

O caso do tabaco esclarece bem a relação entre o uso medicinal e a filosofia moral. O doutor Cárdenas, cujos tratados foram publicados em 1590 na Cidade do México, afirma que fumar é bom para combater “ingestão e empacho”, mas não deve ser consumido por “puro vício”, o que pode auxiliar o exercício de maldades. A mesma relação é feita com as bebidas alcoólicas fermentadas, como por exemplo, a chicha ou “vinho de milho”, devendo-se sempre levar em conta, segundo os cronistas, os fins a que se destinam as coisas embriagantes. Resta saber se as sociedades que fundaram o pensamento moderno, assentadas na extrema valorização do intelecto em detrimento do sensível ou do extraordinário, garantiram ou não o uso da “reta razão”. Esta é a grande questão colocada por este trabalho.

Janice Theodoro da Silva



A embriaguez na conquista da América

Alexandre C. Varella



Alexandre C. Varella

A embriaguez na conquista da América

Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII



ISBN 978-85-7939-142-2



9 788579 391422

FAPESP

Palameda

A EMBRIAGUEZ NA CONQUISTA DA AMÉRICA

Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII

Alexandre C. Varela



Copyright © 2013 Alexandre Camera Varella

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

PUBLISHERS: Joana Monteleone/Haroldo Ceravolo Sereza/Roberto Cosso

EDIÇÃO: Joana Monteleone

EDITOR ASSISTENTE: Vitor Rodrigo Donofrio Arruda

PROJETO GRÁFICO, CAPA E DIAGRAMAÇÃO: Juliana Pellegrini

ASSISTENTE EDITORIAL: João Paulo Putini

REVISÃO: Pietro Fabrizio Ferrari

IMAGENS DA CAPA: extraídas do *Códice Magliabechiano* e do *Códice Florentino*. Obras do México Central, século XVI, após a conquista espanhola.

Este livro foi publicado com o apoio da Fapesp

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

V42c

Varella, Alexandre C.
A EMBRIAGUEZ NA CONQUISTA DA AMÉRICA – MEDICINA, IDOLATRIA E VÍCIO NO
MÉXICO E PERU, SÉCULOS XVI E XVII
Alexandre C. Varella
São Paulo: Alameda, 2013
460p.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-7939-142-2

1. América Latina – Civilização – História. 2. América Latina – Colonização – História. 3. Espanha – Colônias – História. 4. México – História – Colônia espanhola, 1540-1810. 5. Peru – História – Até 1820. 6. Índios – América Latina – Civilização – História. 7. Drogas – Abuso – Aspectos sociais. 8. Medicamentos – Abuso – Aspectos sociais. I. Título.

12-3449. CDD: 980
CDU: 94(8)

035795

ALAMEDA CASA EDITORIAL
Rua Conselheiro Ramalho, 694 – Bela Vista
CEP: 01325-000 – São Paulo, SP
Tel.: (11) 3012 2400
www.alamedaeditorial.com.br

Não se trata, justamente, nem de acreditar,
nem de suspender a crença comum.
As divindades agem sozinhas.
Mas como, e em qual mundo, e sob qual forma?

Bruno Latour
em *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*

Capítulo 4

O vício com medicinas na história da idolatria

Um epílogo através da crônica indígena cristã do Peru (século XVII)

Até aqui houve bastante ocasião para discutir a conexão entre o campo denominado de idolatria e os diversos costumes indígenas com as ervas, os preparados e poções que embriagam, quando partimos pelos textos organizados e escritos por missionários, médicos e párocos. Vimos obras que se originam do contato com indígenas, desde a confissão forçada de erros (é muito o caso no extirpador Ruiz de Alarcón), ou até por meio de relatos aparentemente desinteressados de descendentes da elite nativa (como acontece muito na pesquisa orquestrada pelo frade Sahagún). Agora é o momento de aportar à análise o acento de um indígena convicto cristão que discorre sobre os erros nos costumes com coisas embriagantes entre todas as “nações” e “castas” do Novo Mundo. Tratemos de uma compreensão e de uma política de peculiar aproximação ao tema da idolatria e do vício de costume com medicinas que embriagam. E se um epílogo é feito para resumir ou condensar significados desenvolvidos anteriormente, aqui acontece uma proliferação dos significados dessas coisas que arrebata os costumes.

A ponte entre os relatos dos extirpadores recém-examinados e a crônica do polêmico personagem andino D. Felipe Guaman Poma de Ayala – a fonte central para as

discussões deste capítulo – pode ser construída, embora Guaman Poma tenha outras intenções no discurso morigerador da América.¹

Guaman Poma tinha origem e cultura indígena da serra central peruana, mas educado para saber escrever e, inclusive como militante cristão entre os nativos, bem como transitando nas esferas eclesiásticas e civis do governo espanhol no Peru, fará voz intransigente contra a idolatria e o vício da bebida e de mascar a coca. Guaman Poma confere ter acompanhado o juiz eclesiástico Cristobal de Albornoz em visitas na região de Lucanas e nas redondezas da importante cidade de Huamanga (atual Ayacucho). Essas campanhas ocorreram entre a década de 1570 e 1580.

Guaman Poma deve ter vivido uma boa parte de sua vida nessa região. Entre as razões da escrita da *Nueva Corónica y buen gobierno* (que deve ter começado na década de 1580 e foi fechada por volta de 1615), está o projeto de servir como manual de extirpação. Mas como mostra do ambíguo compromisso com as instâncias do poder estrangeiro nos Andes, o mesmo cronista índio será implacável na crítica aos visitantes do início do século XVII. Notadamente, faz denúncia contra o doutor Francisco de Avila, que instaurara nova fase de investigação e intransigência perante os costumes idolátricos numa região não tão longe de Lima. Mas Guaman Poma adverte que essa campanha de Avila fora de espoliação indecente e de punição gratuita das comunidades indígenas da serra de Huarochirí.

1 Fizemos um estudo preliminar da fonte pela seguinte edição: GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*, 1993. Contudo, optamos por seguir as transcrições e traduções do manuscrito original de acordo com a versão digitalizada pela seguinte edição: GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*, 1987 [versão eletrônica, 2004]. Para as próximas citações neste capítulo: GUAMAN POMA, *Nueva Crónica*, paginação dos fólhos do manuscrito pelo autor, seguido da paginação corrigida pelos editores, exemplo: f. 950[964]. A obra foi dividida em duas partes pelo autor, a “nueva corónica” e o “buen gobierno”. Porém, a pesquisadora Adorno observa que ela pode ser vista como constituída por três blocos: primeiro, na *Nueva corónica*, do evento da Criação até o reinado do último inca antes da vinda dos espanhóis, Huayna Cápac (entre os fólhos 1 e 369). Segundo, ainda na *Nueva corónica*, o capítulo da “conquista”, da chegada dos espanhóis até a conclusão da chamada “guerra civil” entre as facções de conquistadores e tropas fieis ao rei de Espanha, história que se dá entre os fólhos 370-437. Terceiro bloco, o *Buen gobierno*, que descreve o cotidiano vice-real no Peru e termina com a “peregrinação” do autor rumo a Lima para despachar a crônica-carta a ser enviada ao rei da Espanha. Compreende os fólhos entre 438 e 1189 (ADORNO, *Guaman Poma; writing and resistance in colonial Peru*, 1986, p. 9).

No discurso de Guaman Poma confluem a esperança e o desespero de um victo cristão e defensor da sociedade aborígene, mas ambos os rótulos de cristão e de índio devem ser balizados com extrema cautela. As análises das imagens e dos textos e especificamente as conclusões sobre os significados do discurso, sobre a diversidade de conteúdos que apresenta o tratado, enfim, sobre a estrutura de pensamento e as intenções políticas do autor Guaman Poma, todos os elementos do manuscrito ilustrado e do próprio personagem escritor trazem à tona crenças e compromissos, impasses e incongruências que parecem estar redimensionados e amplificados pelas polêmicas atuais sobre o papel deste cronista, bem como sobre a ampla questão do sujeito indígena na história após a conquista espanhola.

Para Rolena Adorno, nosso personagem é “sempre inequívoco: a favor do governo nativo e oposto ao colonialismo”, e também que foi “anti-inca, mas pró-andino, anticlerical, mas pró-católico”.² Contudo, segundo outro autor, ainda que manipulando as formas do discurso e visão de mundo ocidental para um ato de resistência aos exploradores, Guaman Poma apresenta uma obra onde “se encontram as premissas de uma estética dependentista” que assola a cultura latino-americana desde os tempos do encontro entre dois mundos.³

Frank Pease, por sua vez, destaca o caráter “heterodoxo” do cronista indígena, e entre outros aspectos, no importante tema da longa conquista espanhola. Apesar de condenar o vice-rei Toledo, que mandara executar o último inca que resistia ao governo espanhol em refúgio nas florestas de Vilcabamba, Guaman Poma mantém as mesmas premissas de controle social deste governante chave que assenta o poder do rei da Espanha no mundo andino. Entre outras medidas, o vice-rei Toledo procurou encontrar argumentos para mostrar a ilegitimidade da autoridade incaica. E pela pena de Guaman Poma, os conquistadores espanhóis teriam sido recebidos por seu próprio pai, que numa embaixada doa o Tahuantinsuyu, o “reino dos incas”⁴ ao rei da Espanha.

2 *Ibidem*, p. 5.

3 ZAPATA, *Guamán Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana*, 1989, p. 19.

4 Como ressalta Rostworowski, a “voz” império “traz demasiadas conotações do Velho Mundo”, e acrescenta outra opinião: “o desejo indígena rumo à unidade se expressa através da voz Tahuantinsuyu, que significa as ‘quatro regiões unidas entre si’, e que manifesta um intento ou um impulso rumo à integração, possivelmente inconsciente, que infelizmente nunca se alcançou e que

Para o cronista índio, o cristianismo tinha sido abraçado no Peru desde muito tempo, justo pela vinda de um apóstolo de Cristo em pregação pelas cordilheiras andinas, crença que navegava entre os espanhóis que pensavam sobre as origens mais remotas dos índios.⁵

Junto à inventividade de Guaman Poma e à questão de seus compromissos com as letras e as ideias cristãs instituídas, recai sobre a *Nueva crónica y buen gobierno* o problema de identificar o substrato mental e a cultura aborígine do autor. Essa perspectiva vem com Nathan Wachtel e particularmente pelo trabalho exaustivo de Juan Ossio (cuja tese foi defendida em 1970) sobre os sentidos cíclicos e lineares da concepção de tempo histórico do cronista indígena.⁶

Cabos Fontana critica a visão de que a estrutura de pensamento do cronista fosse “selvagem”, isto é, essencialmente indígena no ponto mesmo da sintaxe que governa suas compreensões do mundo. Essa autora procura demonstrar a forte influência europeia nas profundezas da mente do cronista, apesar de algum substrato nativo.⁷ Pela frequência de padrões tão comuns com relação a outros escritores (espanhóis) que temos analisado, há de se considerar ao menos a grande difusão de códigos da cultura europeia no mundo ladino, isto é, que conhecia o discurso da letra espanhola, como foi com Guaman Poma.

Mercedes López-Baralt procura acomodar o problema das influências, das tradições e formas de pensar do cronista na ideia de “policulturalidade”.⁸ De toda forma, essa autora e principalmente Adorno, ou mesmo qualquer estudioso da obra de Guaman Poma, observam que o cronista se utiliza de artimanhas para imprimir sua visão dos problemas e das soluções para a sociedade vice-real peruana, revolvendo o passado e o presente para um projeto de futuro em pretensioso conselho ao rei da Espanha, quando sobressai ou fica evidente o projeto messiânico e político de reforma do vice-reino para um governo realmente nativo. Segundo Rocío Quispe-Agnoli, o discurso de Guaman Poma emprega:

se viu truncada pela aparição das hostes de Pizarro; faltou tempo aos cusquenhos para consolidarem seus propósitos” (ROSTWOROWSKI, *Historia del Tahuantinsuyu*, 1999, p. 19-20).

5 PEASE, *Las crónicas y los Andes*, 1995, p. 278-82.

6 Cf. OSSIO, *En busca del orden perdido*, 2008.

7 CABOS FONTANA, *Mémoire et acculturation dans les Andes*, 2000, p. 11.

8 LÓPEZ-BARALT, *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*, 1988.

(...) a expressão de dor, queixa e lamento e a retórica da ameaça. Seu objetivo é lograr a reação de leitor, mostrando-nos seu contundente caráter apelativo: o texto se dirige à sociedade colonial para que se reforme, ao rei para que remedie e descarregue sua consciência. Isto coloca o autor profeta na posição de conselheiro real, característica que também encontramos nos escritos dos franciscanos joaquimistas do Novo Mundo. Os membros desta ordem viam no Novo Mundo a possibilidade da terceira etapa anunciada nas profecias de Joaquim de Fiori: uma República de Índios, dirigida por eles [os franciscanos] precisamente. Contudo, assinalo que a posição discursiva de Guaman Poma frente ao milenarismo destes franciscanos se opõe e se complementa (...) porque eles também denunciam o abuso europeu dos índios e ressaltam a inocência e o caráter cristão dos mesmos. Se opõe porque Guaman Poma propõe e espera uma reforma que leve ao bom governo e a um reino governado por índios e separado totalmente dos espanhóis, ainda que sejam sempre súditos do rei espanhol. Neste ponto, o autor andino também se diferencia das ideias do dominicano Bartolomé de Las Casas, já que propõe, ao longo de sua obra, uma república de índios, governados por eles mesmos.⁹

Para complicar o entendimento sobre a fonte, Guaman Poma apresenta vários gêneros em formulação confusa. Mesmo que Guaman Poma tivesse aspirações de produzir um tratado formal, não pode ser colocado com segurança em nenhum gênero específico, quer seja no campo público e historiográfico, quer seja no campo informal dos relatos pessoais.¹⁰ O texto de Guaman Poma é extremamente híbrido: “carta ao rei, memorial de petições e remédios, tratado de direito, crônica das Índias [Ocidentais] ilustrada, manual para predicadores e livro de conselho de príncipes aparentado com a emblemática política europeia”.¹¹

9 QUISPE-AGNOLI, *La fe andina en la escritura*, 2006, p. 262.

10 ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 09.

11 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 271. Aqui não é feita a análise das gravuras da obra de Guaman Poma. O estudo iconográfico dessa obra consome os investigadores nas polêmicas sobre o caráter da produção do cronista indígena e sua maneira de pensar o mundo andino. Por outro lado, o texto

O longo manuscrito do cronista indígena, ao redor de 1616, teria o destino de ser apreciado por sua alteza real dom Felipe III da Espanha. Não se sabe, mas é improvável que o calhamaço tenha chegado às mãos do imperador católico. Pelo menos a obra atravessou o oceano, sendo descoberta para o mundo contemporâneo no início do século XX, quando um único exemplar foi encontrado nos arquivos da Biblioteca Real da Dinamarca.

Com o apoio de outras fontes, como de outro indígena do Peru chamado Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, sigamos alguns rumos da *Nueva Corónica y buen gobierno* de Guaman Poma, primeiro, no intuito de analisar histórias de vício com ervas e poções no Peru vice-real, para depois conferirmos como tais vícios surgem no tempo histórico elaborado de forma peculiar por Guaman Poma, que também está pensando uma utopia, inclusive um mundo andino em que as coisas que embriagam terão seu lugar no bom governo.

Vícios com bebida e erva no mundo ao revés

A segunda parte da obra de Guaman Poma, o *Buen gobierno*, expõe de forma dramática um mundo de descaminho no vice-reino do Peru. E ninguém é perdoado, nem mesmo os mais explorados índios tributários escapam da denúncia dos pecados e maus costumes, embora o foco seja contra as autoridades civis e religiosas, com algumas exceções. Enfim, se nessa obra do cronista nativo, resume Adorno, “a civilização andina é lembrada por seus vícios e virtudes; a sociedade colonial somente por seus vícios”.¹²

A visão é de um mundo desumano, violento e injusto contra o indígena mais humilde e traz a perspectiva de um futuro governo mais autônomo de elites consideradas legítimas dos povos andinos desde antanho. Guaman Poma faz denúncia de situações que podem ter ocorrido de fato e cotidianamente, se imaginamos as sociedades ou culturas atordoadas pela vinda dos armados estrangeiros e de suas enfermidades, ao mesmo tempo tornando-se mais complexa na interação das “nações”

alfabético de Guaman Poma pode indicar semelhante riqueza ou maior de conteúdo e de problemas para a investigação.

12 ADORNO, *op. cit.*, p. 42.

espanhola, negra, índia e as misturas chamadas de castas, num momento de plena revolução do poder e dos costumes.

A sociedade em que vive o cronista é resultado de um “pachakuti”, uma subversão cósmica, literalmente, “mundo ao revés”. O último desses sismos vem através dessa conquista dos espanhóis, e a reviravolta dos costumes, das atitudes, está em todos os âmbitos da vida cotidiana. Para López-Baralt, “é curioso como (...) se conjugam a concepção nativa milenarista de mundo cíclico com o *topos* europeu de mundo ao revés: em ambos casos o cataclismo se anuncia com uma proliferação de vícios”.¹³

Enquanto muitas gravuras de Guaman Poma mostram a viva crueldade e devassidão, a escrita do *Buen gobierno* esbanja muito mais nos emblemas da perdição. Destarte, tomando assento numa retórica que emerge dos *topoi* de vícios e virtudes da tradição medieval, Guaman Poma impõe-se como conselheiro do rei numa linguagem de protesto social que procura diagnosticar os males e inspirar as reformas no vice-reino do Peru.¹⁴

Muitas reformas, destaca López-Baralt, são em prol da população nativa no critério de que a suserania do rei católico espanhol no vice-reino deva ser exercida com o mínimo de intermediação, prescindindo de clérigos e corregidores na cobrança dos tributos, pois, como enfatiza o cronista repetidas vezes, estes personagens (dos vícios) da ganância e da arrogância exploram os nativos e enriquecem na tarefa de resgate de produtos e serviços – para grande prejuízo do rei da Espanha, imperador de um “tahuantinsuyu” de dimensão mundial. O cargo de corregidor deveria ser abolido. Em substituição aos espanhóis, as lideranças indígenas: os curacas ou caciques é que recolheriam os tributos, e os principais senhores de grandes povos é que tratariam de administrar as províncias.¹⁵

13 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 302. Salomon aprimora a interpretação sobre pachacuti: “pacha kuti, ‘virada de espaço/tempo’” (SALOMON, “Testimonies: the making and reading of native South American historical sources”, 2000, p. 48).

14 Em Aristóteles “o *topos* é um lugar imaginário no qual se acude em busca de argumentos que ajudem a provar um ponto ou a persuadir um público. Na filosofia moral antiga, o *topos* mais frequente foi o da denúncia de vícios e o louvor de virtudes”. As principais fontes literárias dessa retórica estão na *Ética* de Aristóteles (IV a.C.), em obras de Cícero, Sêneca, e ainda, na *Psychomachia* de Prudêncio (séc. IV), hispano-latino preferido como modelo para o esquema cristianizado de vícios e virtudes, posteriormente inscrito em obras de protesto social no medievo e nos séculos XVI e XVII (LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, 1988, p. 297-8).

15 *Ibidem*, p. 296-7.

Por outro lado, percebe-se que Guaman Poma também se mostra vacilante quanto a apoiar os índios principais e caciques suspeitos ou de fato ilegítimos e prevalecidos, alguns novos mandões que se apropriam dos tributos de povoados para alimentar seus vícios. Guaman Poma também desconfia da dimensão e sinceridade cristã do índio ou do espanhol, assim como faz reclamo contra a idolatria e a embriaguez diabólicas. Mas lhe parece que os índios tenham sido sempre mais cristãos que os espanhóis.

Como era prescrito na legislação imperial sobre as Índias Ocidentais, espanhóis e índios teriam de viver em povoações completamente separadas, mas a situação de fato era de intromissões e intercâmbios, quando Guaman Poma via más influências dos cristãos espanhóis e de negros e mestiços na vida dos indígenas em suas comunidades. A separação entre os povos era importante para justamente evitar a mestiçagem, fruto dos estupros ou amancebamentos, inclusive por atitude dos párcos, o que produz a “casta má”, a qual catalisa o mal moral ocasionado pela vinda dos aventureiros para destruir a fábrica social indígena.

Junto à poderosa crítica ao clero espanhol, vem a ideia de permitir aos nativos o sacerdócio. Entre outras medidas arroladas como solução dos problemas por Guaman Poma, esta tinha guarida em alguns setores da missão católica, particularmente no programa dos dominicanos partidários de Las Casas, que tiveram alguma influência no Peru de meados do século XVI.¹⁶

“Cacique principal”, no desejo de Guaman Poma, “que seja muito bom cristão, que saiba latim, ler, escrever, contar e saiba fazer petições eles como suas mulheres e filhos e filhas”. O cristianismo é praticamente sinônimo de cultura letrada, e enfim, instrumento para a afirmação indígena. Além do mais, ser cristão significa evitar ser tal qual o ordinário cristão espanhol, que tem maus costumes e atitudes, e nem mesmo é convicto na fé. Isto não significa que o cacique evite ser como espanhol em aparência e maneiras que indiquem um status superior. Podemos ver nisso um sentido de aculturação, mas também, de apropriação da cultura alheia: que o cacique “se trate como espanhol no comer e no dormir e [tenha] louças e talheres e bens” como o espanhol. Quando essas atitudes têm importância nas relações de poder, pois que seja o cacique como espanhol “e que não lhe estorvem os corregidores

nem padres nem encomenderos”.¹⁷ Todos estes eram as figuras que deviam cuidar da justiça, da religião e do trabalho para o governo dos índios e, teoricamente, para o interesse dos índios.

Os comuns, isto é, os índios tributários que não faziam parte das elites tradicionais, não deveriam se vestir como espanhóis, e nem vice-versa. Aliás, nenhuma casta ou nação deveria se trajar da mesma forma que um índio.¹⁸

O código da civilidade cristã parece ser manipulado para atingir a solução nativista para o vice-reino. É o que mais desperta a atenção de muitos investigadores atuais. Guaman Poma é sem dúvida parcial, abraça a causa dos nativos. Contudo, ele apresenta a perspectiva do cristianismo dos missionários que procuram integrar as hierarquias locais às do império espanhol. Guaman Poma é veemente contra os curas de doutrina, os párcos das *reducciones* (novos povoados de índios instaurados pelo governo vice-real do Peru), mas defende as regras dos franciscanos e jesuítas e outros missionários, as ordens que abrigam homens que são “santos”.¹⁹

Ao lado, ou quiçá acima da plataforma de autonomia política para os índios principais e curacas para o bem dos índios comuns, as reformas são concebidas em torno de um amplo programa morigerante cristão. Está ideado no signo das virtudes morais, é retórica para todas as nações – ou melhor, uma retórica de denúncia de vícios e contra todos. Mas este viés não é apenas artifício do discurso sobre o governo, insere-se num projeto efetivo de mudança de hábitos tidos por errôneos por muitos militantes cristãos, e efusivamente por Guaman Poma.

O cronista se posiciona bem convicto na fé, sendo que o cristianismo de Guaman Poma reflete muito a influência do pensamento de Las Casas – pela marca de missionários como do franciscano Jerónimo Oré, autor de uma cartilha de catequese em língua nativa. Este missionário é citado e usado como inspiração para as

17 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 742 [756]. *Citas*: “que sea muy buen cristiano que sepa latín, leer, escriuir, contar y sepa hazer peticiones ellos como su muger y hijos y hijas”; “se trate como español en el comer y en el dormir y baxillas y haciendas”; “y que no le estoruen los corregidores ni padres ni comenderos”.

18 “Los dichos españoles, mestisos y señoras mestisas o negras, mulato, mulatas, que no se ponga áuito de yndio ni los yndios ni yndias no se ponga áuito de español. Por con color de ello hace muy gran ofensa a Dios y no ciruen a su Magestad y no tiene obediencia ni ley. Sea grauemente castigado por las justicias” (*ibidem*, f. 539[553]).

19 *Ibidem*, f. 950[964].

16 *Ibidem*.

predicações que surgem pela verve de Guaman Poma.²⁰ Alguns doutrinadores no Peru e simpatizantes de Las Casas da corte espanhola acreditavam no infalível poder da cognição humana do indígena para saber da existência e respeitar o Criador, que teria sido conhecido nos Andes pelo nome de Pachacámac. O entendimento da existência de Deus frutifica pela própria razão natural dos índios.²¹

O cronista índio estaria também marcado pela forte influência doutrinária dos jesuítas e pelas propostas do Concílio de Trento. Sintomático disto é a obsessão pelo valor catequético das imagens, importantíssimo veículo para incutir a fé. Em muitas passagens do texto, o cronista demonstra o apreço pelas imagens cristãs. Aliás, são as gravuras que fazem obra-prima do manuscrito de Guaman Poma, que subverte a política pedagógica do proselitismo religioso tridentino para uma “reivindicação nativista”.²²

Assevera o cronista índio (talvez ainda sob a influência militante dos contra-reformistas jesuítas): “quem recebe o Senhor há de mudar a alma”, e denuncia que “alguns espanhóis recebem o sacramento forçados, não de todo coração”. Para quem recebe o Senhor – predica o índio cristianizado – não pode pecar com mulher, não deve fazer dívidas e tampouco roubar; deve ser humilde, ter caridade e dar esmola, ter amor ao próximo; obedecer a Deus, sua justiça, obedecer aos pais, aos mais velhos, ao papa e ao rei. E para dar “casa e morada” ao Criador na “alma e corpo”, que o pecador se arrependa, mas deve ser “no coração”.²³

Não importa quem seja, “espanhol, índio, negro”, contanto “não sendo bêbado”, ele pode se encontrar no mais caro sacramento cristão, que é a comunhão.²⁴ Se a bebida está no corpo, não há recinto para Deus. Guaman Poma abraça a luta contra a embriaguez, e enquanto é inspirado pelos religiosos em geral nessa disputa, deve ter sido pelos jesuítas em particular. Como vimos, pela plataforma inscrita no tratado *De procuranda indorum salute*, a bebida deveria ser substituí-

20 Cf. ADORNO, *op. cit.*, 1986.

21 Alguns missionários com tais perspectivas, ainda reconduzem os mitos indígenas sobre figuras de poder excepcional, pobres e caminantes, agora como santos que teriam visitado a região andina muito antes da vinda dos espanhóis. A peregrinação de um apóstolo de Cristo, Bartolomeu, também se materializa nos Andes pela crônica de Guaman Poma (MACCORMACK, *Religion in the Andes*, 1991, p. 316-7).

22 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 281.

23 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 840[854].

24 *Ibidem*.

da pela embriagante comunhão em Deus. Os jesuítas no Peru nunca baixavam a guarda, sempre na luta contra as formas de embriaguez nativa.²⁵ Guaman Poma questiona a atitude dos curas de povoados em deixar que os índios, bêbados, fiquem no serviço das igrejas, nas confrarias organizadas pelas comunidades sob a tutela eclesiástica. Os ministros deveriam também impedir o sacramento divino para o índio que costumava beber mesmo que não toda hora. Seria bom proibir até mesmo quem só tenha provado a bebida.²⁶

Noutra passagem de seu tratado, Guaman Poma seria enfático em recomendar que a comunhão não fosse normalmente oferecida para o gentio nessa sua preparação para a vida plenamente cristã. Oferecer o sacramento ou não aos índios e em que condições, foram questões bem debatidas entre os evangelizadores, quando um tratado do padre José de Acosta recupera a discussão que era motivo de grandes desavenças, particularmente quanto ao sentido íntimo do ritual e sua relevância política na catequese e integração do indígena na monarquia católica.²⁷

Destaca Estenssoro Fuchs que até o catequista Gerónimo de Oré (entre outros franciscanos) seria “bastante hostil a uma comunhão indígena ainda em 1598”. Mesmo que o importante manual de evangelização que produziu tivesse um pequeno suplemento dedicado à comunhão para os índios, “no lugar de explicar o sacramento para que o índios se prepare para recebê-lo, se dedica pelo contrário a informá-lo de porque não se concede a todos os índios apesar de, como cristãos, estarem obrigados a comungar”. Entre os pecados que impediriam a comunhão ficava em destaque a borracheira, “verdadeiro emblema da diabólica idolatria”.²⁸

Para Guaman Poma, a comunhão podia ser oferecida ao indígena apenas se ele pedisse “muito cristianamente ou que esteja na hora da morte arrependido de seus pecados”. E repisa: que o índio não tenha provado na vida “chicha, vinho”, e que não

25 Cf. SALAZAR-SOLER, “Embriaguez y visiones en los Andes...”, 1993.

26 “Ues aquí, cristianos, adonde le ueréys a los dichos yndios, yndias cargado de rrosarios y reciuir el sacramento y cienpre borracho y todo el día en la yglecia y cofrade ueyntiquatro, guárdenos Dios. De todo ello tiene la culpa su señoría y los padres de la dotrina que le da el sacramento cin conoselle no más de que se hase santa uanagloria; más uicio tiene de maldad que de bondad y de buena. Y acá no se le dé sacramento ni que entre a la cofradía, cino que primero sea rrepentida y que no proeue chicha ni uino en su uida y uenga contrito de ánima y de corasón”, GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 1119[1129].

27 Cf. ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 1987.

28 ESTENSSORO FUCHS, *Del paganismo a la santidad*, 2003, p. 230.

tenha colocado “coca na boca”. O fato para Guaman Poma é que usando a folha e a poção, o índio estaria “bêbado, idólatra e peca mortalmente e se matam entre eles”.²⁹

Assevera Estenssoro Fuchs que o cronista “descarrega quase a responsabilidade da idolatria sobre a borracheira e a coca; não porque desculpe” quem consome a coca, mas “sim porque sua diabolização lhe permite encerrar o demônio em objetos com limites precisos ainda que seu efeito diabólico seja tal que anula toda vontade: quem se submete a eles perde o livre-arbítrio e toda sua polícia [civilidade]”.³⁰

Não é possível que o índio comungue o pão e o vinho, corpo e sangue de Cristo, se está comungando a folha de coca e a bebida de força do milho, coisas que se relacionam diretamente a pecados tão mortais e em destaque entre as interdições do Decálogo. Não adianta que o índio seja “ladino”, que saiba ler, escrever e falar espanhol, “mas grande bêbado”. Porque “a borrachice causa a idolatria; perde os mandamentos de Deus e da santa madre igreja”.³¹

Mas são os espanhóis e os sacerdotes que ensinam os vícios. A própria “idolatria e cerimônia dos demônios”, se ela não some como hábito entre os índios, é “por causa dos sacerdotes” católicos, que ao invés de ensinarem às crianças e aos órfãos nativos a ler e escrever, lhes exigem que façam a bebida embriagante, “mascar milho para chicha”. Por fim, “um bêbado, ainda que seja espanhol, é idólatra”; mas não é só por causa da bebida, porque ainda que “não esteja bêbado não está em seu juízo, que os demônios andam com ele. Não sabe a hora que há de morrer o cristão”.³² Nesses exemplos, notemos a manipulação do código da idolatria, e mesmo o da embriaguez, num campo onipotente de males no mundo ao revés.

Em tal ambiente, estão perdidas as hierarquias e está consumada a interação entre as nações e castas que convivem na bebida praticando diversidade de pecados.³³

29 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 839[853].

30 ESTENSSORO FUCHS, *op. cit.*, 2003, p. 232.

31 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 843[857]. *Cita*: “la borrachería lo causa la ydulatr[í]a; pierde los mandamientos de Dios y de la santa madre yglecia”.

32 *Ibidem*, fs. 843[57], 672[686] e 674[688]. *Cita*: “no [e]stá borracho no [e]stá en su juycio, que los demonios anda con ellos. No saue la ora que a de murir el cristiano”.

33 “Que los dichos corregidores y padres o españoles y caualleros y los dichos caciques prencipales, siendo señor de título desde sus antepasados, se acienta en su mesa a comer y a conbidar y conuersar y beuer, jugar con personas figones y rrufianes y salteadores, ladrones, mentirosos, ganapanes y borrachos, judíos y moros y con gente baja, yndios mitayos. Y a estos dichos descubren sus secretos y tienen conuersación con estos mestizos y mulatos y negros” (*ibidem*, f. 506[510]).

Índios tributários se fazem “dom e dona e trazem outro traje e tudo dão na borracheira”. As índias já não querem índios e só espanhóis: “se fazem grandes putas e parem tudo mestiços, casta má neste reino”. Afinal, a bebida para as índias “lhes causa a luxúria muito mais (...) porque são mais embriagadas que os homens”, e assim elas “buscam os homens e não se fartam com um só”. Espanhóis vão beber com os índios nas plantações, e se na cidade de Ica há “bons espanhóis e bons índios”, contudo são “grandes bêbados os índios”, enquanto aí também vivem os perversos e ladrões “cimarrones [quilombolas] negros”, o que “totalmente destrói os pobres índios”.³⁴ A embriaguez é dissolvência das barreiras entre as gentes que se reúnem para cometer profusão de pecados.

Entre as pechas contra os negros, sejam livres “criollos” (nascidos na América) ou escravos, todos são “grandíssimos bêbados” e também “se fazem grandes tabaqueros de vício”.³⁵ Em diálogo estabelecido pelo inventivo cronista, quando Guaman Poma faz até mesmo o dialeto, um casal de negros escravos planeja fugir porque seu amo nega o tabaco para eles. Estes personagens pensam em prejudicar índio e matar espanhol. Só querem ficar tomando tabaco e se embriagar.³⁶

Também os índios que escapam das comunidades a que pertencem por laços familiares, culturais e políticos, estes são bastante mal-vistos pelo cronista, pois o fato representa a debilitação da república indígena no Peru vice-real. Vivem no caminho do mal, como bandidos e jogadores, e nesse caminho está a bebida e a coca.³⁷ Os índios “vagabundos”, eles “andam como animais e selvagens e andam ociosos e folgados, preguiçosos”; claro impedimento para o bom governo, pois não conhecem Deus, não temem a justiça, não respeitam os caciques, não pagam tributos,

34 *Ibidem*, fs. 539[553], 878[892], 533[47], 1042[1050]. *Citas*: “don y doña y tray otro trage y todo dan a la borrachera”; “se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta en este rreyno”.

35 *Ibidem*, f. 704[718] e ss.; *cita* f. 708[722]. *Cita*: “se hazen grandes tauaqueros de uicio”.

36 “Plática y conuerzación de entre los negros esclabos catibos deste rreyno, dize ací: Ací no Fracico, mira que hazemos tu amo tan uellaco, mi amo tan uellaco. Cienpre dize daca plata, toma pallo, quebra cauesa y no dale tauaco (...) ha comer. Pues, ¿qué haze? Mira, companiero Fracico mío, toma bos una, separa yo [o]tra y picamos monte. Allí lleuamos negrita y rranchiamos a yndio, español matamos. Y ci coge, muri una ues. Allí dormir, comer, tomar tauaco y lleuar uino, chicha, borracha no más. Cacaúa, Fracico, uámonos” (*ibidem*, f. 718[732]).

37 “le llama guagamundo que ellos salieron de sus pueblos por ser ladrones y salteadores y jugadores, borrachos, peresosos, comedor de coca” (*ibidem*, f. 968[986]).

nem trabalham nas minas ou em outros serviços. Ao lado dessas faltas, “só ficam bebendo e se embriagando e comendo coca”.³⁸

O único notório vício de Guaman Poma, prevalecido no discurso de bom cristão, sem dúvida é a ira: ela reverte-se com toda força especialmente na direção dos “padres e curas” de “doutrinas”, os párocos nas reduções de índios.³⁹ Estes religiosos se aproximam dos índios tributários tratando-os como se fossem índios principais, só para poderem dormir com suas filhas e irmãs, “e assim há muitos ‘dom’ e ‘dona’ índio baixo mitayo [tributário]. Que bom, dom Juan Mundo-ao-revés convida o bêbado! Também será ele outro bêbado como eles [os bêbados], desonra da mesa do padre neste reino”.⁴⁰

Os curas também são delatados por Guaman Poma por abusar do trabalho dos índios, entre outros motivos, por usá-los como carregadores de vinho e coca para suas ganâncias comerciais.⁴¹ Dos principais vícios que servem de código para a denúncia dos crimes dos colonizadores, está o erro da ganância. Se a denúncia das atrocidades é sincera (ou plausível), o uso enfático dos termos de vício também parece refletir desilusões na vida do cronista, possivelmente devido a pleitos não atendidos, e pode ter-se projetado desde desentendimentos pessoais, inclusive nas relações com alguns religiosos.⁴² Guaman Poma confessa que deixou

38 *Ibidem*, 872[886]. Citas: “andan como animales y saluages y andan ociosos y holgasanes, peresosos”; “sólo dan a beuer y enborrachearse y comer coca”.

39 “Que los dichos padres de las dotrinas son tan soberbiosos y coléricos y muy atreuidos que se toman con las justicias y españoles soldados y con los caciques prencipales y con los yndios pobres y con las yndias como borracho, cin temor de Dios y de la justicia. Dan de palos y se defiende de ellos y luego dize que son saserdotes, comensando ellos con su lengua y manos” (*ibidem*, f. 578[592]). As reduções foram resultado de várias campanhas de recolocação das populações desterradas de suas antigas povoações para novas localidades, erguidas em modelo de vila espanhola, política que teve grande impulso no governo do vice-rei Toledo a partir da metade do século XVI.

40 *Ibidem*, f. 604[618]. Cita: “y acá ay muchos ‘don’ y ‘doña’ de yndio bajo mitayo. ¡Que buen don Juan Mundo-al-reués conbida al borracho! También será otro borracho él como ellos, deshonorra de su mesa del padre en este rreyno”.

41 “algunos [curas] tragenean en las espaldas de los yndios y sacan de los llanos uino de la montaña, coca, y se mueren [os índios] por entrar a tierra caliente, ciendo serrano, con calenturas y frío” (*ibidem*, f. [577]).

42 Guaman Poma leu várias histórias da conquista e genealogias dos incas, como do frade mercedário Martín de Murúa. Guaman Poma esteve em contato com este religioso. Inclusive, supõe-se que algumas gravuras da obra do mercedário tenham sido elaboradas pelo cronista. A crônica do índio acusa o religioso de ter tentado roubar sua mulher (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 267).

de confiar em espanhóis, e não confia mais nem mesmo nos índios principais.⁴³ Quando Guaman Poma pensa no “bom governo” pela liderança dos índios, será, antes de tudo, no evento onde um filho seu pudesse assumir o trono do vice-reino do Peru.⁴⁴ Guaman Poma, segundo ele próprio, era descendente de duas dinastias centrais do antigo país, os “Yarovilca” por descendência do pai, e os “Inga” de Cuzco pelo lado materno. Mas, como aponta Adorno, o cronista substitui na escrita o título que se outorga – de cacique por príncipe –, provavelmente como artifício para poder posar como conselheiro do rei da Espanha.⁴⁵

O cronista conta a história de que havia empreendido um litígio, mas que perdera uma disputa de terras em Huamanga, diante de forasteiros índios chachapoyas da região norte do atual Peru. Adorno comenta que os documentos sobre esse caso descrevem Guaman Poma como “índio humilde” e que “por embustes se intitula cacique e sem ser cacique, nem principal”.⁴⁶ Talvez projetando no próximo a falta que encontra em si mesmo, Guaman Poma (na conversa por reformas) comenta que os caciques não são obedecidos nem respeitados por espanhóis e nem pelos índios tributários, porque “não são senhor[es] verdadeiro[s] de linhagem”. Também “nem têm boas obras” – são os caciques que lhe servem de exemplo na denúncia de vícios, como ilegítimos líderes e maus cristãos. Uma lista de clássicos e católicos vícios cardinais é feita para caracterizar estes personagens, como preguiça, soberbia, avareza, gula e inveja.⁴⁷ Mais presente ainda o vício da embriaguez e do uso da coca: “são bêbados, que todos os dias estão embriagados e comem coca”.⁴⁸

Estes costumes obsedantes dos “ditos” caciques são sustentados “a custa dos pobres índios (...) e não há remédio”. Os supostos caciques “só têm de vício estarem de contínuo bêbados e coqueros [usando coca] com o tributo” que recebem”.⁴⁹

43 “Y digo más: Que dejado de confiar a los españoles, me uine de confiar a los caciques principales, deziendo: éstos son mis ermanos y deudos. Más cambalaches ueo entre ellos como sea borracho, jugador, coquero” (GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 905[919]).

44 *Ibidem*, f. 949[963].

45 ADORNO, “Waman Puma: el autor y su obra”, 1987, p. xix.

46 *Ibidem*, p. xx.

47 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 742[756] e ss.

48 *Ibidem*, fs. 768[782] e 769[783].

49 *Ibidem*, fs. 763[777] e 766[780]. Cita: “sólo tienen de bicio de estar de contino borracho y coquero con el tributo”.

Eles se mantêm no vício devido ao tributo recebido de maneira imprópria, considerando serem lideranças ilegítimas. Guaman Poma conta alguns casos, como de um don Gonzalo Quispe Guarcaya do povoado de Chupí, “fazendo-se curaca principal dos Lucanas”, quando índios de seis léguas de distância do seu povoado “lhe faziam mita”, isto é, lhe prestavam serviços. Mantendo a polêmica no campo dos vícios embriagantes, nesse caso o serviço exigido era de carregar jarras de chicha para ele beber. E o enredo se fecha no caminho do vício com folha e poção: “vê aqui como um índio tributário [que se diz principal] e bêbado coquero mete em grande trabalho os índios”.⁵⁰

Bêbado e “coquero”.⁵¹ O binômio aparece em todo momento no *Buen gobierno*, servindo para maldizer muitos índios (principais e comuns). Como sobreleva Adorno, o *Buen gobierno* é um texto “cansativamente repetitivo”⁵² – e sem dúvida a expressão que junta o consumidor de coca e da bebida numa só pessoa errada é dos grandes motivos da viciosa escrita do cronista.

O status de índio principal devia ser atendido pela diferenciação nos trajes e modos, mas de nada adianta se “de puro bêbado e coquero não se honra, ainda que esteja sua natural camisa vestida e cabelo cortado pela orelha”.⁵³ Devem ser como espanhóis, mas não podem beber chicha e botar a folha de coca na boca.

Os “alcaldes maiores” que cuidam de organizar o trabalho dos índios tributários, cada um deve ser “hábil e suficiente, saiba ler, escrever e que não seja bêbado nem coquero”. Os “mestres de coro e de escola” deveriam manter o ofício perpetuamente

50 *Ibidem*, f. 766[780]. Cita: “ues aquí cómo un yndio tributario y borracho coquero le mete en gran trauajo a los yndios”.

51 Coquero é expressão usada por Guaman Poma para descrever quem mastiga a coca. Ademais, é importante destacar que o “comer coca”, outra expressão usada pelo cronista, não é forma apropriada para definir o ato de quem usa na boca as folhas do arbusto da coca, pois a massa que se forma das folhas em contato com a saliva e um preparado alcalino chamado de leija ou llipta é acumulada entre a gengiva e a parede bucal e cuspidada eventualmente, embora seja liberado o suco psicoativo que é absorvido pela mucosa da boca e ingerido pelo esôfago. Uma prática conhecida (especialmente na Bolívia) como acullico – quem usa a coca vai acullicar. Mas aqui mantemos a palavra “coquero” para o mascador da coca, pois também não encontramos algo apropriado como tradução que preserve o sentido atribuído por Guaman Poma ao hábito (como obsedante), e que é parecido ao termo que usa para qualificar a pessoa que tem o costume de fumar: tabaquero.

52 ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 141.

53 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 787[801]. Cita: “de puro borracho y coquero no se honra, aunque esté bestido su natural camegeta y cauello cortado al oýdo”.

“se não forem bêbados e coqueros”.⁵⁴ O mesmo para o pintor e entalhador de imagens católicas.⁵⁵

Já vimos que para os índios serem aptos ao sacramento da comunhão, nada dessas coisas (coca e bebida) podiam ser ingeridas, nunca. Para ocupar a posição de liderança, Guaman Poma também recomenda ao índio pretendente do cargo a mais completa e perene abstinência: “que não prove vinho nem chicha nem coca na sua vida”.⁵⁶

Ardorosa posição de intransigência com as coisas que embriagam. É que para situações tão graves, que exigem plena espiritualidade e prudência no governo civil, reza a cartilha da privação. Mas o cronista índio também pensa no uso não vicioso de várias substâncias embriagantes pela gente comum, contemplando a visão escolástica do equilíbrio na moderação, um uso racional com objetivos considerados saudáveis de uso.

O cronista recomenda que na faina pelos campos, nas “mingas” (prestação coletiva de trabalho), os indígenas tivessem a “medida” da bebida, que se contentassem a tomar duas doses de chicha pela manhã, duas mais pelo almoço e o mesmo na janta. Mas caso fosse o vinho, apenas uma dose por turno, “e não passe mais”.⁵⁷ Nessa perspectiva, até mesmo os índios principais podiam beber, contradizendo a regra que criara antes de total abstinência para os governantes locais. Agora é a “medida da chicha” não somente nas “mingas”, como também nas “festas e páscoas”, onde convivem índios caciques e tributários. Tomando a quantidade certa, que “dancem e bailem até cair com os miolos no lugar; sem pecado, se divirtam”. Podem se exaurir ou delirar na festa, mas na sobriedade, sem perder o juízo com a bebida que traz o pecado.⁵⁸

Mesmo assim, a chicha tem seu valor. Afirma Guaman Poma que os índios “Chinchay Suyos” (de um dos quadrantes do antigo domínio incaico), embora pequenos de corpo, seriam “enérgicos” porque “lhes sustenta o milho e bebem chicha

54 *Ibidem*, fs. 744[58], 793[807] e 672[686].

55 O artesão deve perder o cargo e inclusive ser castigado, pois bêbado faz “eregias [heresias] con las santas hechuras ymágenes” (*ibidem*, f. 674[688]).

56 *Ibidem*, f. 742[756].

57 *Ibidem*, f. 889[903].

58 *Ibidem*, f. 782[796]. Cita: “dansen y baylen hasta caer con todo su seso; cin pecado, se huelgue”.

de milho que é de força”.⁵⁹ Mas não é qualquer chicha tão boa para a saúde do corpo: a melhor de todas seria aquela produzida por germinação do milho. É que outro jeito, mais simples de produzir chicha, não agrada. Em reação de repugnância, Guaman Poma não vê por bem o ato de cuspir massas salivadas de milho para produzir a poção, “por ser porca coisa suja”. Devem produzir, portanto, apenas a chicha a partir do broto de milho, “para que os cristãos a bebam e a aprovelem”.⁶⁰

O uso da folha da coca que estigmatiza o índio como “coquero”, ou o uso do tabaco principalmente pelo negro “tabaquero”, são vícios porque são consumidos de forma gratuita: “ainda que não faça mister ao corpo, o toma”.⁶¹ Por outro lado, ao menos no caso do tabaco, existe o elogio de suas qualidades medicinais. Guaman Poma realça a fama da planta: “dizem que é muito santa coisa”. Mas noutra passagem reflete que só é “santa coisa, pouquinho”.⁶² Deve ser usado com diligente ciência, na dosagem correta e na forma mais apropriada de ministrar a medicina. Guaman Poma ainda adverte para os perigos da ingestão do tabaco, quando o paciente apresenta certos sintomas enfermicos.⁶³ E talvez porque não veja com bons olhos o costume (portanto vício) de mascar ou fumar tabaco: “melhor é em pó pelo nariz”.⁶⁴

Quando menciona um uso de tabaco como medicina, Guaman Poma faz outro protesto contra os espanhóis, dessa vez, no assunto da medicina dos índios. Mas não arrisca discorrer muita coisa a respeito, pois afirma que não é de seu ofício a medicina. Por outro lado, critica os pleitos de padres e corregidores que acusavam os índios “cirurgiões e barbeiros [sangradores]” como se fossem “feiticeiros”. Na opinião do cronista índio, eles “curam também como um doutor ou bacharel de

59 *Ibidem*, f. 336[338]. *Cita*: “animosos”.

60 *Ibidem*, f. 881[895]. Notamos que Acosta não valorizara a chicha feita da germinação do milho, porque é extremamente forte, mas também pronuncia asco ao tratar da chicha de milho mascado, tal como faz Guaman Poma. Já pela visão do chamado Jesuíta Anônimo, cronista do Peru que será consultado no segundo item deste capítulo, justamente a chicha de milho mascado é a que merece elogio, em função de considerar a saliva uma coisa medicinal na confecção.

61 *Ibidem*, f. 154[156]. *Cita*: “aunque no lo a menester el cuerpo, lo toma”.

62 *Ibidem*, fs. 901[915] e 826[840]. *Citas*: “dizen ques muy santa cosa”; “santa cosa poquito”.

63 “para frío de mañanita en humo un trago es bueno y para la cauesa y uista en bolbo otro poco es bueno y no tomar más porque le coserá el hígado. Y para calor o calentura es pestilencial fuego; murirá luego con ello” (*ibidem*, f. 901[915]).

64 *Ibidem*, f. 826[840]. *Cita*: “mejor es en polbo por las narises”.

medicinas” e sabem que as enfermidades procedem de duas coisas que têm os homens, “calor ou frio”.⁶⁵

Guaman Poma retoma aquela separação (ou dubiedade) das artes de cura indígena, pois se ele estabelece a versão da sábia medicina natural, impõe também a outra versão, aquela da feitiçaria demoníaca. Se nessa passagem opta pela primeira alternativa em defesa da legitimidade da prática médica dos andinos, já ao tratar dos “pontífices” e “feiticeiros” dos incas, o cronista irá descrever e em mais profundidade a feitiçaria – a qual parece conhecer até melhor que a douta medicina dos índios que propala como legítimo ofício.

Os vícios de uso dos índios são mais visitados e tais histórias imprimem a marca do mal nas próprias substâncias, as quais apenas marginalmente aparecem como medicinas no tratado de Guaman Poma. É o caso em relação ao tabaco, mas de forma mais incisiva isso acontece com a planta e particularmente com a folha da coca, que nunca será considerada numa função de medicamento pelo cronista. A coca será notada propriamente como veneno. Particularmente no relato de um encontro com velhas índias, o que teria ocorrido dentro da viagem do autor da crônica pelas terras andinas.

Guaman Poma coloca-se como peregrino em busca da salvação enquanto observa as inúmeras injustiças contra os pobres índios. É o caminho para finalmente entregar seu tratado como petição ao rei através de alguma autoridade na “Ciudad de los Reyes” ou Lima, onde deve ter sido despachada a encomenda.

Na caminhada de denúncias, as velhinhas cruzam os passos de Guaman Poma e lhe descrevem o tenebroso cenário: “feiticeiros” obrigavam a adorar o “ídolo huaca” mediante um suplício. Chicoteavam as costas do índio sentado sobre uma lhama branca até que seu sangue escorresse pelo animal. Quando então um velho se nega a participar do “tormento injusto” e então comete suicídio. Dá cabo da vida na ingestão de coca: “tomou coca moída feito pó, a tomou, se afogou e morreu com ela”.⁶⁶

65 O cronista indígena, embora saliente a falta de conhecimento médico, teria certa familiaridade com uma versão trivial da teoria dos humores (da medicina hipocrático-galênica), ao usar o binômio quente/frio para caracterizar tipos de enfermidades e qualidades das substâncias, ou então identifica uma similitude desta visão espanhola com as práticas médicas locais, o que reaviva a polémica sobre os graus de interação ou dos paralelos entre as etiologias nativas e aquela dominante da medicina cristã. Para observar os detalhes dessa disputa, cf. LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1996, p. 303 e ss. e FOSTER, *Hippocrates' Latin American legacy*, 1994, p. 165 e ss.

66 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 1111[1121]. *Cita*: “tomó coca molido hecho polbo y lo tomó y se ahogó y morió con ella”.

Este não é o único evento que provoca alguma propriedade venenosa na folha de coca. Noutro momento da narrativa, Guaman procura encontrar as causas da diminuição da população indígena. O principal motivo teria sido a política de redução, o traslado e reorganização da população nativa em novas povoações, tarefa orquestrada pelo vice-rei Toledo, o qual teria desconsiderado a providência dos antigos governantes índios e seus “sábios e doutores, bacharéis, filósofos”, que conheciam os bons sítios para multiplicar as gentes. Os deslocamentos orquestrados pelos espanhóis trouxeram o contato com maus ares e más influências astrais, causando as enfermidades mortais. Mas outra causa da depopulação é “a borracheira, o mosto e vinho, a chicha e a coca, o mercúrio”. O uso da coca instila o mercúrio e, assim, em associação na ingestão, matam os índios. Devendo se referir ao trabalho nas minas, Guaman Poma adverte que “tendo [a coca] na boca todo o dia, traga o pó [de mercúrio] com a coca. E assim no coração se detém este pó e a coca e assim morre azougado [intoxicado pelo mercúrio]”.⁶⁷

Quando o índio é “bêbado e grande comilão de coca”, aparecem diversos males na compleição corpórea: sempre “feito couro” ou com “boa barriga”, “cria grande corpo e grande cabeça”, ou o contrário, fica com a “barriga chupada, feita como tábuas”.⁶⁸ O cronista vê disparatados resultados, porém, a causa desses males é bem exata: a chicha, o vinho e a folha de coca. Assim, o vício é delimitado com ervas e poções, enquanto hábito desviante, porque não é para o proveito medicinal ou alimentar – o que também é tido por costume obsedante – além do mais, revela a perspectiva de intrusão de uma substância que traz enfermidade ou cria má disposição corpórea. O vício também é a prática de ingerir coisa venenosa.

Além desses significados, os vícios da bebida e da coca reportam ao estereótipo da animalidade, à ideia de degradação humana. O uso ou o efeito dos embriagantes remete a um estado inferior à racional natureza humana. O costume de mascar coca é vexado como se fosse ato de ruminar: “comer coca, erva como cavalo [come]”.⁶⁹ Coca na boca é sempre coisa asquerosa no pronunciamento de Guaman Poma.

67 *Ibidem*, f. 951[965]. *Cita*: “teniendo en la boca todo el día, traga el polbo con la coca. Y acá en el corasó[n] se detiene este polbo y la coca y acá muere azogado”.

68 *Ibidem*, f. 797[811]. *Citas*: “borracho y gran comelón de coca”; “hecho cuero”; “buena barriga”; “cria gran cuerpo y gran cabeza”; “barriga chupada, hecha como tabla”.

69 *Ibidem*, f. 774[788]. *Cita*: “comer coca, yerua como caualllo”.

O cronista indígena denuncia a arrogância e o mau trato dos espanhóis, aquele aventureiro roubando a mulher do nativo e xingando-o de “cão bêbado índio”.⁷⁰ Entretanto, Guaman Poma pronuncia forma semelhante de hostilizar gente de seu povo. Ao tratar da medida da bebida nas festas, comenta que os índios exagerados se “estiverem engatinhando ou brigando”, que sejam intitulados de “bêbados”, e que “seja como besta, cavalo, e o carregue como cavalo”.⁷¹ Vociferando contra a embriaguez e aconselhando punições à infração, considera que os bêbados não devam sentar-se com os cristãos, “senão com bestas e cavalos”, e que sejam intitulados “Juan Borracho, Pedro Borracho; à índia, lhe intitule Catalina ou Lucía Borracha”. Que sua majestade real tenha assim dessa marca a garantia para que os bebuns não sejam intitulados para nenhum cargo ou ofício de verdade.⁷²

Os índios das planícies cálidas são muitíssimo bebuns e tomam todo tipo de bebida. Referendando o parecer de religiosos e civis como José de Acosta e Polo de Ondegardo, o discurso de Guaman Poma aprova que nessa região “não há gente”, porque se acabam e se matam na bebida. Morrem “sem confissão como cavalos e bestas e não se lembram de seus testamentos”.⁷³

Tão perto dos animais e tão longe da razão estariam muitos índios pelas suas bebedeiras. O cronista estava bem afinado com o que pregava o “Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones”, de 1585, onde a embriaguez indígena é combatida devido aos efeitos que acometem os seres humanos, que são privados do “melhor que Deus lhes deu que é o juízo e a razão de homem, e de homem se torna cavalo e ainda Cão”.⁷⁴ Mas Guaman Poma, se conspira na ofensa que imputa animalidade ao índio bêbado, não aceita que de fato os nativos sejam abusados como animais. Resgatemos um dos maiores desabafos do autor em denúncia do que acontece de pior contra os índios, os quais, apesar de seus vícios, deveriam ser tidos como gente virtuosa:

70 *Ibidem*, f. 869[883]. *Cita*: “perro borracho yndio”.

71 *Ibidem*, f. 782[796]. *Cita*: “andobiere a gatas o rriñiere”; “sea como bestia, caualllo y lo cargue como caballo”.

72 *Ibidem*, f. 864[878].

73 *Ibidem*, f. 863[877]. Guaman Poma parece considerar a embriaguez dos índios da planície costeira peruana, também causa para a perda de bens nos litígios com os colonizadores na justiça vice-real.

74 *Apud* Adorno, *op. cit.*, 1986, p. 67. *Cita*: “mejor que Dios os dio que es el juicio y la razón de hombre, y de hombre os volvéis caballo y aun Perro”.

Considerai que os ditos índios são tão bons humildes cristãos, tirando deles os vícios da borracheira da chicha e vinho e de comer coca e da preguiça que têm, seriam santos. Porque se vós em sua terra fôsseis um índio daqui e vos carregásseis como um cavalo e vos arreásseis dando pauladas como [se fôsseis] besta animal e vos chamásseis de cavalo, cão, porco, cabrão, demônio, e além disso vos tirásseis vossa mulher e filhas, [vossas] fazendas, vossas terras, chácaras e estâncias, com pouco temor de Deus e da justiça, considerai estes males de quem diríeis cristãos. Me parece que vos comeriam vivo e não estariam contentes.⁷⁵

Apesar da queixa sobre os abusos do colonizador buscando tocar a autoridade máxima dos espanhóis, apesar de tornar o índio um santo, ao mesmo tempo, Guaman Poma reforça o estigma do nativo – como viciado pelo hábito errôneo de consumo da bebida e da coca. Associa, afinal, estes maus costumes ao cardinal erro da preguiça. Noutra passagem, o cronista reforça que o índio não quer fazer nada, não quer servir na Igreja nem na comunidade, tampouco quer obedecer ao cacique, todo dia bêbado, “sem trabalhar anda buscando a bebedeira”.⁷⁶ A preguiça está entre os sete vícios da tradição medieval que é logo associado à embriaguez, tal como o é a luxúria. Mas as maiores ofensas a Deus são contra os dez mandamentos, pois, vinculados à borracheira, vêm também os pecados do assassinio e da idolatria. Guaman Poma, portanto, rebate o mau costume no consumo combinado da bebida e coca de forma sistemática, vinculando o binômio “bêbado e coquero” aos vícios morais e como desacato à lei mosaica.

Afinal, temos patamares da relação entre o uso das substâncias embriagantes com o culto de ídolos, este o pecado que, entre os cristãos como Guaman Poma, normalmente é considerado o baluarte de todos os vícios. O cronista faz alusão de

75 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 950[964]. *Cita*: “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 nosotros 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 buestras tierras y chacaras y estancias con poco temor de Dios y de la justicia, conzedera destes males que dixérades cristianos. Me parese que le comiérades bibo y no estubiérades contento”.

76 *Ibidem*, f. 512[516]. *Cita*: “cin trauajar anda buscando la borrachera”.

que ao “se embriagarem e comerem coca” os caciques “mocham [reverenciam] huacas ídolos, e com os demônios, estando bêbados, voltam a sua antiga lei”.⁷⁷ Guaman Poma está se referindo aos “ditos” caciques, ou seja, àqueles que fingem que são autoridades locais. Eles aparecem no tratado sempre com vários vícios, dentro de um discurso que apresenta óbvia intenção de manchar a imagem de determinadas pessoas e grupos.

Um dos caciques lembrados de nome, don Juan Capcha, mereceu o maior destaque – “não seriam o bastante uma resma de papel” para descrever os vícios dele.⁷⁸ Mereceu também uma gravura dentre as quatrocentas do manuscrito, que mostra tal cacique vestido de espanhol. Guaman Poma considera-o impostor e grande bandido salteador, aparece no retrato com os bens da expropriação (o tributo pago pela comunidade). O cacique sempre “bêbado” tem “cada dia a seu lado um tonel de vinho da comunidade e um cântaro de chicha a custa dos índios pobres”.⁷⁹

Por ser “tão grande bêbado” é “feiticeiro, idólatra e está usando suas feitiçarias, uarachico, rutochico, pacarico” (rituais e festas tradicionais indígenas), e “embriagando-se, fala com o demônio e diz que é seu natural”, ou seja, tal como filho do demônio.⁸⁰ O cronista refere-se a outros usurpadores que também exploram os índios tributários.⁸¹ Tais caciques, mas também os índios comuns sob sua influência, eles tomam as festas cristãs (Corpus Christi, Páscoa e Natal) para embebedar-se; mas, inclusive, alguns usam essas celebrações para “idolstrar como no tempo do Inca”. Guaman Poma descreve longa lista de eventos pelos nomes nativos, uma ampla variedade de motivos, demonstrando boa margem de conhecimento de tradicionais práticas rituais andinas.⁸²

77 *Ibidem*, f. 774[788]. *Cita*: “mochan huacas ydolos, y con los demonios, estando borracho, se buelbe en su antigua ley”.

78 *Ibidem*, f. 779[793].

79 *Cita*: “cada el día en su lado una botixa de uino de la comunidad y un cântaro de chicha a la costa de los yndios pobres”.

80 *Ibidem*, f. 777[791]. *Cita*: “emborrachando, habla con el demonio y dize que es su natural”.

81 O cronista chega a mencionar, a partir de comentário sobre outros caciques, que “cobran de más de la tasa y ci puede, dos doblados. Con ello juega y putía y se enborracha de uino y de chicha y come coca todo los días” (*ibidem*, f. 781[795]).

82 Alguns ritos trazidos pelo cronista indígena: “rinri huccochicoc” [horadar las orejas]; “uacachicoc” [lamentos rituales]; rutochico [primer corte de cabellos]; uanoc runa ayapac pacarichicoc [pasarse la noche en un velorio]; yemata tincoc yacopi armachicoc [lavados rituales en la confluencia de

Guaman Poma concebe que deve estar “bêbado o mais cristão” dos índios e não importa que seja letrado, que traga “rosário e vestido como espanhol”. Até “parece santo”, mas na bebedeira “fala com os demônios e mocha [reverencia] as huacas ídolos e o sol”.⁸³ O índio ladino expõe sua visão de mescla de crenças (idolatria e cristianismo) e que vimos desde outros escritores espanhóis: essa mistura seria na verdade um disfarce de cristandade para professar o culto ao demônio. Ainda sugere que a embriaguez é o veículo por excelência para rememorar a idolatria – algo que também era comum raciocínio e coisa bem temida pelos missionários católicos.

Talvez não exista evento mais característico da borracheira andina que o ritual do “pacarico”, uma vigília tradicional com danças e cantos e que seguia quatro dias e noites sem parar. Guaman Poma realça que nos eventos funerários “tudo são borracheiras”; bebem “até cair de bunda” no chão.⁸⁴ Velando toda a noite sem fechar os olhos, um dia inteiro “cantam e bebem e se embriagam e comem muita coca e carne crua sem sal” – em evento para a saúde do enfermo ou para guardar de pestilências. Noutras festas, como nos “uarachicos e rotochicos” (rituais de iniciação), acontece o mesmo: “tudo é igual, idolatria e cerimônia, uso do Inca, naupa pacha [a época antiga] dos índios uaca muchas [que adoram huacas]”.⁸⁵ Assevera o cronista índio que até seus dias sobrevivem tais exercícios, o que é “digno de castigo”. Guaman Poma quer servir também de conselheiro do rei para o interdito de costumes idolátricos. É nesse momento da narrativa que justifica saber dos eventos “dos feiticeiros” pelo que viu em pessoa, quando Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico, havia castigado muitos índios na sua campanha de extirpação da idolatria entre as décadas de 1570 e 1580.⁸⁶ Guaman Poma ainda realça que nas veladas comiam carne e sangue crus, e

aguas] (*ibidem*, f. 781[795]). Os editores da obra de Guaman Poma (e que traduzem os nomes de rituais da língua quéchua) reportam à crônica do clérigo Cristóbal de Molina, que relaciona vários desses eventos. *Cita*: “endultrar como en tiempo del Ynga”.

83 *Ibidem*, f. 863[877]. *Cita*: “habla con los demonios y mocha a las huacas ydolos y al sol”.

84 *Ibidem*, fs. 290[292], 785[99]. *Cita*: “hasta caer de culo”.

85 *Ibidem*, f. 283[285]. Traduções dos editores. *Cita*: “todo son ygal ydúlatra y serimonia, uzo del Ynga, naupa pacha de los yndios uaca muchas”.

86 Albornoz também castigaria “padres y a todos” (*ibidem*, f. 283[285]). Guaman Poma deve ter auxiliado Albornoz provavelmente como “fiscal de visita e secretário” (DUVIOLS, “Introducción”, 1988, p. 149). Como aponta MacCormack, a expectativa de Guaman Poma, durante a escrita do tratado, é prover de informação sobre assuntos de ordem religiosa “para ser utilizável por futuros extirpadores”. Mas a visão da extirpação da idolatria em Guaman Poma significaria um processo de

que “até hoje (...) tenho visto com os olhos”. Mas eram reuniões ilícitas e o enxerido denunciador (ou traidor?) afirma que os participantes desses eventos lhe queriam muito mal.⁸⁷

Guaman Poma aponta que os antigos feiticeiros dos tempos da dinastia incaica adoravam as grutas onde dormiam de passagem, deixando emplastados nas paredes a coca e o milho mascados. Guaman Poma expõe, aliás, qual expressão em quéchua que utilizam nesse hábito idolátrico.⁸⁸ Como teria o cronista aprendido a oração que anuncia no texto? Enquanto vem indicando que o costume é particular dos “pontífices” do inca, contempla maior abrangência (e temporal) do hábito: “até este tempo o usam os índios”.⁸⁹

Além da declarada participação na campanha do extirpador Albornoz, o que lhe dá a justificativa do conhecimento de alguns rituais, parece haver convivência conflituosa com os costumes locais, ou conflito com gente que pratica esses costumes. Enfim, também o cronista índio deve ter absorvido histórias da tradição oral nativa, como aponta Adorno.⁹⁰

Os “Yungas”, como eram chamados os índios da costa peruana, seriam conhecidos por suas fortes borracheiras. Eram representados assim neste cronista e por outros,

retorno do estado de coisas no mundo andino como teria sido antes do governo idólatra dos incas (MACCOMARK, *op. cit.*, 1991, p. 318-9). Entrementes, Guaman Poma critica o mais atual extirpador Francisco de Avila, que inaugura fase entusiasta e rigorosa dessas campanhas já no início do século XVII, em povoados de Huarochirí. Tal política (na figura de Avila) só procura minar as autoridades locais e expropriar os bens dos nativos. Mas ambas as campanhas, de Albornoz e de Avila (segundo Duviols), podem ser recuperadas pelos historiadores nessa perspectiva de justificativa para o confisco dos bens nativos, pois Guaman Poma provavelmente se posicionara a favor do primeiro e contrário ao segundo clérigo, devido a desavenças no poder eclesiástico entre as jurisdições diocesanas de Lima (onde fica Huarochirí, campo de atuação de Avila) e Cuzco (que tinha autoridade sobre a região de Huamanga, onde atuara Albornoz) (DUVIOLS, *op. cit.*, 1988, p. 153). Enfim, “consta que Guaman Poma não criticava a instituição em si da Extirpação, senão o uso desviado, o abuso da instituição. Nisso sua postura era conforme a dos grupos criticistas da igreja peruana de seu tempo” (p. 152).

87 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 276[278]. *Cita*: “hasta oy que lo e uisto de ojos”.

88 “Machay mama, ama micuuanquicho allilla punochiuay” é a expressão que Guaman Poma traduz como “Cueua, no me comáys. Hasme dormir bien y guárdame esta noche”. Os editores traduzem literalmente a expressão em quéchua como: “Mãe gruta, não me comas; me faça dormir bem” (*ibidem*, f. 276[278]).

89 *Ibidem*.

90 ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 16 e 47.

mas quiçá a imagem vinha de longa data no mundo aborígene antes da colonização, cooperando para a rivalidade e diferença entre costenhos e serranos. Tenhamos em vista a conquista incaica do reino Chimú da costa norte peruana, pouco antes da vinda dos espanhóis. Guaman Poma realça que os costenhos “comem e bebem até ficam loucos”; e no ritual do pacarico “bebem e bailam e toda a noite fazem idolatria”.⁹¹

São inúmeros os relatos de sacrifício de coca e chicha. Illapa, entidade das mais importantes no mundo andino, “raio que agora lhe chamam Santiago”, não poderia deixar de receber sua porção. Havia velada e jejum no ritual.⁹² No enterro do inca, o defunto seria chamado de “Yllapa” (entidade do raio/trovão). Matavam os serviços e a consorte (“coya”), mas antes “lhes embebedavam”. Ainda “dizem” que pó de coca era colocado na boca dos acompanhantes do grande senhor morto.⁹³

Além da borracheira, particularmente nos rituais funerários, é a feitiçaria que comporta parcela importante na descrição das cerimônias idolátricas. Num dos relatos, a coca serve como ingrediente numa receita dos “pontífices feiticeiros” dos incas. Junto com outras substâncias, como o milho e a massa de milho com sangue (“sanco”), penas de aves, prata e ouro, queimavam a coca dentro de uma panela. Dessa boca “falam” os “demônios do inferno” para o “feiticeiro” saber das coisas que se passam no mundo.⁹⁴

Se Guaman Poma demoniza o ritual do oráculo, o costume de adivinhar pela fumaça era algo bastante recorrente, aparecendo em diversos informes, como dos religiosos agostinhos de meados do século XVI, quando “fumaça de coca se eleva para o Criador Atagujú”.⁹⁵ Para Adorno, o cuidado na exposição de crenças andinas “sugere que ele não é indiferente sobre a busca da verdade factual na história, mas, pelo contrário, possui um profundo respeito por ela” – embora, ao mesmo tempo, “ele se proteja das acusações de adesão às crenças indígenas”. Aliás, para não ter de se comprometer com o que sabe é que sempre acrescenta a palavra “dizem” antes de descrever, digamos, certas evidências idolátricas no seio do povo indígena.⁹⁶

91 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 297[299]. Cita: “ueuen y baylan y toda la noche hazen ydúlatra”.

92 *Ibidem*, f. 265[267]. Sobre sacrifícios de coca e chicha, fs. 265[267] a 273[275].

93 *Ibidem*, f. 288[290].

94 *Ibidem*, f. 278[280].

95 MACCORMAK, *op. cit.*, 1991, p. 303.

96 ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 21.

O respeito aos rituais estará sim declarado quando Guaman Poma informa o sentido de “regozijo” dos bailes dos grandes governantes incas e de outros líderes ou mesmo dos índios comuns, nos quatro rumos do mundo andino.⁹⁷ Nesses bailes não existe “coisa de feitiçaria nem idolatrias nem encantamento”; os eventos são de “lazer”. O discurso se coaduna com expressões paradigmáticas de alguns cronistas que visitamos (como Diego Durán e José de Acosta), tão críticos da idolatria, mas que defendem a permanência de antigas celebrações indígenas, pensadas como eventos de recreação secular em última instância. Contudo, Guaman Poma lamenta que a pervagante borracheira penetre em todas as festas, inclusive nestas em que o emblema é a diversão: “se não houvesse borracheira, seria coisa linda”.⁹⁸

Portanto, embora não exista idolatria, nesses bailes e cânticos rituais há bebedeira, e que vimos no próprio discurso do cronista, por si só traz a idolatria. Até mesmo para o espanhol. Porém, para aumentar a incerteza da dimensão dos efeitos da bebida nas festas nativas, em tempos muito antigos temos a borracheira sem que haja qualquer vício ao redor.⁹⁹ No tempo dos incas, havia muita bebedeira, por exemplo, na festa anual do “Ynti Raymi” (festa do sol) – entretanto, também havia punição de morte aos bêbados que se entusiasmavam com perversidades.¹⁰⁰ Agora, “os bêbados se honram e se brindam neste reino”.¹⁰¹

Enquanto isso, o vício de colocar a folha de coca na boca, tão comum entre os índios, é interpretado como feitiçaria acima de qualquer consideração sobre a natureza dos ritos ou costumes. O uso da coca não é percebido pelo cronista como hábito tradicional e antigo no mundo andino, mas sim, representa a excrescência de um período recente na história do Peru, quando teria surgido a idolatria. Enfim, para lidarmos com estes e outros nuances dos pareceres de Guaman Poma, à primeira vista inusitados ou excêntricos, é preciso visitar a história dos vícios.

97 Guaman Poma cita o “taqui [dança cerimonial], cachiua [canção e dança de roda], haylli [cantos de triunfo], arai de las mosas, pingollo [flauta] de los mosos y fiesta de los pastores llama miches [pastor de lhamas], llamaya [cantar dos pastores de lhama] y de los labradores pachaca, harauayo [cântico], y de los Collas, quirquina, collina, aymarana [canções e danças aymaras], de las mosas, guanca, de los mosos quena quena [canções e danças aymaras]”. Traduções oferecidas pelos editores, GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 315[317].

98 *Ibidem*, f. 315[317]. Cita: “cosa de hechisería ni ydúlatras ni encantamiento”; “huelgo”.

99 *Ibidem*, f. 59[59].

100 *Ibidem*, f. 259[260].

101 *Ibidem*, f. 858[872].

Gêneses dos vícios e o juízo final para as medicinas

O vice-reino do Peru, aquele mundo ao revés que Guaman Poma sentia a presença, é o locus por excelência dos vícios de costume. Nesse universo de erros, os usos embriagantes da bebida e da coca despontam como grandes vilões, mancomunados com outros hábitos malditos, como a jogatina e a ladroagem. Na retórica do cronista, como vimos, os costumes com ervas e poções adensam os sete vícios da tradição medieval (como a luxúria), ferem aspectos centrais dos mandamentos de Deus, pois propiciam o maior dos pecados (a idolatria). Entrementes, os maus usos de ervas e poções têm uma história, uma origem num processo histórico de degeneração da humanidade – e da parcela andina dessa humanidade. Em tempos mais longínquos, os usos de chicha e coca eram bem salutares. Mas o mundo não é como foi anteriormente, ou melhor, foi-se degradando aos poucos, desde a Queda do Paraíso.

Concentremos o foco de análise na primeira parte do volumoso manuscrito de Guaman Poma, intitulado *Nueva corónica*, que conta a história do povo andino desde os primórdios da humanidade. Nesta parte da obra, o autor procura reescrever o passado dos peruanos para apontar a verdade obscurecida por outras histórias (de espanhóis) que tergiversavam os eventos, como no episódio da conquista de Francisco Pizarro. De toda maneira, o fato é que “as implicações morais e políticas do passado pelo presente são escritas dentro de cada linha do texto” do polemista cronista indígena.¹⁰²

Na visão do tempo por Guaman Poma, a humanidade passa por várias “idades”, o que recompõe uma tradição teleológica já manifesta na profecia hebraica do Livro de Daniel, perspectiva bastante comum nos séculos XVI e XVII. Mas como também sugere Salomon, na ótica do cronista índio os estágios, as idades da humanidade se sucedem a partir de cataclismas, os “pachacutis”, as reviravoltas do mundo, e que podem representar visões locais, como tradições das elites nativas na concepção da longa história dos povos andinos.¹⁰³

102 ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 33. Esta consideração não pode ser tomada como indicativo especial ou exclusividade deste cronista, pois boa parte da literatura do Novo Mundo “pode ser chamada de alegórica”, pois as crônicas vieram a serviço de poderes como a religião ou específicas ideologias e “tipicamente” inscrevem “implicações morais de fatos históricos ou reduzem eventos históricos ao status de manifestações de forças morais que presumivelmente direcionam o universo” (p. 4).

103 SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 48.

Enquanto a monogênese é mantida na imagem da Criação do primeiro homem e mulher nas personagens de Adão e Eva, duas humanidades seguem em paralelo: uma delas é a história do Velho Mundo, a outra, a história andina, cada uma com quatro ou cinco idades. A partir do dilúvio, a reunião das duas histórias só ocorre na conquista espanhola, embora tenha havido contatos anteriores entre os dois mundos, como a vinda do apóstolo Bartolomeu aos Andes, mas já na época dos incas pós-diluvianos. Finalmente, pela visão milenarista do cronista índio e cristão, espera-se no mundo vice-real a segunda vinda de Cristo, o que urgia naqueles tempos tão caóticos e de domínio do mal.¹⁰⁴

Ambas as histórias, a europeia e a andina, seguem a linha de crescente sofisticação cultural e material, mas, ao mesmo tempo, mergulham na falta moral cada vez mais profunda, até a reunificação do mundo na ingovernável era do vice-reino do Peru.¹⁰⁵ Interessante notar que as etapas andinas, ao menos antes dos incas, apresentam mais leve decadência se comparadas à história do Velho Mundo antes de Cristo.¹⁰⁶ Por fim, pode-se considerar que o tempo dos incas represente um interlúdio tirânico entre a quarta idade andina e a quinta idade que vem após a Conquista.¹⁰⁷

Mas voltemos ao início de tudo. A *Nueva corónica* parte da causa primeira, o Deus cristão. Faz-se rememoração dos tempos da Criação, com Adão e Eva, até chegarmos

104 Os paralelos entre as idades andinas e europeias na crônica de Guaman Poma, mesmo a sequência e a quantidade de eras é assunto que suscita bastante debate. Pease elabora um quadro bem esclarecedor dos problemas que surgem nessa análise. Mencionadas por Guaman Poma, existem cinco idades andinas e cinco europeias, que estariam caminhando paralelamente: uari uiracocha runa e tempo de Adão e Eva; uari runa e de Noé; purun runa e de Abraão; auca runa e de Davi; inca runa e era de Jesus. Depois vem a época da Espanha nas “Índias”. Por outro lado, a sequência da história dos andinos iniciara com Adão e Eva, depois com Noé, pela perspectiva monogenética que Guaman Poma procura acomodar na evolução da história andina peculiar. Por fim, alimentando-se do milenarismo, o cronista realça que se espera em breve a vinda nova do Salvador – noção comum noutros cronistas, como no dominicano Gregorio García que esteve no Peru na virada do século XVI para o XVII (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 270). Sobre o debate entre a visão do tempo de Guaman Poma na polêmica entre Duviols (como concepção linear europeia) e Wachtel (como concepção de origem indígena), cf. CABOS FONTANA, *op. cit.*, 2000, p. 30 e ss.

105 SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 46.

106 MACCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 317.

107 SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 46.

ao Dilúvio. Da Arca de Noé saem os “espanhóis” (sic) que “Deus derramou no mundo”. Tais espanhóis teriam dado origem ao primeiro par que habita as “Índias”.¹⁰⁸

Guaman Poma se apropria da narrativa bíblica para compreender melhor sua própria humanidade. Mas nem sempre ele segue o caminho da inventiva sobreposta aos escritos sagrados. Sendo assim, vai relatar como Noé, ao sair da Arca depois da grande inundação, logo planta a vinha e dela extrai o licor que lhe traria a embriaguez. No livro do Gênesis está sublinhado como a bebedeira criara uma situação embaraçosa, pois Noé deixou em descoberto suas vergonhas, e Cam, seu filho mais moço, ao mirar o pai desnudo, não o cobre como devia fazê-lo, o que iria repercutir na desgraça para sua linhagem, que parece amaldiçoada pelo grande patriarca.¹⁰⁹ No comentário sucinto de Guaman Poma, o resultado nefasto dessa embriaguez crucial é logo a construção da Torre de Babel e o subsequente desentendimento entre os homens: “Noé saiu da arca e plantou vinha e daí fez vinho e bebeu do dito vinho e se embriagou. E seus filhos edificaram a torre da Babilônia; por mandado de Deus tiveram diferentes linguagens, pois antes tinham uma língua”.¹¹⁰

Las Casas, na *Apologética historia sumaria*, faz a relação entre Cam e sua descendência que carrega a pecha da desgraça no episódio da embriaguez de Noé e o surgimento da idolatria no reino de Babel.¹¹¹ Mas para Guaman Poma, se o mito da embriaguez de Noé pode até representar um paradigma do vício da bebida, a história bíblica não contempla a origem da embriagante idolatria no mundo andino. Após o Dilúvio, quando aparece a sequência das etapas da história nativa, não havia traço de idolatria, que só surge com a linhagem daqueles doze incas (a modo de dinastia real europeia) que aparecem muito tempo depois das origens puras da sociedade nos Andes.¹¹²

108 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 49[49].

109 *Gênesis*, 9 21-23 (Vulgata).

110 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 25[25]. Corcuera de Mancera afirma que entre os judeus, a embriaguez original ficou sendo relacionada “com a desorden corporal e com a falta de autocontrole de Noé” e a conseqüente maldição da linhagem camítica (CORCUERA DE MANCERA, *El fraile, el indio y el pulque*, 1991, p. 47). *Cita*: “Noé salió del arca y plantó uña y de ello hizo uino y biuió del dicho uino y se emborrachó. Y sus hijos ydeficaron la torre de Babelonia; por mandado de Dios tubieron de deferentes lenguages que antes tubieron una lengua”.

111 LAS CASAS, *Apologética historia*, 1992, p. 652 e ss.

112 Os editores da obra realçam em nota que tal consideração sobre os costumes idolátricos feré “um lugar comum nos autores que [Guaman Poma] lia. Miguel Cabello Valboa, por exemplo, em sua

Aliás, não só as eras anteriores ao período incaico mostram a inexistência de idolatria, pois, de seu turno, a bebedeira parece sem grande efeito corrosivo naquele antiquíssimo cotidiano andino. No relato sobre os “purun runa”, que é a terceira gente, aparecem as “borracheras e taquies [dança cerimonial]”; entretanto, “não se matavam nem brigavam; tudo era folgar e fazer festa. E não entremetiam idolatria nem cerimônias nem feitiçarias nem males do mundo”.¹¹³ Na quarta idade, tampouco havia idolatria, não havia “mocha” (adoração) às “huacas”, enquanto “comiam, bebiam e se divertiam sem tentação dos demônios”. Também não se matavam nem se “embriagavam como neste tempo de espanhol cristão”.¹¹⁴ A chicha só era servida para os velhos e velhas, e quando o cronista aponta a origem das construções funerárias, as abóbadas chamadas “pucullo”, comenta que não existiam cerimônias ou idolatrias nesses enterros (e nem há menção de bebedeira nos eventos).¹¹⁵

Mas a borracheira compunha o cerne dos ritos funerários, como apontaria constantemente o mesmo cronista, ao tratar de fatos mais contemporâneos. Como na campanha de extirpação da idolatria ao lado do clérigo Cristobal de Albornoz na região de Huamanga, quando para Guaman Poma a idolatria não se mostrava tão estranha dos hábitos tradicionais. Mas as antigas celebrações seriam totalmente estranhas à idolatria na narrativa de saudoso passado andina que se revela como paraíso perdido para o cronista índio.

Na quarta idade andina, se não havia ainda o erro da idolatria, já se mostravam alguns sinais de degeneração dos costumes, pois a terra fora consumida por guerras e muita insegurança. Mesmo assim, temos uma visão bem positiva daquela gente.¹¹⁶ Segundo o cronista, nessa época os índios tinham costume de se purgar com “bilca tauri” e “macay”, ervas laxantes. Eram medicinas para manter os grandes príncipes joviais, para dar-lhes muito vigor e também incomum longevidade, mas nada que fosse associável às detestáveis feitiçarias e idolatrias. Porém, o visitador Cristobal de Albornoz, que Guaman Poma teria acompanhado, realça que “muitos gêneros

Miscelánea antártica [1586] (...) fala dos ‘hechiceros y ministros que el Demonio tenía (...) de tiempos inmemorables y mucho antes que los Yngas comenzassen’”. GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 56[56].

113 *Ibidem*, f. 59[59]. *Cita*: “no se matauan ni rreñían; todo era holgarse y hazer fiesta. Y no entremetian ydlatra ni serimonias ni hecheserías ni males del mundo”.

114 *Ibidem*, f. 67[67].

115 *Ibidem*, f. 69[69].

116 PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 288.

de medicinas que eles chamam uilcas [em outras grafias: vilcas, bilcas], em especial de purgas”, são usadas por “feiticeiros” que invocam o demônio.¹¹⁷ Ainda temos que “uma confecção de maca” (um tubérculo alimentício e medicinal das grandes altitudes andinas) poderia fazer os índios “enlouquecerem de bailar e se darem com as caveças pelas paredes”.¹¹⁸ Albornoz está elaborando a respeito do “taki onqoi”, a dança que teve ares de movimento anticristão e messiânico em visão do retorno vingativo das huacas e no projeto de expulsão dos espanhóis dos Andes.¹¹⁹ Enfatiza Millones: “o que Molina e Albornoz estão descrevendo é a sensação de um ‘pachakuti’ ou crise de mudança na sociedade andina”, enquanto que o taki onqoi ou “dança da enfermidade” pode ser compreendida em sentido de “êxtase da possessão e orgia rituais”, práticas que não eram desconhecidas pelos andinos.¹²⁰ Guaman Poma faz menção discreta do taqui onqoi, dentro de um relato sobre as “feitiçarias” nas maneiras enganosas de cura dos “pontífices” dos incas – o que dá margem para especular sobre o papel do extirpador Albornoz, ou da experiência do próprio Guaman Poma como auxiliar deste, no que tange aos conhecimentos das práticas vistas como idolátricas, de fúria e de encantamentos.¹²¹ Por outro lado, ao tratar das purgas medicinais, o cronista indígena não compõe a denúncia de uso idolátrico – mesmo porque trata

117 ALBORNOZ, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru...”, 1988, p. 163-198 (p. 172).

118 ALBORNOZ, *op. cit.*, 1988, p. 194-5. *Cita*: “loquear a bailar y darse con las caveças por las paredes”.

119 A verdadeira dimensão de um movimento rebelde ou mesmo da natureza dessa dança e canto (provavelmente de cunho extático) é motivo para inúmeras interpretações. Apontamos para recente edição com os informes de Albornoz e com amplo estudo sobre o fenômeno, que se suspeita tenha ocorrido em várias regiões andinas (MILLONES, *Taki Onqoy*, 2007).

120 MILLONES, *op. cit.*, 1987, p. 169.

121 Recuperemos o trecho do capítulo da crônica de Guaman Poma sobre “pontífices” e “hechiceros” dos incas, onde se inscreve o “taqui onqoy” num rol de enfermidades de uma etiologia vista como supersticiosa pelo cronista: “Hichezeros qe chvpan otros hichezeros hablan con los demonios y chupan y dicen que sacan enfermedades del cuerpo y que saca plata o piedra o palillos o guzanos o zapo o paxa o mays del cuerpo de los hombres y de mugeres. Estos dichos son falsos hichezeros; engaña a los yndios y al demonio sólo a fin de engañalle su hazienda y enseñalle a los yndios ydúlatras. Éstos dicen que ay enfermedad de taqui oncuy [o que enferma com o baile], chirapa uncuy [enfermidade da chuva com sol], pucyo oncuy [enfermidade do manancial], pacha macasca [golpeado pela terra], capac oncuy [calamidade maior], uaca macasca [ferido por uma huaca], pucyop tapyascan [mal falado por um manancial], sara papa acoya ormachiscan oncuycona [enfermidades causadas por milho ou batatas malditas]. De todo son hichesarías ydúlatras del Ynga que le enseñó a los hechizeros. Otros hichezeros due[r]men y entre sueños hablan con los demonios y les qüenta todo lo que ay y lo que pasa y de todo lo que desea y pide. Éstos son hichezeros de sueños

da era anterior à idolatria que teria surgido com os incas –, mas revela ainda um olhar sobre poderes extraordinários das medicinas, que faziam durar a vida uns duzentos anos, davam muita força e braveza aos homens, quando “tomavam um leão com as mãos e o despedaçavam (...) lhes matavam sem armas os índios”.¹²²

Guaman Poma, desafeto da idolatria e das enganosas curas de feiticeiros, por outro lado, parece, ao menos neste ponto acima, manter-se dentro do universo mental indígena quicá um tanto alheio ao pensamento racional ou natural mais estrito de convenções cristãs sobre os efeitos de grandes medicinas. Uma excentricidade pensar na longa vida dos antigos? Visão indígena? Mas os patriarcas judeus viviam também muitíssimo... Por outro lado, essas avaliações de Guaman Poma sobre histórias de jaguares e fortes medicinas seria mostra da “policulturalidade” do índio ladino, se inferimos a perspectiva trabalhada por López-Baralt.¹²³

Enquanto não existe sinal de idolatria no uso dessas purgas antigamente, Guaman Poma oferece o argumento da presença insofismável da fé em Deus no âmago dos índios de muito tempo atrás. A primeira geração de índios, “oh que boa gente! Ainda que [povo] bárbaro, infiel, (...) tinha uma sombrinha e luz de conhecimento do Criador e Fazedor do céu e da terra e de tudo o que há nela”. A razão natural informa a verdadeira fé: “só em dizer runa camac [criador do homem], pacha rurac [fazedor do universo] é a fé” – mesmo que o índio ainda não soubesse de “mais leis e mandamentos, evangelio de Deus”. Os cristãos atuais deviam até mesmo aprender dos antigos sobre “a fé verdadeira e serviço de deus”.¹²⁴ Na segunda geração dos andinos, “não senhoreavam os demônios, nem [os índios] adoravam os ídolos huacas, senão com a pouca sombra adoravam o criador e tinham fé em Deus”.¹²⁵

Tais fraseados se assemelham bastante ao que pronunciara José de Acosta na *Historia natural y moral de las Indias*. Segundo o jesuíta, “primeiramente,

y al [a]maneser lo sacrifican y adoran a los demonios. Éstos son sutiles secretos hichezeros que engaña a la gente con ello” (GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 280[282]. Tradução dos editores).

122 *Ibidem*, f. 71[71]. *Cita*: “tomauan un león con las manos y lo despedazauan (...) les matauan cin armas los yndios”.

123 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, 1988.

124 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 52[52]. *Cita*: “¡o, que buena gente! Aunque bárbaro, ynfel, porque tenía una sonbrilla y lus de conoseimiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que ay en ella”.

125 *Ibidem*, f. 54[54]. *Cita*: “no señoriaua los demonios ni adorauan a los ydolos uacas, cino con la poca sombra adoraban al criador y tenían fe en Dios”.

ainda que as trevas da infidelidade tenham obscurecido o entendimento daquelas nações, (...) em muitas coisas não deixa a luz da verdade e razão algum tanto obrar neles". Acosta ainda exemplifica que entre "os [índios] do Peru chamavam Viracocha, e lhe punham nome de grande excelência, como Pachacamac (...) que é criador do céu e terra".¹²⁶

Os discursos dos dois cronistas nutrem-se de uma visão comum, mas com mensagens praticamente opostas, apesar da simpatia e relação de Guaman Poma com elementos da ordem inaciana. Se o jesuíta Acosta quer demonstrar as limitações da razão natural em povos dominados pela mão do diabo, porque antes da chegada dos missionários espanhóis não tiveram as nações indianas a Revelação que lhes teria conduzido para Deus e para a plenitude da razão, por seu turno, o índio cronista quer passar para os cristãos que os antiquíssimos habitantes do Peru, apesar de não terem recebido a graça da Revelação, superaram seus limites e se mostrariam mais cristãos que os próprios espanhóis e seus pecados renitentes. A mensagem de Guaman Poma condizia muito mais com a perspectiva de Las Casas e de seus correligionários dominicanos e franciscanos no Peru. Estes missionários, aliás, pensavam como Guaman Poma: pensavam na vinda de mensageiros apóstolos de Cristo na terra andina anteriormente.

Numa digressão no tratado do *Buen gobierno*, Guaman Poma reforça a visão de uma cristandade informal, mas verdadeira dos antigos, que superaria o estágio formal, no entanto vazio de sentido, da cristandade atual no vice-reino do Peru: "como os índios antigos foram muito mais cristãos. Ainda que fossem infiéis, guardaram os mandamentos de Deus e as boas obras de misericórdia". Mas existe um porém nessa visão de beatitude dos antigos: "retirando-lhes as idolatrias seriam cristãos".¹²⁷ Aí, Guaman Poma não estabelece diferença ou corte na história andina antes da invasão espanhola, como normalmente faz, entre o período mais antigo e maior de infidelidade, mas de retitude, e outro tempo menor, de idolatria e maus costumes, restrito ao período de domínio da dinastia inca. Mas como apontado acima, contraditoriamente Guaman Poma coloca lado a lado a infidelidade e a idolatria, embaralha as duas

126 ACOSTA, *op. cit.*, 1985, p. 219.

127 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 858[872]. *Citas*: "cómo los yndios antiguos fueron mucho más cristianos. Aunque eran ynfielos, guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia"; "sacándole las ydúlatras fueron cristianos".

épocas. Mas isto é um deslize na narrativa: o discurso sistematicamente empurra a idolatria como evento maligno inusitado, acidental e recente na história andina.

Alguns cronistas faziam a distinção entre infidelidade inocente e idolatria maligna. A idolatria vinculava-se à visão de maior complexidade social nas tiranias, o que casa com maior amplitude da ação do demônio e seria o grande espaço para os hábitos ruins e os pecados capitais. Uma história de degenerescência dos costumes religiosos e civis.

Mas a idolatria mesma pode ser "temperada", como apontam Bernand & Gruzinski, entre uma fase mais "natural" e outra mais "diabólica", tal como se apresenta no cronista mestiço Fernando de Alva Ixtlilxochitl, da Nova Espanha, o qual imputara a degenerescência de cruéis sacrifícios e tiranias como efeito exclusivo da idolatria pervertida constituída pela elite mexica, sendo o escritor declaradamente de outro partido, da dinastia de Texcoco, que embora tenha sido aliada de México-Tenochtitlán, ou obrigada a sê-lo, na verdade historicamente quase sempre fora grande rival do poder mexica.¹²⁸ Em Texcoco, a idolatria era engano inocente.

O surgimento ou a responsabilidade pelos costumes idolátricos, tal pode advir para sujar o nome de específicos grupos sociais ou líderes nativos. Também é o caso com Guaman Poma, que detrata alguns caciques do seu meio social, e igualmente perpetra relativa disputa contra os incas, estes como usurpadores de um governo legítimo e mais ancestral, a linhagem "yarovilca" das serras andinas bem ao norte e mais a oeste do vale de Cuzco. Dessa linhagem o cronista se coloca como herdeiro senhorial. Já o contemporâneo cronista indígena chamado Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, como descendente dos senhores collaga (para o sul de Cuzco no Alto Peru), mantém-se mais vacilante na consideração sobre a relação dos incas com a idolatria. Esses famosos governantes, alguns teriam sido contrários e outros mais acomodados com o mau maior da idolatria entre outros vícios e pecados.¹²⁹ Enfim, ambos os cronistas pertencem a etnias ou

128 BERNAND & GRUZINSKI, *De la idolatria*, 1992, p. 120 e ss.

129 O manuscrito de Santa Cruz Pachacuti foi encontrado junto aos papéis do extirpador Francisco de Avila, o mesmo que havia coletado a história indígena de Huarochirí no início da década de 1610 (SANTA CRUZ PACHACUTI, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, 1995). A data aproximada do texto de Santa Cruz Pachacuti é de 1613. Aponta Millones: "Os elementos de sua proposta estão perfeitamente balanceados no relato, assim, por exemplo, a cada deslize dos Incas no seu culto ao Supremo Fazedor, corresponde ao auge das guacas [huacas] (sempre equiparadas ao demônio)". Logo em seguida temos "uma catástrofe pessoal ou política do soberano pecador. Em

linhagens que teriam sido subjugadas pelos incas de Cuzco. Contudo, cada um de sua maneira, também mantêm visões de admiração da antiga lei incaica que lhes parecia bem rigorosa nas moralidades.¹³⁰

Vejam os como se dá este tipo de compromisso na escrita de Guaman Poma, que colocara o nascimento da idolatria, o reino do diabo, justamente como conspiração da última linhagem dos senhores do Peru antes do governo espanhol. Uma dinastia inca desviada dos antigos de mesma dignitária nomenclatura, eram senhores descendentes das quatro idades ou gerações andinas anteriores. Como aponta Pease, Guaman Poma abraça a perspectiva que tomara conta das crônicas sobre os incas desde o princípio da conquista espanhola e particularmente no governo do vice-rei Francisco de Toledo, que propugnava a ilegitimidade da autoridade incaica. Nessa

outras palavras, por cima de suas limitações, a crônica foi planejada como uma argumentação a favor das virtudes do cristianismo, cuja antessala seria o descobrimento do Criador, limite que, por razoamento natural, podia chegar o povo dos Andes” antes da chegada dos conquistadores europeus (MILLONES, *Los dioses de Santa Cruz*, s.d., p. 6).

130 A respeito das semelhanças e diferenças entre as visões de Santa Cruz Pachacuti e Guaman Poma quanto à história dos incas e sua religião, cf. MACCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 320 e ss. Tal como com relação a Guaman Poma, há uma polêmica sobre a natureza cultural de seus escritos por ser um indígena com trânsito entre os mais eruditos espanhóis religiosos (cf. ITIER & DUVIOLS, “Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua en debate...”, 1997, a respeito da disputa entre Pierre Duviols e Tom Zuidema na interpretação dos motivos estruturantes de uma gravura da crônica). Recuperemos outro texto de aporte de Duviols sobre Santa Cruz Pachacuti, que o identifica com a vertente agostiniana e neoplatônica, especificamente com crônicas da ordem dos agostinhos como de Ramos Gavillán e de Calancha. Há motivos comuns entre as três obras: “o maniqueísmo histórico ortodoxo (luta Deus/Demônio), o providencialismo, o profetismo, a intenção moralizadora, a temática da extirpação de idolatrias, o exorcismo... Contudo, são estes traços correntes (...) e seria excessivo considerá-los como exclusivos dos agostinhos”. Duviols comenta outras influências no cronista, como do jesuíta Acosta, e encontra paralelos com os *Comentarios Reales* do Inca Garcilaso que vivia na Espanha, bem como a respeito de uma possível relação pessoal com o extirpador Francisco de Avila. O fato é que Santa Cruz Pachacuti, ao menos na escrita, “apoiava oportuna e magnificamente a empresa” da extirpação inaugurada por Avila. Ao que parece a crônica de Santa Cruz Pachacuti – escrita em espanhol vulgar andino com muitas orações em quéchua sem traduzi-las – deve ter sido mentada como instrução católica para índios da elite. Sublinha Duviols: “recordemos de passagem que a exploração das elites locais para influenciar com maior rapidez e eficácia nas massas, foi sempre uma tática predileta dos jesuítas”. O autor completa que enfim há indícios de que a crônica “pode encontrar uma função pedagógica na elite indígena, mais precisamente nos ‘Colégios de filhos de caciques’, promovidos a partir de 1619. Para os jovens curacas [caciques] deveria impressionar e bajular, a eleição elitista dos Incas representados como porta-vozes do monoteísmo e do antipoliteísmo pré-cristãos” (DUVIOLS, “Estudio y comentario etnohistórico”, 1993, p. 89-94).

campanha decisiva, o vice-rei tratou de desautorizar as funções e regalias das elites indígenas que supostamente ou de fato tiveram relações de aliança política e, em geral, de consanguinidade com os incas por matrimônios arranjados, o que também dava razões para reorganizar as comunidades em novas agremiações pulverizadas politicamente e que juntavam várias culturas indígenas. Enfim, os últimos grandes senhores nativos, os incas foram taxados como grupo despótico de conquistadores ilegítimos, usurpadores das terras dos povos locais.¹³¹

Apesar de criticar ferozmente o vice-rei Toledo como causador de desgraças pela desfiguração da tradicional sociedade indígena na política das transferências e da formação dos povoados chamados de reduções, Guaman Poma, na mesma corrente, faria voz contra os incas de Cuzco, embora elogiasse muitos aspectos de sua governança. Ainda aponta uma filiação matrilinear com a dinastia inca – o que demonstra a dubiedade do cronista com relação aos senhores do Tahuantinsuyu, nublando a ideia de que resistia como descendente de uma entidade política conquistada pelos cusquenhos.¹³²

De qualquer forma, o evento de origem da idolatria maldita se dá pela contranatural dinastia incaica, porque os últimos doze da linhagem, vistos como usurpadores dos legítimos príncipes de antanho, compreendem o ramo de um enxerto incestuoso que iria manchar a originária dinastia inca, que era sucessora natural dos diluvianos e das quatro eras de gente andina. O despencar dos últimos incas veio com Mama Uaco, a mãe e depois a própria esposa do primeiro inca idólatra, Manco Cápac.¹³³ A dinastia dos novos incas criara a idolatria por meio de uma feiticeira que consumara grave pecado antinatural (o incesto), o que assombra toda a descendência.¹³⁴ Naquele instante, o governo inca desvia o povo andino da fé em Deus, fé que devia estar sempre presente. Surge uma linhagem praticamente após-

131 PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 278 e ss.

132 *Ibidem*, p. 279.

133 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 80[80].

134 Note-se que o outro cronista indígena, Santa Cruz Pachacuti, embora confirme a história do incesto, assevera que se trata de um casamento entre irmãos, perspectiva mais aceita nas discussões historiográficas sobre os costumes da chamada dinastia incaica. Para Santa Cruz Pachacuti, o ato teria uma boa justificativa, apesar de ser tabu para a cultura cristã. O resultado não fora a desgraça da linhagem, foi para seu próprio bem e do “buen gobierno” nos Andes: “Este casamiento lo hizo por no haber hallado su igual, lo uno [Manco Cápac]. Y por no perder la casta. A los demás no les consintieron por ningún modo, que antes lo prohibieron. Y comenzó a poner leyes morales para

tata, advinda da mais antiga geração infiel, mas naturalmente (quase) cristã dos verdadeiros incas descendentes de Noé.

Para Adorno, a história de Mama Uaco e Manco Cápac incorpora o mito do pecado original.¹³⁵ Cabos Fontana considera remarcável que tal “intervenção do demônio se manifeste ao mesmo tempo sobre a forma de uma serpente (amaro) e por intermediação de uma mulher (Mama Uaco), como na tradição bíblica”.¹³⁶ Além do mais, esta senhora inca encaixa-se no estereótipo da feminina bruxaria, a qual condensa a grande conspiração diabólica desde fins da época medieval.

Será justamente no meio da história dessa linhagem torta dos incas que iria surgir o vício de mascar a coca. O costume, desde o pioneiro relato do soldado Cieza de León, poderia ter justificativa trivial: “perguntando para alguns índios porque causa trazem sempre ocupada a boca com aquela erva [a coca] (a qual não comem nem fazem mais que trazê-la nos dentes), dizem que sentem pouco a fome, que se acham em grande vigor e força”.¹³⁷ Las Casas, na *Apologética historia*, insistira pelo mesmo princípio de simples hábito por um proveito natural, ainda que o costume fosse estranho para o europeu. Outro autor paradigmático, o jesuíta Acosta, embora notasse destinações idolátricas, e bastante superstição em torno da planta, também aponta para o excepcional, mas natural poder estimulante da coca, que servia até como alimento. Guaman Poma, contudo, nunca iria declarar qualquer efeito saudável no costume de colocar a folha na boca: “não deixam o vício e mau costume sem proveito, porque quem toma tem só na boca [a coca] nem traga nem a come”.¹³⁸

Vimos que a substância era puro veneno para Guaman Poma, e o costume de mascá-la teria apenas sentido pejorativo, como asqueroso hábito de embriaguez. Também será coisa da idolatria. Ao tratar de histórias de pontífices da corte dos incas, o cronista descrevera uma receita na qual entre outros ingredientes aparecem as folhas da coca. Após queimarem o preparado, os sacerdotes falavam com os demônios. Sem que uma coisa (o uso da coca na adivinhação pela fumaça) possa

el buen gobierno de su gente, conquistando a los desobedientes” (SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 19).

135 ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 75.

136 CABOS FONTANA, *op. cit.*, 2000, p. 35.

137 CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, 1962, p. 249.

138 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 154[56]. *Cita*: “no lo dexan el uicio y mal custumbre cin prouecho, porque quien lo toma lo tiene sólo en la boca ni traga ni lo come”.

se identificar rapidamente à outra (o uso da coca na boca), Guaman Poma complementa o discurso sobre a receita de adivinhação diabólica afirmando que “todos os que comem coca são feiticeiros que falam com os demônios, estando bêbados ou não estando e se tornam loucos os que comem coca”; e por isso, “Deus nos guarde”, que “não se pode dar sacramento ao que come coca”.¹³⁹ Já notamos este parecer de Guaman Poma, que interdita a comunhão ao que masca a coca. Agora, notemos que a coca na boca é alegoria de sacramento diabólico e, além do mais, esta alegoria se afirma acima de qualquer cerimônia. Enfim, o hábito de mascar coca por si só já é idolátrico. Junto ao sacrifício da coca para queimar e que faz a fumaça para a leitura do adivinho, a erva na boca levaria também ao estado de fúria divinatória.

Guaman Poma teria ocasião de contemplar perfeita união entre usos idolátricos e o costume de usar a coca na boca quando descreve os “ídolos e huacas dos Andi Suyos”; ou seja, daquelas gentes da selva amazônica. Nesse relato, o autor reflete sobre o culto ao “otorongo” (onça), no qual se dedicavam os povos da “montanha”, isto é, aqueles que vivem nos contrafortes orientais das serras andinas que submergem na densa floresta tropical. Lá, segundo Guaman Poma, sacrificavam no fogo gordura de cobra, milho, coca e penachos de pássaros silvestres aos otorongos. Além do mais, adoravam o arbusto da coca.¹⁴⁰ Também a folha era chamada de “coca mama e a beijam”. Da adoração ao consumo da coisa: “logo a metem na boca”.¹⁴¹

Estas visões do uso da coca vinculado ao culto do jaguar, se acaso sugestivamente forem tramas autóctones, de culturas dos índios da selva, contraditoriamente, refletiriam para Guaman Poma certo hábito que surge fora de lugar. Vejamos: foi o “capitão”¹⁴² do sexto inca (do inca Roca) quem havia conquistado o “Ande Suyo, Chunchu, toda a montanha”, isto é, a parte selvática dos contrafortes andinos em direção à amazônia. Para tal proeza de líder guerreiro, tornara-se onça. Guaman

139 *Ibidem*, f. 278[280]. *Citas*: “todos los que comen coca son hicheros que hablan con los demonios, estando borracho o no lo estando y se tornan locos lo que comen coca”; “no se le puede dar sacramento al que vome [sic] coca”.

140 “Acimismo adoran los árboles de la coca que comen ellos y aci les llaman coca mama” (*ibidem*, f. 269[71]).

141 *Ibidem*.

142 Pease propõe que os “capitães”, às vezes chamados de “filhos” dos incas, podem representar biografias dos “incas urin”, pois na estrutura de poder incaica teria havido uma diarquia hanan/hurin, oposição que remete inclusive à dualidade política e cultural na organização social de povoados andinos até hoje, como parte alta (hanan) e parte baixa (hurin) (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 279).

Poma ainda comenta que devido a este artifício – “dizem” – o “Inca” impõe o culto ao animal para os índios da selva.¹⁴³ Ou seja, o culto ao jaguar não seria propriamente originário da amazônia andina, mas importado desde a conquista da região pelos bravos incas, homens onças.

O costume de mascar coca também aparece como responsabilidade dos incas durante o evento da conquista da selva: a coca, “a comeram e assim ensinaram os demais índios neste reino”.¹⁴⁴ O costume de comer coca aparece repentinamente. A conquista do inca impõe o culto ao jaguar entre os índios da selva e também inaugura o costume de usar a coca entre os nativos das serras frias. Mas, de fato, um uso pan-andino da coca perde-se na dimensão do tempo arqueológico.¹⁴⁵

Nessa história de Guaman Poma, acullicar (usar a coca na boca) surge, portanto, com os líderes guerreiros que apresentam também a marca de bruxos, mas não só porque se transformavam em jaguares.¹⁴⁶ O “filho” do inca Roca ainda “falava com trovão”.¹⁴⁷

143 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 269[71].

144 *Ibidem*, f. 154[56]. Cf. f. 103[103].

145 A conquista do Antisuyu pelos incas e o surgimento do costume de mascar a coca entre os índios serranos pode apresentar certa coerência ou plausibilidade, especialmente se avaliarmos que a folha devia ser iguaria restrita aos líderes governantes incas. Por outro lado, através de achados arqueológicos, como cerâmicas com formas que aludem a bolas de coca entre as gengivas e a membrana bucal, ou os utensílios relacionados com o uso da planta, tal como as chuspas, bolas para carregar as folhas (e que são utilizadas até hoje), percebe-se quão remoto no tempo é o costume de mascar coca, e em várias partes dos Andes Centrais (HENMAN, *Mama Coca*, 2005, p. 89-90). O mais provável é que a planta tenha origem de fato no ambiente das selvas que margeiam o lado oriental dos altiplanos e picos andinos. Ainda que haja polêmica a respeito da história da domesticação e das adaptações ecológicas que propiciaram o surgimento de variedades genéticas desde a região do litoral norte peruano até o oeste da bacia amazônica (*ibidem*, p. 93-95).

146 Instigante associação que faz Guaman Poma entre a coca e a figura que se transforma no jaguar. Há vários trabalhos historiográficos e etnográficos que debatem o assunto do consumo de alucinógenos por xamãs que se transformam em onça, situação que poderia ser interpretada como metáfora da alteração da consciência, um êxtase dos guerreiros. Cf. SAUNDERS, *Icons of power: feline symbolism in the Americas*, 1998.

147 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 103[103]. Lembremos da relação entre os incas e Illapa, a entidade relacionada ao trovão e outras manifestações climáticas. A partir de avaliação de alguns investigadores, MacCormack realça que o trovão articulava a “o posição central do Inca na ordem cósmica (...) como expresso na natureza e como replicado em política e ritual. (...) A múmia de Inca Roca, o illapa na terra (...) remete ao illapa no céu. A trovoada e os fenômenos atmosféricos que a acompanham (...) representavam forças cósmicas de desequilíbrio meteorológico e guerra” (MACCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 292).

Entretanto, o discurso de Guaman Poma contra os incas é desmascarado porque aparece outra vez a invenção do uso bucal da coca na narrativa pelo engenho do último inca de antes da invasão espanhola, ou seja, bem depois de Inca Roca. Guaman Poma parece ter-se esquecido de sua outra história, quando a coca aparecia pela conquista do Antisuyu.¹⁴⁸

Santa Cruz Pachacuti, o cronista índio da mesma época de Guaman Poma, também relata uma suposta origem recente do costume com a coca. Na opinião de Salomon, os dois escritores, além de apresentarem “aspirações andinas reconcebidas no disfarce de história teleológica renascentista”, oferecem a ocasião “de colocar na escrita enorme quantidade do que aparenta ser memória oral transmitida”.¹⁴⁹ Talvez estejamos diante de tradições sobre as origens de uso da coca – ou melhor, diante de crenças remexidas por estes índios ladinos, e devido a suas intenções políticas numa retórica bem cristã e de denúncia da idolatria.

A coca em Santa Cruz Pachacuti não surge de um relato sobre a origem do costume de mascá-la, mas sim, sobre o costume de deixar a massa de folha mascada em sacrifício nas apachitas (os montes de pedra colocados nos caminhos montanhosos). Teria sido no governo do segundo inca, Sinchi Roca, a inauguração desse “rito” de deixar pedras e coca em peculiares paragens. Para Santa Cruz Pachacuti, se esse governante não era afeito às coisas da guerra, mandava os capitães e sua gente para as frentes de batalha, quando certa vez aparece um “índio encantador” entre os guerreiros de Sinchi Roca, os quais deixavam “em cada quebrada (...) pedras para fazer fortalezas”. Este encantador sugere que chamem de “apachitas” aos montões:

E lhes colocou um rito: que cada passageiro passasse com pedras grandes, para deixar para o efeito necessário já declarado [de construir fortalezas]. Ademais, havia dito o encantador para o capitão do inca que todos os soldados depositassem cocachos (cocas mascadas) pela montanha por onde passassem, dizendo: “Say coiñicay pitacqui pariyon coiñipas hinátac”. Desde então começaram a levar pedras e depositar cocas, porque aquele

148 Advirta-se que Guaman Poma, numa passagem de suas repetitivas e às vezes contraditórias sentenças, uma vez transfere para Huayna Cápac o surgimento do costume: “cómo el Ynga enuentó y les enseñó a comer coca. Juntamente le enseñó con la ydúlata y dicen que le sustenta, no creo” (GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 332[334]).

149 SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 48.

encantador publicamente o fazia assim ordinariamente. E muitas vezes aconteceu que as apachitas ou as montanhas (e dentro delas) lhes respondiam: “Em boa hora!”. Com isto acreditaram neles aquela pobre gente dos tempos passados.¹⁵⁰

Podem-se notar alguns paralelos importantes entre as histórias de Guaman Poma e de Santa Cruz Pachacuti. Claramente, a planta da coca aparece em meio a eventos considerados idolátricos: o culto ao jaguar e a oferenda nas apachitas. Também, por serem idolátricos, tais costumes vêm (naturalmente) pela iniciativa de feiticeiros. Podem entrar no estereótipo de bruxos ou feiticeiros os incas guerreiros da história de Guaman Poma que se tornam onças, e também dessa natureza ruim é o encantador que atravessa o caminho dos guerreiros do inca na história de Santa Cruz Pachacuti.

Em ambas as crônicas, por fim, costumes com a coca têm origem por dentro da história da linhagem dos incas. Se os personagens dinásticos são diferentes, têm bastante similitude quanto a um aspecto fulcral: tais lideranças (o inca Roca e seu capitão, sextos na linhagem dos incas para Guaman Poma, e Sinchi Roca, segundo inca na linhagem, segundo Santa Cruz Pachacuti) apresentam alguns desvios morais que denigrem fatalmente suas notáveis figuras.

O inca Roca de Guaman Poma é “grande jogador e fica com as putas, amigo de tirar os bens dos pobres”,¹⁵¹ além, é claro, de iniciar o vício de “coquero”. Por sua vez, o Sinchi Roca de Santa Cruz Pachacuti é um daqueles incas que são mal-vistos, dos que tem pecados e é conivente com a idolatria. Pois “este desventurado sinchi Roca dizem que sempre se ocupou em entregar-se (...) às fornicções”. O filho dele, Lloque Yupanqui,

150 SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 23. Comentários entre parênteses são acréscimos do editor. *Cita*: “Y les puso un rito: que cada pasajero pasase con piedras grandes, para dejar para el efecto necesario ya declarado. Además, le había dicho el encantador al capitán del inca que todos los soldados echasen cocahachos (cocas mascadas) al cerro por donde pasaren, diciendo: ‘Say coiñicay pitacqui pariyon coiñipas hinátac’. Desde entonces comenzaron a llevar piedras y echar cocas, porque aquel encantador públicamente lo hacía así ordinariamente. Y muchas veces aconteció que los apachitas o cerros (y dentro de ellas) les respondían: ‘¡En hora buena!’ Con esto fueron creídos por aquella pobre gente de los tiempos pasados”.

151 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 103[103]. *Cita*: “gran xugador y putaniero, amigo de quitar hacienda de los pobres”.

por outro lado, “bem jejuante (...) havia proibido as fornicções e as bebedeiras”.¹⁵² Enquanto que o pai (Manco Cápac, o primeiro inca), elegera bons homens para conhecer “o fazedor do céu e terra” – expressão andina que acomoda uma similitude entre a entidade Pachacámac e o deus dos cristãos. O primeiro inca montou seu grupo de sábios “porque havia visto e achado a pouca devoção de seu filho sinchi Roca”.¹⁵³

Este inca não entendia que as relações que tinha com as huacas “eram coisas do Inimigo antigo” (o demônio). Afinal, foi no reinado dele que “havia começado a sacrificar com sangue humano e com cordeiros [camelídeos] brancos e coelhos [prov. cobaias], cocas e mollos [espécie de concha de molusco] e com sebo e sanco [massa de milho com sangue]”.¹⁵⁴ Nessa passagem da narrativa (pelo signo do sacrifício) existe um paralelo com a concepção de Guaman Poma sobre a iniciação da idolatria dentro do período da dinastia dos incas. Mas, para este último, a idolatria é inserida com muito mais precisão na história; e a corrupção diabólica que busca minar a razão natural vem por meio de uma feiticeira incestuosa.

Para Guaman Poma, toda a linhagem incaica a partir de Manco Cápac que se casa com a respectiva mãe, é receptora dos vícios. Na descrição dos grandes nomes, o cronista associa a pecados capitais o ato também pecaminoso de carregar a coca na bochecha. O inca Huáscar é pintado por Guaman Poma sempre como um ser fraco e detestável. Além do mais, “de puro avarento comia à meia-noite e pela manhã [do dia seguinte] amanhecia com a coca na boca”.¹⁵⁵ O cronista relaciona

152 SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 29-31. *Citas*: “este desventurado sinchi Roca dicen que siempre entendió en regalarse (...) en las fornicaciones”; “muy ayunador (...) había prohibido las fornicaciones y las borracheras”.

153 *Ibidem*, p. 27.

154 *Ibidem*, p. 29. *Cita*: “habían comenzado a sacrificar con sangre humana y con corderos blancos y conejos, cocas y mollos y con sebo y sanco”.

155 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 143[143]. Forte indício de aproximação entre os cronistas Guaman Poma e Santa Cruz Pachacuti, em termos de uma tradição oral compartilhada, está no relato sobre a humilhação que sofrera o inca Huáscar antes de ser executado pelo rival Atahualpa na sucessão dinástica. Expliquemos que Huáscar fora vencido por Atahualpa na guerra pela liderança no senhorio dos incas, enquanto Pizarro, com apenas cerca de duzentos homens, invadia o Peru em 1532. Os espanhóis logo sequestram Atahualpa no primeiro encontro na cidade de Cajamarca. Mesmo assim, Atahualpa mandou matar seu meio irmão Huáscar, que havia sido preso por seus homens em Cuzco, pois temia que este assumisse o poder enquanto estava nas mãos dos espanhóis – mas logo em seguida Atahualpa também seria executado pelos conquistadores. Enfim, durante o episódio da execução de Huáscar pelo “ermano uastardo Atagualpa Ynga”, segundo Guaman Poma

diretamente o consumo da coca à gula da coya (senhora, mulher) do oitavo inca: “comia muitos manjares e mais comia coca por vício; dormindo tinha na boca”.¹⁵⁶ A coca é colocada na grande cesta de idolatrias e maus costumes.

A esposa do terceiro inca idólatra, Mama Cora Oclo, tinha os vícios de ser “miserável, avarenta e mulher obstinada”, e ainda “comia quase nada e bebia muita chicha”.¹⁵⁷ Nesse ponto, também a bebida vem como vício nos quadros da dinastia incaica. Mas é um caso isolado e a respeito de uma mulher. Afinal, a rígida dieta dos guerreiros incas não permitia beber chicha nem ter relações sexuais até alta idade, além deles tomarem com frequência pela boca e pelo ânus as purgas de “bilca tauri” e “maca”,¹⁵⁸ as maravilhosas medicinas citadas por Guaman Poma, quando tratava de mais remota geração andina.

Apesar dos incas terem trazido a idolatria, e com ela (por exemplo) o vício de comer coca, os mesmos governantes não seriam nunca taxados como bebuns. Não vinham na lista de denúncias do vício na bebida, o qual, para Guaman Poma, praticamente era sinônimo de idolatria. Destaquemos a inexistência de tal relação entre idolatria e bebedeira na dinastia inca.

Bem distinta ou mais complexa que a história da coca é a concepção temporal sobre o costume da embriaguez na chicha. Vimos anteriormente como a borracheira é manifestação ordinária ou caminho tácito para maus hábitos e infames pecados. A embriaguez pela bebida é uma característica da chamada idolatria, mas nos percursos da narrativa, o culto de ídolos acaba se tornando juguete dos argumentos do autor indígena, e assim perde coesão de sentido ou relação com um contexto determinado. Antes dos incas, quando o homem andino parecia mais cristão que os espanhóis, havia borracheiras descoladas de idolatria. Na era vice-real,

ocorrem muitas humilhações, tais como: “por chicha le dieron de ueuer meados de carnero y de personas. Y por coca le presentaron petaquillas de hoja de chillca [um mato] y por llipta [cinza para mascar a coca] le dieron suciedad de persona majado” (f. 116[116]). Na versão de Santa Cruz Pachacuti, a tortura se dá de maneira bem parecida: “Al fin, con la lanza le atraviesan los gznates y le dan de beber orines. Y en lugar de coca un poco de chilca (o sus hojas)” (SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 125). *Cita*: “de puro auariento comía media noche y por la mañana manecía con la coca en la boca”.

156 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 135[135]. *Cita*: “comía muchos manjares y más comía coca por uicio; dormiendo tenía en la boca”.

157 *Ibidem*, f. 125[125]. *Cita*: “miserable, auariento y muger enperada”.

158 *Ibidem*, f. 119[119].

em contrapartida aos antigos tempos de inocente embriaguez, o caso de beber em demasia já por si só é fator corrosivo da fé em Cristo, anunciando idolatria. Vimos também que Guaman Poma pondera porque a bebedeira poderia tornar-se excelente veículo para rememorar as crenças idolátricas (crenças fora de lugar para o cronista índio).

A borracheira que chamava a idolatria preocupava bastante os evangelizadores. Na descrição dos costumes idolátricos em todos os quadrantes do antigo Tahuantinsuyu, Guaman Poma condensa diversos signos, como do sacrifício e da feitiçaria nos usos da bebida. Mas outra perspectiva, também sobre a época dos incas, é aprisionada pela visão do cronista. A borracheira, embora fosse integrada às festas idolátricas, não seria espaço para os vícios. Aliás, os incas eram exemplo de bom governo para punir os bêbados, e deviam ser lembrados para acabar com o vício naquele esculhambado vice-reino do Peru.

Se no caso da coca não há perdão, o cronista se compromete com os incas no assunto da bebida. Apesar da idolatria que eles alimentavam, o que importa mesmo é o nobre exemplo de bom governo da embriaguez. Guaman Poma tem o cuidado de relatar uma sequência calendária de festas organizadas pelos incas. Numa delas, colocada em abril, chamada de “Inca Raymi [festejo do Inca]”, não faltavam os sinais de idolatria, como o sacrifício de lhamas às huacas, quando o inca fazia o som “yn”, o “cantar dos carneros” (lhamas), um longo sopro e com compasso. Aí, em “praça pública (...) muita festa e banquete e muito vinho, yamur aca [chicha de força]”.¹⁵⁹ No mês de maio temos a festa do “aimoray quilla [mes de colheita]”, com “muitíssima festa e bebedeira”. O cronista inclusive apresenta a canção que usavam no baile, forma de conjuro propiciatório.¹⁶⁰

Já no mês seguinte, o evento do “Ynti Raymi” seria de “moderada festa”. E se acaso havia pestilência, tempestade ou tempo de fome, entre outros maus momentos para qualquer época do ano, nada de festa, apenas os jejuns e as penitências.¹⁶¹ Mas por fim, em dezembro, a grande festa do “Capac Ynti Raymi [festejo do senhor

159 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 243[245]. *Cita*: “plaza pública (...) mucho cunbite y uanquete y mucho uino, yamur aca”.

160 Pela tradução dos editores, de uma passagem da canção, temos: “Harawayu, harawayu, Créame, maíz mágico. Si no lo haces, te arrancaré Madre mágica, ¡Reina!” (*ibidem*, f. 245[247]). *Cita*: “muy mucha fiesta y borrachera”.

161 *Ibidem*, fs. 245[247] e 190[192].

sol]”, com sacrifício de quinhentas almas “inocentes” enterradas vivas com muitas oferendas, e nesse então, “muitíssimo de beber na praça pública de Cuzco e em todo o reino”. Pelo que sugere Guaman Poma, essas festas aparecem como eventos para o roubo, para a bebedeira pública, embora não houvesse espaço para aquilo que os religiosos visavam como exageros e violações devido ao consumo da chicha. Enfim, após fechar o quadro da grande festa do sacrifício de crianças na borracheira bem governada, Guaman Poma adverte: “os bêbados morrem, logo os manda matar o inca, se esses homens vêm brigar, bater na mulher, insultar as pessoas”.¹⁶²

Antes de matar alguém assim bêbado, havia o xingamento.¹⁶³ Uma forma de execução teria sido bem peculiar: os incas mandavam “que todos os índios lhe pisassem na barriga para que o fel [do fígado] e a chicha arrebatassem”.¹⁶⁴ Confere Guaman Poma que embora “bárbaro o Inca, tinha bem grande justiça e castigo” contra bêbadas, gulosas, adúlteras e luxuriosas, pois mandava matar todas.¹⁶⁵ Também lembra o cronista que a justiça cristã é mais amena: “lhes perdoam por Deus”, porém, assim “aumenta mais” o problema da embriaguez. E porque agora perdoam o bêbado, os assassinos alegam estar embriagados quando cometem suas atrocidades, e tudo fica por isso mesmo.¹⁶⁶

O cronista indígena se mostra saudosos do tempo dos incas, quando mandavam matar os bêbados “como cães e porcos”.¹⁶⁷ Mas o que Guaman Poma recomenda, mais contido, é uma sessão de açoites e o temível corte de cabelo, punição bem pesada dentro de muitas culturas indígenas, uma perda de força dos homens de grande poder. Seriam ofensas importantes contra os que se comportassem mal por causa da embriaguez. Porém, para o bêbado assassino, a punição capital: “a enforcar-lhe logo; é boa justiça”; “o corpo o deem de comer aos galináceos como [corpo de uma] besta”.¹⁶⁸

162 *Ibidem*, f. 259[261]. *Citas*: “enosentes”; “grandemente de ueuer en la plasa pública del Cuzco y en todo el reyno”.

163 “les llamauan haplla [violento], machasca [embriagado], zuua [ladrão], uachoc [adúltero], pallco [mentiroso], yscay songo [traidor]” (*ibidem*, f. 313[315]). Traduções dos editores.

164 *Ibidem*, f. 313[315]. *Cita*: “que todos los yndios le pizasen en la barriga para que la hiel y la chicha del borracho rreuentase”.

165 *Ibidem*, f. 861[875]. *Cita*: “bárbaro el Ynga, tenía muy gran justicia y castigo”.

166 *Ibidem*, fs. 882[896] e 259[261].

167 *Ibidem*, f. 882[896].

168 *Ibidem*, fs. 259[261] e 864[878]. *Citas*: “a horcalle luego; es buena justicia”; “el cuerpo lo dé a comen (sic) a los gallinasos como a bestia”.

Da visão de um rígido governo dos incas, logo vem menção a uma ordenança do vice-rei Francisco de Toledo de décadas atrás, e que impunha a “medida” da chicha para os índios. É lei referendada por Guaman Poma, como já visto, quando o cronista aconselhara as exatas quantidades de bebida no dia de trabalho do camponês indígena. Ele lembra também da ordem de outro vice-rei, do marquês de Cañete, que pregara destruir todos os recipientes de chicha – forma de combate à idolátrica bebida que o padre Arriaga havia se empenhado em reforçar no seu tratado de extirpação.¹⁶⁹

Para o cronista nativo, as boas leis dos vice-reis pareciam beber da fonte incaica, quando naqueles tempos de antes do governo civil espanhol, as ordens pareciam ser aplicadas e obedecidas. Temos que sob o governo dos incas e apesar da mancha de idolatria que denigre a dinastia, a borracheira era mansa, coisa controlada, pois pública, e a partir dela não seguiam os índios o rumo ímpio de qualquer pecado sem que fossem rapidamente admoestados e seguramente punidos. Esta visão não é particular do tratado deste ladino da região de Huamanga. Como também foi examinado, até mesmo na distante Nova Espanha, em obras tão extensas e complexas como dos religiosos Bernardino de Sahagún e Diego Durán, a mensagem é basicamente a mesma. O âmbito das cerimônias idolátricas para a embriaguez diabólica fica ao lado do rigor moral nos reinos e repúblicas dos antigos índios, bom governo que é combate aos desvios morais, particularmente o da embriaguez como vício de pessoas isoladas que não largariam a bebida e só cometeriam graves pecados.

Impregnados por essas visões, é importante quebrarmos a lógica do bom governo da embriaguez pelos indígenas contrastando a perspectiva dos cronistas de um rigor inca contra a bebedeira caminho dos vícios, com o que a chicha devia mesmo representar na expansão imperial do Tahuantinsuyo. A arregimentação de trabalho coletivo e as alianças políticas orquestradas pelo senhorio dos incas em diversas regiões andinas tinham como elemento central as celebrações inclusive obrigatórias com a bebida e o uso de grandes jarras com a iconografia incaica em toda parte. Tal devia condizer com as práticas andinas de reciprocidade (ideológica), como compensar os serviços explorados com alimentos e bebidas em contextos rituais e como afirmação imperial.¹⁷⁰ Mas isso não havia nem como ser

169 Mas Guaman Poma avisa que a ordem do marquês de Cañete não surtira o efeito desejado. GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 863[877].

170 Cf. BRAY, “The role of chicha in Inca state expansion”, 2009.

pensado pelos cronistas que descrevem o bom governo moral, e não a política de Estado nos usos da chicha pelos incas.

Vale visitar a história de um espanhol religioso para tratar da mensagem de bom governo da embriaguez no Peru antigo e que parece ter relação com a instituição da chamada idolatria nos domínios incas. Avaliemos alguns pareceres de um jesuíta que não assina, mas que se manifesta no vice-reino do Peru de fins do século XVI (provavelmente entre 1595 e 1596 que ele escreve um pequeno tratado anônimo).¹⁷¹ A visão do missionário parece fazer parte de um mesmo substrato de histórias compartilhadas e manipuladas por Guaman Poma, ainda que algumas diferenças existam entre o jesuíta e o ladino.

É provável que o padre tenha ficado no anonimato para se resguardar de censuras de alguns da ordem jesuíta e outros mais atinados com o poder central, porque faz um relato bastante crítico da experiência espanhola no Peru, combatendo versões da historiografia da era toledana (especificamente contra a autoridade de Polo de Ondegardo).¹⁷² Destaca Duviols que o jesuíta anônimo representa uma “linha teológica bem mais rigorosa que aquela de Acosta”.¹⁷³

O escritor do pequeno tratado dedica-se a descrever a falsa religião de mão diabólica nublando os índios peruanos – que, entretanto, é uma história da idolatria

171 [JESUÍTA] ANÓNIMO, *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, 2008.

172 Cf. ALBERTIN, “Parte preliminar”, 2008 (da edição utilizada da relação do Jesuíta Anônimo).

173 DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, 1971, p. 68. Muitos estudiosos atribuíram ao mestiço jesuíta Blas Valera, que atuava em Chachapoyas, norte do Peru, a autoria do texto (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 444). Blas Valera, por sua vez, é conhecido indiretamente pelas citações que faz dele o Inca Garcilaso de la Vega, em seus *Comentarios reales*. Mas talvez seja mais provável que o texto anônimo sobre o reino do Peru fosse de outro jesuíta, como alguns investigadores também supõem: na figura do padre Luis López, igualmente bastante crítico do trato que os espanhóis davam aos índios e suas visões do passado incaico (ALBERTIN, *op. cit.*, 2008, p. LIII). O Anônimo, bem distante do relativo compromisso que Acosta tivera com o governo toledano e sua herança, contrapunha-se ao que considerava denegritório na visão de Polo de Ondegardo sobre os incas, particularmente ao fundamentar a inexistência de sacrifícios humanos na idolatria dos incas. Acosta se baseara neste conselheiro de Toledo, o bacharel Polo de Ondegardo, para as descrições das piores idolatrias e feitiçarias dos índios peruanos. A falsa religião, já no autor discreto, é mitigada em seus efeitos diabólicos mais perversos, dentro de uma história dos gentios peruanos com leis e costumes virtuosos. Também a idolatria, apesar de ser desvio diabólico, abria caminho para a verdadeira devoção, recuperando aquelas perspectivas elaboradas por Las Casas e outros, como pelo jesuíta Acosta particularmente, embora o Anônimo fosse muito mais retórico defensor dos índios do Peru que este último.

mesclada com a iluminação natural de Deus, perfeita antessala para se abraçar a verdadeira fé. No fim dessa parte sobre a idolatria, o jesuíta trata das escolhidas do divino sol, as chamadas acllas, tal como religiosas virgens em conventos idolátricos, quando junto ao engano diabólico vai-se germinando e preparando nessas mulheres o pleno amor e devoção exclusivamente para Deus. Depois dessas avaliações é que o polemista Anônimo compõe um capítulo sobre “costumes dos antigos peruanos acerca do civil”. Tal item praticamente trata só da história da bebida e do governo da bebida entre os nativos.

Se Guaman Poma colocara a chicha em eras pristinas sem bebedeira, o jesuíta Anônimo iria asseverar que nos idos bem antigos e por muito tempo nem havia confecção de bebida, pois só tomavam água fresca. Mas como muitas fontes eram insalubres, fora necessário criar a medicina da chicha. A confecção boa era aquela feita a partir da salivação mascando-se o milho, e assim é que tinha sido inventada a bebida. Para o jesuíta Anônimo, diferente da opinião de Acosta, essa bebida não podia dar asco, destituindo o método daquela carga de costume bárbaro e comparando-o com a confecção do vinho.¹⁷⁴

Contudo, depois da invenção medicinal, a chicha será acusada de provocar a degeneração dos costumes, e como em Guaman Poma, é a causa primeira de idolatria: “a embriaguez e a destemperança no beber foi como uma paixão própria desta gente, princípio de todos os seus males e ainda de sua idolatria”. Sendo que antes do surgimento da bebida, “conta-se que neste tempo não tiveram vícios nem foram dados à idolatria”.¹⁷⁵ Apesar do Anônimo tratar quase que só da idolatria numa longa história que transpõe os limites da dinastia incaica mais recente, faz alusão a um período em que a inocência imperava sobre a má influência diabólica – a qual tampouco seria muito eficaz depois.

174 “Mandaron los médicos que, para que el vino tuuiesse los efectos que se pretendía, de lavar la vexiga y deshazer la piedra, se lindasse el maýs con la saliu del hombre, que es muy medicinale. De manera que de aquí nació el mascar los niños y las doncellas el grano de maýs (...) y por ser medicinale no había reparar en que podía causar asco el auer sido mascado el maýs, pues por causa de la salud toman oy muchos hombres cosas horribles, como canina de perro, orines y otras cosas muy asquerosas, que en comparación dellas, es la saliu del hombre cosa más limpia. Y quando nos ponen vino en la mesa, no nos acordamos de que ha sido exprimido y pisado con los pies suzios y poluorientos del hombre” ([JESUÍTA] ANÓNIMO, *op. cit.*, 2008, p. 51-2).

175 *Ibidem*, p. 51.

Se originalmente era medicina, a chicha depois foi sendo usada nas festas, mas o costume veio com “tanta gula” que os governantes “instituíram as festas em que se havia de beber a renda solta”. Entretanto, encerravam a bebedeira e certos vícios que chegam junto, tudo dentro de um circuito bem fechado. Era a firmeza dos incas no tempo em que “tiveram o mando e o porrete”. Em “negócio de governo” o inca “excedeu os espanhóis”; “no que toca ao civil e moral”, muitas leis “se guardam hoje, porque vêm para a conta dos interesses dos que têm o governo e o mando”.¹⁷⁶

No governo da embriaguez, “permitia o inca uns vícios publicamente” para que “não se bebesse em segredo e particular, fazendo borracheiras de onde sucedessem homicídios, estupros e adultérios”.¹⁷⁷ Mas as festas embriagadas se constituíam no ninho dos vícios venéreos. Contudo, era assim para que não fossem praticados fora desse ambiente e para evitar maiores problemas de controle, bem como para diminuir a incidência de práticas pecaminosas bem piores. As festas como válvulas de escape das paixões da carne e meio de evitar pecados que para o jesuíta eram muito hediondos.¹⁷⁸ O Anônimo, nessas considerações contrasta com Guaman Poma, que não admitira tal forma ou intenção expressa pelos incas, de vazão relativa das paixões nas festas públicas.

Para Guaman Poma, é só na época do vice-reino espanhol no Peru que a borracheira torna-se alvo central da denúncia de vícios venéreos e da idolatria. Nesse mundo ao revés – de acordo com o universo morigerador e de indignação perante as injustiças que sobressai na obra de Guaman Poma –, não havia a ingenuidade primordial de lúdica embriaguez, e tampouco a punição do vício de perder o juízo, política exemplar entre os incas. Guaman Poma projetava no passado pré-hispânico aquela inocência quase edênica das mais antigas gerações andinas, somada às justas e temíveis ordenanças do senhorio de Cuzco, para pensar a reforma moral de uma caótica borracheira nos tempos do cristianismo espanhol.

No fim das contas, a preocupação do cronista índio era com o futuro, mesmo que transpire a angústia de frustrado sonhador. O cronista faz uma pergunta para si

176 *Ibidem*, p. 52, 54 e 59.

177 *Ibidem*, p. 54-5.

178 “Permitía que en semejantes juntas de borracheras y beuidas viniessen las mujeres ramerias o solteras que no fuesen vírgenes ni viudas, o las mancebas o las mujeres legítimas de cada vno, y que en casas o escondrijos, que por allí auía muchos, cometiesen sus fornicios y torpezas, porque cessassen los incestos, los adulterios y estupros y nefando” (*ibidem*, p. 55).

mesmo, no pretense diálogo com o rei da Espanha, como se ainda que de tão longe estivesse D. Felipe III realmente pedindo os conselhos e ouvindo atentamente dom Felipe Guaman Poma de Ayala:

[o rei Felipe III:] Diz-me, autor, como se farão ricos os índios?

[o príncipe Guaman Poma:] Há de saber vossa Majestade que hão de ter bens de comunidade que eles chamam sapci, de sementeiras de milho e trigo, batatas, ají [pimenta], magno [verdura seca], algodão, vinha, obrage [oficinas artesanais], tinturaria, coca, frutais [etc].¹⁷⁹

O milho que produz a chicha medicinal; a videira, que faz a bebida mais apreciada pelo cristão; e até mesmo a coca, mascada em vício idolátrico tão asqueroso, tudo isso, pelo que demanda Guaman Poma, deveria ter importante papel na vida dos índios do Peru. Apesar de tantas queixas acumuladas em todo o manuscrito, o cronista não negaria que as ervas e poções inebriantes tivessem sempre seu lugar no cotidiano do povo andino.

Entretanto, se ele recomenda que os viciosos índios do litoral tenham vinhedos além de depósitos e bodegas, e que sejam pagos pelo trato, “não se lhes dê para beber nem para embriagar”.¹⁸⁰ A venda do vinho para os índios devia ser controlada.¹⁸¹ Além disso, as autoridades não deveriam ocupar as mulheres e jovens por mascar o milho para fazer a chicha, porque assim acaba toda a plantação da comunidade e da igreja só para confeccionar a poção embriagante.¹⁸² Mas surpreende que justamente a planta da coca, toda e sempre maldita no discurso do cronista, já agora, no conselho para o rei da Espanha, deva ter “incremento” de produção na comunidade dos índios.¹⁸³

179 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 963[977]. Segundo Adorno, o esquema de perguntas e respostas que se inscreve na parte final da obra, quando Guaman Poma se posiciona abertamente como conselheiro do rei, “mimetiza a fórmula da *relación* tipificada nas *Relaciones geográficas de Indias* (1586)” (ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 7). *Cita*: “Dime, autor, ¿cómo se hará rico los yndios? A de sauer vuestra Magestad que an de tener hazienda de comunidad que ellos les llama sapci, de sementerias de maýs y trigo, papas, agí, magno, algodón, uiña, obrage, teñiría, coca, frutales [etc]”.

180 GUAMAN POMA, *op. cit.*, f. 840[854]. *Cita*: “no se le dé para ueuer ni enborrachar”.

181 *Ibidem*, f. 1140[1150].

182 *Ibidem*, f. 789[803].

183 *Ibidem*, f. 892[906]. *Cita*: “aumentación”.

Se a retórica de Guaman Poma ao longo de seus escritos fechava o caminho do consumo da coca em forte tom de extirpação do vício, o juízo final do tratado livraria a substância da eterna danação. Pois a coca já propiciava, desde meados do século XVI, grandes lucros aos que controlavam as plantações e o transporte para abastecer os índios mineiros, pois era excelente estimulante para anestesiar as agruras do labor inumano. Por isso que a condenação moral da coca como instrumento da idolatria indígena, já pronunciada com tanta energia desde o primeiro Concílio Eclesiástico de Lima em 1551, não coibira a proliferação dos cultivos e nem poderia frear a intensificação do consumo. Independente do juízo sobre os usos da coca, o que parece ter sido regra geral é a demanda movendo, sem cessar, a história da medicina. Guaman Poma, rendendo-se a este rumo irresistível, procura ao menos reverter o sentido da exploração da erva, em projeto de bom governo netamente indígena – bom governo do tal vício de comer coca?