muitos índios, alguns espanhóis não são letrados e não fazem uso da escrita, eles se encontram em pé de igualdade. Desse modo, todos precisam de escola. Aquele que não souber ler e escrever deve ser considerado bárbaro – como é o caso de muitos espanhóis. Trata-se de uma das estratégias do autor, dentro do diálogo

---

<sup>80</sup> Tradução: que neste reino nos povoados pequenos ou grandes haja escola e saibam ler e escrever, cantar canto orfeônico, todos os ditos meninos e meninas.

<sup>81</sup> Tradução: que os ditos caciques principais e índios, indias, meninos e meninas neste reino, todos saibam a língua de Castela, ler e escrever como espanhóis, espanholas, e aquele que não a souber o tenham por bárbaro.

<sup>82</sup> Tradução: tenham por muito encomendadas as escolas dos jovens os padres, dos índios, e nelas sejam ensinados a ler e escrever e tudo mais, e principalmente que se predisponham a entender nossa língua espanhola.

intercultural que promove, que desconstrói a visão de que os índios são bárbaros, em oposição aos espanhóis como civilizados.

Por outro lado, Guaman Poma denuncia sacerdotes, corregedores e encomendeiros que proíbem que os índios aprendam a ler e a escrever:

(...) que el corregidor y españoles y encomendero se echa luego de la tierra, en diciendo anda de esta mi tierra (...) Y así hijo, que en este nuestro pueblo no tengáis conversación con españoles y con indios ladinos, ni que sepa leer y escribir, ni indio bachiller (...). Ni consintais que vuestros índios tengan conversación con los españoles, porque tratará con ellos de nuestros males, y así conviene que los echéis fuera de nuestro pueblo a todos. Mira cristiano esta mala reprehensión y mal ejemplo de sacerdote: como no quiere que haya cristiano ni policía, y así no gusta que haya escuela ni que sepa leer y escribir, quiere que sean infieles idólatras (...) (POMA DE AYALA, 2005: 583 [714;728])<sup>83</sup>.

No fragmento anterior, o cronista mostra como os setores que exploravam diretamente o trabalho escravo dos índios preferiam que esses não fossem letrados para que se mantivessem ignorantes de seus direitos dentro do sistema colonial. Guaman Poma já havia feito algumas referências anteriores ao fato de que a alguns padres não interessavam índios letrados e também à relação conflitante entre corregedores, padres e índios ladinos, como se pode verificar nos fragmentos a seguir:

que los mismos padres impiden a que no sepan leer ni escribir, ni gusta que haya maestro de escuela porque no sepan pleitos y ordenanzas y servicio de Dios nuestro señor y de su Majestad (...) y así los dichos padres delante de españoles se hacen santísimos, humildes, caritativos, no hay serpiente en el mundo tan brava y mañosa como zorra como ellos (POMA DE AYALA, 2005: 475 [590;604])<sup>84</sup>.

que los dichos corregidores y padres y encomenderos quieren muy mal a los indios ladinos que saben leer y escribir, y más si saben hacer peticiones por que no le pidan en la residencia de todo los agravios y males y daños; y, si pueden,

---

<sup>83</sup> Tradução: (...) que o corregedor e espanhóis e encomendeiro o expulsam, dizendo fora de minha terra (...) E assim filho, que neste nosso povoado não tendes conversa com espanhóis e com índios ladinos, nem que saiba ler e escrever, nem índio bacharel (...). Nem consintais que vossos índios tenham conversa com os espanhóis, porque tratará com eles de nossos males, e assim convém que os expulsem de nossa terra a todos. Olha cristão esta má repreensão e mau exemplo do sacerdote: como não quer que haja cristão nem ordem, e assim não gosta que haja escola nem que saiba ler e escrever, quer que sejam infieis idólatras (...).

<sup>84</sup> Tradução: que os mesmos padres impedem que aprendam a ler e escrever, nem gostam que haja professor de escola para que não conheçam pleitos e ordenanças e serviço de Deus nosso senhor e de sua Majestade (...) e assim os ditos padres diante de espanhóis se fazem de santísimos, humildes, caritativos, não existe serpente no mundo tão brava e tão manhosa como raposa como eles.

le destierra del dicho pueblo en este reino (POMA DA AYALA, 2005: 382 [493;497])<sup>85</sup>.

O autor andino põe em evidência a relação conflituosa entre índios ladinos e proprietários de terra; dialoga, portanto, com o Terceiro Concílio Limense, que, ao contrário, defendia o direito à formação cristã: “para que los indios que están aún muy faltos en la doctrina Cristiana sean en ella mejor instruídos” (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 60, Cap. 3º)<sup>86</sup>; direito à escola sem abuso do seu trabalho braçal: “tengan por muy encomendadas las escuelas de los muchachos los curas de indios, y en ellas se enseñen a leer y escribir (...). Y miren los curas que con ocasión de la escuela no se aprovechen del servicio y trabajo de los muchachos, ni les envíen para traer yerva o leña (...)” (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 80, Cap. 43.)<sup>87</sup>; recomendava a punição de padres negligentes “estén, pues, advertidos los curas, que desde la primera promulgación de este decreto, si fueren negligentes en cumplirlo, demás del castigo de la ira de Dios, han de pagar las penas que les pareciere imponerles a los ordinarios” (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 69, Cap. 20.)<sup>88</sup>.

É possível encontrar outros fragmentos, em que o autor andino também faz menção à importância da escrita, em *Buen Gobierno*. Guaman Poma demonstra compreensão de que a justiça só pode ser reivindicada e alcançada por meio da ação discursiva pela via da escrita alfabética. Por isso decide empreender a escrita de sua crônica, promovendo a intercessão desses dois mundos, representados pelos sistemas de notação andinos – *quipus* e *tocapus* – e a escrita alfabética. No confronto entre os dois sistemas configurava-se, segundo Quispe Agnolli (2006: 150), “uma guerra de letramentos”. E, de acordo com essa mesma autora, “dessa maneira, observamos que a imposição de um letramento sobre outro torna patentes as coerções próprias da dominação colonial (...) originando textos híbridos e outras formas de comunicação” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 152). O acontecimento de 1532, “O Encontro de

<sup>85</sup> Tradução: que os ditos corregedores e padres e encomendeiros querem muito mal aos índios ladinos que sabem ler e escrever, e ainda mais se sabem fazer petições para que reivindicem localmente contra todos os agravos e males e danos; e, se podem, os desterram do dito povoado neste reino.

<sup>86</sup> Tradução: para que os índios que ainda forem muito novatos na doutrina Cristã sejam nela melhor instruídos.

<sup>87</sup> Tradução: que os padres cuidem bem das escolas dos jovens índios, e nelas sejam ensinados a ler e escrever (...). E vigiem para que com pretexto da escola não se aproveitem do serviço e trabalho dos meninos, nem os enviem para buscar erva ou lenha (...).

<sup>88</sup> Tradução: estejam, pois, advertidos os padres, que desde a primeira promulgação deste decreto, se forem negligentes ao cumpri-lo, além do castigo da ira de Deus, hão de pagar as penas que imponham aos ordinários (...).

Cajamarca” está marcado por um abismo simbólico entre dois tipos de registro heterogêneos (Cf. capítulo 5).

De acordo com López Maguiña (2003: 34), “a escrita introduz o mal entendido e a contradição no mundo colonial”. É nessa perspectiva que é possível falar de tensão entre oralidade e escrita, pois ela reflete a tensão dialógica e intercultural. É a ausência de escrita, considerada sagrada e fator civilizatório, que justifica a guerra. A tensão se dá na negociação, nos posicionamentos e nas produções discursivas, já que tomar a palavra configura o apoderamento de um espaço de atuação no mundo social. E é nesse sentido que Guaman Poma negocia seu lugar de enunciação, suas memórias e identidades.

O mal entendido advém de um problema de tradução para ambas as culturas. As práticas culturais, sobretudo no que tange o sagrado e a regulação da administração social, eram diferentes e não facilmente traduzíveis de uma cultura à outra. A diferença linguística acentuava essa oposição, impondo-se como obstáculo. Como prática social e discursiva, todo uso da linguagem implica uma construção do sentido, dentro da interação dialógica. Segundo Bakhtín (1996), a palavra é uma ponte entre atores sociais, assim como o é toda enunciação. A interpretação ocorre nessa via de mão dupla, num processo interacional de negociação dos significados. A tradução é uma operação, também interpretativa, que se dá nesse processo de construção. É no posicionamento discursivo, construindo identidades culturais e sociais, que são traduzidas nossas formas de ser e estar no mundo. Em qualquer fenômeno comunicativo está implicado algum tipo de tradução, seja intralinguística ou interlinguística.

Num contexto multilíngue, como o colonial, operam vários tipos de tradução, dentro de várias línguas e entre elas. Essas línguas não se relacionam de forma horizontal. Elas trazem suas marcas de prestígio ou desprestígio dos seus contextos de origem e também se dispõem no novo ambiente conformando outras assimetrias. Trata-se, portanto, de um contexto complexo em que vários níveis de interpretação e tradução se conjugam de maneira que os atores sociais que aí se reúnem, se encontram e dialogam, possam, em alguma medida, traduzir-se e comunicar-se.

A questão das múltiplas traduções vinculadas aos sistemas oral e escrito é crucial para o entendimento da construção da memória em Guaman Poma, devido ao modo como o índio ladino as conjugou na sua crônica e ao lugar que essas modalidades ocupavam no contexto colonial. Trata-se do emprego de uma escrita alternativa como resistência ao poder colonial que usava a própria escrita para dominar.

## 5.2. DICEN... DIJERON... FONTES ORAIS, ETNO-SABERES

O objetivo desta seção é levantar algumas fontes orais, como testemunhos e registros, às quais recorreu Guaman Poma para a elaboração de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, e assinalar algumas marcas de oralidade encontradas em sua discursividade, analisando seus possíveis efeitos e estabelecendo relações com a construção das memórias e das identidades andinas. Essa análise evidencia as fontes orais como patrimônio intangível na construção de tais memórias e identidades.

A divisão entre fontes e marcas de oralidade e fontes e recursos da escrita não passam de uma tentativa de sistematizar e analisar alguns aspectos de modalidades que, no texto, encontram-se entrelaçadas. Com efeito, o texto de Guaman Poma se configura como multimodal, numa trama em que oralidade, escrita e iconografias são indissociáveis. O autor usa fontes orais espanholas e andinas. Cabe ressaltar que até hoje encontram-se marcas da oralidade na literatura hispano-americana, como referente de identidade dos grupos que vivem à margem das práticas sociais discursivas que envolvem a escrita (PACHECO, 1992).

Na carta que Guaman Poma dirige ao rei Felipe, há uma referência a algumas fontes orais, como os, *quipus*, os relatos dos índios velhos e testemunhos oculares:

unas historias sin escritura ninguna no más de por los quipos y memorias y relaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas y sabios, testigos de vista para que den fe de ello y que valga por ello cualquier sentencia juzgada y así colgado de de (sic) varios discursos pasó muchos días y años indeterminando hasta que vencido de mi y de tantos años, comienzo de este reino, a cabo de tan antiguo deseo que fue siempre buscar en la rudeza de mi ingenio y ciegos ojos y poco ver y poco saber y no ser letrado no doctor ni licenciado ni latino como el primero de este reino con alguna ocasión con que poder servir a vuestra magestad, no determiné de escribir la historia y descendencia y los famosos hechos de los primeros reyes y señores y capitanes, nuestros abuelos y de sus principales y vida de indios y sus generaciones y descendencia desde el primero indio llamado Uiracocha runa, Uari runa, que descendió de Noé del diluvio (...) (POMA DE AYALA, 2005: 13, 14 [Presentación 8 e 9])<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Tradução: umas histórias sem nenhuma, a não ser através dos *quipos* e memórias e relações dos índios antigos de muito velhos e velhas e sábios, testemunhos de vista para que deem fé disso e que valha por isso qualquer sentença julgada e assim atado a (sic) vários discursos passou muitos dias e anos indeterminando até que vencido de mim mesmo e de tantos anos, começo deste reino, a consumido por tão antigo desejo que foi sempre buscar na rudeza de minha inteligência e cegos olhos e pouco ver e pouco saber e não ser letrado nem doutor nem licenciado nem latino como o primeiro deste reino com alguma oportunidade com que poder servir a vossa majestade, não determinei de escrever a história e

O cronista se constrói como indígena de “cegos olhos, pouco ver e pouco saber [ocidental], não letrado, nem doutor, nem licenciado, nem latino”, igualando-se com “o primeiro deste reino”, isto é, aqueles que deram origem às civilizações andinas; ele se identifica, portanto, como indígena, assumindo uma atitude de modéstia, encontrada nas crônicas de Índias, fazendo, portanto, uso de um recurso retórico da outra cultura, o que lhe permite introduzir-se como escritor, interlocutor e, portanto, como uma voz digna de ser ouvida. Ao final da citação, o autor andino, ao nomear o “primeiro índio chamado *Uiracocha runa*<sup>90</sup>”, atribui sua descendência a Noé. Desse modo, Guaman Poma inicia sua carta crônica conjugando as fontes orais e etno-saberes com o reconhecimento dos saberes ocidentais, num movimento sinuoso de trânsito entre culturas e cosmovisões.

Guaman Poma compreende a experiência da cultura alheia com a linguagem e seu uso social e lança mão de fontes orais e recursos da oralidade na tentativa de estabelecer um diálogo intercultural, traduzir a experiência dos povos andinos para esse novo espaço coletivo, formado a partir do encontro de culturas tão diversas, e pleitear uma ordem social mais justa e mais igualitária para os indígenas. Seu texto se produz e se concretiza como um meio em busca da interpretação dos acontecimentos e do novo contexto, que possa dar-lhes inteligibilidade e gerar formas de ação e intervenção a favor dos índios.

### 5.2.1. LÍNGUAS ANDINAS

Na apresentação de sua crônica, Guaman Poma assinala a diversidade e a heterogeneidade cultural e linguística andina, do período colonial, ao enumerar 17 variedades nativas que ele insere na crônica, e que, ao mesmo tempo, aludem às diferentes etnias: “Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina, conde, yunga, quichiua, ingá, uanca, chinchaysuyo, yayo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayampi, quito” (POMA DE AYALA, 2005: 17 [Presentación 10])<sup>91</sup>. Tais

---

descendência e os famosos feitos dos primeiros reis e senhores e capitães, nossos avós e de seus principais e vida de índios e suas gerações e descendência desde o primeiro índio chamado *Uiracocha runa*, que descendeu de Noé do dilúvio (...).

<sup>90</sup> Tradução: ser humano.

<sup>91</sup> Tradução: escolhi a língua e frase castelhana, *aymara, colla, puquina, conde, yunga, quichiua, ingá, uanca, chinchaysuyo, yayo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayampi, quito*.

línguas representam a testemunhalidade da coletividade andina nas narrativas orais que por meio delas circulavam.

Essa diversidade de línguas e culturas e sua cosmovisão constituem o patrimônio imaterial que conforma a base de suas fontes orais, às quais fez referência e das quais pôde compilar as narrativas devido ao fato de ser um intérprete, um “língua”. A explicitação da diversidade de línguas e etnias e de um novo ponto de vista é um modo de manifestar que a língua castelhana e a cultura espanhola são uma entre outras, para além das culturas europeias.

O cronista reitera sua habilidade de transitar entre linguagens, línguas e culturas ao explicitar a compilação das narrativas a partir de suas fontes orais, expressas na diversidade étnica, cultural e linguística, inseridas em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”:

Prólogo al lector Cristiano que leyere de este dicho libro, viendo la ocasión en las manos al escrito para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna sino nomás de quipos y relaciones de muchos lenguajes, ajuntando con la lengua de la castellana y quíchua, ingá, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los vocablos de indios, que pasé tanto trabajo por ser servicio de dios nuestro Señor y de su sacra católica magestad rey don Felipe el tercero (POMA DE AYALA, 2005: 17 [Presentación 11])<sup>92</sup>.

A elucidação de um mundo andino diverso vai de encontro à construção homogeneizante que dá sustentação às dicotomias europeu x andino, branco x índio, inerentes ao debate sobre a humanidade dos povos ameríndios e que radica no item lexical “índio”. O texto escrito, que parte de cultura e línguas alheias, se vê impregnado de fontes orais e etno-saberes e patrimônio cultural que atestam a organização social, econômica e política dos povos andinos, asseverando, portanto, a existência de uma civilização.

No fragmento a seguir, o cronista indígena menciona as línguas gerais *quéchua* e *aymará*, fazendo referência às práticas culturais, como as canções e músicas. O registro dessas práticas culturais, bem como de suas fontes orais, constitui as memórias e o patrimônio imaterial:

<sup>92</sup> Tradução: Prólogo ao leitor Cristiano que vier a ler este dito livro, tendo a oportunidade de ter nas mãos para o escrito para passar a limpo estas ditas histórias tive tanto trabalho por não ter escrita nem letra alguma a não ser nada mais do que *quipos* e relatos de muitas linguagens, juntando à língua castelhana e *quíchua*, *ingá*, *aymara*, *puquina*, *colla*, *canche*, *cana*, *charca*, *chinchaysuyo*, *andesuyo*, *collasuyo*, *condesuyo*, todos os vocábulos de índios, que me custou tanto trabalho [escrever] por ser serviço de Deus nosso Senhor e de sua sacra católica majestade rei dom Felipe o terceiro.

canciones y música del Inga y de los demás señores de este reino y de los indios, llamado harui y uanca, pignollo, quena quena, en la lengua general quichiua, aymara, dice así: haray harauí acoyraquicho coya raquiriuanchic Tiyo y raquicho nusta raquiriuanchic Ciccillallay (...) (POMA DE AYALA, 2005: 239 [317;319])<sup>93</sup>.

Guaman Poma também introduz léxico das línguas andinas ao referir-se aos cantos das festividades. Assim, ele descreve manifestações culturais que se expressam e se organizam por meio da oralidade e de gêneros orais:

La fiesta de los Collasuyos desde El Cuzco cantan y danzan. Dice el curaca principal: quirquiscatan mallco quirquim cápac omi, desde Cauina, Quispillacta Pomacanchi, Cana, Pacaxi, Charca, choquiuito, chuquiyo, y todo Hatun Colla, urocolla. Comienzan, tocan el tambor y cantan las señoras y doncellas; dice así: huisca mallco capaca colla huisca hila colla sana capaca sana ynca pachat ti apachat mallco sana capaca colla sana hila uiri mallco uiri quirquiscatan mallco aca marcasan pachasan tiusa hunpachitan Nuestra Señora taycasan hunpachiucin huisca malco pacha cutipan hanilla quimti aca marcasan ychauro quirquiscatan collaypampa sanchalli. De esta manera prosigue todo el cantar y fiesta de todo colla, cada uno su natural cantar. Cada aylo hasta los indios de Chiriuana, Tucumán y Paraguay; cada uno tiene sus vocablos, y en ellas cantan y danzan y bailan, que las mozas doncellas dicen sus arauis, que ellos les llama uanca, y de los mozos quena quena; de esta manera dicen sus danzas y fiestas cada principal y cada indio pobre en todas las provincias del Collau, en sus fiestas grandes o chicas hasta Potosí (POMA DE AYALA, 2005: 245 [325;327])<sup>94</sup>.

Guaman Poma explicita a dimensão da extensão geográfica e cultural do mundo andino, referindo-se conscientemente às diferenças linguísticas, por meio da diversidade de categorias, que variam de acordo com cada região e suas culturas. Como fontes orais, as línguas andinas são introduzidas, portanto, por meio da referência às práticas culturais. O cronista registra o patrimônio imaterial dos povos andinos, dando a conhecer a diversidade de gêneros orais que organizam as sociedades andinas.

<sup>93</sup> Tradução: canções e música do Inca e dos outros senhores deste reino e dos índios, chamado *harui* e *uanca*, *pignollo*, *quena quena*, na língua geral *quichiua*, *aymara*, diz assim: *haray harauí acoyraquicho coya raquiriuanchic Tiyo* e *raquicho nusta raquiriuanchic Ciccillallay* (...)

<sup>94</sup> Tradução: A festa dos Collasuyos desde Cuzco cantam e dançam. Diz o cacique principal: *quirquiscatan mallco quirquim cápac omi, desde Cauina, Quispillacta Pomacanchi, Cana, Pacaxi, Charca, choquiuito, chuquiyo, y todo Hatun Colla, urocolla*. Começam, tocam o tambor e cantam as senhoras e donzelas; diz assim: *huisca mallco capaca colla huisca hila colla sana capaca sana ynca pachat ti apachat mallco sana capaca colla sana hila uiri mallco uiri quirquiscatan mallco aca marcasan pachasan tiusa hunpachitan* Nossa Senhora *taycasan hunpachiucin huisca malco pacha cutipan hanilla quimti aca marcasan ychauro quirquiscatan collaypampa sanchalli*. Desta maneira prossegue todo o cantar e festa de todo *colla*, cada um com seu canto natural. Cada *aylo* (comunidade) até a dos índios de *Chiriuana, Tucumán* e *Paraguay*; cada um tem seus vocábulos, e nelas cantam e dançam e bailam, que as moças donzelas recitam seus *haravis*, que eles chamam *huanca*, e dos moços *quena quena*; desta maneira fazem suas danças e festas cada principal e cada índio pobre em todas as províncias do *Collau*, em suas festas grandes ou pequenas até Potosí.

No seguinte fragmento, Guaman Poma reproduz um canto entre um homem e uma mulher, descrevendo e refletindo mais um gênero oral andino e referindo-se aos lugares sociais e às correspondentes práticas referentes a cada gênero. O autor faz outra referência às diferenças de categorias e línguas:

de manera que las cuatro partes tienen sus vocablos y taquies y los Quichuas, aymarays y Collas, Sorasy algunos Condes tienen un vocablo; y así; los collas dice así: malco Castilla pari quirquicitan chunaca uamillanaca quirquim mocza quirquicina; aca fiesta Diosa pachapan quirquis canapi hacausin cama; niatipi quirquisi hiuirinaca hamcacamca cochocim. El haylli aymarana dice así: moyoristi tomani mama tuinirste aruini mama. Todos cantan a este tono; luego dice el hombre: chuna, responde la mujer oy, uayta, oy chucho, oycanto, oy (POMA DE AYALA, 2005: 245; 248 [327;329])<sup>95</sup>.

### 5.2.2. QUIPUS E TOCAPUS

Nas primeiras páginas de sua crônica, Guaman Poma se insere no debate sobre a natureza dos índios, disputando com alguns cronistas oficiais espanhóis as memórias andinas, usando tanto o conhecimento e cosmovisão europeus quanto os andinos, a partir de um ponto de vista não europeu. O autor, além de ressaltar, novamente, a autoridade dos velhos sábios como fontes fidedignas, cita uma de suas fontes orais, desconhecida dos ocidentais: os “*quipus*”. O registro da existência desse sistema de notação também confere legitimidade ao armazenamento do conhecimento e das memórias orais. Como sistema de notação andino, os “*quipus*” carregam em sua organicidade o patrimônio imaterial, a memória étnica e a cosmovisão andinas.

Com o intuito de descrever e dar a conhecer as culturas andinas, argumentando em favor da existência de uma civilização, Guaman Poma recupera a oralidade, e a registra por escrito, citando os velhos sábios andinos, usando transcrições e glossários em várias línguas ameríndias e realizando a compilação das narrativas orais dos povos indígenas. No seguinte fragmento, ele cita uma de suas fontes orais, o sistema de notação “*quipus*”:

(...) a unas historias sin escritura ninguna no más de por los quipos y memorias [orais] y relaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas,

<sup>95</sup> Tradução: de maneira que as quatro partes tem seus vocábulos e *taquies* e os *Quichuas*, *aymarays* e *Collas*, *Sorasy* alguns *Condes* tem um vocábulo; e assim; os *collas* dizem assim: *malco Castilla pari quirquicitan chunaca uamillanaca quirquim mocza quirquicina*; aqui festa Deusa *pachapan quirquis canapi hacausin cama*; *niatipi quirquisi hiuirinaca hamcacamca cochocim*. O *haylli aymarana* diz assim: *moyoristi tomani mama tuinirste aruini mama*. Todos cantam neste tom; depois diz o homem: *chuna*, responde a mulher *oy, uayta, oy chucho, oycanto, oy*.

sabios, testigos de vista para que den fe de ello (POMA DE AYALA, 2005, p. 13 [Presentación 8])<sup>96</sup>.

Os *quipus* consistiam num sistema de notação andino (Fig. 17). Trata-se de uma combinação de fios de diferentes cores e espessuras, pendurados num fio mais comprido, com nós e com as distâncias entre os nós. Tal combinação produzia um conjunto de signos que deviam ser lidos e interpretados pelos “*quipucamaioc*”, isto é, leitores de “*quipus*”, cuja incumbência especializada é que os tornava capazes de interpretar as informações neles contidas. Por meio deste sistema, os incas controlavam toda a economia do Império.

---

<sup>96</sup> Tradução: (...) umas histórias sem nenhuma escrita, a não ser através dos quipos e memórias e relatos dos índios antigos e muito velhos e velhas, sábios, testemunhos de vista para que dêem fé disso.



Fig. 15 – Contador mayor y tesorerero • Tauantinsuyo quipoc • Curaca Condor Chaua • contador y tesorerero.

De acordo com Lienhard (1990), o funcionamento dos *quipus* ainda não foi definitivamente esclarecido, embora não haja dúvidas sobre seu papel como registro de dados. Sabe-se que consistia em um sistema de armazenamento de informação, cujo eixo horizontal indicava a categoria numérica e cujo eixo vertical indicava uma sucessão temporal, mas não se sabe, ao certo, que tipos de informação podiam guardar. Ainda, de acordo com esse autor (LIENHARD, 1990), tratava-se de um “sistema semiótico destinado a assegurar, em todos os níveis, a administração do Estado e a facilitar, como auxiliar mnemotécnico, a produção de um discurso histórico-genealógico”. Assim Guaman Poma menciona esse registro, referindo-se ao modo como os Incas usavam o calendário, calculavam os dias, a produção e o consumo:

(...) os dichos doce meses se contaba un año. Y por esta orden hacía quipo de gastos y multiplico y de todo lo que pasaba en este reino en cada año, y los filósofos, astrólogos, para sembrar y coger las comidas y viandas, y para ocasiones, y orden y gobierno, se regían con sus quipos y con mucha claridad y distinción lo que se ha gastado, consumido, en qué mes y en qué año pasó, daban relación con ello; y para no errar la hora y día se ponían a mirar en una quebrada y miraban el salir y apuntar del rayo del sol de la mañana como viene por su ruedo, volteando como reloj entienden de ello; y no le engaña un punto el reloj de ellos, seis meses voltea a lo derecho y otros seis a lo izquierdo vuelve (POMA DE AYALA, 194; 195 [260;262])<sup>97</sup>.

Nesta citação, o autor parece indicar que era possível saber o que havia acontecido no reino, em outras palavras, parece ser que por meio do registro contábil era possível acessar a memória de outros acontecimentos. Dedenbach (1994: 103) também sugere que “o sistema decimal em conexão com um mecanismo mnemotécnico pode ter dado suporte ao desenvolvimento de um método cronológico de conservação da memória. Além disso, Lienhard (1990: 42) sustenta que a contribuição oral revela-se decisiva no uso historiográfico dos “*quipus*”. Segundo Alfaro Lagorio e Freire (1992: 16),

---

<sup>97</sup> Tradução: (...) os ditos doze meses contavam un ano. E por esta ordem fazia [por meio do] *quipo* [a contabilidade] de gastos e as contas e também de tudo o que acontecia neste reino em cada ano, e os filósofos, astrólogos, para semear e colher, para as comidas e refeições, e para ocasiões, e ordem e governo, se regiam com seus *quipos* e com muita claridade e distinção o que havia sido gastado, consumido, em que mês e em que ano, relatavam com esse método; e para não errar a hora e dia punham-se a olhar desde uma quebrada e observavam o sair e o raiar do sol da manhã como ele dá voltas, girando como relógio entendem isso; e não se engana um ponto o relógio deles, seis meses gira para a direita e outros seis gira para a esquerda.

os *quipos* não só registram números, mas relações matemáticas complexas, através de combinações de cor, tipo de nós, distância entre eles, comprimento da corda etc. Poma de Ayala desenvolve, em quéchua, os conceitos do sistema decimal até o conceito de infinito, estabelecendo a sua relação com a organização social, econômica e política.

Lienhard (1998) e Quispe-Agnolli (2006) mencionam também possível a existência de *quipos* narrativos, mas até hoje não se pôde decifrar as informações neles contidas, que eram acessadas pelos especialistas, os *quipucamayoc*. Além disso, restam poucos exemplares em museus. Muitos foram destruídos, pois foram associados pelos espanhóis às idolatrias. O que se sabe é que “quando memória e *quipu* se uniam através das ações do *quipucamayoc*, produzia-se significado. O *quipucamaioc* lia oralmente a informação armazenada no *quipu*” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 177). É provável que esse sistema estivesse em vigor por ocasião da escrita de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, já que Guamán Poma cita textual e imagéticamente esse sistema de notação (Cf. Fig. 16).

Ao introduzir os *quipos*, Guamán Poma fecunda a forma de letramento escrito europeia, com uma forma de letramento andino e gera um texto multimodal e uma nova forma de expressão escrita. No fragmento abaixo, Guaman Poma cita os *quipus* e sua função de registro na administração incaica:

secretarios de los Ingas y de su Consejo Real, que al secretario del Inga le llamaban Incap Cimin Quipococ, al secretario del Consejo le llamaban Tauantinsuyo Cápac apocona incaconap cimin camachicuynin quipococ; estos fueron hijos y nietos de Cápac Apo Guaman Chaua llamados Lliviac Poma, Apo Poma; y también había secretario del señor excelentísimo visorrey, segunda persona del Inga Cápac Apo Guaman Chaua, su secretario, éstos fueron hijos de apocona; secretarios de los alcaldes de corte, que prenden a los señores de este reino; estos dichos secretarios honrosos tenían quipos de colores teñidos, y se llamaban quilcacamayoc o quilca uata quipoc. Y en todo el reino había escribano de cabildo, éstos asentaban lo que pasaba en los dichos cada pueblo de este reino; y había escribano real, éstos andaban sentando en los caminos reales y en otras partes; y había escribanos nombrados, estos dichos escribanos los llevaban los jueces y alcaldes a las provincias para que de fe y asiente por quipo y cuenta razón, éstos tenían tanta habilidad, pues que en los cordeles supo tanto ¿qué me hiciera si fuera en letra? Con los cordeles gobernaban todo el reino (POMA DE AYALA, 2005: 271 [359;361])<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> Tradução: secretários dos Incas e de seu Conselho Real, que ao secretário do Inca chamavam *Incap Cimin Quipococ*, ao secretário do Conselho chamavam *Tauantinsuyo Cápac apocona incaconap cimin camachicuynin quipococ*; estes foram filhos e netos de *Cápac Apo Guaman Chaua* chamados *Lliviac Poma, Apo Poma*; e também havia secretário do senhor excelentíssimo vicerrei, segunda pessoa do Inca *Cápac Apo Guaman Chaua*, seu secretário, estes foram filhos de *apocona*; secretários dos prefeitos de corte, que prendem os senhores deste reino; estes ditos secretários honrosos tinham *quipos* de cores tingidos, e se chamavam *quilcacamayoc* ou *quilca uata quipoc*. E em todo o reino havia escrivão de cabildo, estes registravam o que acontecia em cada povoado deste reino; e havia escrivão real, estes

Guaman Poma ressalta o valor do sistema de notação andino e reconhece o valor da escrita, na administração colonial, já que a escrita fixa a memória e o conhecimento e pode reproduzi-lo, além de legitimar as práticas sociais coloniais, conferindo-lhes autoridade e poder. Não se pode esquecer que, para reivindicar reparações, na sociedade colonial, é necessário fazê-lo por escrito, pois a escrita é o meio legítimo para tal. Ao referir-se à proporção do saberes indígenas naquilo que seriam capazes de fazer se tivessem a escrita alfabética, o cronista assinala a habilidade e a capacidade para solucionar problemas e enfrentar desafios da própria existência. O cronista alterna as categorias “*quipus*” e “*cordéis*”, num processo de negociação de significados com seu interlocutor, apresentando na língua espanhola léxico equivalente de uma categoria cultural andina importante, lembrando que por meio dos *quipus*, os Incas gerenciavam toda a produção colonial.

O cronista cita os contadores e tesoureiros andinos que operavam os *quipus*:

Contador y Tesorero. Contador mayor de todo este reino, Córdor Chaua, hijo de Apo, a éste le llamaban Tauantinsuyo runa quipoc Incap haciendan chasquipoc, tesorero mayor; dice que este principal tenía gran habilidad, para saber habilidad el Inga mandó contar y numerar, ajustar con los indios de este reino, con la lana del ciervo, taruga, emparejaba con la lana a los indios, y emparejaba con una comida llamada quinua, contaba la quinua y los indios; fue muy grande su habilidad, mejor fuera en papel y tinta (...) cuentan en tablas, numeran de cien mil, y diez mil, y de ciento, y de diez, hasta llegar a uno, de todo lo que pasa en este reino lo asienta, y fiestas y domingos, y meses, y años (...). Y contaban de esta manera: comenzando de uno, dos y tres; suc, iscay, quinza, taua, pichica, zocta, canchis, puzac, iscon, chungu, iscay chungu, quinza chungu, taua chungu (...) (POMA DE AYALA, 2005: 274 [361;363])<sup>99</sup>.

---

andavam se instalando nos caminhos reais e em outros lugares; e havia escrivães nomeados, estes ditos escrivães eram levados pelos juízes e prefeitos para as províncias para que dessem fé e acordo por *quipo* e conta razão, estes tinham tanta habilidade, pois que por meio dos cordéis sabiam tanto, que me pergunto o que teriam feito se fosse com a letra? Com os cordéis governavam todo o reino.

<sup>99</sup> Tradução: Contador e Tesoureiro. Contador maior de todo este reino, *Córdor Chaua*, filho de *Apo*, a este o chamavam *Tauantinsuyo runa quipoc Incap haciendan chasquipoc*, tesoureiro maior; diz que este principal tinha grande habilidade, para saber habilidade o Inca mandou contar e numerar, ajustar com os índios deste reino, com lã do cervo, *taruga* (espécie de mamífero ruminante), juntava os índios com a lã, e emparelhava com uma comida chamada *quinua* (cereal andino), contava a quinua e os índios; foi muito grande sua habilidade, melhor seria em papel e tinta (...) contam em tábuas, numeram de cem mil, e dez mil, e de cento, e de dez, até chegar a um, de tudo o que acontece neste reino há registros, e festas e domingos, e meses, e anos (...). E contavam desta maneira: começando de um, dois e três; *suc, iscay, quinza, taua, pichica, zocta, canchis, puzac, iscon, chungu, iscay chungu, quinza chungu, taua chungu* (...).

Guaman Poma refere-se aos *quipus*, descrevendo e ressaltando a habilidade dos tesoureiros e contadores quanto ao armazenamento e interpretação de dados sobre todas as atividades do império, ao longo do tempo, reafirmando a validade desse suporte de memória e sua utilidade na organização social andina e na colonial.

Na lâmina 360 (p. 272), o autor mostra um desenho de um *quipocamayoc* com o *quipu* nas mãos (ver Figs. 7 e 9). O desenho do *quipu* descreve um sistema de notação inexistente nas culturas ocidentais, complementando, portanto, o texto verbal. Guaman Poma se serve da forma didática usada na idade média para narrar cenas da Bíblia, para dar a conhecer práticas culturais andinas. O desenho também apresenta a diferença entre os sistemas de notação andino e europeu, isto é, uma das fronteiras étnicas, definindo espaços heterogêneos na sociedade colonial.

Que le declara al autor y muestra los quipos y le declara, y le dan relaciones los ingas y los Chinchaysuyos, andesuyos, Collasuyos, Condesuyos, al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protector, teniente general de corregidor de la provincia de los Lucanas, señor y príncipe de este reino, que le declara desde primer indio que trajo Dios a este reino, del multiplico de Adan y Eva, y de Noé del diluvio, primer indio llamado Uari Uiracocha y Uari runa, Purun runa, auca runa, Inca pacha runa, de todo le dio cuenta y razón para que lo escriba y asiente en este dicho libro, para que la policía vaya adelante; y todo lo demás sabe por andar y servir a los señores excelentísimos visorreyes, y de los reverendos in Cristo obispos y visitadores generales. Todo lo fue escribiendo y sabiendo con la habilidad y gracia que le dio dios, y entendimiento para servir a Dios y a su Magestad (POMA DE AYALA, 2005: 277 [365;367 e 367;369])<sup>100</sup>.

Novamente o autor andino cita os *quipus* como fontes relevantes e legitimadoras das declarações que apresenta em sua crônica. É a memória dos *quipus* que confirma a filiação dos povos indígenas desde Adão, Eva e Noé, anterior, portanto à chegada dos espanhóis, demonstrando que os índios eram cristãos, ao passo que menciona Viracocha (divindade incaica) como primeiro índio dessa descendência, caracterizando hibridismo e, uma vez mais, construindo-se aos olhos dos conquistadores.

<sup>100</sup> Tradução: Que lhe declara ao autor e mostra os quipos e lhe declara, e lhe dão relatos os incas e os *Chinchaysuyos*, *andesuyos*, *Collasuyos*, *Condesuyos*, ao dito autor dom Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protetor, tenente geral de corregedor da província dos Lucanas, senhor e príncipe deste reino, que lhe declara desde o primeiro índio que Deus trouxe a este reino, da descendência de Adão e Eva, e de Noé do dilúvio, primeiro índio chamado *Uari Uiracocha* e *Uari runa*, *Purun runa*, *auca runa*, *Inca pacha runa*, de tudo lhe deu conta e razão para que o escreva e registre neste dito livro, para que a a ordem se instaure; e todo o demais sabe por andar e servir aos senhores excelentísimos vice-reis, e dos reverendos in Cristo bispos e visitadores gerais. Tudo o foi escrevendo e sabendo com a habilidade e graça que Deus lhe deu, e entendimento para servir a Deus e a sua Magestade.

Ao citar os *quipus* como uma de suas fontes orais Guaman Poma contraria, portanto, o *Tercer Concilio Limense*, em que consta a seguinte observação sobre a censura e sobre textos que podiam ou não ser difundidos e lidos e a relação dos *quipos* com a memória e práticas de idolatria, construídas pelo documento como superstições e costumes perversos:

Téngase prohibidos del todo los libros que tratan de propósito o cuentan o enseñan cosas lascivas y deshonestas, pues se ha de tener quènta no sólo con lo que perjudica a la fe sino también con lo que empece a las buenas costumbres, como de ordinario lo haze el leer semejantes libros, y así, los que los tuvieren sean con rigor castigados por los obispos. (...) Y porque en lugar de libros los índios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos que ellos llaman quipos, y con estos conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas, procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos que sirven para su superstición se les quiten totalmente a los indios (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 103)<sup>101</sup>.

Além de construir graficamente a oralidade andina, como na lâmina, em que mostra um *quipocamaioc*, o leitor de *quipos* (Fig. 15), há várias páginas do capítulo em “las viditas” às “*calles*”, em que Guamán Poma descreve como se organizavam os grupos humanos nas sociedades quéchua, foram escritas em forma de *quipos*, como pode ser observado na lâmina seguinte a essa (Fig. 16). Desse modo, o cronista andino cita plasticamente suas fontes orais, que adquirem uma construção gráfica, para além das suas características táteis e visuais:

---

<sup>101</sup> Tradução: Sejam totalmente proibidos os livros que tratam de propósito ou contam ou ensinam coisas lascivas e desonestas, pois se ha de levar em conta não só o que prejudica a fé, mas também o que comece com os bons costumes, como normalmente o faz e leitura de semelhantes livros, e assim, os que os tiverem, que sejam castigados com rigor pelos bispos. (...) E porque no lugar de livros os índios usaram e usam uns registros feitos de diferentes fios que eles chaman de *quipos*, e com estes conservam a memória de sua antiga superstição e ritos e cerimônias e costumes perversos, procurem com diligencia os bispos que todos os memoriais ou *quipos* que servem para sua superstição sejam retirados totalmente dos índios.

DECIMO VECITA

# EPISTOLA

del decimo la mado-uaua- qui caupica-  
 rinos de teta <sup>de xpo de un pias</sup> xccin paridas que stan en  
 lacuna q con viene que to  
 leir ua- qui caupi uaua  
 h. cona que le a de ser  
 te uir summa de de  
 fuersa no o ka  
 persona es q  
 da la leche  
 a los dhos  
 niños  
 el servicio de la co ro Real de  
 su magd se nro s. Rey don fe el  
 tr seo monarca del mundo dnmun

esta dha calla de niños de la quina saca una table  
 cta general de los yns a son de es buena ley y  
 obra de mi servicio y buena ley general  
 de primero para el servicio de Dios nro. s. y de  
 como se sigue q Dios y hombre bibe se hizo por bre  
 para solo llevarnos a la gloria y engranar nos  
 la bontina y mandamiento y las buenas obras  
 de mi servicio q guar dase nos y q cite  
 somos por el alio mundo y des puy  
 suby a los cielos con quer sa es  
 copia - el segundo para  
 de la tierra general

corona real am h para mal q licen salen cas ha de  
 bi quina y h h a una q no sale del p ni de la ma de malagen  
 y otros p. lres yns de h de uno

He un gran bano de la corona real y otros p. lres yns de h de uno

Fig. 16 - Décimo vecita

O cronista também cita os “*tocapus*”, outro sistema de notação que consistia em desenhos geométricos, feitos nas vestimentas, que, além de narrativas, constituíam as identidades andinas: cada representante de determinada casta podia ser identificado por meio do seu vestido e dos desenhos nele inscritos, de modo que era preciso saber interpretar o significado de cada um deles. A diversidade desse sistema de notação pode ser verificada no capítulo dos Incas, como mostra a Fig. 17 e, em que Guaman Poma apresenta e descreve o sétimo Inca:

el sétimo Inga Yauar Uacac tenía su arma y celada una *chuco* de color encarnado, *anaspacra*, *mascapaycha*, su *conga cuchona* en la mano derecha y su *uallcanca* en la izquierda, y su manta de morado oscuro, y su camiseta del medio dos vetas de *tocapo* y hacia arriba todo de *tocapo*, y lo de abajo los lados colorado y negro (...) (POMA DE AYALA, 2005: 83; 84 [105])<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Tradução: o sétimo Inca Yauar Uacac tinha sua armadura e elmo *uma chuco* (gorro) vermelho, *anaspacra*, *mascapaycha*, sua *conga cuchona* (lança) na mão direita e sua *uallcanca* (escudo) na esquerda, e sua manta cor de vinho escuro, e sua camiseta no meio duas faixas de *tocapo* e para cima tudo de *tocapo*, e a parte de baixo os lados vermelho e preto (...).

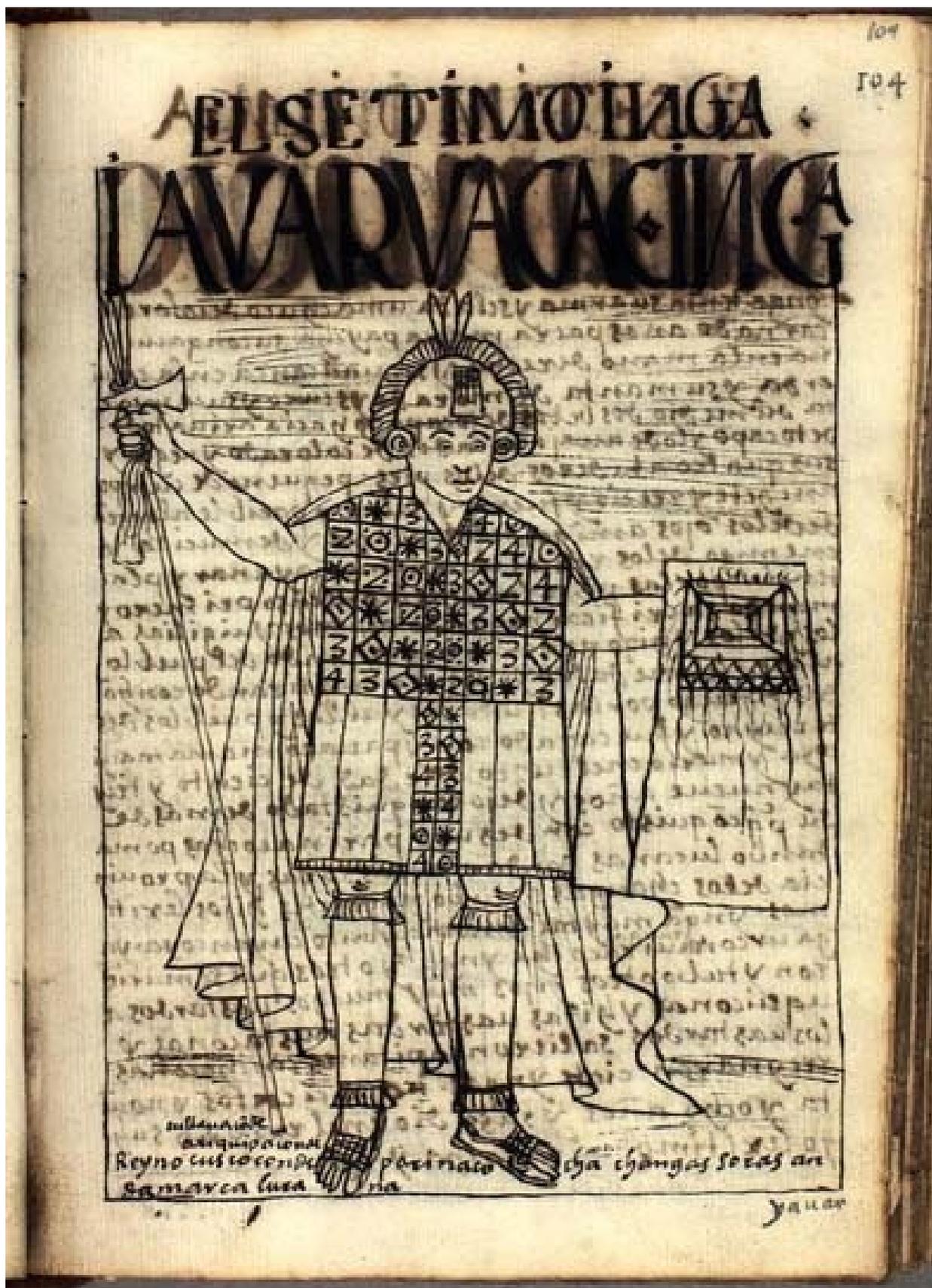


Fig. 17 – El sétimo Inga YahuarUácac Inga • Collaua Conde • Arequipa Conde • Inga • reinó Cuzco Conde, Parinacochas, Changas, Soras Andamarca, Lucanas.

E também na Fig. 18 em que o cronista representa o décimo segundo Inca, capturado por seus inimigos. Nesse capítulo, o cronista descreve o traje do Inca, entremesclando quéchua e castelhano: “este dicho Inga tenía su celada uma chuco, anas pacra, mascapaycha, y su chambi y uallanca, tenía su manta azul claro y camiseta torne azul, en medio tres tocapus y lo de abajo verde, y cuatro ataderas a los pies (...)” (POMA DE AYALA, 2005: 92 [116])<sup>103</sup>:

---

<sup>103</sup> Tradução: este dito Inca tinha sua *celada uma chuço* (seu elmo), *anas pacra*, *mascapaycha*, e seu *chambi* e *uallanca*, tinha sua manta azul claro e camiseta *torne* azul, no meio três *tocapus* e a parte de baixo verde, e quatro atadeiras nos pés.



Fig. 18 – El doceno Inga Topa Cusi Gualpa Guáscar Inga • acabo de reinar, murió en Andamarca, Chalcochima Inga • començo a reinar y murió.

É possível considerar esses diferentes tipos de textos como gêneros provenientes de um sistema de notação que não se reduz à oralidade, mas que tem nela um complemento para sua interpretação.

### 5.2.3. OUTRAS FONTES

Guaman Poma dialoga também com a catequese, por meio da inserção de orações cristãs em quéchua, que provavelmente circulavam na oralidade do mundo andino. Esse se configura um tipo de oralidade de fronteira intercultural:

Ticze Caylla Uiracocha maypin canqui hanac pacha piocho cay pacha picho uco pacha picho caylla pacha picho cay pacha cáamac runa rurac maypin canqui oyariuy”, decían así: ¡Oh señor! ¿adónde estás?, ¿en el cielo o en el mundo, o en el cabo del mundo, o en el infierno, ¿a dónde estás? ¡Oyeme Hacedor del Mundo y de los hombres, óyeme Dios! Con esta dicha clamación adoraban a Dios y tenían mandamientos y ley entre ellos, y comenzaron a guardar, y respetaron a sus padres y madres, y señores, y a unos y con otros se obedecieron de los dichos seis mil y seiscientos y trece años (...) (POMA de AYALA, 2005: 48 [54])<sup>104</sup>.

No fragmento a seguir, Guaman Poma, além de apelar diretamente à segunda pessoa do discurso, dirigindo-se aos cristãos espanhóis (usando, portanto, um recurso característico da oralidade), discrimina os bons cristãos dos maus cristãos, exigindo a punição destes, criticando-lhes a cobiça desenfreada, os assaltos e todos os defeitos que eles, espanhóis, condenam ao pregar o evangelho, mas nos quais incorrem corriqueiramente:

Ves aquí Cristiano toda la ley mala y buena, ahora Cristiano lector, partí a dos partes lo malo, apartadlo para que sean castigados, y con lo bueno se sirva a Dios y a su magestad; cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, ni puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todo, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillas, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios, decís, cuando desolláis entre vosotros y mucho más a los indios pobres, decís que habéis de restituir, no veo que los restiúis en vida ni en muerte.

<sup>104</sup> Tradução: *Ticze Caylla Uiracocha maypin canqui hanac pacha piocho cay pacha picho uco pacha picho caylla pacha picho cay pacha cáamac runa rurac maypin canqui oyariuy*”, diziam assim: Oh senhor! Onde estás? No céu ou no mundo, ou no final do mundo, ou no inferno, onde estás? Ouve-me Fazedor do Mundo e dos homens, ouve-me Deus! Com esta dita aclamação adoravam a Deus e tinham mandamentos e lei entre eles, e começaram a guardar, e respeitaram a seus pais e mães, e senhores, e a uns e com outros se obedeceram dos ditos seis mil e seiscentos e treze anos (...).

Paréceme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno. (...) Y vosotros tenéis ídolos en vuestra hacienda y plata en todo do [sic] el mundo (POMA DE AYALA, 2005: 277/278 [367;369])<sup>105</sup>.

A oralidade adquire uma força insuspeitada na discursividade de Guaman Poma e é usada na construção desses saberes e na afirmação do conhecimento andino. Além disso, ao separar bons e maus cristãos, o cronista andino também indica uma diversidade entre os próprios conquistadores e derruba o argumento de que ser europeu corresponde a ser necessariamente um bom cristão, reiteradamente investe na crítica a comportamentos dúplices e incoerentes. Desse modo, ele também posiciona os espanhóis em outro lugar, diferente daquele que corresponde a uma construção positiva do caráter que o invasor se atribui, ressaltando a complexidade das identidades coloniais, em detrimento da dicotomia europeu x andino.

A esse respeito, vale apontar a crítica que o cronista faz também a alguns indígenas, quando põe em evidência, que antes da chegada dos espanhóis, os próprios Incas castigavam os índios bêbados, mentirosos, traidores, desobedientes etc., como nos seguintes exemplos:

castigo de mentirosos y perjúrios que decían hulla rimac, pacha, pantac, llullata ynti uacabilcata pacha mamata sucaric (...). Castigo de perezosos y sucios y puercos, que no tiene cosa limpia de ellos (...). Castigos de traidores contra la Corona del Inga y de los señores grandes y contra el sol y lo que manda la ley del Inga (...). Castigo del que fue desobediente y malcriado, que no obedece a su padre y madre y a los hombres y justicias, y a las mujeres viejas (...). (POMA DE AYALA, 2005: 236 [313;315 e 314;316])<sup>106</sup>.

Quando Guaman Poma aponta as falhas humanas dos índios e enumera os castigos dados pelos Incas, segundo seus critérios morais, ele remete à existência de leis e regras sociais, do respeito às hierarquias e aos mais velhos, indicadores de uma ordem

<sup>105</sup> Tradução: Ves aqui Cristão toda a lei má e boa, agora leitor Cristão, divide em duas partes o mal, afaste-o para que sejam castigados, e com o bem se sirva a Deus e a sua majestade; leitor cristão: vês aqui em toda a lei cristã não encontrei índios que sejam tão cobiçosos por ouro nem prata, nem encontrei quem deva cem pesos, nem mentiroso, nem jogador, nem preguiçoso, nem puta, nem puto, nem roubar-se entre eles, que vós o tendes todo, desobedientes a vosso pai e mãe e superior e rei; e se negais a Deus o negais de pés juntos, tudo o tendes e o ensinai aos pobres dos índios, dizeis, quando vos explorais entre vós mesmos e muito mais aos índios pobres, dizeis que haveis de restituir, não vejo que os restituireis em vida nem em morte. Parece-me, a mim, cristão, todos vós os condenais ao inferno. (...) E vós tendes ídolos em vossa fazenda e prata em todo do [sic] o mundo.

<sup>106</sup> Tradução: castigo de mentirosos e perjúrios que diziam *hulla rimac, pacha, pantac, llullata ynti uacabilcata pacha mamata sucaric* (...). Castigo de preguiçosos e sujos e porcos, que não têm coisa limpa deles (...). Castigos de traidores contra a Coroa do Inca e dos senhores grandes e contra o sol e o que manda a lei do Inca (...). Castigo do que foi desobediente e malcriado, que não obedece ao seu pai e mãe e aos homens e justiça, e às mulheres velhas (...).

própria de uma civilização que tem princípios organizadores de sua sociedade, daqueles que, portanto, não podem ser considerados animais selvagens e sem alma.

No seguinte trecho, o cronista acentua sua crítica aos espanhóis, também dirigindo-se a eles por meio da segunda pessoa do discurso. Guaman Poma pragueja e deseja a condenação de espanhóis traidores, comparando-os com Judas. O autor usa o mito do traidor cristão, introduzido pelos próprios conquistadores, como argumento contra aqueles espanhóis, desqualificando-os como incapazes, adjetivo que conforma um dos pilares que justificam a colonização – a incapacidade dos índios:

Veis aquí tontos e incapaces y pusilánimes, pobres de los españoles, soberbiosos como Lucifer (...); así sois vosotros que me espanto queráis ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza, y descuartizaros y ahorcaros como Judas, y echaros al infierno. Lo que Dios manda queréis ser más. Si no sois rey ¿por qué queréis ser rey? Si no soys príncipe ni duque, ni conde, ni marqués, ni caballero, ¿por qué queréis serlo? (POMA DE AYALA, 2005: 337 [437;439])<sup>107</sup>.

A esta segue-se outra alusão à cultura oral espanhola, às canções em romance, cantadas pelos soldados. Ao aludir aos cantos populares em espanhol, o autor andino indica os gêneros orais que fazem parte da cultura europeia, em que a oralidade também tem seu lugar.

(...) en todo Castilla hubo grandes alborotos, era de día y de noche entre sueños, cantaban el romance: Indias, oro, plata, y se juntaron estos dichos soldados y mensaje del rey nuestro señor católico de España y del santo padre Papa. (POMA DE AYALA, 2005: 281 [372;374])<sup>108</sup>.

Guaman Poma insere paródias de vários sermões. Trata-se de outra estratégia discursiva usada pelo cronista para denunciar abusos e, ao mesmo tempo, mostrar que algumas críticas feitas aos índios não se sustentam. Adorno (1991: 160) sugere que muitos dos sermões escutados por Guaman Poma vinham carregados de sátira para com os índios neófitos. Nos trechos a seguir o cronista se apropria de recursos discursivos

<sup>107</sup> Tradução: Vede aqui bobos e incapazes e pusilânimes, pobres dos espanhóis soberbos como Lúcifer (...); assim sois vós que me espanto quereis enforcar-vos e arrancar-vos vós próprio vossa cabeça, e esquarterar-vos e enforcar-vos como Judas, e mandar-vos ao inferno. Quereis ser mais do que Deus manda. Se não sois rei, porque quereis ser rei? Se não sois príncipe nem duque, nem conde, nem marquês, nem cavaleiro, porque quereis sê-lo?

<sup>108</sup> Tradução: Em toda Castela houve grandes alvoroços, era de dia e de noite entre sonhos, cantavam o romance: Índias, ouro, prata, e se juntaram estes ditos soldados e mensagem do rei nosso senhor católico de Espanha e do santo padre, o Papa.

dos espanhóis para colocar em evidência a incoerência destes. Esses textos paródicos foram escritos em quéchua, carregados de ironia, e não foram traduzidos pelo autor ao castelhano:

Sermón de un padre criollo de Guamanga dice así: hipócritas obispoman quilcata apachinque cay padre mana alli carcoy cay suc padre ancha alli nispa judiocuna hipócritas chatacorca cina chatauanqui camcuna entonadas uauzaconas hipócritas alli uyariuay (POMA DE AYALA, 2005: 494 [610;624])<sup>109</sup>.

Nesta paródia, Guaman Poma insulta e debocha da norma usada pelos padres ao falar o quéchua. Dedenbach-Salazar (2004) sustenta que nesses sermões é possível notar poucos recursos sintáticos próprios do quéchua, tratando-se, portanto, de uma burla que o cronista faz do estilo gramatical usado pelos clérigos. O cronista andino transfere para a oralidade andina a fala “errada” dos padres, ao usar o quéchua para predicação. Dedenbach-Salazar (2004: 230) contrasta o quéchua dos sermões com o quéchua de outras passagens, como por exemplo: “Decía así: *ama nacaconquicho intiman chuqui ylla uaca uillcaconaman ñoca yncayquitapas coytauampas uanochiquimanmi tucochiquimanmi*” (POMA DE AYALA, 2005: 140 [185;187]), em que, segundo a autora, o cronista mostra sua competência linguística, como falante de quéchua, de modo que o quéchua das paródias foi propositalmente trabalhado pelo autor, como estratégia discursiva que acaba por colocar o pregador do sermão em frágil posição quanto ao seu conhecimento linguístico. Além disso, o cronista se mostra competente na produção satírica, que fazia parte do repertório discursivo ocidental.

Sermón de un padre clérigo, dice así: Ana luna yucosunque ucomarita uachanqui mulato yucosunque cugillota uachanqui uiracocha yucosunqui ancha bonito ninota uachanqui mesticillota runa yucosunqui indio mitayuta uachanqui manachun pincanqui anaman cauan punospa Ana lunata mirachicuspa pincacuichic chica suma huarmi caspa ama diosta pinachinquicho churicona ollariuay (POMA DE AYALA, 2005: 494 [610;624])<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> Tradução feita a partir da tradução ao espanhol de Jan Szeminski: Hipócritas. Enviareis cartas ao bispo pedindo: este padre não é bom, mande-o embora. Este outro padre, não é bom. Expulse-o. Este outro padre, muito bom. Judeus, hipócritas como se queixaram eles assim vós vos queixareis de mim. Presunçosos, maricones, hipócritas! Ouvi-me bem (POMA DE AYALA, 2005, vol. III: 210).

<sup>110</sup> Tradução feita a partir da tradução ao espanhol de Jan Szeminski: Se um padre te fornicar, parirás um urso; se um mulato te fornicar, parirás a um macaco; se um espanhol te fornicar parirás uma criança muito linda, um mesticinho; si um ser humano te fornicar, parirás um índio *mitayo*. Não terás vergonha quando dormires com uma panela suja, cuando multiplicarás os negros? Envergonhai-vos sendo mulheres tão belas. Não irriteis a Deus. Filhas mnhas! Escutai-me. (POMA DE AYALA, 2005, vol. III: 211).

No sermão acima Guaman Poma imita o modo como os padres se dirigiam às mulheres, reproduzindo uma suposta escala de valores em termos de raça. Seu discurso está carregado de ironia, quanto ao tratamento dado às categorias étnicas assumindo, também uma atitude burlesca. Ao colocar-se no lugar do padre, o reposiciona em relação à própria doutrina como aquele que rompe com os dez mandamentos, evidenciando sua luxúria no contexto colonial e criando contradiscursos que contestam o discurso do espanhol.

Sermón del padre Uariaca Anchauayllos cay churicona ama pinanchiuanquicho na pinaspa poman cani mana pinaspa caballo cinalla cabrestrollamanta aysanallam cani; de este sermón sus propios muchachos hacían farsa diciendo así churicona ama pinachiuanquicho napimaspá miciton cane na mana pinaspa ucuchancani. Con esto se entretenían sus criados no se entendía más (POMA DE AYALA, 2005: 494 [610;624 e 611;625])<sup>111</sup>.

Neste, o próprio autor faz menção à farsa com que os índios escarneciam da fala dos padres. López-Baralt argumenta também que tal esforço não poderia estar dirigido ao rei, já que este não domina línguas nativas, mas sim aos falantes de quéchua e acredita ser possível que aí se instaure um múltiplo direcionamento discursivo, já que, por um lado, o cronista endereça sua escrita ao rei, aos clérigos, aos “bons” e “maus” cristãos, aos “bons” e maus “índios”, às autoridades administrativas, aos caciques, às mulheres indígenas etc. Esse múltiplos direcionamentos configuram também características da oralidade.

#### 5.2.4. TRAÇOS DE ORALIDADE

A repetição de expressões como “*y no hay remedio*” caracteriza um traço da oralidade:

¿Cuántos corregidores están en el infierno?, si todos ellos son contra los pobres indios de este reino, mira que perseguido cacique y que perseguido

<sup>111</sup> Tradução feita a partir da tradução ao espanhol de Jan Szeminski: Isto, Filhos meus! Não me irriteis, que quando fico enraivecido, sou um puma; mas quando não estou irado, podeis arrastar-me pelo cabresto como se fosse um cavalo. (POMA DE AYALA, 2005, vol. III: 211).

pobre de los indios de este reino, y no hay remedio (POMA DE AYALA, 2005: 384 [497;501])<sup>112</sup>;

¿Por qué causa quiere ser hermano o suegro del corregidor, o pariente del dicho corregidor o del padre o del encomendero, o que se mete a su lado de ellos?; por querer robar con ellos, y comer a la costa de ellos, de los pobres indios en este reino, y no hay remedio y así se ausentan los indios de este reino (POMA DE AYALA, 2005: 396 [510;514])<sup>113</sup>;

(...) y demás de eso le fuerza a sus mujeres y desvirga a sus doncellas en todo el reino, y no hay remedio (POMA DE AYALA, 2005: 396 [510;514])<sup>114</sup>

¿Por qué causa quieren ser lengua del corregidor o del juez o de la visita de la Santa Madre Iglesia, o de revisitas, o de los encomenderos en las dicha provincias? Por robar a los pobres indios sus haciendas, y de ello no hay remedio (POMA DE AYALA, 2005: 399 [514;518])<sup>115</sup>;

(...) y le hace trabajar a los pobres indios, y les roba cuando puede, y no hay remedio (POMA DE AYALA, 2005: 399 [514;518])<sup>116</sup>.

Essa exclamação acompanha incontáveis denúncias feitas pelo cronista, que implora por justiça, mas impotente constata que não há remédio, não há reparação para os abusos e agravos cometidos na colônia. Essa expressão reiterada dá a dimensão de quanto é imperiosa a necessidade de mudança na ordem colonial e de memória. Outros fragmentos que contêm a mesma expressão podem ser encontrados nas páginas: 409 [526;530]; 413 [530;534]; 417 [525;539]; 433 [541;555]; 442 [553;567]; 445 [556;570]; 452 [565;579]; 455 [568;582]; 464 [578;592]; 471[586;600].

De acordo com Pacheco (1992), a repetição e a reiteração são alguns dos fatores que caracterizam a oralidade. A repetição se apresenta como traço de oralidade no texto escrito, transformando-se em argumento para, em primeiro lugar, evidenciar a falta de justiça e reparação e, em segundo lugar, reivindicar os direitos dos índios e melhor qualidade de vida para eles, através da proposição de outro modelo administrativo. Guaman Poma repete incansavelmente a expressão “*y no hay remedio*” ao longo de “*Buen Gobierno*” e a ideia de que a administração colonial, como está disposta, desfavorece aos índios, destituindo-lhes de seus bens materiais, suas terras; sua

<sup>112</sup> Tradução: Quantos corregedores estão no inferno? Se todos eles são contra os pobres índios deste reino, veja que cacique perseguido e que pobre perseguido dos índios deste reino, e não há remédio.

<sup>113</sup> Tradução: Porque causa quer ser irmão ou sogro do corregedor, ou parente do dito corregedor ou do padre ou do encomendeiro, ou que se mete ao lado deles? Por querer roubar com eles, e comer às custas deles, dos pobres índios neste reino, e não há remédio e assim se ausentam os índios deste reino.

<sup>114</sup> Tradução: (...) e além disso força suas mulheres e desvirgina suas donzelas em todo o reino, e não há remédio.

<sup>115</sup> Tradução: Porque causa querem ser língua do corregedor ou do juiz ou da visita da Santa Madre Igreja, ou de revisitas, ou dos encomendeiros nas ditas provincias? Por roubar aos pobres índios suas fazendas, e disso não há remédio.

<sup>116</sup> Tradução: (...) e fazem os pobres índios trabalhar, e os rouba quando pode, e não há remédio.

dignidade, suas mulheres e sua força de trabalho; bens simbólicos e intangíveis, como suas culturas e a própria vida. O cronista também alude ao prestígio dos corregedores e de oportunistas que almejam alguma relação, de parentesco ou de amizade com eles, denunciando o nepotismo no sistema colonial; e ao lugar ocupado pelo *língua*, que como intérprete das autoridades da administração colonial acaba por receber certos privilégios. No entanto, Guaman Poma é um “*língua*” e se declara pobre e destituído de bens.

Outra ideia que se repete ao longo de “*Buen Gobierno*”, a partir da descrição das práticas adversas aos povos indígenas, é a de que a continuidade do modelo de administração então vigente há de conduzir os índios à extinção, como já mostrado, anteriormente, na referência à página 377 e nos fragmentos a seguir:

Como los dichos corregidores salen empeñados con deudas de la ciudad de Los Reyes de Lima al dicho corregimiento, y como tienen muy mucha deuda; para pagarla comienza a arrear a los indios y anda al trato y destruye toda la provincia y así se acaban los indios. <sup>117</sup>(POMA DE AYALA, 2005: 378 [490;494]);

(...) y así se ausentan los Indios de este reino (POMA DE AYALA, 2005: 393 [507;511])<sup>118</sup>;

(...) en las dichas minas de Guancabilca de azogue es adonde tienen tanto castigo los indios pobres y reciben tormentos y mucha muerte de indios, adonde se acaba y pasa tormentos (POMA DE AYALA, 2005: 409 [526;530])<sup>119</sup>.

O cronista usa um recurso da oralidade, insistindo na ameaça constante de extermínio dos índios. Nesses casos, especificamente, a repetição é um recurso retórico vinculado à argumentação em favor da preservação dos índios; mas acaba por constituir-se como recurso mnemônico, na elaboração das memórias dos povos andinos; uma memória do genocídio e, ao mesmo tempo, uma memória que apela veementemente pela preservação da vida indígena.

Além dessas marcas de oralidade, Guaman Poma também insere, na crônica, orações em latim e quéchua:

<sup>117</sup> Tradução: Como os ditos corregedores saem empenhados com dívidas da “*ciudad de Los Reyes*” de Lima ao dito corregimento, e como tem muita dívida; para pagá-la começa a arrebanhar os índios e maltratá-los e destrói toda a província e assim se acabam os índios.

<sup>118</sup> Tradução: (...) e assim se ausentam os Índios deste reino.

<sup>119</sup> Tradução: nas ditas minas de mercúrio Huancaavelica é onde os índios pobres são castigados e ali são maltratados e há muita morte de índios, onde se acabam e passam tormentos.

Luego entrado el dicho sacerdote le enseñó en latín: “Per sicnum cruces dei enimises noster liberanos Deus noster” y “Nomini patris el filie et espíritu y sante amen, Jesús”, Pater noster, Ave María gracia plena. Acabadas todas las oraciones luego les catecismaban diciendo así en lengua de los indios “Bautizacunqui cristiano tucunqui. Diosta Yupanqui hanacman rinqui hanacman rinqui”; todos miraban al cielo con la cara y ojo y apuntaban con la mano derecho al cielo mana diosta muchaspa uraman rinqui uraman rinqui uco pachaman rinqui, abajaban la cabeza y apuntaban con la mano izquierda con el dedo hacia abajo. Diospa churin camachicos canta uacaychaspaca, Santa Obra misericordia runa maciquita padre yupaychaspaca diosman rinque diosman rinque, amén Jesús, amén Jesús, humillaban la cabeza <sup>120</sup>(POMA DE AYALA, 2005: 489 [604;618 e 605;619]).

Nesse fragmento do “*Buen gobierno*”, encontram-se oralidades ocidental latina e *quéchua*. É possível que Guaman Poma tenha reproduzido de ouvido a frase em latim que introduz o ritual descrito, em vez de tê-la copiado de um texto escrito.<sup>121</sup> Esse fato indica, uma vez mais, o contexto colonial plurilíngue, em que as línguas eram usadas em diferentes práticas sócio-discursivas, de forma mais ou menos prestigiosa, conforme sua situação nas relações de poder. É importante notar que se o cronista copiou a frase de ouvido, seguramente recebeu instrução escolar em latim, o que destaca sua posição favorecida em relação aos índios comuns. Também são notórios os traços que refletem a situação de línguas em contato, como os sufixos do castelhano acoplados a radicais de palavras em *quéchua*, como: “*diosta*”, “*diospa*” (Deus). Estes empréstimos já estão dicionarizados. Verifica-se, igualmente, a presença de palavras e expressões inteiras em castelhano que contêm vocábulos em *quéchua*, caracterizando, portanto, uma oralidade híbrida, que se traduz numa escrita híbrida, conformando memórias e identidades híbridas. Estas são algumas das fontes orais de Guaman Poma e das marcas de oralidade encontradas no seu texto. Por sua especificidade e devido ao entrelaçamento que ocorre com as fontes escritas, as fontes orais que correspondem aos testemunhos oculares encontram-se propositalmente localizadas no final desta seção, no item 5.2.6.

<sup>120</sup> Depois que o dito sacerdote entrou lhe ensinou em latim: “Per sicnum cruces dei enimises noster liberanos Deus noster” y “Nomini patris el filie et espíritu y sante amen, Jesús”, Pater noster, Ave María gracia plena. Após acabadas todas as orações lhes ensinavam o catecismo dizendo assim em língua dos índios “Bautizacunqui cristiano tucunqui. Diosta Yupanqui hanacman rinqui hanacman rinqui”; todos olhavam para o céu com a cara e olho e apontavam com a mão direita ao céu *mana diosta muchaspa uraman rinqui uraman rinqui uco pachaman rinqui*, abaixavam a cabeça e apontavam com a mão esquerda com o dedo para baixo. *Diospa churin camachicos* canta *uacaychaspaca*, Santa Obra misericordia *runa maciquita* padre *yupaychaspaca diosman rinque diosman rinque*, amén Jesús, amén Jesús, humilhavam a cabeça.

<sup>121</sup>A forma correta: “Per signum crucis Dei inimicorum nostrorum libera nos Deus noster! In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen, Jesus!”, cuja tradução é “Pelo sinal da cruz de Deus, livra-nos dos nossos inimigos, nosso Deus! Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém, Jesus!”. Formulação e tradução do Professor de Latim Doutor Aírto Ceolin Montagner, (UERJ/UFRRJ).

### 5.2.6. TESTEMUNHOS OCULARES

O cronista recorre a diversos testemunhos de vista (*testigos de vista*), como ele os denomina, aos quais ele ouviu em línguas andinas, aos discursos orais dos clérigos e populares espanhóis, em língua espanhola e em latim; são testemunhos de vista porque o ato de contar o vivido é um evento performático irreduzível à exclusiva enunciação verbal. O testemunho é a narrativa da experiência de uma coletividade que negocia discursivamente sua legitimidade. Guaman Poma recolhe e insere em sua crônica os testemunhos de um mundo andino diverso, que conforma uma voz coletiva. A constatação dessa diversidade de fontes indica a pluralidade de vozes na construção das memórias e identidades andinas. As marcas de oralidade também são provenientes das línguas andinas, do latim e do castelhano e se conjugam conformando um discurso híbrido e heterogêneo, característico do lugar de fronteira. O cronista utiliza estrategicamente diversos recursos da oralidade, para cumprir com seus objetivos.

Trata-se de um processo semelhante ao que ocorre na literatura de testemunho andina, dos anos 60 (Cf. seção 2.2), em que são antropólogos os compiladores. Em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, Guaman Poma faz esse papel, de etnógrafo, tradutor e mediador entre culturas, aquele que faz a ponte entre universos culturais e linguísticos tão distantes, dando voz aos habitantes andinos que não dominam a escrita alfabética e/ou o castelhano.

Lienhard (1992: XXIII) põe em evidência que “na prática testemunhal colonial, os emissores indígenas não costumam ter nenhum controle sobre a versão escrita de suas declarações”, referindo-se a estas como “um discurso cativo e seqüestrado”, quando se trata de um texto escrito por interlocutores alheios a sua cultura. É importante ressaltar que Guaman Poma teve controle sobre a elaboração de seu texto, é testemunho e fala por si mesmo, além de ser porta-voz dos povos dos quais é representante legítimo, à diferença do testemunho do século XX, que não domina a língua oficial, muito menos é capaz de escrever, ele mesmo, nessa língua.

O cronista andino menciona reiteradamente os testemunhos oculares que lhe serviram de fonte oral: “por relaciones y testigos de vista que se tomó de las cuatro partes de estos reinos” (POMA DE AYALA, 2005, p. 13 [Presentación 8])<sup>122</sup>. Autor e

<sup>122</sup> Tradução: por relatos e testemunhos oculares tomados das quatro partes deste reino.

povos andinos se fundem na legitimidade de seu testemunho, como enunciadores de sua própria experiência histórica pré-incaica, incaica e da Conquista. O testemunho ocular é tido pelo autor como fonte confiável, que se opõe ao valor dado pelos espanhóis à escrita como sinônimo de verdade. Desse modo, escrita e testemunho se encontram na fronteira entre culturas andinas e europeia, que as limita.

Como sustenta Barth (2000), as fronteiras étnicas se configuram no encontro intercultural. Nesse caso, a inserção das fontes orais andinas expõe a heterogeneidade (CORNEJO POLAR, 1994), a diversidade e a diferença entre culturas que entram em contato. Por meio dessa ação discursiva, Guaman Poma abre um espaço para a oralidade num contexto em que a escrita é que tem o privilégio de fonte fidedigna e de memória.

Guaman Poma cita outros testemunhos de vista andinos, fontes orais de sua própria crônica, de modo que a sabedoria indígena se legitima em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” como procedência de informação fidedigna. O cronista cita nominalmente os três testemunhos e a idade deles consubstanciando a sabedoria e a confiabilidade desses testemunhos:

(...) testigo de vista don Diego Zatuni cacique principal de los índios yungas de Hacarí, de edad de doscientos años de la dicha historia; testigo de vista de este dicho crónica y libro don Pedro Guambotoma, cacique principal de los indios Quichuas de edad de ciento ochenta años; testigo de vista de esta dicha crónica y libro don Juan Martínez Malma de la Pachaca camachicoc (...) (POMA DE AYALA, 2005: 876 [1078;1088 e 1079;1089])<sup>123</sup>.

Encontram-se outras referências aos testemunhos andinos, por meio da introdução de verbos *dicendi* em sua forma impessoal: “dicen de los dichos uacanquis que son unos pájaros llamados tunqui de los Andes, otros dicen que son espinas, otros dicen que son agua, otros dicen que son piedras, otros dicen que son hojas de árboles, otros dicen que son entonadas y chinaconas” (POMA DE AYALA, 2005: 205 [276;278]). Essas formas verbais apontam a multiplicidade de vozes andinas encontradas no texto.

Guaman Poma apresenta a descrição das dinastias incaicas, à qual teve acesso, por meio dos relatos dos testemunhos que circulam na oralidade andina. O cronista menciona a história do décimo primeiro Inca, em que adverte que já era sabido que os espanhóis chegariam: “dicen que por suerte de los demonios sabían que habían de venir

<sup>123</sup> Tradução: (...) testemunho de vista dom Diego Zatuni cacique principal dos índios *yungas de Hacarí*, de idade de duzentos anos da dita história; testemunho de vista deste dito crônica e livro don Pedro Guambotoma, cacique principal dos índios *Quichuas* de idade de cento e oitenta anos; testemunho de vista desta dita crônica e livro dom Juan Martínez Malma de *Pachaca camachicoc* (...).

a reinar españoles, como reinó don Felipe el tercero” (POMA DE AYALA, 2005: 90 [114])<sup>124</sup>. O autor usa o verbo *dicendi* na forma impessoal para colocar em relevo a memória oral, além de mitigar a força e a imprevisibilidade da chegada dos espanhóis, como se dissesse “nós já o sabíamos, já o havíamos previsto”.

No capítulo “*Primer Conquista de Este Reino*” Guaman Poma apresenta um relato que circulava na tradição oral andina, que marca o diálogo intercultural e sua heterogeneidade, ressaltando práticas características de fronteiras culturais: os sinais, feitos por meio de gestos, através dos quais se estabeleceram as primeiras comunicações entre europeus e os povos do “Novo Mundo”:

De cómo los descubrió dos hombres, el compañero de Colón y Candia, el compañero de colón se murió y dejó los papeles a su compañero, al dicho Colón, y Candia dio noticia en Castilla que había saltado en tierra en Santa, por señas que dijeron, que los primeros hombres saltaron y traían muy largas barbas y que estaban amortajados como difuntos; esta dicha nueva le dieron al dicho Guayna Cápac Inga en el Cuzco, luego lo hizo llevar en un cuando por chasque para que lo viese el inga chapetón y el español chapetón, que por señas hablaron, y preguntó al español que es lo que comía, responde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata (...) (POMA DE AYALA, 2005: 279, 280 [370;372])<sup>125</sup>.

O cronista evidencia a falta de inteligibilidade entre Colombo e índios, já que um desconhecia a língua do outro. Por outro, Guaman Poma insere sua própria interpretação de um suposto diálogo feito por meio de sinais, em que ironiza a cobiça dos espanhóis, já que no relato do autor andino os sinais feitos pelos espanhóis significavam que comiam ouro e prata. A dupla ironia o posiciona no lugar de quem é capaz de elaborar uma visão crítica do Outro, como é possível perceber na Fig. 19. A tensão dialógica do desenho se desdobra na heterogeneidade: do lado direito situa-se o Inca, com seus trajes, língua e arquitetura e do lado direito encontra-se o espanhol, também com sua vestimenta e sua língua. Nessa lâmina, o autor também indica o motivo pelo qual vieram outros espanhóis – a cobiça do ouro e da prata – que contraria o argumento da necessidade de evangelizar e, portanto, humanizar seres sem alma.

<sup>124</sup> Tradução: dizem que por sorte dos demônios sabiam que haviam de vir a reinar espanhóis, como reinou dom Felipe o terceiro.

<sup>125</sup> Tradução: De como os descobriu dois homens, o companheiro de Colombo e Candia, o companheiro de Colombo morreu e deixou os papéis para seu companheiro, ao dito Colombo, e Candia deu notícia em Castela que havia saltado em terra em Santa, por sinais que disseram, que os primeiros homens saltaram e traziam barbas muito longas e que estava amortalhados como defunto, esta nova deram ao dito Huayna Cápac Inga no Cuzco, logo o fez levar através do *chasque* (correio incaico) para que viesse o Inca Chapetón e o espanhol chapetón, que falaram por sinais, e perguntou ao espanhol o que é que comia, responde em língua de espanhol e por sinais que apontava que comia ouro e prata.

Como testemunho, o cronista relata vários episódios que contêm descrições de abusos e torturas e os representa na iconografia (Cf. Fig. 20 e 21):

(...) que un padre en el repartimiento de los indios andamarcas de la corona real fue tan bravo y soberbio que tomaba a los indios o indias con culpa, viéndole peinado, o que traiga ropa nueva, luego mandaba desnudar en cueros como su madre le parió, hasta verle la vergüenza, luego les daba muy muchos azotes y les quemaba con el mague {¿maguey?} encendido, atado con cuatro palos de los cuatro partes, pies y manos, y le castigaba hasta hacerle correr sangre del cuerpo (...) y así se van acabando los indios de este reino, y se acabarán, y perderá su Majestad su reino. (POMA DE AYALA, 2005: 466 [581;595])<sup>126</sup>.

en las dichas minas de Guancabilca de azogue es adonde tienen tanto castigo los indios pobres y reciben tormentos y mucha muerte de indios, adonde se acaba y pasa tormentos los caciques principales de este reino (...), los dichos mineros y mayordomos españoles mestizos o indios son tan señores absolutos que no temen a Dios ni a la justicia porque no tienen residencia ni visita general de cada tercio y año, y así no hay remedio (POMA DE AYALA, 2005: 409 [526;530])<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Tradução: (...) que um padre na repartição dos índios *andamarcas* da coroa real foi tão bravo e soberbo que tomava os índios ou índias com culpa, vendo-os penteados, ou trajando roupa nova, logo mandava desnudar em pelo como sua mãe os pariu, até ver-lhes a vergonha, depois lhes dava muitas chicotadas e lhes queimava com o *mague* {¿maguey?} aceso, atado com quatro paus as quatro partes, pés e mãos, e lhe castigava até fazer-lhes correr sangue do corpo (...) e assim se vão acabando os índios deste reino, e se acabarão, e perderá sua Majestade o seu reino.

<sup>127</sup> Tradução: nas praças dos povoados da ditas minas de Guancabilca é onde são castigados os índios pobres e recebem tormentos e muita morte de índios, onde se acaba[m] e passa[m] tormentos os caciques principais deste reino (...), os ditos mineiros e administradores espanhóis mestiços ou índios são tão senhores absolutos que não temem a Deus nem à punição porque não têm residência nem visita geral de cada regimento e ano, e assim não há remédio.

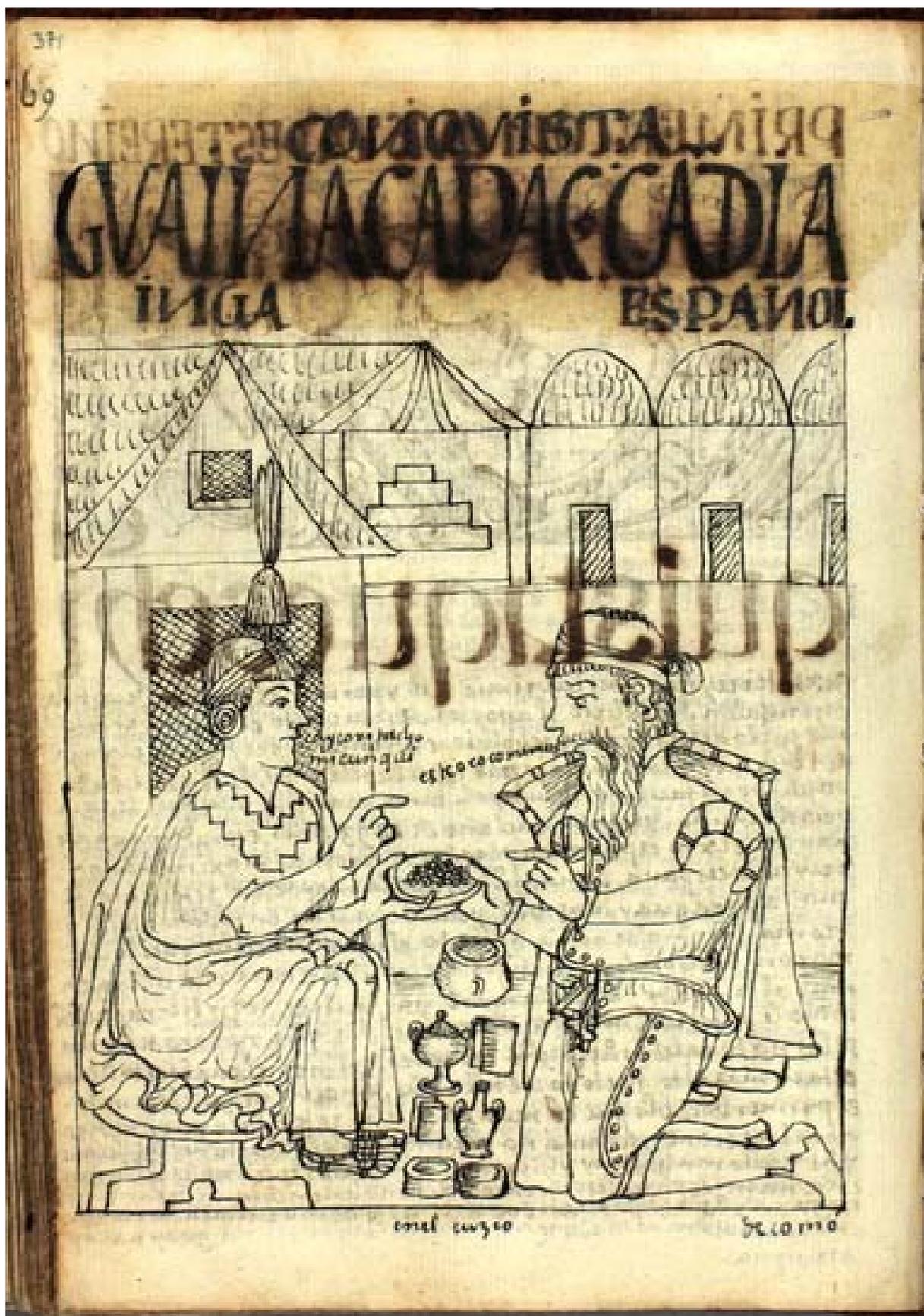


Fig. 19 – Guayna Cápac, Candía • Inga • español • cay coritachu micunchi • este oro comemos  
 • en Cuzco



Fig. 20 – Padre • Verdugo padre, castiga afrentosamente, desnudo en cueros, sin miramiento de si es principal o indio pobre, o india • Don Francisco de Auquiua • doctrina.

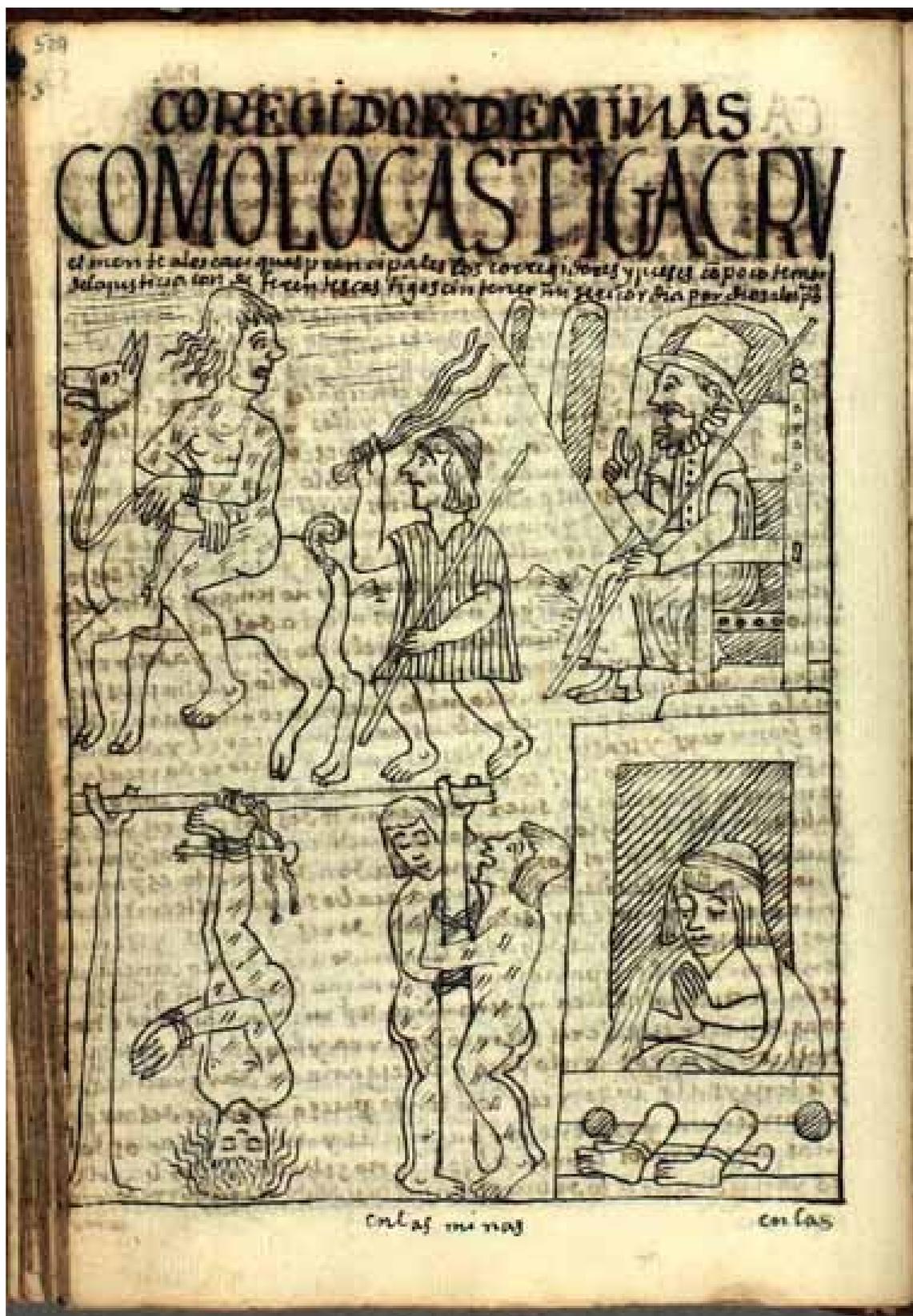


Fig.21 – Corregidor de minas • como lo castiga cruelmente a los caciques principales, corregidores y jueces con poco temor de la justicia, con diferentes castigos, sin tener misericordia por Dios a los pobres • en las minas.

O testemunho de Guaman Poma está carregado de denúncias sobre os abusos e dialoga com o Terceiro Concilio Limense, que condena os abusos e prescreve bons tratos aos índios:

(...) que ningún cura hará castigos en los indios que les son sujetos sin que primero tenga orden de su diocesano de qué y cuánto y cómo se haya por él de corregir. Y si del dicho orden excedieren por executar su cólera los dichos curas, encargamos las conciencias a los obispos y visitadores, que no dejen pasar semejante exceso sin castigo, pues no es razón que los que maltratan y perturban las ovejuelas pequeñas de Cristo (...) (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 114, Cap. 8)<sup>128</sup>.

### 5.2.6. TESTEMUNHOS DE FRONTEIRA: ORAIS E ESCRITOS

Guaman Poma relata o dramático diálogo entre Atahualpa Inga, Francisco Pizarro, Diego de Almagro e Frei Vicente Valverde, mediado por um “língua”, Felipe índio. A narrativa e a descrição deste evento circulavam pela oralidade e constavam, igualmente, nas crônicas de cronistas espanhóis, de modo que é possível que o relato do cronista andino seja uma fusão de ambas as fontes. Este diálogo caracteriza o ponto culminante que reflète a heterogeneidade e diferenças culturais inerentes ao encontro entre dois mundos tão distantes. Embora longo, parece oportuna a transcrição desse fragmento:

Don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y fray Vicente de la Orden del señor San Francisco {sic}, cómo Atagualpa Inga desde los baños se fue a la ciudad y corte de Cajamarca y llegado con su Magestad y cercado de sus capitanes, con mucho más gente doblado de cien mil indios, en la ciudad de Cajamarca, en la plaza pública, en el medio en su trono y asiento, gradas que tiene, se llama usno, se asentó Atagualpa Inga; y luego comenzó don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro a decirle con la lengua Felipe indio guancavilca, le dijo que era mensajero y embajador de un gran señor y que fuese su amigo que sólo a eso venía; respondió muy atentamente lo que decía don Francisco Pizarro y lo dice el lengua Felipe indio; responde el Inga con una magestad y dijo que será tan lejo tierra venían por mensaje, que lo creía, que será gran señor pero no tenía que hacer amistad que también era él gran señor en su reino. Después de esta respuesta entra con la suya fray Vicente llevando en la mano derecha una cruz + y en la izquierda el breviario, y le dice al dicho Atagualpa Inga que también es embajador y mensajero de otro señor muy grande, amigo de Dios, y que fuese su amigo y

<sup>128</sup> Tradução: que nenhum padre castigue os índios que estejam sob sua tutela sem que primeiro tenha ordem de seu diocesano de que e quanto se aplique o castigo por ele. E se da dita orden os ditos curas excederem por executar sua cólera, encargamos as consciências aos bispos e visitadores, para que não deixem passar semelhante excesso sem castigo, pois não é certo que maltratem e perturbem as pequenas ovelhas de Cristo.

que adorase la cruz, creyese el evangelio de Dios y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde Atagualpa Inga, dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere, ni sus guacas y dioses, también tienen su ley, aquello guardaba; y preguntó el dicho Inga a fray Vicente quién se lo había dicho, responde fray Vicente que le había dicho evangelio el libro, y dijo Atagualpa: dámelo a mí el libro para que me lo diga, y así se lo dio y lo tomó en las manos, comenzó a hojear las hojas del dicho libro, y dice el dicho Inga: que cómo no me lo dice ni me habla a mí el dicho libro, hablando con gran magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Inga Atagualpa.

Cómo fray Vicente dio voces y dijo: ¡Aquí caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe! Y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro de la suya dieron voces y dijo: ¡Salgan caballeros estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro emperador y rey, demos en ellos! Y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormigas, (...) murieron mucha gente de indios que no se pudo contar (...).

Cómo le prendieron, y estando preso Atagualpa Inga, estando preso le robaron su hacienda (...) y lo tomaron toda la riqueza del templo del sol y de Coricancha y de Uanacauri, muchos millones de oro y plata que no se puede contar, porque sólo Curicancha {tenía} toda las paredes y la cubirtura y suelo y las ventanas cuajado de oro. Dicen que las personas que entran dentro con el rayo de oro parece difunto en el color del oro (...). Así mismo les quitó sus servicios hasta quitarle su mujer legítima, la coya; y como se vio tan mal tratamiento y daño y robo tuvo muy gran pena y tristeza en su corazón, y lloró y no comió, como vido llorar a la señora coya, lloró y de su parte hubo grandes llantos en la ciudad de los indios, cantaban de esta suerte: aray arauí aray arauí sapra aucacho coya atihuanchic llazauanchic macoya suclla uanoson amatac acuyraqueca cachundo paracinam uequi payllamanta urmancan coya hinataccha (POMA DE AYALA, 2005: 293 [385;387], 295 [386;388], 296 [388;390])<sup>129</sup>.

<sup>129</sup> Tradução: Dom Francisco Pizarro e dom Diego de Almagro e frei Vicente da Orden do Senhor San Francisco {sic}, como Atahualpa Inca foi dos banhos para a cidade e corte de Cajamarca e ao chegar com sua Majestade e cercado por seus capitães, com muito mais gente ultrapassando cem mil índios, na cidade de Cajamarca, na praça pública, no meio em seu trono e assento, assento de madeira que tem, se chama *usno*, se sentou Atahualpa Inca; em seguida começou dom Francisco Pizarro e dom Diego de Almagro a dizer-lhe com o “língua” Felipe índio *guancavilca*, lhe disse que era mensageiro e embaixador de um grande senhor e que fosse seu amigo que só por isso vinha; respondeu muito atentamente o que dizia dom Francisco Pizarro e diz o “língua” Felipe índio; responde o Inca com uma majestade e disse que seria tão distante terra [que] vinham por mensagem, que acreditava nisso, que devia ser grande senhor mas não tinha que fazer amizade que também era o grande senhor em seu reino. Depois desta resposta entra com suas palavras frei Vicente levando na mão direita uma cruz + e na esquerda o breviário, e lhe diz ao dito Atahualpa Inca que também é embaixador e mensageiro de outro senhor muito grande, amigo de Deus, e que fosse seu amigo e que adorasse a cruz, cresse no evangélio de Deus e que não adorasse nada, que todo o resto não tinha seriedade. Responde Atahualpa Inca, diz que não tem que adorar ninguém senão somente ao sol que nunca morre, nem suas *guacas* e deuses, também tem sua lei, [que] aquilo guardava; e perguntou o dito Inca a frei Vicente quem o havia dito, responde frei Vicente que lhe havia dito o evangelho, o livro, e disse Atahualpa: dá-me o livro para que me diga, e assim o deu e o tomou nas mãos, começou a folhear as folhas do dito livro, e diz o dito Inca: que como não me diz nem me fala o dito livro, falando com grande majestade, sentado em seu trono, e atirou o dito livro das mãos o dito Inca Atahualpa. (...) E assim logo começaram os cavalheiros e dispararam seus arcabuzes e deram a escaramuça, e os soldados a matar índios como formigas, (...) morreram muita gente de índios que não foi possível contar (...).

Como prenderam, e estando preso Atahualpa Inca, estando preso lhe roubaram sua fazenda (...) e lhe tomaram toda a riqueza do templo do sol e de Coricancha e de Uanacauri, muitos milhões de ouro e prata que não se pode contar, porque só Coricancha {tinha} toda as paredes e a cobertura e chão e as janelas cobertas de ouro. Dizem que as pessoas que entram dentro com o raio de ouro parecem defunto da

Neste episódio, Guaman Poma transcreve em discurso indireto um diálogo, mediado por diferentes versões de testemunhos, que circulam na oralidade. A presença do intérprete entre Atahualpa e os espanhóis põe em evidência as fronteiras étnicas, intermediando o diálogo entre os dois mundos ali representados. Entretanto, essa igualdade termina numa acentuada assimetria introduzida pela escrita, em que a heterogeneidade dos discursos e o conflito entre a produção de significados se chocam e se mostram intraduzíveis. Instala-se a tensão máxima entre oralidade e escrita, que culmina com a morte de centenas de índios e de Atahualpa:

Y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormigas, (...) murieron mucha gente de indios que no se pudo contar (...). (POMA DE AYALA, 2005: 295 [386;388]).

Cornejo Polar (2003) faz um levantamento de relatos de outros cronistas, sobre o encontro de Cajamarca e sua culminância no massacre dos índios. Todos estes testemunhos são espanhóis, que por um lado foram testemunhos oculares e por outro seus relatos procedem da oralidade espanhola. Esses relatos contém algumas variações sobre o malentendido: alguns contam que Atahualpa deixou cair o livro, enquanto outros atestam que o Inca atirou o livro ao chão. Cieza de León conde na a ação de Valverde, advertindo que o padre deveria ter explicado ao Inca a função do livro de outra maneira, para que pudesse tê-la compreendido (Cornejo Polar, 2003). O mesmo autor ressalta a pouca confiabilidade dos primeiros testemunhos oculares espanhóis, dada a necessidade de uma tradução cultural, para além da tradução linguística feita pelos “línguas” e que após a interpretação feita por esses, a transcrição para a escrita “tornava as coisas ainda mais confusas” (CORNEJO POLAR, 2003: 25).

Guaman Poma também problematiza e questiona a superioridade na Fig. 16), (POMA DE AYALA, 2005: 294), em que representa o diálogo entre o rei Atahualpa e Francisco Pizarro, invertendo a perspectiva da dominação: nem todos os espanhóis são

---

cor do ouro (...). Também lhes tirou seus serviços até sequestrar-lhe sua mulher legítima, a *coya* (*rainha*); e como se viu tão mau tratamento e dano e roubo teve muito grande penar e tristeza em seu coração, e chorou e não comeu, como viu chorar a senhora *coya*, chorou e de sua parte houve grandes prantos na cidade dos índios, cantavam desta sorte: *aray arai aray arai sapra aucacho coya atihuanchic llazauanchic macoya suella uanoson amatac acuyraqueca cachundo paracinam uequi payllamanta urmancan coya hinataccha*.

civilizados, dentro de sua própria lógica que associa a escrita à civilização. Ao colocar em evidência o analfabetismo de Pizarro (Fig. 19), Guaman Poma espelha aos espanhóis sua incoerência, contestando o vínculo da superioridade de grupos humanos à escrita. Por outro lado, os iguala aos indígenas que não sabem ler nem escrever. Desse modo, o cronista tenta desmontar um dos pilares que justifica a guerra justa.

A partir do acontecimento em que o rei Inca atira o livro sagrado ao chão, já que este não lhe diz nada, produz-se a quebra, o rompimento do possível diálogo que supostamente estava em curso (Cf. Fig. 15), cujo ápice resulta num massacre dos índios ali presentes, a prisão de Atahualpa e seu assassinato, fundando uma memória dialógica forjada na intraduzibilidade da oralidade e da escrita: “(...) o encontro dos cristãos-espanhóis com o penúltimo descendente da monarquia inca, o rei Atahualpa, adquiriu dimensões legendárias de coragem, astúcia e terror no mundo ocidental, e o significado de uma ruptura abrupta, violenta e irreversível (...)” (6) (SUBIRATS, 1994:202).

Tal evento pode ser interpretado como a expressão máxima do encontro entre culturas que tinham a oralidade como base de suas relações econômicas e sociais e uma cultura que se fundamentava no universo da escrita e do equívoco gerado pelo desconhecimento de uma cultura pela outra. Cornejo Polar (2003: 29) referiu-se a esse episódio como o

‘grau zero’ da interação: ou, se se quiser, o ponto no qual a oralidade e a escrita não somente marcam suas diferenças extremas, mas também tornam evidente sua mútua alienação e sua recíproca e agressiva repulsão (...) representado, inclusive, pela dificuldade de Atahualpa para entender não somente a letra, mas o funcionamento mecânico do livro (abri-lo e passar as folhas) que funcionam como símbolos maiores da incomunicação absoluta com que começa a história de um ‘diálogo’ tão duradouro, que chega até nossos dias, como traumático.

Aqui as fronteiras culturais se encrespam, fechando sua possível permeabilidade. Entretanto, as relações de mútua rejeição que envolvem oralidade e escrita no simbólico encontro de Cajamarca se situam mais nas diferenças de interpretação de realidades culturais distantes, em seu aspecto ideológico e na sacralização da escrita, do que propriamente entre as modalidades oralidade e escrita. As memórias que derivam desse encontro são um entrecruzamento de sentidos e significados e multidirecionais. Guaman Poma registra, portanto, as memórias dos povos andinos e suas reivindicações na tensão e no entrelaçamento entre diferentes formas de registro orais e escritos.

A oralidade não se insere no discurso de Guaman Poma como mero registro das culturas andinas, como os desenhos, invocações, orações e cantos que remetem a rituais etc., em línguas indígenas. A oralidade nativa se encontra, sobretudo na “*Nueva Corónica*”, porém, a oralidade sermonária (europeia) percorre a obra inteira (LOPEZ-BARALT, 1993). O autor junta a essas oralidades outros gêneros orais coloniais em espanhol e latim, tais como os eclesiásticos: missas, sermões, orações; seculares: diálogos entre diferentes personagens espanhóis e índios; interrogatórios com o objetivo de produzir testemunhos (QUISPE-AGNOLI, 2006: 222). O cronista também usou oralidades ocidentais para construir seu maior argumento a favor dos povos andinos com objetivo de evitar seu desaparecimento.

### 5.3. FONTES ESCRITAS DE GUAMÁN POMA

Esta seção pretende reunir algumas fontes escritas usadas em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, apurar como Guaman Poma dialoga com elas e evidenciar o diálogo do cronista com os documentos legais que regiam as políticas linguísticas da colônia, como o Terceiro Concilio Limense, e aqueles que conformavam o “Direito Indiano”, de modo que também fique em evidência que a construção de suas memórias implica sua inserção no debate teológico-jurídico do século XVI. Incluem-se também nesta seção alguns comentários tecidos por Guaman Poma em relação à escrita e aos “doutores” e todos aqueles que dominavam a escrita, de forma a demonstrar como o cronista não corrobora com a lógica de que o “letrado” detém um saber superior.

Tanto o Terceiro Concilio Limense quanto os demais documentos que compunham o direito Indiano são ambivalentes quanto à questão indígena.

Foi a proximidade de Guaman Poma do sistema e da administração colonial e o conhecimento sobre estes os fatores que lhe permitiram desenvolver sua crítica e exigir justiça, na “*Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, a qual incluiu a transcrição de documentos administrativos, segundo Pease (2010: 269). Esse mesmo autor faz referência ao fato de que já no início da conquista os cronistas começaram a escrever seus relatos sobre a colônia e que muito cedo os espanhóis povoaram o mundo colonial com diversos livros (PEASE, 2010: 270) do mesmo modo que os documentos que pretendiam regimentar a ordem colonial (GRENNI, 2008).

Grenni (2008) ressalta que esses documentos abundaram nos séculos XVI e XVII e sustenta que a necessidade deles aumentava na mesma proporção que era desrespeitado o cumprimento das leis que exigiam que os índios fossem bem tratados. Greeni enumera documentos que vão desde 1500 até 1680, contra a escravidão ou qualquer tipo de abuso físico dos índios. Guaman Poma faz comentários críticos, denunciando o não cumprimento dos decretos da coroa espanhola: “por qué causa no se ejecutan las provisiones ni decretos de su Majestad ni de su visorrey y de su audiéncia real” (POMA DA AYALA, 2005: 380 [492;496])<sup>130</sup>.

Autores como Adorno (1991), Dedenbach (2004), Quispe-Agnolli (2006) e Pease (2010) sustentam que é muito provável que Guamán Poma tenha lido aqueles documentos, entre eles o Terceiro Concílio Limense, além de vários autores e cronistas e que estava particularmente familiarizado com as crônicas escritas pelos espanhóis, desde que chegaram aos Andes (PEASE, 2010) e com a literatura de devoção religiosa (ADORNO, 1991).

Adorno (1991: 26; 27) demonstra que Guaman Poma copiou trechos de vários cronistas espanhóis, misturando-os com relatos tomados das tradições andinas. Dois deles são Agustín de Zárate e Diego Fernández, acusados pelo cronista andino de carecer de informação verificável:

Agustín de Zarate y Diego Fernández cronistas de este dicho reino sacó muy moradas de falta de averiguación en algunas cosas que escriben, de que hay testigos de vista hasta ahora que como son señores príncipes y principales que duraron sus vidas más de tiempo de doscientos años, como el príncipe Martín de Ayala padre del autor de este dicho libro que vio y comió con Topa Inga Yupanqui, Guayna Cápac Inga, Tupa Cusi Gualpa Guáscar Inga, y murió en tiempo de cristiano sirviendo muchos años a Su Majestad en todas las batallas como señor y príncipe, y después sirvió a Dios en su Santa Casa del hospital treinta años y acabó su vida de muy viejo de edad de ciento y cincuenta años testigo de vista de la historia (POMA DE AYALA, 2005: 876 [1078;1088])<sup>131</sup>.

Ao observar que as informações contidas nas crônicas de Agustín de Zarate e Diego Fernandez não eram comprováveis, Guaman Poma se coloca no lugar do crítico,

<sup>130</sup> Tradução: porque razão não se executam as provisões nem decretos de sua Magestade nem de seu vice-rei e de sua audiéncia real (...).

<sup>131</sup> Tradução: Agustín de Zarate e Diego Fernández cronistas deste dito reino cometeram muitos equívocos por falta de comprovação em algumas coisas que escrevem, de que há testemunhos de vista até agora que como são senhores príncipes e principais que duraram suas vidas mais tempo que duzentos anos, como o príncipe Martín de Ayala pai do autor deste dito livro que viu e comeu com *Topa Inga Yupanqui*, *Guayna Cápac Inga*, *Tupa Cusi Gualpa Guáscar Inga*, e morreu em tempo de cristão servindo muitos anos a Sua Majestade em todas as batalhas como senhor e príncipe, e depois serviu a Deus em sua Santa Casa do hospital trinta anos e acabou sua vida já muito velho de idade de cento e cinquenta anos testemunho ocular da historia.

no lugar intelectual hierarquicamente superior aos dos cronistas espanhóis; ele contrapõe as informações escritas por estes aos testemunhos orais de sábios andinos: “senhores príncipes e principais que duraram suas vidas mais de tempo de duzentos anos” – a longevidade indica a sabedoria, a confiabilidade. Entre os sábios que podem dar outra versão dos acontecimentos está seu próprio pai.

Guaman Poma cita outras fontes escritas como: “otro libro escrita del padre maestro Jusepe de Acosta rector de la Compañía de Jesus” (POMA DE AYALA, 2005: 876 [1079;1089]). Adorno (1991: 39) observa que “no Peru, José de Acosta foi levado diante de um tribunal da Inquisição por sustentar opiniões similares às de Las Casas”, cujo texto é também citado por Guaman Poma, sem que conste o nome do autor e “cujas obras foram sequestradas oficialmente no Peru a partir de 1573” (ADORNO, 1992: 88) A autora sustenta que Guaman Poma adota o princípio canônico “*quod omnes tangit*”, que significa que o que diz respeito a todos deve ser decidido por todos, base por meio da qual o cronista se insere no debate jurídico teológico do século XVI.

Com efeito, a obra mais importante citada pelo cronista andino é a de Bartolomé De Las Casas. Segundo Adorno, Guaman Poma

cita, mas sem nome, em suas ‘*concluciones*’ sobre os direitos dos estrangeiros nas ‘*Indias del Piru*’(...). Nosso autor não só repete as proposições do *Tratado de las doce dudas* de Las Casas sobre este assunto, mas se serve dele para dar um significado muito particular à sua versão da história do povo andino, desde Noé até o encomendeiro contemporâneo. A coincidência mais importante entre a obra de Guaman Poma e o repertório ideológico de Las Casas foi a utilização do tema de que os índios não haviam sido conquistados numa guerra justa (ADORNO, 1992: 88).

Uma das estratégias argumentativas para desconstruir a alegação da guerra justa, usadas em suas “*consideraciones*”, é a comparação que Guaman Poma faz entre a época pré-colombiana com a época da conquista, idealizando a primeira, afirmando uma vez mais sua fé e obediência ao Deus cristão e descrevendo os costumes morais, de modo que põe em evidência a existência de uma sociedade cristã e organizada; ao passo que, em seguida remete às más memórias da conquista, estabelecendo uma fronteira entre boas e más memórias:

habéis de considerar en tiempo de los Ingas, y después en la conquista, así los indios como indias y españoles fueron muy obedientes, tenían mucha fe en Dios y leal, y tenían mucha caridad, humildad, criaban a sus hijos e hijas con castigo y doctrina, andaban sin capa y sin sombrero hasta veinte años (...) y respetaban muy mucho con una humildad y bien nacidos y criados. Y así los

indios luego tomaron fe de Dios en su ánima y corazón, y la gente de esta vida son perdidos (...). Considera que en esta vida no hay justicia, todo es interés, y amigo de levantarse y buscar vida ajena estandarte real y la ciudad defendiese a la corona real, y pelease un credo un apretón siquiera que diese en servicio de Dios y de su Majestad, fuera gran servicio y honra de la dicha ciudad y memoria en el mundo, pero memoria y afrenta de embustes y maldades en el mundo (...) (POMA DE AYALA, 2005: 756 [917;931])<sup>132</sup>.

No fragmento anterior Guaman Poma dialoga com o Terceiro Concilio Limense, contrastando a ideia neles contida de que a vida dos índios não tinha organização social e política, devendo ser corrigida pelos curas:

y así nos parece que importa grandemente que todos los curas y las demás personas a quien toca el cargo de los indios se tengan por muy encargados de poner particular diligencia en que los indios, dejadas sus costumbres bárbaras y de salvajes, se hagan a vivir con orden y costumbres políticas (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 127; Cap. 4º)<sup>133</sup>.

Mas, o cronista refuta efetivamente a ideia de que houve uma conquista justa ao construir a memória andina a partir da descendência de Adão e Noé: “(...) los indios primeros de Uari Uiracocha runa que descendió de Adán y de Noé del tiempo del diluvio” (POMA DE AYALA, 2005: 64 [81])<sup>134</sup>, fazendo uma citação indireta da Bíblia Sagrada. Seguindo essa construção, Guaman Poma afirma que os apóstolos chegaram ao Peru antes dos espanhóis, de modo que sendo os índios cristãos não havia porque fazer-lhes guerra: “(...) los apóstoles de Jesucristo, San Bartolomé, Santiago mayor, y por la santa † de Jesucristo que llegaron a este reino más primero que los españoles; de ello somos cristianos y creemos un solo Dios de la Santísima Trinidad” (POMA DE AYALA, 2005: 877 [1080;1090])<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> Tradução: haveis de considerar no tempo dos Incas, e depois na conquista, tanto os índios como índias e espanhóis foram muito obedientes, tinham muita fé em Deus e leal, e tinham muita caridade, humildade, criavam seus filhos e filhas com castigo e doutrina, andavam sem capa e sem chapéu até os vinte anos (...) e respeitavam muito muito com uma humildade e bem nascidos e criados. E assim os índios logo tomaram fé em Deus em sua alma e coração, e a gente desta vida são perdidos (...). Considera que nesta vida não há justiça, tudo é interesse, e amigo de levantar-se e buscar vida alheia privilégios e se a cidade defendesse a coroa real, e lutasse por pouco tempo num conflito que desse em serviço de Deus e de sua Magestade, seria grande serviço e honra da dita cidade e memória no mundo, no lugar de memória e desonra de embustes e maldades no mundo (...)

<sup>133</sup> Tradução: e assim nos parece que é extremamente importante que todos os curas e as outras pessoas que se encarregam dos índios tenham muita atenção de colocar particular empenho no fato de que os índios, depois de deixarem seus costumes bárbaros e selvagens, e vivam de acordo com a lei e costumes políticos.

<sup>134</sup> Tradução: (...) os índios primeiros de Uari Uiracocha runa que descendeu de Adão e de Noé do tempo do dilúvio.

<sup>135</sup> Tradução: (...) os apóstolos de Jesus Cristo, São Bartolomeu, Santiago maior, e pela santa cruz † de Jesus Cristo que chegaram a este reino muito antes que os espanhóis; por isso somos cristãos e

Guaman Poma também faz varios comentários críticos sobre alguns cronistas. Em alguns, elogia “los sabios críticos que componen los libros y lo escriben para el servicio de Dios y algunos para enmienda de vida” (POMA DE AYALA, 2005: 753 [912;926])<sup>136</sup>, para em seguida criticá-los, como é o caso do Frei Domingo de Santo Tomás:

(...) se debe llamarse doctor de Dios, de la Santa Iglesia, o de la Ley, o de medicinas, (...) como de fray Domingo de Santo Tomás que escribió del vocabulario lengua de los indios, que trabajó tanto sin escrito, como de fray Pedro Dure {de Oré} de la orden del señor San Francisco y de otros muchos santos doctores y licenciados, maestros y bachileres, estos se puede tener título de ellos; otros que no han escrito el comienzo de las letras a-b-c, se quieren llamarse licenciado asno farsante (POMA DE AYALA, 2005: 753 [912;926])<sup>137</sup>.

Guaman Poma também se apresenta como professor, que formou discípulos, reforçando a construção do lugar de legitimidade de onde emite seu discurso:

este dicho don Cristóbal hijo de don García Mullo guamani, segunda persona de don Diego Luca, del *ayllo* Omapacha del pueblo de San Pedro de queca, fue discípulo del autor de este dicho libro; y tuvo muchos otros discípulos y han salido cristianos y ladinos principales, amigos de defender a los pobres (POMA DE AYALA, 2005: 382 [495;499])<sup>138</sup>.

Além desses, Guaman Poma faz vários outros tipos de comentários críticos sobre doutores, letrados e aqueles que ocupam cargos que usam registros escritos para agir socialmente, perseguindo os índios, causando-lhes vários tipos de danos morais, físicos e materiais:

del padre de la doctrina que le temen los indios porque son mañosos y letrados, licenciados, bachileres, por eso se llaman letrados. El buen zorra es doctor y letrado y así destruye en este reino a los pobres de los indios, y no hay remedio. Del escribano le temen los indios porque es gato cazador, acecha y trabaja y lo coge y no le hace menear al pobre del ratón; así sus haciendas de los pobres indios los acecha hasta cogerlo (...). De los españoles del tambo, pasajeros que

---

acreditamos em um só Deus da Santíssima Trindade.

<sup>136</sup> Tradução: os sábios críticos que compõem os livros e o escrevem para o serviço de Deus e alguns para emenda de vida.

<sup>137</sup> Tradução: Deve chamar-se doutor de Deus, da Santa Igreja, ou da lei, ou de medicina, (...) como de Frei Domingo de Santo Tomás que escreveu o vocabulário e língua dos índios, que trabalhou tanto sem escrita, como Frei Pedro Dure {de Oré} da ordem do Senhor San Francisco e de outros muitos santos doutores e licenciados, mestres e bacharéis, estes podem levar seus títulos; outros que não escreveram o começo das letras a-b-c, querem levar o título de licenciado, são asnos, farsantes.

<sup>138</sup> Tradução: Este dito dom Cristóbal filho de dom García Mullo guamani, segunda pessoa de dom Diego Luca, do *ayllo* Omapacha do povoado de San Pedro de queca, foi discípulo do autor deste dito livro; e teve muitos outros discípulos que saíram cristãos e ladinos principais, amigos de defender os pobres.

no temen a Dios ni a la justicia, lo temen los indios porque son tigres bravo animal (...) le da muchos palos y le quita cuanto tiene y se los lleva; asimismo en los pueblos y en las estancias. Y es peor que los demás animales, y no hay remedio de los pobres indios (POMA DE AYALA, 2005: 568 [695;709])<sup>139</sup>.

Na Fig. 22 Guaman Poma representa esses personagens em forma de animais perigosos, que estão sempre à espreita para dar o bote e tirar proveito dos índios.

O autor inicia “*Buen Gobierno*” com um texto prescritivo e apelativo, paralelo à descrição e à narração. É o momento em que ele propõe uma administração alternativa à colonial vigente e vai desenvolver um discurso narrativo, legal, por influência da documentação e das leis existentes, para aconselhar ao rei como deve se organizar a sociedade no mundo andino.

O Terceiro Concilio Limense é um desses documentos, cujos decretos tratam da evangelização dos índios e de seus direitos; recomenda que não sejam escravizados e que os excessos e abusos cometidos pelos clérigos sejam punidos. Guaman Poma segue esse modelo prescritivo:

Para el buen gobierno, los excelentísimos señores visorreyes han de gobernar doce años en este reino, y conocer la tierra y cada ciudad de las doctrinas, y de los vecinos de las ciudades, para el buen gobierno y justicia, y castigo de los malos, y agradecer a los Buenos cristianos, servidor de Dios, y de su Majestad y favorecer a los pobres, y honrar a los caballeros de este reino como a caballeros, y a los pecheros como pecheros, al natural como a natural, al extranjero como a extranjero (POMA DE AYALA, 2005: 375 [485;489])<sup>140</sup>.

Já nesse fragmento é possível observar um discurso que se pretende justo e isento, uma vez que Guaman Poma reivindica respeito a cada um, segundo sua diferença. O que está sendo julgado é a atuação ética do bom e do mau cristão, sejam naturais ou estrangeiros.

<sup>139</sup> Tradução: do padre catequista temido pelos índios porque são manhosos e letrados, licenciados, bacharéis, por isso se chamam letrados. A notável raposa é doutora e letrada e assim destrói os pobres dos índios, neste reino e não há reparação. Os índios temem ao escrivão porque é gato caçador, espreita e age e agarra o pobre do rato, impedindo-o que se mova; do mesmo modo os bens dos pobres índios os espreita até se apropriar deles (...). Dos espanhóis do *tambo* (*pousada*), hóspedes que não temem a Deus nem a punição, os índios morrem de medo porque são tigres bravo animal (...) lhes dão muita surra e lhes tiram o quanto tem e levam tudo; também nos povoados e nas fazendas. São tratados pior que os demais animais, e não há reparação para os pobres índios.

<sup>140</sup> Tradução: Para o bom governo, os excelentíssimos senhores vice-reis hão de governar doze anos neste reino, e conhecer a terra e cada cidade das doutrinas, e dos vizinhos das cidades, para o bom governo e justiça, e castigo dos maus, e agradecer aos Bons cristãos, servidor de Deus, e de sua Majestade e favorecer aos pobres, e honrar aos cavalheiros deste reino como cavalheiros, e aos tributários como tributário, ao natural como natural, ao estrangeiro como estrangeiro.





Fig. 22 Pobre de los indios, de seis animales que comen, que temen los pobres de los indios en este reino: corregidor, sierpe; amallapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayco [no me hagas, que tengo que dar cosas tan grandes por amor de la causa de Dios]; tigre, españoles del tambo; león, encomendero; zorra, padre de la doctrina; gato, escribano; ratón, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio pobre de Jesucristo.

O capítulo sobre as “considerações” tem como fonte e modelo a literatura ascética e de instrução religiosa. Guaman Poma dirige suas considerações ao rei espanhol, junto com suas acusações que faz para evidenciar as incoerências dos atores sociais colonialistas. O cronista assume um discurso apelativo e descreve incessantemente os abusos cometidos por vários espanhóis e clérigos, encontra-se, como pode ser observado na oitava linha de baixo para cima na Fig. 23 e nos fragmentos retirados do fac-símile digitalizado pela Biblioteca Real da Dinamarca e da versão em papel de Franklin Pease uma sentença em que o autor enuncia: “y ancí soy todos vosotros” ou “y ancí sos todos vosotros”. No fac-símile é notória a superposição de “y” e “s” de modo a gerar diferentes interpretações. Na primeira, Guaman Poma se identifica com os espanhóis, “mediante a personificação de diversas vozes coloniais”, como o quer Quispe-Agnolli (2006: 265) e na segunda ele mantém o tom de acusação aos espanhóis, diferenciando-se deles, como o interpretou Franklin Pease (2005: 786 [950; 964]).

Quispe-Agnolli (2006: 265) argumenta em favor da versão: “y ancí soy todos vosotros”, como se Guaman Poma tivesse feito a correção de “sos” para “soy”. Para a autora, por meio dessa enunciação, o cronista vai ao encontro do colonizador, “fundindo-se com o outro colonial coletivo, europeu e ameríndio”. Já a versão pela qual optou Pease “y así sois todos vosotros”, ao usar o pronome “sois”, adviria do fato do cronista ter corrigido o “y” pelo “s”, correspondendo ao pronome “sos”. Contextualmente esta parece ser a versão que faz sentido, já que o autor recrimina os espanhóis. Entretanto, poder-se-ia relacionar a primeira enunciação “soy” (logo após corrigida para “sos”) como um ato falho do autor que se veria refletido numa comunidade mais ampla, que não excluiria espanhóis ou indígenas, mas sim que abarcaria todos como seres humanos.

# NO COME BDERACION

y p<sup>o</sup> el pes capitanes generales y ses p<sup>o</sup> fue el pri  
 meo rey capac apo - man co capac - y tenia subiza rey  
 y seguia a p<sup>o</sup>er zona capac apo guamanthana y arobit  
 ca allas cagua no co - y neap con tin - y tubo asesor  
 y neap con tin e imae - y tubo con zepo tauantinsuyo  
 camachic - y tubo co rex<sup>o</sup> deprovincias - huericol  
 y tubo al cal des - quemiequero cumataxipac p<sup>o</sup>es - y  
 tubo al gua ziles - uata camayoc - tubo p<sup>o</sup>ego nico  
 llacta camayoc umacayac cot - y tubo uer dugo  
 tana uinae - muchochic - y tubo secretario y neap  
 quipoc nin - y tubo con tador tauantinsuyo quipoc  
 tueripaspa - tenia esta pulicinas y leys y hor de nansas

## Justicias y sacrificios en esterru no los vng con zedera con zedera q los dhos yns son

tan buenos u mil des cristianos qui tan do le los b<sup>o</sup>ia  
 os de labo re chera de la chicha y uino y de comer coca  
 y de la p<sup>o</sup>essa q tienen fueran s<sup>o</sup> por q eibos otros en  
 tu tierra fuese un yn daca y os cargase como a caballo  
 y os arresease dan do os con palos como a bestia animal  
 y os llamase caballo p<sup>o</sup>ero puerco cab con de monio  
 y fuera desto os qui tase bues tra muger y hijas y hiji  
 en dos abues tras herreas y chacaras vel...  
 poco temar...

## NO CONSIDERACION

y p<sup>o</sup> el pes capitanes generales y des p<sup>o</sup> fue el pri  
 meo rey capac apo - man co capac - y tenia subiza rey  
 y segun d<sup>o</sup> ver sona capac apo guaman chana y aobil  
 ca allan cagua no lo - yncap con tin - y tubo asesor  
 yncap con tin de mac - y tubo con zijo tauantinsuyo  
 camachic - y tubo co rex<sup>o</sup> depro uincias - fue ricol  
 y tubo al cal des - quemiequero cumataxipac p<sup>o</sup> - y  
 tubo al guaziles - uata camayoc - tubo p<sup>o</sup> ego nico  
 llacta camayoc cumacayac cot - y tubo uer dugo  
 rana c<sup>o</sup> nac - muchoehic - y tubo secretario yncap  
 quipoc nin - y tubo con tador tauantinsuyo quipoc  
 taxipacpa - tenia esta pulicinas y leys y hor de nansas  
 justicias y sacrificios en esterey no los v<sup>o</sup> con zedera

## CONZEDERA Q<sup>o</sup> LOS DHOS Y<sup>o</sup> NS SON

tan buenos u mil des cristianos qui tan d<sup>o</sup> le los b<sup>o</sup> i  
 os de labo racha de la chichay uino y de comer coca  
 y de la p<sup>o</sup> r<sup>o</sup> q<sup>o</sup> tienen fueran s<sup>o</sup> - por q<sup>o</sup> si b<sup>o</sup> o tros en  
 tu tierra fuese un y<sup>o</sup> d<sup>o</sup> ca y os cargase como a caballo  
 y os arrese dan d<sup>o</sup> os con palos como a bestia animal  
 y os llamase caballo p<sup>o</sup> uero puerco cab con de monio  
 y fuera de sto os quitase b<sup>o</sup> es sea muger y hijas y hiji  
 en das a b<sup>o</sup> es tra r<sup>o</sup> r<sup>o</sup> eas y chaca r<sup>o</sup> as y estancias con  
 poco temor de b<sup>o</sup> s y de la justicia con zedera de sto  
 males q<sup>o</sup> dixera des cristianos - me parese q<sup>o</sup> de comi  
 eras des b<sup>o</sup> s y no es tu b<sup>o</sup> r<sup>o</sup> des con tento y au ci sog to  
 dos vos o tros o sea seglar o ecleciastico fuera de  
 los ex brendos p<sup>o</sup> de san fran<sup>o</sup> y de la compania de  
 jesus y de los p<sup>o</sup> hermitanos y de las <sup>tas</sup> r<sup>o</sup> s beatos  
 y au digo que son santos q<sup>o</sup> no se me ten en cosas de la jus  
 ticia tambien todos los bautizados son santos p<sup>o</sup> r<sup>o</sup> s  
 que soys cristianos b<sup>o</sup> s de tantos males no os come  
 b<sup>o</sup> s

Fig. 23 Conzederación

Conzedera que los dichos yndios son tan buenos umildes cristianos, quitándole los bicios de la borrachera de la chicha y uino y de comer *coca* y de la peresa que tienen, fueran santos. Porque ci vosotros en tu tierra fuese yn yndio dacá y os cargase como a caballo y os arrease dándoos con palos como a bestia animal y os llamase caballo, perro, puerco, cabrón, demonio y fuera desto os quitase buestra muger y hijas y haciendas a vuestras tierras y *chacaras* y estancias con poco temor de Dios y de la justicia, conzedera destes males qué dixérades cristianos. Me parese que le comiérades bibo y no estubiérades contento.

**Y ancí soy todos vosotros**, ora sea seglar o eclesiástico, fuera de los rrebrendos padres de San Francisco y de la Compañía de Jesús y de los padres hermitaños y de las santas señoras beatas, y acá digo que son santos que no se mete en cosas de la justicia. También todos los bautizados son santos. Pues que soys cristianos biejos de tantos males no os comen bibo por ser tan bien dotrinado y castigado desde sus antepasados, criado con mucha justicia, temeroso de Dios y de su justicia y de su Magestad, de su señor y rrey. Y ancí se dejan hazer mal y ci enbistiera con vosotros, os comiera bibo todos los yndios. Y acá de uerse tan agraviado, arremeten a españoles y cuántos se an muerto por sus pecados, aunque sea una yndia le diera de palos en este rreyno. Y acá teme a Dios y a su justicia. Y conzedera desto.

#### *Versão de Franklin Pease*

Considera que los dichos indios son tan buenos humildes cristianos quitándole los vicios de la borrachera, de la chicha y vino, y de comer coca, y de la pereza que tienen, fueran santo; por qué si vosotros en tu tierra fuese un indio de acá y os cargase como a caballo, y os arrease dándoos con palos como bestia animal, y os llamase caballo, perro, puerco, cabrón, demonio, y fuera de esto os quitase vuestra mujer e hijas y haciendas, a vuestras tierras y chácaras y estancias, con poco temor de Dios y de la justicia, considera de estos males. ¿Qué dijérades cristianos? Me parece que le comiérades vivo y no estuviérades contento; **y así sois todos vosotros**, ora sea seglar o eclesiástico, fuera de los reverendos padres de San Francisco y de la Compañía de Jesús, y de los padres ermitaños, y de las santas señoras beatas, y así digo que son santos que no se mete en cosas de la justicia, también todos los bautizados son santos pues que sois cristianos viejos de tantos males, no os comen vivo por ser tan bien dotrinado y castigado desde sus antepasados, criado con mucha justicia temeroso de Dios y de su justicia y de su Majestad, y de su señor y rey, y así se dejan hacer mal. Y si embistiera con vosotros os comiera vivo todos los indios, y así de verse tan agraviado arremeten a españoles y cuantos se han muerto por sus pecados, aunque sea una india le diera de palos en este reino, y así teme a Dios y a su justicia, y considera de esto.

A ocorrência da forma “soy”, mesmo como um ato falho, seria mais uma corroboração do argumento que defende a humanidade dos índios, de modo que, neste caso, resulta “a incorporação da alteridade e da identidade numa área em que los límites entre o eu e o outro se apagam, as diferenças entre os sujeitos – que se apresentam como opostos e enfrentados no pensamento ocidental – se dissipam” (QUISPE-AGNOLLI, 2006: 265). O “eu” e o “outro” existem enquanto tais, em tensão, mas não se excluem.

As fontes escritas referidas por Guaman Poma atestam sua identidade de fronteira e sua experiência multicultural e são partes integrantes de suas memórias, pois seu diálogo com diversos documentos escritos comprovam sua capacidade de transitar discursivamente entre culturas e sua competência intercultural. Sua inserção na cultura

espanhola e o uso do letramento escrito propiciaram-lhe realizar a alternância de códigos e categorias linguísticas e padrões culturais. Por conseguinte, sua interação com seus interlocutores e interpretação do mundo se alteram, mas sua leitura das novas instâncias sociais, culturais e políticas se dá com base na experiência andina.

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

### 6.1 MEMÓRIAS HÍBRIDAS E HETEROGÊNEAS: UM PROJETO DE IDENTIDADE

O caráter irremediável da conquista e colonização da América impulsionou e tornou imperativa a elaboração de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”. Guaman Poma constrói suas memórias e identidades, propondo uma mudança na administração colonial do Reino do Peru, que considerasse os índios como seres humanos. O cronista usa a escrita alfabética para construir um argumento irrefutável sobre a condição humana dos índios e, com ele, promover a reparação dos abusos cometidos por alguns clérigos e administradores. Para tal, dirige-se em primeira instância ao monarca espanhol, Felipe III e a tantos outros destinatários; o autor explicita a necessidade de registro da memória e a constrói.

O cronista caracteriza o que pode ser uma boa administração colonial e assume uma atitude prescritiva perante o rei, orientando-o e aconselhando-o sobre o governo da colônia, em “*Buen Gobierno*” Constata-se aqui a tensão entre concepções de mundo muito diferentes: por um lado, no século XVI, a memória é o registro escrito, por outro, Guaman Poma salienta as memórias orais andinas por meio dos relatos orais dos inúmeros testemunhos oculares aos quais recorre para elaborar suas memórias. Entretanto, o autor indígena expressa a vontade de registrar num livro as memórias andinas, no contexto colonial, em que a oralidade está subordinada à escrita e no qual as línguas e vidas indígenas encontram-se ameaçadas. A importância e dignidade que dá aos antepassados andinos e suas formas de guardar memória apresentam-se como fundamental na construção da humanidade e da civilidade dos índios, de modo que sejam considerados como cristãos e possam ser tratados como tais.

“*Buen Gobierno*” contém um projeto alternativo de ordem colonial e, conseqüentemente, um projeto em que memórias e identidades andinas necessariamente se reconfiguram. Diante da irreversibilidade da colonização, Guaman Poma registra as memórias dos povos andinos e o faz desde uma perspectiva dos próprios indígenas. O cronista andino expressa, em primeiro lugar, o desejo de celebrar e tornar imortal a memória dos antepassados, evidenciando que as histórias por eles contadas emergiam na oralidade. Sabendo que para os espanhóis a “verdade” relacionava-se com o livro sagrado e com a escrita, o autor indígena inverte essa lógica, apresentando a história contada por testemunhos oculares como verdadeira e digna de ser registrada.

Na primeira epígrafe que abre este estudo, Guaman Poma explicita que se trata de uma memória escrita, que deve ser arquivada, isto é, registrada e guardada e para que

se efetive a punição daqueles que não cumprem com os preceitos cristãos e submetem os índios a maus tratos, tortura e morte: “así escribo esta historia para que sea memória, y que ponga en el archivo para ver la justicia (POMA DE AYALA, 2005: 804 [973;991])<sup>141</sup>. O arquivo é um repositório, funciona como uma espécie de testemunho. Por outro lado, a escrita é um marco de fronteira. O uso dela feito por um índio representa o transbordamento dessa fronteira. Como divisa permeável; trata-se de um lugar de tensão, entre os que usam a escrita como meio de agir socialmente, ao mesmo tempo que a tem como referente do sagrado e os que não a dominam e constroem suas memórias e identidades na oralidade e por meio de práticas culturais que envolvem outros sistemas de notação e outras concepções do sagrado, que encerram outro tipo de relação com este.

A memória em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” acaba por se constituir justamente no encontro, na fronteira entre culturas; por meio da hibridação das identidades coloniais; por meio do entrelaçamento entre oralidade e escrita. Essa memória é também fruto de uma disputa: a disputa pela voz, pelo lugar de enunciação, pela possibilidade de narrar. Guaman Poma se insere no mundo da escrita como índio ladino e “língua”, forçando uma interlocução com o rei e outros atores sociais da colônia a partir de uma nova construção de si mesmo, que lhe dá legitimidade para também inserir-se no debate jurídico teológico sobre a condição humana dos índios.

O gesto discursivo de Guaman Poma foi sensível às diferenças, e sensível à emergência da inscrição da memória e da negociação das identidades; gesto que se abre num diálogo intercultural na busca obstinada por justiça, ao propor uma organização social alternativa – o *Buen Gobierno* – em que as culturas indígenas seriam consideradas civilizadas e humanas e teriam um lugar mais digno. Trata-se, portanto de uma ação afirmativa que propõe soluções para um contexto no qual imperou a força coercitiva imposta pela colonização e pela Inquisição.

A memória é um campo de batalhas, em que estão em jogo novas formas de organizar o passado, isto é, os modos de selecionar o que deve ser lembrado e esquecido. Essas escolhas não se dão harmonicamente na ausência de conflitos, ao contrário, elas se realizam de forma dinâmica, num processo de permanente transformação e disputa. A possibilidade e a capacidade de rememoração são as forças que se tem para se reconstruir. Na rememoração de Guaman Poma encontra-se o esforço

---

<sup>141</sup> Tradução: assim escrevo esta história para que seja memória, e que fique arquivada para que haja punição.

para produzir novos significados sobre o passado e o presente, para que se possa avançar e projetar-se em direção ao futuro.

O empreendimento de rememoração do cronista indígena se configura como um gesto de criação, na tentativa de buscar justiça e de superar contingências tão hostis quanto dolorosas; um gesto de produção de saberes híbridos e, sobretudo, um esforço imenso de comunicação intercultural. Todos esses fatores se desdobram em transculturação, hibridismo e apropriação e transformação daquilo que é alheio: o cronista andino confunde deliberadamente inquisidores e administradores coloniais, utilizando estratégias argumentativas dos discursos dos próprios conquistadores, em favor dos índios.

Guaman Poma foi artífice de um projeto, que inclui a construção de memórias e identidades para perpetuar a vida dos povos andinos. Ele vislumbrou a possibilidade de vida futura para os índios, através de um esforço utópico ao conjugar lembrança e esquecimento. Não é possível desconsiderar, porém, que o que estava em jogo era uma disputa pela memória, num contexto de dominação, em que é preciso levar em conta que na negociação entre um índio e seu colonizador.

Guaman Poma entrou na disputa pela memória e identidades e as negociou com os espanhóis. Não é possível avaliar, portanto, o grau de seu assujeitamento às forças da Inquisição e da colonização. Por outro lado, levando-se em conta que o cronista indígena partiu de uma cultura oral e sua entrada no mundo de outra cultura, com longa tradição escrita, foi forçada, num contexto de forças assimétricas, em que o poder da escrita produzia alteridades negativas, marcadas pela suposta ignorância, incapacidade e inferioridade, verifica-se sua habilidade e competência para operar em outra língua e outra cultura, códigos e categorias culturais de modo a subverter a ordem dominante.

Do ponto de vista textual, o cronista usa várias estratégias discursivas: a construção da legitimidade de um lugar de enunciação e de sua condição de testemunho; tradução intercultural; recursos retóricos como a falsa modéstia; uso de recursos culturais de ambas as culturas a favor de sua argumentação; diálogo com outros cronistas e com alguns documentos legais, como por exemplo, o Terceiro Concílio Limense; e a inserção da oralidade andina, por meio das línguas, práticas culturais e etno-saberes, que se configuram como patrimônio imaterial dos povos andinos.

Guaman Poma constrói suas memórias a partir de sua condição de “língua”, que lhe permitiu transitar entre culturas e, portanto, a partir das referências étnicas, de fontes orais que põem de manifesto a diversidade cultural e linguística do contexto colonial

andino e cumprem um duplo papel de testemunho dos acontecimentos e co-construtores da memória andina, assim como o de atestar a existência de uma civilização organizada e alicerçada por etnosaberes; se apresentam como fontes legítimas da experiência da Conquista. As etnocategorias do circuito oral andino passam para a escrita por meio da ação discursiva de Guamám Poma, que recolhe saberes que circulam na oralidade andina e conjuga com um repertório discursivo ocidental, num processo contínuo de tradução intercultural que faz do cronista um sujeito de fronteira, cujas memórias e identidades, conformadas pela multiplicidade e diversidade de vozes coloniais resultam de um transitar entre culturas.

As línguas andinas se desdobram na testemunhalidade da coletividade andina que viveu a experiência da “ferida colonial” (MIGNOLO, 1995 *apud* Gruzinski 2007) e são inseridas em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” por Guaman Poma como patrimônio cultural, que lhes confere respeitabilidade e dignidade. A diversidade linguística e cultural conforma o patrimônio que constitui a construção das memórias.

Em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, no emaranhado de oralidade e escrita, no uso de diversos registros e fontes, que não obstante tem como matéria prima a oralidade andina, a textualidade acaba por produzir um novo olhar sobre o mundo, que emerge do ponto de vista de um terceiro e híbrido lugar de enunciação, isto é, do lugar “*in between*” proposto por Mignolo (1995 *apud* Gruzinski 2007: 56; Cf. capítulo 2) criando também um novo território social, marcado por outra contingência ideológica por meio de um discurso polifônico. E é nesse processo de produção de um discurso híbrido que o cronista se diferencia de si mesmo, hibridiza suas identidades e reelabora as memórias andinas.

A discursividade em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” põe em evidência a heterogeneidade cultural e linguística que conformam o contexto sociolinguístico andino, caracterizado pela diglossia cultural e linguística. Esse contexto está marcado pela relação conflitante entre línguas e culturas, que se sobrepõe de acordo com as práticas sociais em que estão implicadas e com o prestígio que cada uma delas tem. A discursividade de Guaman Poma se faz num lugar de fronteira, ao qual os povos andinos são forçados a se deslocarem devido à conquista e colonização. Como lugar de trânsito e hibridismo, as fronteiras étnicas se configuram como um espaço social e geopolítico permeável, em que sentidos se cruzam e se entrelaçam e em que cosmovisões se hibridizam e memórias e identidades se atualizam.

As memórias andinas, que antes da chegada dos espanhóis se atualizavam na fluidez das práticas discursivas orais, em suportes não ocidentais, passam por uma espécie ajuste em sua elaboração devido à inserção do suporte histórico da escrita, vinculado aos valores e cosmovisões impostos pelo poder. O esquecimento exerce uma função adaptativa e reorganizadora no processo sinuoso de elaboração das memórias e identidades, resultante da imperiosa necessidade de uma postura continuamente dialógica. Para lográ-lo, Guamán Poma construiu um lugar de interlocução e sua legitimidade para efetivá-la e dialogou com vários textos que circulavam na colônia. O centro desse diálogo é o debate jurídico teológico sobre a humanidade dos índios. O cronista se insere no debate, por meio da memória.

As memórias de Guamán Poma são necessariamente um território discursivo de fronteira que implicam permanente redefinição de práticas, valores e crenças. Trata-se de uma memória que advém da necessidade de preservar as histórias de seus antepassados, dos velhos sábios andinos. A memória andina se preserva porque se atualiza nesse lugar fronteiro, “*in between*” também caracterizado como um lugar de ramificações, multiplicidade de direções e possibilidades de construir-se. É por isso que a memória de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se ramifica imiscuindo-se com as memórias ocidentais.

A inserção da escrita nas sociedades andinas, em meio aos métodos persuasivos da inquisição, constituem por um lado uma ruptura, uma quebra na elaboração das memórias andinas, cujo processo se dava por meio de práticas discursivas orais, performáticas e recursos mnemônicos inerentes a essas práticas. A escrita implica o emergir da heterogeneidade e do hibridismo discursivos. Ao apropriar-se da escrita, Guamán Poma põe em curso um processo discursivo crítico e criativo.

O cronista é crítico quanto aos discursos que circulam na sociedade colonial. Ele tanto concorda com uns e discorda criticamente com outros, do mesmo modo que critica índios, judeus, espanhóis, negros etc. É criativo no uso desses diversos discursos em favor da reivindicação de qualidade de vida para os índios e no uso dos diversos sistemas de notação e das línguas que compõem o universo plurilinguístico colonial, isto é, Guaman Poma usa crítica e criativamente os recursos retóricos, discursivos, culturais e simbólicos de que dispõe. Guaman Poma é inventivo ao abrir um espaço na sua textualidade para cosmovisão andina, por meio das diversas categorias das línguas andinas, que operam como patrimônio imaterial na construção de suas memórias.

A narrativa cumpre um papel na construção dessas memórias e das identidades culturais coloniais. Nelas, o sujeito, ao re-organizar os acontecimentos, produz novos sentidos e os legitima, posicionando seus interlocutores e a si mesmo. O que move Guaman Poma a escrever sua crônica é a ruptura, a descontinuidade da história andina, produzida pela conquista. Além disso, a narrativa cumpre também papel constitutivo na construção das memórias e identidades andinas e do argumento em favor da humanidade dos índios.

Nessa perspectiva ao narrar, Guamán Poma produz contra-discursos, e subverte a ordem colonial, reposicionando os povos andinos, diante do olhar do espanhol. Entendo que, de acordo com a visão de linguagem como prática social, a escrita de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” é um modo de agir socialmente, com objetivo de intervir na realidade. Do mesmo modo, as identidades e as memórias andinas são re-elaboradas, num ato de resistência e numa tentativa de mudança social, sobretudo ao que se refere à dominação e aos mal tratos aos índios.

Tratam-se de memórias múltiplas, dialógicas, conflituosas, híbridas e heterogêneas ao mesmo tempo. A memória de fronteira é, por sua natureza, ambivalente, plena de ramificações discursivas. No caso de “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” ela se atualiza e se constitui na tensão entre oralidade e escrita, entre saberes e registros de prestígios e outros menos prestigiados. A inserção de múltiplos aspectos da oralidade andina, vinculados à sua cosmovisão e etno-saberes, em “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, por um lado delimita as fronteiras étnicas, fazendo emergir a heterogeneidade de uma civilização não europeia, construindo-se como indígena; por outro lado, ao fazer uso da escrita, o cronista refaz as bordas dessa fronteira, numa dinâmica de contínua elaboração identitária. Ao filiar o primeiro ser humano andino a Noé, o autor amplia suas fronteiras culturais, contrapondo-se à ideia de que os índios não eram cristãos, debatendo, portanto, com os documentos legais que conformavam o Direito Indiano. Ao fazê-lo, elabora também as memórias andinas, agora incorporadas às memórias cristãs. Em outras palavras, instauram-se no seu fazer discursivo memórias e identidades híbridas.

Com respeito à humanidade dos índios, à crítica às incoerências de alguns espanhóis quanto aos preceitos cristãos e a reivindicação que Guaman Poma faz da descendência indígena de Noé, o cronista oferece uma visão alternativa à visão europeia, para abordar as identidades coloniais. O indígena passa a ter uma construção diferente da visão imperial. Essa visão alternativa faz parte de uma elaboração das

identidades andinas, que as figura como seres humanos e não como propriamente uma alteridade. Além disso, a inserção de diversas etnias e variedades linguísticas contrasta com a visão homogeneizante das culturas andinas, radicada na categoria “índio”. As diversas práticas culturais andinas, descritas pelo autor, também dão a dimensão da diversidade cultural e étnica.

Por outro lado, a identidade múltipla e contraditória do cronista, que encerra o papel de “língua” e, portanto de colaborador com a inquisição e o papel de defensor dos índios, só pode existir como tal, em tensão, como hibridismo e heterogeneidade. Como um artesão, Guaman Poma elabora a condição humana indígena, de modo a desconstruir a retórica imperialista espanhola e só pode fazê-lo desse lugar fronteiriço, necessariamente constituído pela tensão e contradição.

## 6.2 MEMÓRIAS DE FRONTEIRA

(...) que allí donde no hay justicia... hay memoria.  
(Nestor Ganduglia)

Sólo la memoria deja los caminos abiertos,  
y abierta por ende la posibilidad de cambiar.  
(Nestor Ganduglia)

A faculdade de transformar em espaços de esperança  
nossos espaços de sofrimentos ou fracassos (...)  
[que] nos permite transpor a fronteira dos lugares  
onde outros seres humanos sofrem e perduram.  
(Edward Glissant)

Uma das características inerentes ao signo linguístico é a polissemia. O contexto interacional e linguístico conformam as bases para a produção do significado. A memória de Guaman Poma não escapa a essa característica. Ela é necessariamente polissêmica; constitui a multiplicidade e a complexidade de significados que dela emergem no contexto colonial. É possível aludir em primeira instância à sua condição de memória em risco, de memória ameaçada, junto à ameaça das vidas de milhares de indígenas, de suas línguas, seus saberes, suas tradições, seus afetos, sua forma de ser e estar no mundo. De memória em risco, passa a ser uma memória forjada pelas relações de poder e por essa própria ameaça, forjada na emergência; memória imperativa, fruto da urgência de mudança do assujeitamento ao qual os índios estão submetidos. Nesse sentido a memória de Guaman Poma se pretende uma memória “remédio”, memória

reparadora e encaminhadora de justiça e punição aos agravos cometidos pelos conquistadores. A memória reparadora só pode existir em um meio civilizado, em que haja ordem, lei e respeito ao sagrado, donde se entende que se trata de uma memória civilizada ou, se se quiser, civilizatória, fruto da análise do contexto social, histórico e político feita pelo cronista, por meio de sua narrativa/conselho; memória didática, conselheira, moralizante.

Entretanto, como consequência de uma situação social e histórica que engendra essa memória, por meio de um encontro tão imprevisto quanto avassalador da ordem social existente, trata-se, por um lado, de uma memória surpresa e, por outro, de uma memória que nasce nesse encontro, e, portanto, nas bordas, na fronteira entre povos e cosmovisões, na fronteira discursiva e cultural.

No Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa de Antônio Geraldo da Cunha, o léxico, cunhado no século XIII, do qual também deriva “fronteiro”<sup>11</sup> adj. ‘que está em frente’ que por sua vez derivam de “frente” sf. ‘testa, cabeça’ XIII. Do lat. Frons –tis e de onde resulta “afronta” sf. ‘ataque, peleja’ no século XIV e ‘perigo, aflição’ séc. XIV, de onde também resulta ‘ofensa, injúria’. Daí desembocam “afrontado”; “afrontamento” etc. No *Diccionario de la Real Academia Española* encontra-se também o significado de fronteira como limite<sup>142</sup>.

O léxico carrega em sua semântica, portanto, o significado do encontro, do deparar-se, da intimidação, do assalto, da investida e do risco e, também, do ultraje, do desacato e do enfrentamento. Como diz Glissant (2008), não há fronteira que não se ultrapasse. A afronta e o enfrentamento configuram a ruptura das bordas, a extrapolação, o avance para além do limite. O “encontrão” (Lienhard, 1992: XI) deflagra essa gama de significados concretizados física e simbolicamente no desencadeamento do processo de colonização.

Se a guerra justa foi tão justificada quanto inevitável e se concretizou em massacres de toda ordem, a resposta de um índio ladino – por meio da transposição da fronteira e, portanto, do hibridismo cultural e linguístico – foi inteligente, criativa e também contundente, concretizando-se em memórias, também múltiplas, também polissêmicas e necessariamente heterogêneas. A memória de Guaman Poma carrega em sua imaterialidade

<sup>142</sup> **frontero, ra.** (De *fronte* y *-ero*). **1.** adj. Puesto y colocado enfrente. **2.** m. **fronterero**. **3.** m. Caudillo o jefe militar que mandaba la **frontera**. **4.** f. Confín de un Estado. **5.** f. **límite**. U. m. en pl. *Su codicia no tiene fronteras* **6.** f. **frontis** (|| fachada). **7.** f. Cada una de las fajas o fuerzas que se ponen en el serón por la parte de abajo para su mayor firmeza. **8.** f. *Arq.* Tablero fortificado con barrotes que sirve para sostener los tapiales que forman el molde de la tapia cuando se llega con ella a las esquinas o vanos.

toda a envergadura do patrimônio imaterial que o cronista imprime em seu manuscrito por meio das línguas e etno-saberes, no impulso de ir ao encontro do outro hostil e a capacidade de redemarcas fronteiras; carrega também a tradição cristã/europeia e configura.

Ironicamente foi por meio da escrita alfabética que Guaman Poma logrou sua utópica façanha. Mas a escrita não é boa nem ruim em si. Ela é ideologizada e usada por atores sociais com objetivos determinados. E se hoje os povos indígenas latino-americanos ainda se enfrentam com os poderes da escrita, e dos Estados Nacionais, com sua hegemonia linguística e saberes etnocêntricos, nos resta a memória como substituto provisório da justiça e reparação e como ponto de partida para a construção de um espaço de esperança – como apregoam as epígrafes que iniciam esta seção – para um outro tipo de encontro e outro tipo de constituição de relações entre povos e fronteiras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

FACULTAD PONTIFICIA Y CIVIL DE TEOLOGÍA DE LIMA. Tercer Concilio Limense 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo concilio limense. Edición conmemorativa del IV Centenario de su celebración, con una Introducción por el P. Enrique T. Bartra, S. J. Lima, Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *El Primer Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura económica, 2005.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. (1615/1616) (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°)  
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. La Paz, 1944. <http://books.google.com.br/books?id=NdQOKtKt2W4C&pg=PA495&lpg=PA495&dq=Uacanqui&source=bl&ots=FP6Js pblhc&sig=zjK9LuneXnyw5pYb7JErqIxdkvU&hl=ptBR&sa=X&ei=v54xT8OPFqHjs QLK34D6Bg&sqi=2&ved=0CCgQ6AEwAg#v=onepage&q=Uacanqui&f=false>

TAYLOR, Gerald (Editor) Ritos y tradiciones de Huarochirí. Lima: Instituto Francés de Estudios andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, 2008.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Rolena. Guaman Poma. *Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo veintiuno editores, s.a., 1991.

\_\_\_\_\_. *Cronista y príncipe. La obra de Don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

ALFARO LAGORIO, M. A. Consuelo. Textualidade Imagem e Mestiçagem na Crônica de Guamán Poma. *Revista Gragoatá*, N° 22. UFF. Niterói, 2007.p.p. 235-252. ISSN 1413-9073. 290pp.

\_\_\_\_\_. Elementos de política lingüística hispânica: o Terceiro Concílio Limense. P. 43-55. In: FREIRE, J. R. Bessa; ROSA, M. Carlota. *Línguas Gerais. Políticas lingüísticas e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003).

[ALAPERRINE-BOUYER, Monique. La educación de las elites indígenas en el Perú colonial, Lima, IFEA-Instituto Riva Agüero, 2007.](#)

BAKHTÍN, M.M. *Speech genres and other essays*. Texas: University of Texas Press Slavic series; n. 8, 2006.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1929/1986. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira.

\_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. Versão utilizada: tradução. São Paulo: Martins Fontes, 1979/1992. Tradução do francês de Maria Ermantina Galvão G. Pereira.

BAZERMAN, Charles. *Escrita, gênero e interação social*. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet; prefácio: Jeanne Marie Gagnebin. 7. ed. SP: Brasiliense, 1996. Obras escolhidas; v. I.

\_\_\_\_\_. A tarefa – a renúncia do tradutor. Tradução de Susana Kampff Lages. In: Heidermann, Werner (org.), *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis, NUT. Vol. 1, 2001.

BERROCAL EVANAN, Carmelón, *Flora y Fauna de Sarhua. Pintura y Palabra* (Textos en Quechuañol) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, IFEA, Banco Central de Reserva, ELF, Lima, 1999.

BINOTTI, Lucía. Prólogos Italianos a Crônicas de La Conquista. Centro Virtual Cervantes, AIH. Actas XI, 1992.

CALVO PÉREZ, Julio. *Perú* In: PALACIOS Azucena (coord.) *El español en América. Contactos lingüísticos en Hispanoamérica*. Ariel, Barcelona, 2008.

CASTELLS, M. *O poder da identidade – a era da informação: economia, sociedade e cultura*. Vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 2001. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. Multilingüismo y política idiomática en el Perú. Em <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/cerron1.pdf>. 1983. Consulta feita em 26/02/2010.

CONTURSI, María Eugenia; FERRO Fabiola. *La narración, usos y teorías*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2000.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

DEDENBACH-SALAZAR SAENZ, Sabine. Colonial Andean Literature: The verbal transmission of cultural traditions and authors' self-legitimation. In Laila/Llila 11th International Symposium on Latin American Indian Literatures. Edited by Mary H. Preuss. Pennsylvania State University, MaKeesport: LABYRINTHOS, 1996.

\_\_\_\_\_. La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. 195-209. In PREUSS, Mary H. Latin American indian literatures. Messages and meanings. Pennsylvania: LABYRINTHOS, 1997.

\_\_\_\_\_. El lenguaje como parodia: Instancias del uso particular del quechua de Guaman Poma y de Pachacuti Yamqui Salcamaygua. In Revista Andina 39. El redescubrimiento de Llactapata, antiguo observatorio de Machu Picchu. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2004.

DE MARCO, Valéria. A literatura de testemunho e a violência de estado. LUA NOVA, n. 62, 2004. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n62/a04n62.pdf> Consultado em 10/03/2009.

DOS REIS, Roberti e OLIVEIRA FERNANDEZ, Luiz Estevan. A Crônica colonial como gênero de documento histórico. Em DOS REIS, Anderson Roberti; TATSCH, Flavia Galli; KARNAL, Leandro; OLIVEIRA FERNANDES, Luis Estevan; KALIL, Luis Guilherme Assis; DE MORAES, Marcus Vinícius (Orgs.) Dossiê Crônicas da América II. IDÉIAS, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Ano 13 (2), 2006.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora UNB, 2001. Coordenação de tradução por Izabel Magalhães.

FASOLD, R. *La Sociolingüística de la Sociedad*, Madrid, Visor, 1996.

FERGUSON, Ch. Diglosia. (Trad) P. Garvin e Y. Lastra (Eds.) *Antología de etnolingüística y sociolingüística*. México, UNAM, 1984 p.p.247-265.

FOUCAULT, M. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000a. Tradução de Roberto Machado.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Patrimônio, língua e narrativa oral. In DODEBEI, Vera ABREU, Regina (org.). *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: CONTRACAPA LIVRARIA LTDA, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas. IEPÉ, 2006.

GAREIS, Iris. Extirpación de idolatrias e identidad cultural em lãs sociedades andinas Del Perú virreinal (siglo XVII). Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Em línea], BAC Biblioteca de Autores Del Centro, Gareis, Iris, Puesto em línea El 25 janvier 2007.  
URL: <HTTP://nuevomundo.revues.org/index3346.html> consultado em 10/10/2009.

GIMÉNEZ, Gilberto. El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. Culturas y Representaciones Sociales. Año1, n. 1. Septiembre, 2006. 129-144.

GLISSANT, Edouard. Não há fronteira que não se ultrapasse. Le Monde Diplomatique, Outubro, 2006. In: <http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=1962&tipo=acervo&PHPSESSID=7344ed5e82e51d5534f731688bd39468> consultado em 15/03/2011.

GONDENZZI Alegre , Juan (compilador): *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas. Cuzco, Peru. 1996.

GONDAR, Jô. Memória, poder e resistência. In: GONDAR, J. E BARRENECHEA, M. *Memória e Espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

GONDAR, Jô & DODEBEI, Vera. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria LTDA., 2005.

GONZALES BOIXO, José Carlos. Hacia una definición de lãs crônicas de índias. Anales de Literatura Hispanoamericana, 1999, 28: 227-237. ISBN: 0210-4547

GRENNI, Héctor. El lugar del indio en el Derecho Indiano. In Teoria y Praxis, n. 12. Ed. Héctor Grenni. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, 2008. P. 33 a 68.  
<http://www.udb.edu.sv/editorial/Teoria%20y%20Praxis/Teoria%20y%20Praxis%2012/articulo2.pdf>

- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- JACQUES HANCIAU, Nubia. Entre lugar. In FIGUEIREDO, Eurídice (org.) *Conceitos de literatura e cultura*. Niterói: EdUFF; Juiz de Fora: EdUFJF, 2010.
- LAMANA, Gonzalo. *Domination without dominance – Inca-spanish encounters in early colonial Peru*. London: Duke University Press, 2008.
- LIENHARD, Martin. *La voz y su huella*. Ciudad de la Havana: Casa de las Américas, 1990.
- \_\_\_\_\_ (org.). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes. *Guamán Poma, autor e artista*. Lima: PUC del Perú Fondo Editorial, 1993.
- \_\_\_\_\_ . *Ícono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Ediciones Hiperión, S>L., 1988.
- LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago. El concepto de discurso heterogéneo en la obra de Antonio Cornejo Polar. In. HIGGINS, James. (Edit.) *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003.
- LÓPEZ-LENCI, Mercedes Yazmín. *El Cusco, paqarina moderna: cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1935)*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Compiladores) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javieriana, Instituto Pensar, 2007.
- MOITA LOPES, L.P. (org.). *Discursos de identidades*. Campinas: Mercado de Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- NIRANJANA, Tejaswini. *History, Post-structuralism, and the colonial context. Sitting translation*. California: Univeristy of California Press, 1992.

ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina. *Procesos de Descolonización del imaginario y Del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

OSORIO ROMERO, Ignacio. La retórica en Nueva España. Narraciones históricas del descubrimiento, conquista y colonización de América. In. GOIC, Cedomil (org.) *Historia Crítica de la Literatura Hispanoamericana- Época Colonial*- Ed. Grijalbo, Barcelona, 1988.

OSSIO A. Juan M. *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.

PACHECO, Carlos. *La comarca oral, la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: Talleres de Anuco Ediciones, CA., 1992.

PARKER, I. Discourse and Power. In SHOTTER, J. E GERGEN, K.J. *Texts of Identity*. Londres: Sage, 1989.

PEASE G. Y. Franklin. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010.

\_\_\_\_\_. Prólogo. In POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura económica, 2005.

POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura económica, 2005.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro, Estudos Históricos vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. Escritura alfabética y literalidades amerindias: fundamentos para una historiografía colonial andina. In Revista Andina 1-21. S/d. <http://revistandina.perucultural.org.pe/textos/amerindias.doc> Consultado em 05/2007.

\_\_\_\_\_. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2006.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Diccionario de la Real Academia Española on line: <http://www.rae.es/rae.html>

RICOEUR, Paul; DANIEL, Jean. A estranheza do estrangeiro. In: Le Nouvel Observateur (Paris). *Café Philo: as grandes indagações da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SCHIAVINATO, Rodrigo Barbosa. A representação de uma história: cronistas peninsulares da baixa Idade Média. *Alétheia: Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo*, Volume 1, Janeiro a Julho de 2010. ISSN: 1983 - 2087

SKLIAR, C. *Pedagogia (improvável) da diferença. E se o outro não estivesse aí?*, Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

STREET, B. *social Literacies. Critical Approaches to literacy in development*. London: Longman, 1995.

SWALES, J.M. *Genre analysis: English in academic and research settings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TADEU DA SILVA, Tomás (organizador). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TORERO, Alfredo. *La historia social del Quechua*. Universidad Ricardo Palma: Lima, 1968.

\_\_\_\_\_. *Entre Roma y Lima; el Lexicon Quichua de Fray Domingo de Santo Tomás [1560]* In Zimmermann Klaus (ed.) *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Vervuert-Iberoamericana, Madrid, 1997

VAINFAS, Ronaldo. *Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, 1992, p. 29-43. [HTTP://www.cpdoc.fvg.br/revista/arq/92.pdf](http://www.cpdoc.fvg.br/revista/arq/92.pdf) consultado em 10/10/2009.

VAN DIJK, Teun. *Discurso y Poder*. Madrid: EDISA, 2009.

VEGA, Miguel Ángel. *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra, 1994.

VICTOR, Vich; ZAVALA, Virginia. *Oralidad y poder, herramientas metodológicas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In GONDAR, Jô & DODEBEI, Vera. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria LTDA., 2005.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad Del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Compiladores) *El giro decolonial: reflexiones para una*

*diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javieriana, Instituto Pensar, 2007.

ZAVALA, Virginia; NIÑO-MURCIA, Mercedes; AMES, PaTRICIA. (Org.) Introducción. In: *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004.