



Um Deus para adorar e uma alma para salvar: conceitos hispânicos de conotação cristã no Manuscrito de Huarochirí (séculos XVI e XVII)

1 Graduanda em História na Universidade de São Paulo (USP). Membro do Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos (CEMAA-USP), pelo qual coordena o grupo de estudos de língua quéchua. Atualmente desenvolve pesquisa de Iniciação Científica centrada no Manuscrito de Huarochirí sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos. E-mail para contato: bpmartendal@usp.br

Beatriz Pereira Martendal¹ 

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa a significação dos conceitos hispânicos de conotação cristã (*fe, misterio, milagro, dios, sacerdote* e *anima*) utilizados para designar histórias cosmológicas, agentes não humanos e ritos indígenas no Manuscrito de Huarochirí.² O manuscrito é um depoimento colonial do Vice-reino do Peru, escrito sob a encomenda do missionário e cura Francisco de Avila entre a última década do século XVI e a primeira década do século XVII, em língua quéchua. Foi redigido por um ou mais redatores desconhecidos, provavelmente indígenas ou associados a comunidades indígenas e letrados em quéchua e espanhol. Especula-se que esse documento, cujo tema principal é a tradição espiritual dos povos indígenas da província de Huarochirí, tenha sido posteriormente utilizado como fonte de informações para uma campanha de extirpação de idolatrias promovida por Avila de 1608 em diante (Salomon, 1991, p. 1-2).

Acreditamos ser possível articular a presença de hispanismos no MH com o movimento em direção a um crescente nível de coercitividade que caracterizou a atividade missionária no Peru durante o final do século XVI e o século XVII, com as Reformas de Toledo e o Terceiro Concílio de Lima. Nesse recorte, nossa análise enfatiza a influência que a moralidade cristã moderna exerceu sobre a comunicação escrita em quéchua e as diferentes formas pelas quais os diferentes grupos de origem europeia e indígena que constituíam a sociedade colonial poderiam se apropriar discursivamente de conceitos hispânicos. Para esses fins, utilizamos as traduções do MH realizadas por Salomon e Urioste (1991), para o inglês, e por Taylor (1987), para o espanhol, cotejadas com o texto original em quéchua.

A investigação dos conceitos selecionados é complementada por dados contidos em dicionários de quéchua-espanhol e espanhol publicados em uma data próxima ou anterior à da redação do MH. Os dicionários de quéchua-espanhol utilizados são o *Lexicon o vocabulario de la lengua general*

2 Designado como “MH” nas próximas menções.

3 Sobre a difícil questão da autoria de *Arte y Vocabulario en la lengua general del Peru*, ver *Prologo* (Risco, 1951, p. 7-15). Optamos por citar Antonio Ricardo pois é certo que foi ele o primeiro impressor do documento.

del Perú (1560), do missionário dominicano Domingo de Santo Tomás; o *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru* (1603), impresso por Antonio Ricardo³ como material de apoio ao *corpus* oficial de textos catequéticos promulgado pelo Terceiro Concílio de Lima em espanhol, quéchua e aimará; e o *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru* (1608), do missionário jesuíta Diego González Holguín; o dicionário de espanhol, por sua vez, é o *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias.

A análise dos dicionários de quéchua-espanhol é produtiva à medida em que esses documentos se relacionam diretamente com diferentes momentos do projeto de evangelização dos indígenas quéchuas sob o Vice-reino do Peru. O de Santo Tomás representa as primeiras técnicas de evangelização empregadas no Peru, mais abertas à adaptação de formas rituais andinas a contextos cristãos (Durston, 2019, p. 74), enquanto os de Ricardo e González Holguín estão ligados às técnicas de evangelização pós-Terceiro Concílio de Lima, quando Avila tornou-se missionário e o MH foi escrito, e provavelmente eram de seu conhecimento.⁴ Dessa maneira, esses documentos nos permitem avaliar se a linguagem do MH se relaciona a uma política de intervenção religiosa específica, enquanto o dicionário de Covarrubias nos possibilita analisar a significação que os conceitos hispânicos tomam no MH à luz de seu emprego no mundo de fala espanhola monolíngue.

Nossos empreendimentos são embasados por algumas construções teóricas provenientes dos escritos de Reinhart Koselleck sobre a História Conceitual, as quais podem ser sintetizadas em três pressupostos fundamentais:

1. Embora nunca possam coincidir entre si, a relação entre a história social e a história dos conceitos é de interdependência e de remissão recíproca (Koselleck, 2020, p. 35-36). Logo, torna-se possível conectar o âmbito linguístico de produção e uso do MH ao que se sabe acerca da conjuntura histórica em que estava inserido.
2. A repetibilidade da linguagem marca uma estrutura temporal diferente da que é marcada pela irrepetibilidade da história: a primeira se caracteriza pela longa duração, pela capacidade de transformação imanente e pela velocidade de mudança menor do que a da segunda (Koselleck, 2020, p. 65-68). Logo, torna-se possível analisar os significados que os conceitos hispânicos expressam no MH em associação às estruturas semânticas com que esses conceitos contam dentro do conjunto da língua espanhola e avaliar em que medida elas foram transpostas, juntamente com eles, para o texto em quéchua.
3. O ato de escrever uma história é motivado pela aquisição de uma nova experiência que vale ser lembrada. A escrita fixa, assim, uma diferença entre a história ocorrida e a forma linguística que ela adquire posteriormente e apresenta razões de longo prazo

4 Embora as conexões possíveis entre Avila e o dicionário de Ricardo sejam um pouco mais obscuras, a ideologia linguística do dicionário, impresso como material de apoio para os textos catequéticos promulgados oficialmente pelo Terceiro Concílio de Lima, já é explícita nos próprios textos, que eram de uso obrigatório dos curas (Vargas Ugarte, 1951, p. 323). A familiaridade de Avila com o dicionário de González Holguín, por sua vez, é certa, uma vez que uma cópia do documento foi encontrada em sua biblioteca pessoal (Hampe Martínez, 1996, p. 21).

5 Uma *huaca* é um agente com personalidade e capacidades sobrenaturais, que se manifesta materialmente na paisagem: o termo pode englobar construções, formações geográficas, ancestrais mumificados, etc. As *huacas* são veneradas por meio de cerimônias. (Salomon, 1991, p. 17)

para explicar experiências singulares e justificar o seu registro (Koselleck, 2014, p. 40-45; 2020, p. 56-59). Logo, torna-se possível demonstrar que as escolhas de redação do MH refletem uma pressão exercida pela mudança de experiência de longo prazo concretizada no choque entre as tradições de pensamento andinas e o sistema religioso cristão e pela mudança de experiência de médio prazo concretizada na alteração da estratégia de conversão empregada pelos missionários. Daí surge a necessidade de criar um novo contexto de fundamentação para as narrativas tradicionais, de *traduzir* a relação entre os povos indígenas de Huarochirí e as suas *huacas*⁵ para uma perspectiva cristianizada, preocupada com a salvação das almas. Levando em consideração as pesquisas realizadas no âmbito da História Conceitual das línguas indígenas por autores como Capucine Boidin, acreditamos que a análise de tal processo culmina não na mera identificação de quais seriam os elementos puramente “nativos” e “estrangeiros” do texto, mas em uma outra maneira de compreender as relações de poder que caracterizaram a coexistência de grupos indígenas e europeus num mesmo espaço durante o Período Colonial, visto que essa *tradução* se ancora, em menor ou maior grau, mas necessariamente, sobre ambos os seus acervos de experiência (Boidin; Melgarejo, 2018, p. 128-129; Boidin *et al.*, 2024).

Conforme esses pressupostos, analisaremos os possíveis significados que os conceitos hispânicos expressam no MH em comparação a como são descritos e traduzidos em dicionários de espanhol e quéchua-espanhol contemporâneos a ele. Os conceitos serão abordados em três subtítulos diferentes: o primeiro aborda os conceitos de *fe*, *misterio* e *milagro*; o segundo, os conceitos de *dios* e *sacerdote*; o terceiro, o conceito de *anima*. Por acreditarmos que esses conceitos cumprem uma função análoga à de traduzir um acervo de experiências indígena para uma linguagem europeia, utilizaremos largamente a noção de uma “adaptação” do conceito a um novo contexto de comunicação.

Nosso objetivo é associar as eventuais diferenças e semelhanças semânticas ao projeto missionário em voga à época do MH e ao estado da relação entre conversores europeus e possíveis convertidos indígenas. A partir disso, levantaremos algumas hipóteses acerca de como a ambiguidade decorrente do uso desses conceitos poderia ser lida e apropriada de diferentes formas, tanto por uma voz indígena associada à defesa das tradições nativas quanto por uma voz de conversor ou convertido católico. Consideramos essas teorizações coerentes pois, apesar de a criação do manuscrito ter sido supervisionada e revisada por Avila, seu redator provavelmente era indígena. Existe a possibilidade, portanto, de que as fundamentações cristãs não sejam as únicas a compor a sua narrativa.

APRESENTAÇÃO HISTÓRICA AO MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

O Manuscrito de Huarochirí foi redigido por encomenda de Francisco de Avila entre a última década do século XVI e a primeira década do século XVII, talvez em 1598 ou 1608 (Acosta, 1987, p. 596; Salomon, 1991, p. 24; Spalding, 1984, p. 253; Taylor, 1987, p. 15-16). Na época da escrita do documento, Avila ocupava a posição de cura em San Damián, um domínio territorial localizado na província de Huarochirí, parte do Vice-Reino do Peru, e era responsável pela administração da paróquia local e pelo cuidado das almas dos indígenas associados a ela (Acosta, 1987, p. 562). A exata autoria do texto é desconhecida, mas é possível afirmar que a tarefa de compilar e registrar as informações contidas nele contou com os esforços de um ou mais indivíduos letrados em quéchua, que estavam em contato direto com as comunidades indígenas locais, antes de passar pela leitura anotada de Avila. Esse perfil seria condizente com o de um funcionário indígena do regime colonial (Salomon, 1991, p. 1-2, 24; Taylor, 1987, p. 16-17).

O contato entre o(s) redator(es) e os grupos locais proporcionou depoimentos de primeira mão, originados de acervos de experiência diversos, e ora se conectam, ora se contradizem. Essas narrativas tratam da cosmologia e dos ritos dos povos yauyos e yuncas⁶ de Huarochirí, descrevendo as histórias de seus ancestrais e de suas interações com os agentes sobre-humanos que habitavam a paisagem local, as *huacas*. Essas descrições, entretanto, não deixam de apresentar ataques oportunos à “idolatria” dos indígenas que insistiam na manutenção de seus costumes pré-hispânicos. O sentido desses ataques é esclarecido quando se considera a possibilidade de o manuscrito ter sido uma das principais fontes de informação utilizadas para a campanha de extirpação de ídolos que Avila empreendeu de 1608 em diante, possivelmente em retaliação contra a ação judicial que os indígenas de sua paróquia moveram contra ele em 1607, acusando-o de maus tratos e de cometer diversas transgressões à norma determinada pelo Terceiro Concílio de Lima (Acosta, 1987, p. 596-597; Salomon, 1991, p. 1, 24).

No entanto, a campanha de Avila também se relaciona a um contexto de maior escala. Do final do século XVI ao início do século XVII, houve um movimento de virada em direção ao emprego da coerção como principal estratégia de conversão por parte das autoridades religiosas do Peru (Barnadas, 1984, p. 528-529; MacCormack, 1985, p. 459; Spalding, 1984, p. 251-252). Isso ocorreu em resposta à inaptidão que a estratégia inicial, caracterizada pela conversão por meio da persuasão lógica e da adaptação de crenças e conceitos locais ao contexto da doutrina cristã, demonstrou em relação ao objetivo de expandir o projeto de catequização dos indígenas andinos após o período inicial da conquista. Numa dinâmica contrária à da rápida apropriação do pensamento cristão pelas elites,

6 Os yauyos teriam sido grupos invasores vindos das terras altas de Huarochirí, os quais realizaram um movimento migratório até a região costeira, de onde os grupos yuncas seriam nativos (Salomon, 1991, p. 6-8).

as comunidades indígenas que se localizavam imediatamente fora do eixo econômico Lima-Cusco-Potosí, como é o caso dos grupos de Huarochirí, apesar de sua proximidade a Lima, tendiam a rejeitar sumariamente os ritos e concepções cristãs ou a adotá-los em paralelo às suas antigas práticas, mantidas na clandestinidade (Saignes, 1999, p. 113; Santos, 2020, p. 139-141, Spalding, 1984, p. 1-2, 252). Isso reflete a maior dificuldade com que as instituições espanholas se implantaram nas localidades externas às regiões nas quais se realizavam as atividades de maior importância para a manutenção econômica do sistema colonial. Isso exigiu uma reação diferente por parte dos missionários cristãos desses lugares, o que marcou o período com a destruição de *huacas* e as campanhas contra a idolatria (Barnadas, 1984, p. 529).

Esse processo se manifestou linguisticamente com o abandono da tentativa de apropriação de termos indígenas para expressar ideias e conceitos europeus. O antigo projeto é exemplificado pelo dicionário do missionário Domingo de Santo Tomás, de 1560, na qual conceitos cristãos, como “alma”, “batismo” e “confissão”, são expressos por termos já existentes no quéchua (MacCormack, 1985, p. 449). No entanto, a passagem para o século XVII anunciou a adoção de uma estratégia diferente, definida pela implantação direta de palavras adotadas do espanhol para abordar conceitos cristãos em textos escritos em quéchua e pela cuidadosa eliminação da antiga terminologia quéchua com significação cristã de textos dirigidos à população indígena (MacCormack, 1985, p. 456). Essa tendência é perceptível no Manuscrito de Huarochirí, que, apesar de escrito na língua geral quéchua, com alguns elementos de uma variante local do aru (Taylor, 2000, p. 40-42), conta com muitos termos de origem espanhola.

OS CONCEITOS DE *FE*, *MISTERIO* E *MILAGRO*

Alguns hispanismos utilizados no MH já possuíam significações consideravelmente abrangentes no contexto europeu e parecem apenas ter passado por um processo de adaptação, permitindo que designassem coerentemente as novas experiências registradas no documento. Essas considerações serão detalhadas abaixo em relação ao uso dos conceitos de *fe*, *misterio* e *milagro*.

O conceito de *fe* é encontrado no prefácio ao MH, no qual o redator indica o objetivo de relatar “as vidas dos ancestrais do povo de Huarochirí, que todos descendem de um único pai: qual fé eles possuíam e quais costumes seguem até agora [...]” (Acosta; Taylor, 1987, p. 40-41; Salomon; Urioste, 1991, p. 41, tradução nossa)⁷. Essa exposição é acompanhada por um comentário de forte valor retórico, que defende que “se as pessoas chamadas índios tivessem conhecido a escrita anteriormente, o seu glorioso passado também seria conhe-

7 No original: “*las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochiri, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días [...]*” (Acosta; Taylor, 1987, p. 40-41); “*the lives of the ancestors of the Huaro Cheri people, who all descend from one forefather: What faith they held, how they live up until now, those things and more [...]*” (Salomon; Urioste, 1991, p. 41).

8 No quéchua, existem sufixos que clarificam a relação que existe entre o narrador e a informação que ele transmite. Para a transmissão de informações apreendidas pela experiência pessoal, é utilizado o “validador de testemunha” (*witness validator*) *-mi* (Salomon, 1991, p. 32).

cido até aquele momento, assim como é o dos espanhóis”. Um fator importante a ser considerado é que o prefácio inteiro conta com sufixos de validação de testemunha⁸ em quéchua, o que sugere que ele expressa as convicções do próprio narrador (Salomon; Urioste, 1991, p. 41).

À época da redação do MH, o conceito de *fe* contava com muitos significados na língua espanhola: Covarrubias (1611, p. 399) aponta que poderia indicar promessa, fidelidade, credulidade, consciência, depoimento autêntico e, finalmente, uma das três virtudes teológicas sem as quais é impossível satisfazer Deus. O fato de que o conceito é utilizado, no trecho exposto, em associação ao sufixo *-yoc* (*ymaffeenioccha* – “qual fé”) sugere que essa percepção de *fe* enquanto conexão religiosa que satisfaz uma divindade também é a que se expressa no MH, visto que *-yoc* era agregado ao nome de uma *huaca* para designar a relação privilegiada que existia entre ela e o indivíduo ou grupo humano que a “possuía” e cultuava (Acosta; Taylor, 1987, p. 33-34; Salomon; Urioste, 1991, p. 42). Entretanto, no MH a estrutura semântica de *fe* parece ter passado por um processo de adaptação ao seu novo contexto de comunicação, fora do espanhol europeu: embora ainda designe uma virtude espiritual, o conceito não mais se relaciona ao postulado cristão que estipula a existência de uma única e verdadeira *fe*, já que grupos indígenas não convertidos também poderiam ter *fe*.

Existem diferentes formas de relacionar essa significação com possíveis apropriações que justifiquem a sua aparição no MH. Salomon aponta que não existiam conceitos similares a *fe* na língua quéchua (1991, p. 42), o que é reforçado pela ausência de sinônimos em quéchua para o termo espanhol no dicionário de Santo Tomás (1560). Dessa maneira, o fato de que os dicionários quéchua-espanhol de Ricardo (1603) e González Holguín (1952, p. 326), elaborados entre o final do século XVI e o início do século XVII, apresentam entradas para o termo torna-se especialmente relevante, na medida em que isso demonstra que esse conceito, sem correspondentes indígenas, passou a tomar um lugar de maior relevância na comunicação em quéchua durante esse período. Seria possível, então, que a utilização de *fe* representasse uma tentativa, por parte de uma voz cristã, de traduzir uma realidade estranha para o mundo da linguagem escrita, fundamentada na preocupação de categorizar as crenças locais sob uma ótica cristã. Isso poderia ser associado ao movimento em direção ao proselitismo coercitivo que caracterizou a estratégia missionária do período contemporâneo ao MH e aos dicionários de Ricardo e González Holguín. Essa possibilidade se torna mais palpável quando se leva em conta que a inclusão do culto às *huacas* na mesma classe de fenômenos a que pertence a fé cristã poderia legitimar penalidades mais graves do que aquelas que seriam aplicadas nos casos de “superstição” (Salomon; Urioste, 1991, p. 42).

No entanto, vale ressaltar que a mesma situação pode ser interpretada a partir de outro ponto de vista. Dado o tom do restante do prefácio, marcado por uma afirmação convicta, compartilhada pelo narrador — possivelmente indígena ou ao menos associado a comunidades indígenas — de que o passado andino poderia ser comparável ao espanhol em termos de glória, *fe* também poderia ter sido empregado para fundamentar uma noção de paridade entre as trajetórias históricas e espirituais dos povos de matriz ameríndia e europeia (Salomon, 1991, p. 1-2).

Dinâmica semelhante ocorre com *misterio* e *milagro*. O conceito de *misterio* é utilizado no capítulo 5, numa sentença com sufixo de validação de testemunha que introduz a intenção do redator de contar a história da descoberta da *huaca* Pariacaca e dos “muitos mistérios” (*ahca misterio*) que ele realizou (Acosta; Taylor, 1987, p. 86-87; Salomon; Urioste, 1991, p. 54). O capítulo segue narrando o evento mítico de como um homem pobre, chamado Huatyacuri, conseguiu tomar a filha do poderoso *villca*⁹ Tamtañamca, que fingia ser um *dios*, em casamento. Para isso, ele teve que restituir a saúde de seu sogro e vencer sucessivas disputas contra seu cunhado, que desaprovava a sua pobreza. As vitórias de Huatyacuri são atribuídas a Pariacaca, uma *huaca* que se revelou ao homem na forma de cinco ovos e que forneceu a ele recursos e instruções detalhadas para vencer cada disputa combinada. Após a derrota definitiva do cunhado de Huatyacuri, Pariacaca se metamorfoseia de cinco ovos em cinco falcões e de cinco falcões em cinco homens. A narrativa termina com a ascensão da *huaca* a uma montanha com a qual ele compartilha o nome, após ter se transformado em chuva e empurrado todas as pessoas para o oceano num surto de ira causado pelos maus atos dos humanos.

Segundo Covarrubias (1611, p. 551), um *misterio* seria uma coisa sagrada que deveria ser mantida em segredo da visão profana. No capítulo 5 do MH, o conceito parece expressar essa mesma significação, já que designa as ações de uma *huaca* que se revelou para um único homem e orientou as ações dele conforme a sua intuição sobre-humana, o que resultou em grandes proezas. Esses eventos parecem ser encobertos por um significado sagrado que não é acessível a mais ninguém além de Huatyacuri, o que poderia ser apreendido de forma coerente sob a descrição de Covarrubias. No entanto, também é importante considerar que *misterio* era como as doutrinas cristãs básicas eram denominadas nos livros de sermão em quéchua, os quais eram obrigatoriamente empregados para ensinar a fé cristã aos indígenas na época da redação do MH (Salomon; Urioste, 1991, p. 36). Os dicionários de Santo Tomás, Ricardo e González Holguín não contam com entradas para esse conceito, mas a sua presença em livros de sermão é suficiente para demonstrar que a sua estrutura semântica apresentava também alguma associação com temas cristãos. Portanto, o uso de *misterio* para

9 Um *villca* parece ser um ser humano que partilha do *status* de uma *huaca*. No MH, é sugerido que um *villca* adentra a sociedade das *huacas* pelos seus próprios feitos ou pelo casamento (Salomon; Urioste, 1991, p. 9).

caracterizar as atuações de uma *huaca* representa ainda um outro movimento de adaptação dos conceitos de matriz europeia.

De forma semelhante ao que foi dito sobre o conceito de *fe*, essa adaptação poderia ter sido apropriada por uma voz católica como forma de fundamentar um discurso cristão coercitivo no MH. Essa possibilidade é reforçada pelo fato de que o conceito de *misterio* foi utilizado em documentos direcionados para o catecismo, o que sugere que ele tinha uma importância considerável para o funcionamento do sistema discursivo das instituições missionárias.

Porém, levando em conta que esse conceito parece ter circulado em contextos de comunicação compartilhados por europeus e indígenas, novamente se torna adequado falar na possibilidade do conceito de *misterio* ter sido empregado por uma voz indígena para estabelecer uma relação de similitude e nivelamento entre o pensamento indígena e o cristão. Essa relação seria concretizada na comparação entre a revelação do significado secreto dos atos de Pariacaca a Huatyacuri e a revelação dos dogmas cristãos ao fiel católico (Salomon; Urioste, 1991, p. 36). O uso do sufixo de validação de testemunha no trecho em que *misterio* é utilizado também pode servir como um campo de exploração para essa ideia, visto que sugere que o redator da passagem aprendeu sobre a descoberta de Pariacaca e os *misterios* que ele realizou por meio de sua própria experiência.

Por sua vez, *milagro* aparece no capítulo 26. Esse capítulo trata da realocação da *huaca* Macacalla às montanhas de Pihccamarca após a antiga montanha que habitava ter seus moradores mortos por Pariacaca. O conceito é utilizado na fala de um desses moradores, que se lamenta a Macacalla, e se refere às punições que Pariacaca infligiu, na forma de chuva vermelha e amarela, a ele e aos outros aldeões associados a essa primeira *huaca*: “Maccacalla, pai e protetor, não há outra coisa que eu possa fazer além de abandoná-lo? Eu preciso ir embora. Não me resta mais força para superar este *milagro*.” (Acosta; Taylor, 1987, p. 404-405; Salomon; Urioste, 1991, p. 128; tradução nossa)¹⁰.

No dicionário de espanhol de Covarrubias (1611), *milagro* é definido como algo maravilhoso e admirável, mas também como algo que pode ser realizado somente por meio da virtude divina. A utilização do conceito nesse capítulo parece se relacionar de alguma forma a esses significados, visto que a punição de Pariacaca, designada como um *milagro*, é descrita enquanto um evento sobrenatural de proporções grandiosas, que foi capaz de exterminar ou litificar todos os habitantes de um vilarejo. O verbete desse conceito no dicionário de Ricardo (1603) se diferencia um pouco dessa ideia, pois define um *milagro* como algo que não deve ser visto, feito ou compreendido. Porém, a definição de González Holguín — que, grosso modo, indica a ideia de uma “maravilha não humanamente possível” (1952, p. 362, tradução nossa)¹¹ — corrobora a noção

10 No original: “¿No puedo hacer yo otra cosa que abandonarte así, padre y protector de nuestra comunidad, Macacalla? Ya estoy a punto de irme. No me queda en absoluto ninguna fuerza que me permita realizar este milagro.” (Acosta; Taylor, 1987, p. 405); “Maca Calla, my only father, will it be my lot to up and leave you, just like that? I have to get away right now. There 's no more force left in me to overcome this miracle.” (Salomon; Urioste, 1991, p. 128). Acreditamos que a segunda tradução seja mais precisa por conta da frequência com que *milagro* é utilizado para designar um evento divino cataclísmico no Período Colonial.

11 No original: *Utina mana runap atipan.*

de que esse conceito continuava contando com uma significação semelhante à europeia no contexto americano. O conceito parecia já contar com bastante generalidade em seu contexto de origem, o que pode ter sido aproveitado pelo redator do manuscrito para designar uma nova realidade de forma coerente à estrutura semântica de *milagro*.

Entretanto, apesar dessa semelhança com os dois casos posteriores, destaca-se um fator que diferencia o conceito de *milagro* dos conceitos de *fe* e *misterio*. Diferentemente destes, *milagro*, no MH, parece ter sofrido outras pequenas modificações em sua estrutura semântica além da adaptação e da dilatação de significações já existentes. Passou a contar com um outro significado, pertencente a um estrato temporal mais recente, que existe em congruência ao significado mais antigo que consta nos verbetes de Covarrubias e González Holguín: o de *milagro* como retaliação cataclísmica por parte de uma força divina, originário do contexto colonial e presente em outros textos andinos contemporâneos ao MH, como na *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala (Salomon; Urioste, 1991, p. 128). O conceito manteve a sua base semântica original, mas ela foi vestida em roupagem andina.

Independentemente disso, *milagro* atribui um significado divino ou sobre-humano aos atos de Pariacaca, o que também culmina na identificação da *huaca* enquanto ente que pertence à mesma classe de agentes sagrados que o Deus e os santos do cristianismo. Possíveis apropriações textuais desse conceito são mais difíceis de traçar, mas a sua presença nos dicionários de Ricardo e González Holguín poderia indicar alguma relação entre as noções expressadas por ele e a fundamentação do discurso cristão. Novamente em consonância aos casos de *fe* e *misterio*, seria possível que o conceito tenha sido utilizado por uma voz representativa das tradições andinas para indicar paridade entre a espiritualidade andina e a europeia. Essa tese ganha forças ao considerarmos que *milagro* é utilizado na obra de Guamán Poma de Ayala (1615) para designar um *pachacuti*, um evento catastrófico que simbolizava a passagem de uma ordem universal antiga para uma nova na tradição andina¹².

Demonstra-se, assim, que ao definirem uma realidade não cristã e não europeia com conceitos cristãos e europeus, esses três conceitos estabeleceram um ponto de contato entre esses dois mundos. Consequentemente, ergueram-nos, no âmbito textual, ao mesmo nível de uma hierarquia específica de fenômenos. Esse movimento pode ser associado ao projeto de conversão coercitiva em atuação à época do MH, mas a ambiguidade decorrente dele abre um campo semântico extenso, que pode ter sido apropriado para fundamentar tanto um discurso proselitista cristão quanto um discurso ligado à defesa do pensamento indígena.

12 Sobre a obra de Guamán Poma de Ayala e a sua relação com o mundo colonial e a religião cristã, ver Santos (2020, p. 144-173).

OS CONCEITOS DE *DIOS* E *SACERDOTE*

Alguns conceitos que já eram utilizados na Europa para designar realidades religiosas cristãs e não cristãs também são empregados da mesma maneira no MH. O que pode ser observado é que a significação não cristã parece ter sido adaptada para apreender também os novos acervos de experiência com que o mundo cristão entrou em contato na América, enquanto a significação cristã permaneceu fixa em seus pressupostos. É esse o caso dos conceitos de *dios* e *sacerdote*.

O conceito de *dios* é utilizado nos capítulos 5, 9, 20 e 21 do MH e conta com duas significações diferentes. A primeira, de origem mais antiga, consta nos capítulos 5 e 6 e expressa maior generalização, remetendo a um ente divino que pertence a um contexto não cristão; a segunda consta nos capítulos 20 e 21 e toma um sentido tipicamente cristão e monoteísta.

No capítulo 5, o conceito é empregado em referência ao *villca* Tamtañamca, um senhor muito rico, sogro do já mencionado Huatyacuri, que enganava as pessoas ao fingir ser um *dios* (Acosta; Taylor, 1987, p. 88-93, 116-119; Salomon; Urioste, 1991, p. 55-56, 59). No capítulo 9, por sua vez, o conceito remete à *huaca* Huallalocaruincho, a qual, sendo o *dios* dos indígenas huancas, tinha o seu hábito de se alimentar de cachorros imitado por eles (Acosta; Taylor, 1987, p. 160-161; Salomon; Urioste, 1991, p. 70), e ao antigo objeto de culto dos indígenas yuncas, que se esqueceram desse antigo *dios* e começaram a adorar a *huaca* Pariacaca (Acosta; Taylor, 1987, p. 164-165; Salomon; Urioste, 1991, p. 71).

O conceito de *dios*, em todos esses casos, é associado à ação do culto: Tamtañamca é adorado pelos aldeões que conseguiu enganar, Huallalo é propiciado com cachorros pelos huancas, e os yuncas deixam de cultuar um ser em nome de outro. Além disso, uma *huaca* é designada como um *dios*, mas um *villca*, que não apresenta a potência de realizar feitos sobrenaturais característica de uma *huaca*, apenas finge ser um. O significado de *dios* nesses capítulos, assim, parece corresponder à noção de um “deus” greco-romano (Salomon; Urioste, 1991, p. 55): trata-se de um ser sobre-humano, habilitado com capacidades sobrenaturais e digno de veneração. A possibilidade dessa classe de seres ser compreendida sob o conceito de *dios* à época do manuscrito é comprovada pelo fato de Covarrubias (1611, p. 319-321) já mencionar os *dioses* gregos e romanos em seu verbete do termo *dios*. Dessa maneira, o conceito parece expressar um significado coerente com a estrutura semântica com que ele contava no espanhol europeu.

Dios não é empregado em qualquer relação direta de contraposição ao culto cristão nesses casos. No entanto, é importante notar que, nesse período, as *huacas* pareciam ser consideradas equivalentes aos “ídolos” greco-romanos pelos missionários justamente porque, assim como eles, também eram habita-

das por espíritos demoníacos que procuravam usurpar o lugar do Deus cristão ao atrair culto para si mesmos (Covarrubias, 1611, p. 320; MacCormack, 1985, p. 451-452). O fato de que esse sentido de *dios* é utilizado no MH apenas para definir personagens que se contrapõem a Pariacaca também pode abrir um campo de análise interessante.

Quando o conceito aparece novamente, no capítulo 20, refere-se diretamente ao Deus cristão, o que é sugerido por uma contraposição aos conceitos de *supay*¹³ e *huaca* (Acosta; Taylor, 1987, p. 300-303, 308-311; Salomon; Urioste, 1991, p. 103, 105) e uma associação ao conceito de *doctrina* e aos personagens de Francisco de Avila e Virgem Maria (Acosta; Taylor, 1987, p. 300-301, 308-311; Salomon; Urioste, 1991, p. 103, 105). Tanto *supay* quanto *huaca* são utilizados para designar Llocllayhuancupa, um ser sagrado associado aos indígenas checas, chautis e huanris. O capítulo 20 descreve como o seu culto foi abandonado por essas comunidades como resultado dos esforços do *curaca* cristão Don Gerónimo e de seu filho Don Cristóbal, também cristão, que enfrentou Llocllayhuancupa após a morte de seu pai. É possível perceber, dessa maneira, que o conceito de *dios* apresenta uma segunda significação, que se relaciona à noção cristã e monoteísta de divindade e reflete linguisticamente o projeto de conversão em curso à época da escrita do MH.

Demonstra-se esse último aspecto pelo contexto em que *dios* é empregado no capítulo 21: em um novo confronto com Llocllayhuancupa, Don Cristóbal pergunta a ele se não é Jesus Cristo o “filho de *dios*, o verdadeiro *dios*” e o desafia a dizer que este, o Deus cristão, não é, na verdade, o “verdadeiro *dios*” e que é ele o “criador de todas as coisas” (Acosta; Taylor, 1987, p. 322-323; Salomon; Urioste, 1991, p. 109), tarefa na qual a *huaca* não tem êxito. A noção de que existiria um “verdadeiro Deus” que é o único digno de ser cultuado é parte inerente da estrutura semântica do conceito espanhol de *dios*, que abrange *dioses*, no plural, apenas na medida em que os reconhece enquanto falsos. Isso pode ser observado, por exemplo, em Covarrubias, que cita a “loucura” que é a crença na ausência de um deus ou na existência de múltiplos deuses já no próprio verbete do termo *dios* (1611), ou nos dicionários de Santo Tomás (2003, p. 144) e Ricardo (1603), que, já sendo direcionados para o projeto missionário, definem *dios* apenas como o Deus judaico-cristão.

Portanto, destaca-se o caráter duplo do conceito de *dios* no MH. Ao mesmo tempo em que o termo parece aproximar as práticas indígenas das europeias e até mesmo legitimá-las enquanto pertencentes ao sagrado, isso acontece apenas na medida em que são agrupadas com outras crenças não cristãs, que devem ser combatidas. Existe a possibilidade, assim, de que essa aproximação reflita a tentativa de isolar as crenças locais dos pressupostos de compreensão da realidade colocados pelo cristianismo por parte das instituições missioná-

13 *Supay* é um conceito que foi apropriado do quíchua pelo linguajar missionário colonial para designar um demônio, o que não parece ter precedentes pré-hispânicos (Taylor, 2000, p. 19-21). À época do MH, no entanto, esse significado poderia ainda não ter se fixado firmemente, visto que o termo *mana alli* (mau) é utilizado para qualificar o *supay* Llocllayhuancupa, o que pode indicar que nem todo *supay* era entendido como necessariamente mau (Acosta; Taylor, 1987, p. 303). Isso entraria em consonância com uma das definições que Santo Tomás (2003, p. 216) dá ao conceito em seu dicionário: “*çupay: angel, bueno, o malo*”.

rias contemporâneas ao manuscrito. A análise de como o conceito de *sacerdote* é utilizado no MH revela outras manifestações dessa mesma questão.

O termo *sacerdote* é empregado nos capítulos 13, 18, 20 e 21 e indica sempre uma relação de serviço cerimonial entre uma pessoa e uma *huaca*: no capítulo 13, é descrito como só se pode procurar os conselhos da *huaca* Añapaya cara a cara, pois ela não conta com um *sacerdote* para intermediar a comunicação entre fiel e divindade (Acosta; Taylor, 1987, p. 234-235; Salomon; Urioste, 1991, p. 86); no capítulo 18, um oficiante (*yana*) do culto de Pariacaca é definido como um dos 30 *sacerdotes* da *huaca* (Acosta; Taylor, 1987, p. 278-281; Salomon; Urioste, 1991, p. 97); no capítulo 20, uma mulher e duas crianças são designadas como os filhos do *sacerdote* de Llocllayhuancupa (Acosta; Taylor, 1987, p. 306-307; Salomon; Urioste, 1991, p. 104), que reaparece no próximo capítulo oferecendo bebida e alimento à *huaca* (Acosta; Taylor, 1987, p. 318-319; Salomon; Urioste, 1991, p. 108); por fim, no capítulo 21, há uma descrição de um *sacerdote* liderando a celebração de um festival em honra a Llocllayhuancupa (Acosta; Taylor, 1987, p. 324-325; Salomon; Urioste, 1991, p. 104).

O significado que esse conceito ganha no MH, portanto, se aproxima de alguma maneira do significado que ele continha no contexto europeu contemporâneo: um *sacerdote* era um indivíduo consagrado para celebrar ritos religiosos (Covarrubias, 1611). No entanto, da mesma forma que *dios*, esse conceito também parecia englobar uma significação dupla, que permitia que ele designasse tanto oficiantes cristãos quanto não cristãos. O dicionário de Santo Tomás já apresentava entradas diferentes para *sacerdote de ydolos* e o *sacerdote de christianos* (2003, p. 203), além de definir o termo quéchua equivalente a *sacerdote de ydolos, homo*, como similar a *agorero* ou *hechizero* (2003, p. 272). De forma semelhante, Covarrubias complementa a sua passagem sobre o termo *sacerdote* com o exemplo dos hebreus, que ofereciam bois e cordeiros a Deus em sacrifício “incorreto” do altar (1611, p. 17). Essa mesma noção de um *sacerdote* enquanto uma figura do Antigo Testamento, um oficiante hebreu, também aparece sob a sua descrição do conceito de *dios* (1611, p. 321). Isso demonstra que, apesar de um *padre* ser considerado um tipo de *sacerdote* (Covarrubias, 1611, p. 553; González Holguín, 1952, p. 405; Ricardo, 1603; Santo Tomás, 2003, p. 203), o conceito de *sacerdote* já poderia contar com um significado de estranhamento e diferenciação em relação à religião cristã na época do MH.

Da maneira como é utilizado no documento, *sacerdote* parece enfatizar essa diferenciação, visto que identifica exclusivamente um participante do culto às *huacas* e pode ser empregado em associação ao termo *huacsa* (Acosta; Taylor, 1987, p. 234-235; Salomon; Urioste, 1991, p. 86), que designa um oficiante de uma instituição que a *huaca* Pariacaca fundou para o seu próprio culto (Acosta; Taylor, 1987, p. 166-169; Salomon; Urioste, 1991, p. 71). Enquanto isso, a

palavra *padre* sempre remete aos oficiantes católicos que aparecem como personagens do texto (Acosta; Taylor, 1987, p. 142-143, 178-179, 184-185, 194-195, 310-311; Salomon; Urioste, 1991, p. 65, 73, 74, 77, 105). Assim, esse movimento de aproximação de realidades diferentes por meio do uso de conceitos hispânicos parece culminar numa separação convicta entre as crenças indígena e europeia.

Portanto, conclui-se que, ao contrário do caso de *fe*, *misterio* e *milagro*, os conceitos de *dios* e *sacerdote* parecem ser empregados no MH para separar os fenômenos andinos e os fenômenos do mundo cristão e europeu, que não mais pertencem à mesma ordem. Isso poderia favorecer a voz do conversor ou do convertido cristão, à medida em que enfatiza a noção da crença cristã enquanto verdade única. O fato de que os dicionários de Santo Tomás, Ricardo e González Holguín apresentam uma significação duplamente cristã e não cristã — ou, em alguns casos, apenas uma significação cristã — de todos esses conceitos corrobora a ideia de que o seu uso poderia também estar associado à estratégia de proselitismo coercitivo adotada ao final do século XVI. A possibilidade de esses conceitos serem apropriados por uma voz indígena como uma tentativa de aproximação entre crenças ameríndias e cristãs não é nula, mas não é sugerida de forma tão clara quanto no primeiro caso.

No entanto, é importante remarcar que, embora seja possível que tenha existido algum nível de intencionalidade na escolha de separar *dioses* não cristãos do *dios* cristão e *sacerdotes* de *padres* no MH, isso não alteraria o fato de que o sentido que se manifesta numa disposição específica de palavras é propulsionado por predeterminações linguísticas profundas, capacitadas pelo caráter sincrônico da linguagem, que não podem ser instrumentalizadas de forma arbitrária e soberana pelos criadores de um texto (Koselleck, 2020, p. 51). Logo, não se pode indicar uma origem puramente diacrônica e intencional para a carga discursiva resultante do uso desses conceitos e de quaisquer outros.

O CONCEITO DE ANIMA

Por fim, a utilização de *anima* no manuscrito apresenta uma situação mais incerta, já que esse conceito se relaciona diretamente a certos pressupostos metafísicos que poderiam não se relacionar com a ontologia dos Andes pré-hispânicos de maneira coerente. No MH, *anima* parece indicar alguma continuidade semântica em relação a como é empregado no espanhol europeu. O problema maior aparece, porém, quando se trata de identificar a realidade que esse conceito apreende linguisticamente e em que medida a sua significação foi alterada ou não para englobá-la.

O conceito de *anima* é utilizado nos capítulos 27 e 28 do MH, os quais tratam das crenças e dos costumes dos grupos indígenas de Huarochirí acerca

da morte. No capítulo 27, conta-se sobre como, em tempos antigos, a *anima* saía de um corpo morto e voltava 5 dias após o seu falecimento, na forma de uma mosca, quando as pessoas esperavam pelo seu retorno com alimento e bebidas (Acosta; Taylor, 1987, p. 410-411; Salomon; Urioste, 1991, p. 129). No capítulo 28, é descrito o costume local de alimentar os mortos durante o festival de Pariacaca e, posteriormente, também durante o Dia de Todos Os Santos; novamente, destaca-se que a alimentação só ocorre depois de a *anima* retornar ao corpo morto no quinto dia após o seu falecimento (Acosta; Taylor, 1987, p. 416-419; Salomon; Urioste, 1991, p. 130).

Nesses capítulos, as descrições sobre os voos que a *anima* faz quando sai de um corpo humano (Acosta; Taylor, 1987, p. 410-419; Salomon; Urioste, 1991, p. 129-130) fixam uma imagem da *anima* enquanto um ente volátil e leve que permanece após a morte, não exatamente tangível. Nos capítulos 27 e 28, *anima* se associa com outros dois conceitos de origem quéchua, *huañoc* e *aya*, os quais designam, respectivamente, uma pessoa existente, mas sem vida, e uma pessoa socialmente estabelecida como morta por meio de ritos funerários (Salomon; Urioste, 1991, p. 130). A existência material parece ser um fator fundamental para se definir alguém enquanto *huañoc* ou *aya*, já que são esses os termos utilizados no MH para indicar um morto que é alimentado ou que está enterrado perto de uma igreja. Isso é corroborado pelas definições desses termos em dicionários contemporâneos: “*muerto, mortal*” (Ricardo, 1603) ou “*muerto, mortal, o cosa muerta animal, o planta*” (González Holguín, p. 134) para *huañoc*; “*cuero morto, mortuorio, sepultura de muertos*” (Santo Tomás, 2003, p. 224) e “*cuero muerto*” (Ricardo, 1603; González Holguín, 1952, p. 56) para *aya*.

A partir disso, pode ser coerente imaginar que *anima* significaria um ente imaterial, uma vez que designa uma parte que constitui o morto, mas que também é diferente de todo o resto: no manuscrito, ela é capaz de se separar de seu recipiente, que identificamos como fundamentalmente físico, e de se movimentar e agir enquanto este já não o faz mais. Se aceitarmos esses pressupostos, o conceito de *anima* parece ser utilizado no MH de forma semelhante ao uso que tinha no espanhol europeu à mesma época: designava o que também poderia designar o termo *alma* (Covarrubias, 1611, p. 72), um elemento intangível que constituía o ser humano e permanecia após a morte de seu corpo, a consciência, a qualidade intelectual e moral de um indivíduo (Melgar, 1980, p. 190-195).

No entanto, algumas dificuldades são apresentadas. O fato de que a *anima* pode ser comparada e até mesmo identificada com uma mosca (Acosta; Taylor, 1987, p. 410-419; Salomon; Urioste, 1991, p. 129-130) torna mais complexo atribuir uma significação de plena materialidade ou imaterialidade para o conceito, como aparece no MH. Essa mesma confusão entre imaterial e material aparece em outros trechos desses capítulos. No título do capítulo 28, “Como

14 No original: “*Cómo daban de comer a las ánimas en la fiesta de Pariacaca y cómo interpretaban [la fiesta de] Todos [los] Santos en los tiempos antiguos*” (Acosta; Taylor, 1987, p. 417); “*How People Used to Feed the Spirits of the Dead during Paria Caca’s Festival and How They Thought about All Saints’ Day in Former Times*” (Salomon; Urioste, 1991, p. 131).

15 No artigo citado, Pierre Duviols procura estabelecer um modelo de “dualidade” da alma andina, a qual poderia se manifestar na forma de *camaquen* ou de *upani*. A tradução para o espanhol de 2016 conta com comentários críticos sobre como a tese da dualidade pode não ser mais adequada, dado o panorama dos estudos mais recentes acerca do tema.

costumavam alimentar as *ánimas* durante o festival de Pariacaca e como interpretavam a festa de Todos os Santos em tempos antigos” (Acosta; Taylor, 1987, p. 416-417; Salomon; Urioste, 1991, p. 131; tradução nossa)¹⁴, é a própria *ánima* que é alimentada, e no mesmo capítulo logo se relata como as pessoas diziam esperar pela volta de um *huañoc*, e não de uma *ánima*, no quinto dia após o falecimento de alguém (Acosta; Taylor, 1987, p. 418-419; Salomon; Urioste, 1991, p. 130). Não é possível afirmar até que nível esses casos representam apenas uma casualidade na redação do texto ou se denotam um sentido mais profundo, mas é possível pensar em possibilidades.

O dicionário de Santo Tomás apresenta o conceito de *camaquenc* como sinônimo quéchua para *ánima*, mas esse termo aparece em documentos coloniais para designar tanto um recipiente ritual da cultura andina, um “ídolo”, quanto a força intangível que poderia animá-lo (Duviols, 2016, p. 148-153)¹⁵. Assim, existe a possibilidade de que a separação entre “corpo” e “alma” não fosse uma realidade tão perceptível no mundo andino pré-hispânico quanto é no mundo cristão, crença cujos resquícios poderiam estar se manifestando linguisticamente no uso não padronizado dos conceitos de *ánima*, *huañoc* e *aya*.

Entretanto, outros estudos, embasados tanto em documentos coloniais quanto em etnografia, sugerem que é possível encontrar uma noção semelhante à *ánima* cristã entre as tradições que datam do mundo pré-hispânico: seria um espectro ou uma “sombra” imaterial, relacionada aos termos *supay* e *upani*, que representaria a identidade pessoal de um indivíduo, uma duplicação móvel do corpo que poderia se destacar dele e continuar a existir mesmo após a sua destruição (Taylor, 2000, p. 29). Logo, ao contrário do que foi teorizado anteriormente, é possível que a estrutura semântica dos conceitos de *upani* ou *supay* tenha sido transposta ao conceito de *ánima* sem muitas alterações de sentido no âmbito do MH. Isso caracterizaria a oscilação no uso dos conceitos de *ánima*, *huañoc* e *aya* como um mero acaso da redação desses capítulos, talvez escritos por alguém que não tivesse muita familiaridade com esse vocabulário.

Dado o caráter incerto dessas duas possibilidades, torna-se difícil delimitar possíveis apropriações discursivas por parte da voz de um conversor ou convertido cristão ou da voz de um indivíduo indígena em contato com tradições pré-hispânicas. O espaço de incongruência que existe entre o linguístico e o extralinguístico estabelece limites que a análise conceitual é incapaz de ultrapassar. O que podemos afirmar é que seria coerente se o uso desse conceito se relacionasse à relevância que a noção de *ánima*, ou *alma*, sempre ocupou dentro do discurso missionário: os dicionários de Santo Tomás (2003, p. 49), Ricardo (1603) e González Holguín (1952, p. 256, 260) todos contam com passagens sobre o termo, que parou de ser traduzido ao quéchua após Santo Tomás. Ade-

16 No original: “*Animacunacta huyupayak conacuk*. El padre que predica, y sustenta a las animas con la palabra de Dios” (González Holguín, 1952, p. 149).

17 No original: “*Anima cunap hucha huaccliquenmiçupayca*. El demonio es el desbaratador de lo bueno, o del bien de las almas” (González Holguín, 1952, p. 129).

mais, principalmente em González Holguín, *ánima* também aparece em várias outras definições: “*Animacunacta huyupayak conacuk*: o padre que prega e sustenta as *ánimas* com a palavra de Deus” (1952, p. 149; tradução nossa)¹⁶, “*Anima cunap hucha huaccliquenmiçupayca*: o demônio é o perturbador do que é bom, ou do bem das almas” (1952, p. 129; tradução nossa)¹⁷. O pressuposto de que os indígenas possuem almas foi essencial para a implantação e a manutenção de um projeto missionário no Peru, visto que o missionarismo se apoia justamente na possibilidade de salvar almas por meio da conversão.

CONCLUSÃO

Após a análise desse conjunto de conceitos hispânicos presentes no MH, concluímos que todos eles contam com considerável estabilidade semântica em relação a como eram utilizados em seu contexto de origem, apesar de terem passado por um processo de adaptação para designarem uma realidade diferente desta.

Essa estabilidade possivelmente se dá por conta da estrutura de longa duração que constitui a linguagem: a compreensão linguística só é possível porque a repetição contínua de condições semelhantes em eventos diferentes é apreendida sob um conceito, que integra as experiências passadas às experiências presentes e define a possibilidade de expressão de algo novo (Koselleck, 2020, p. 65-67). Logo, não haveria outra alternativa para se compreender a realidade espiritual de Huarochirí por meio do discurso linguístico que não fosse por meio das estruturas semânticas já existentes no quéchua ou no espanhol, embora elas possam passar por sutis processos de adaptação ao contexto local ao longo do tempo.

A utilização de conceitos originários do espanhol e não do quéchua parece refletir, conforme a análise combinada que realizamos dos dicionários de Santo Tomás, Ricardo e González Holguín, a tendência que se firmou na passagem do século XVI ao XVII de catalogar as crenças e as instituições rituais indígenas à região do Vice-Reino do Peru sob rótulos estrangeiros, ao invés de utilizar da própria terminologia indígena para estabelecer comparações com ideias cristãs. Podemos entender esse movimento sob a metáfora da *tradução*: enquanto a estratégia inicial estava preocupada em traduzir o acervo de experiências cristão para língua quéchua, a nova estratégia procurava traduzir o acervo de experiências indígena para a língua espanhola.

É em associação a esse novo modo de tradução que entra a adaptação dos conceitos, como demonstramos por meio da comparação entre os significados atribuídos aos conceitos analisados no dicionário de Covarrubias e os significados que se expressam no uso desses mesmos conceitos no MH. Como destacou o historiador Javier Fernández Sebastián (2024), todo processo linguístico análogo

a uma tradução, tanto em nível conceitual quanto no nível da escrita da história, passa tanto pela apropriação de antigos significados considerados propícios para o contexto em que ocorre a recepção linguística quanto pela exclusão de elementos vistos como exóticos ou inconvenientes. Essa dinâmica de apropriação e exclusão parece se concretizar no movimento de dilatação de significado que caracteriza a adaptação pelos quais os conceitos de origem espanhola passaram para serem capazes de designar os ritos, agentes não humanos e histórias cosmológicas dos grupos indígenas de Huarochirí no MH.

Se recorrermos novamente às palavras de Fernández Sebastián (2024), que define os relatos acerca do passado como uma espécie de alegoria ou tradução de acontecimentos da história realmente acontecida e o redator de uma história como um tradutor de significados que existiram num tempo anterior a outro posterior, é possível compreender esse processo análogo à tradução em nível conceitual em associação a um processo análogo à tradução em nível discursivo. O MH, como já explicamos, foi encomendado para ser utilizado como fonte de informações para ataques cristãos contra as crenças e costumes tradicionais dos povos indígenas de Huarochirí. A análise dos três casos demonstra que esse objetivo perpassa o texto e é ele que age como substrato semântico de todo o discurso: temas, sentidos e conceitos cristãos são atribuídos às narrativas tradicionais relatadas justamente como forma de traduzir as práticas e histórias pré-hispânicas num discurso capaz de ser compreendido segundo os pressupostos da fé cristã. É assim que as narrativas sobre os feitos das *huacas* e dos *villcas* passam a ser contadas como histórias de falsos deuses que enganavam a humanidade e que os ritos funerários indígenas passam a ser interpretados como representativos da estima que se sentia pela *ánima*. Esses acervos de experiência não poderiam ter sido compreendidos de outra forma pelos missionários espanhóis, visto que a existência de um único Deus para adorar e de uma alma para salvar era fundamental para o funcionamento do missionarismo (Taylor, 2000, p. 3).

Entretanto, também enfatizamos que a ambiguidade decorrente da abrangência dos conceitos de língua espanhola utilizados no MH permite, em certos casos, diferentes apropriações semânticas por parte de redatores e leitores indígenas e espanhóis, que poderiam ambos interpretar os conceitos de acordo com os acervos de experiência da sua própria tradição, sem se importar com outras interpretações possíveis ou sem percebê-las. Essa situação pode ser associada à noção de *identidade duplamente equivocada*, cunhada por James Lockhart (1999, p. 99) em seu estudo sobre o uso de conceitos nahuas após a conquista do México central. Visto que alguns pontos de contato foram estabelecidos entre acervos de experiência espanhóis e indígenas quando estes foram descritos sob os mesmos conceitos de origem espanhola, é possível que diferen-

tes leitores fossem capazes de fazer diferentes leituras dos trechos em que esses conceitos estão inseridos no MH. Isso resultaria numa percepção sempre equivocada da significação de um discurso, que poderia muito bem estar sugerindo algo completamente diferente (Lockhart, 1999, p. 119).

Assim, são os pontos de contato estabelecidos pelos conceitos de *fe*, *misterio* e *milagro* que, sob a luz da ideia da *identidade duplamente equivocada*, possibilitaram também a fixação de uma rememoração honrosa do passado pré-hispânico das populações de Huarochirí no discurso textual de um documento preocupado em atacá-lo. Essa rememoração se dá no estabelecimento de uma noção de paridade e semelhança entre as trajetórias históricas e as tradições cosmológicas do mundo andino e do mundo espanhol, ambas designadas sob os mesmos conceitos, o que seria capaz de criar uma imagem do contexto pré-hispânico capaz de rivalizar com o “passado glorioso dos espanhóis”, como coloca o redator do prefácio ao MH (Acosta; Taylor, 1987, p. 40-41; Salomon; Urioste, 1991, p. 1).

Visto que é provável que o MH tenha sido escrito com a participação de ao menos um redator indígena ou associado a comunidades indígenas, a possibilidade de tal apropriação semântica se concretiza. Porém, embora diferentes leituras do mesmo discurso sejam possíveis, a análise empreendida nesse artigo sugere que, na tradução de noções pertencentes a um mundo linguístico para outro, o estrato semântico que prevalece é o da língua de chegada. Os conceitos nem sempre expressam significados ambíguos o suficiente para possibilitar apropriações por parte de uma voz indígena associada à defesa das tradições pré-hispânicas. Isso é esclarecido quando se considera que é essa mesma significação de nivelamento entre práticas e crenças andinas e europeias que possibilita, em outros casos, a fundamentação linguística de um projeto de conversão coercitivo baseado na diferenciação e na hierarquização de regimes espirituais. Assim, as experiências locais são agrupadas conceitualmente com outras experiências já anteriormente identificadas como diferentes das cristãs, como demonstra o caso dos conceitos de *dios* e *sacerdote*, e conceitos europeus são utilizados como se a sua universalidade fosse óbvia, como demonstra o caso do conceito de *anima*. Qualquer possibilidade de analisar e interpretar o âmbito linguístico do MH, no fim, não pode desconsiderar a assimetria inerente às relações entre grupos indígenas e espanhóis à época da redação do documento.

FONTES

ACOSTA, Antonio; TAYLOR, Gerald. *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Lima: IEP ediciones, 1987.

- COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611. Disponível em: <https://archive.org/details/A253315>. Acesso em: 29 nov. 2024.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Edição e prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.
- RICARDO, Antonio. *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada Quichua, y en la lengua Española*. Sevilla: En casa de Clemente Hidalgo, 1603. Disponível em: <https://archive.org/details/arteyvocabulario00barc/mode/2up>. Acesso em: 29 nov. 2024.
- SALOMON, Frank; URIOSTE, George L. *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Diccio-nario Quechua-Castellano, Castellano-Quechua. Edição de Clide Valladoid. Lima: INC, 2003.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Antonio. Francisco de Avila. In: ACOSTA, Antonio; TAYLOR, Gerald. *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Lima: IEP ediciones, 1987, p. 551-616.
- BARNADAS, Joseph M. The Catholic church in colonial Spanish America. In: BETHELL, Leslie (ed.). *The Cambridge History of Latin America, Volume 1: Colonial Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 511-540.
- BOIDIN, Capucine; CHASSIN, Joëlle; GOLDMAN, Noemí; ITIER, César. Modernidad política y lenguas amerindias: un decreto de la Asamblea General Constituyente de las Provincias Unidas traducido al guaraní, aimara y quechua (1813). In: GOLDMAN, Noemí; LOMNÉ, Georges (dir.). *Los lenguajes de la república*: historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVIII y XIX). Madrid: Casa de Velázquez, 2024. p. 69-100.
- BOIDIN, Capucine; MELGAREJO, Angélica Otazú. Toward a Guarani semantic history: political vocabulary in Guarani (Sixteenth to Nineteenth Centuries). In: DURSTON, Alan; MANNHEIM, Bruce (eds.). *Indigenous languages, politics, and authority in Latin America*: historical and ethnographic perspectives. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018. p. 125-160.
- DURSTON, Alan. *El quechua pastoral*: la historia de la traducción cristiana en el Perú colonial, 1550-1650. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2020.
- DUVIOLS, Pierre. *Camaquen upani*: un concepto animista de los antiguos peruanos. In: DUVIOLS, Pierre; ESPINOSA, José Flores; ITIER, César (eds.). *Escritos de historia andina*. Tomo I. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016. p. 147-166.
- FERNÁNDEZ-SEBASTIÁN, Javier. Prefacio. In: GOLDMAN, Noemí; LOMNÉ, Georges (dir.). *Los lenguajes de la república*: historia conceptual y traducción en Iberoamérica (siglos XVIII y XIX). Madrid: Casa de Velázquez, 2024. p. IX-XVI.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. Universo intelectual de un “Extirpador de Idolatrías”: la biblioteca de Francisco de Avila (1648). *Ibero-amerikanisches Archiv*, Frankfurt, v. 22, n. 1/2, p. 3-30, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43393091>. Acesso em: 1 set. 2025.

- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- LOCKHART, James. Double mistaken identity: some Nahua concepts in postconquest guise. In: LOCKHART, James. *Of things of the Indies: essays old and new in early Latin American history*. Stanford: Stanford University Press, 1999. p. 98-119.
- MACCORMACK, Sabine. "The heart has its reasons": predicaments of missionary christianity in early Colonial Peru. *The Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 65, n. 3, p. 443-466, 1985. DOI: <https://doi.org/10.2307/2514831>.
- MELGAR, Rafael Lapesa. "Alma" y "ánima" en el "Diccionario Histórico de la Lengua Española". *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, tomo 60, caderno 220, p. 183-196, 1980.
- RISCO, Guillermo Escobar. Prologo. In: RICARDO, Antonio; RISCO, Guillermo Escobar. *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951. p. 7-15.
- SAIGNES, Thierry. The colonial condition in the Quechua-Aymara heartland (1570-1780). In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart B. (eds.). *Cambridge history of the Native peoples of the Americas, Volume III: South America, Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 59-137.
- SALOMON, Frank. Introductory essay: the Huarochirí Manuscript. In: SALOMON, Frank; URIOSTE, George L. *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 1-38.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Textos e imagens, histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais*. São Paulo: Editora Intermeios, 2020.
- SPALDING, Karen. *Huarochirí: an Andean Society under Inca and Spanish rule*. Palo Alto: Stanford University Press, 1984.
- TAYLOR, Gerald. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: CBC, 2000.
- TAYLOR, Gerald. Introducción. In: ACOSTA, Antonio; TAYLOR, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Lima: IEP ediciones, 1987, p. 15-37.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Concédios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografia Peruana, 1951.

Um Deus para adorar e uma alma para salvar: conceitos hispânicos de conotação cristã no Manuscrito de Huarochirí (séculos XVI e XVII)

Resumo: Este estudo analisa os conceitos hispânicos de conotação cristã (*fe*, *misterio*, *milagro*, *dios*, *sacerdote* e *anima*) utilizados para designar histórias cosmológicas e ritos indígenas no Manuscrito de Huarochirí a partir da metodologia da História Conceitual. Nesse recorte, as semelhanças e diferenças entre os significados que esses conceitos expressam no manuscrito e em dicionários de espanhol e quéchua-espanhol contemporâneos foram delimitadas, associadas às transformações pelas quais passavam as estratégias de missionarismo no Peru à época da redação do documento e relacionadas com diferentes possibilidades de apropriações discursivas por parte de seus leitores e redatores. Observou-se que há semelhanças frequentes entre os significados que esses conceitos continham no manuscrito quéchua e em textos no espanhol europeu. Conclui-se, assim, que o discurso linguístico do manuscrito se relaciona à estratégia de conversão coercitiva adotada no Peru ao final do século XVI e que os conceitos hispânicos poderiam ser apropriados de diferentes maneiras no texto em quéchua, mas tendem a fundamentar o proselitismo cristão.

Palavras-chave: América Colonial, Cosmologia andina, História conceitual, Manuscrito de Huarochirí, Missionaço.

A God to worship and a soul to save: Hispanic concepts of Christian connotation in the Huarochirí Manuscript (16th and 17th centuries)

Abstract: This study analyzes the Hispanic concepts of Christian connotation (*fe*, *misterio*, *milagro*, *dios*, *sacerdote* and *anima*) used to designate cosmological stories and indigenous rites in the Huarochirí Manuscript within the framework of Conceptual History. Similarities and differences between the meanings expressed by these concepts in the manuscript and in contemporary Spanish and Quechua-Spanish dictionaries were delimited, associated with the transformations that missionary strategies were undergoing in Peru at the time the document was written and linked to different possibilities of discursive appropriations by individuals who read and wrote it. We noted frequent similarities between the meanings that the concepts contain in the Quechua manuscript and in texts written in European Spanish. In conclusion, the linguistic discourse of the manuscript is related with the coercive conversion strategy adopted in Peru in the late 16th century, and the Hispanic concepts could be appropriated in different ways in the Quechua text, but tend to underpin Christian proselytism.

Keywords: Andean cosmology, Colonial America, Conceptual history, Huarochirí Manuscript, Missionary work.

Recebido em: 07 de março de 2025

Aprovado em: 02 de setembro de 2025
