

ARAÚJO, Lorena Gouvêa*

<https://orcid.org/0000-0002-5398-7385>

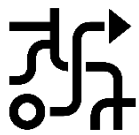
RESUMO: O presente estudo analisa a representação do feminino na sociedade andina a partir das crônicas coloniais, com ênfase nas obras de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega. Este trabalho busca investigar de que forma a mentalidade cristã europeia influenciou as narrativas a respeito das mulheres autóctones, destacando o processo de cristianização e moralização presentes na sociedade colonial do Vice-Reino do Peru. Ao comparar figuras míticas como Mama Huaco e Mama Ocllo, busca-se evidenciar a complexidade destas personagens, as quais podem aparecer tanto como figuras de protagonismo, como subordinadas à figura masculina. A demonologia europeia do século XV e XVI – pautada na associação entre feminino, pecado e pacto com o demônio – pode ter sido um dos fatores a influenciar a percepção do poder feminino ancestral nos Andes, enquadrando tais mulheres em padrões religiosos inteligíveis à mentalidade católica ocidental, que desembarcou no atual território peruano a partir de 1532.

PALAVRAS-CHAVE: Feminino andino; Evangelização; Crônicas coloniais.

ABSTRACT: This study analyzes the representation of the feminine in Andean society based on colonial chronicles, with emphasis on the works of Felipe Guamán Poma de Ayala and Inca Garcilaso de la Vega. This work seeks to investigate how the European Christian mentality influenced narratives about indigenous women, highlighting the process of Christianization and moralization present in the colonial society of the Viceroyalty of Peru. By comparing mythical figures such as Mama Huaco and Mama Ocllo, it seeks to highlight the complexity of these characters, who can appear both as protagonists and subordinate to the male figure. The European demonology of the 15th and 16th centuries – based on the association between the feminine, sin, and pact with the devil – may have been one of the factors influencing the perception of ancestral female power in the Andes, framing these women within religious patterns intelligible to the Western Catholic mentality, which arrived in what is now Peruvian territory from 1532 onwards.

KEYWORDS: Andean femininity; Evangelization; Colonial chronicles.

* Professora com doutorado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ-FFP (2021); mestrado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2012) e graduação em Licenciatura em História pela mesma universidade (2009). Defendeu a tese, intitulada “O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial nos Andes (séculos XVI e XVII)”, sob orientação do professor Dr. Ronaldo Vainfas e financiamento da FAPERJ. Fez doutorado sanduíche PDSE-Capes, na Pontifícia Universidad Católica del Perú (PUCP) entre 2018 e 2019. Foi professora substituta da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2023-2024) e atualmente é professora de História na Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro (SME).



INTRODUÇÃO

Para o estudo do feminino colonial no Vice-Reino do Peru é necessária uma análise cuidadosa a respeito da cosmovisão andina e do universo mental cristão-europeu. Desde a chegada dos conquistadores, no século XVI, os povos nativos foram submetidos a transformações profundas, tanto sociais quanto religiosas, sendo orientados a reorganizar suas práticas culturais e espirituais segundo os preceitos católicos. As crônicas coloniais, produzidas por autores como Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, oferecem perspectivas sobre essas mudanças, permitindo investigar o papel e a representação das mulheres anterior e posteriormente ao processo de colonização.

Nos relatos míticos, Guamán Poma evidencia figuras femininas de destaque, dotadas de liderança, poder político e funções sacerdotais. Já em Garcilaso, o feminino ocupa posição complementar ao masculino, possivelmente refletindo a influência da mentalidade europeia sobre a interpretação dos mitos andinos. A análise dessas narrativas possibilita compreender como a evangelização e a colonização impactaram a percepção do feminino nos Andes, impondo uma hierarquização de gêneros e demonizando atributos que eram, originalmente, naturais à cosmovisão ancestral.

Ao recorrer aos escritos coloniais com o objetivo de identificar indícios capazes de revelar aspectos do pensamento local, é necessário considerar que a mentalidade cristã esteve presente como parte constitutiva do projeto social e político do Vice-Reino do Peru desde 1532. Os conquistadores, profundamente vinculados à doutrina católica, carregaram consigo os princípios que integravam a mentalidade castelhana de unificação da fé e de demonização das mulheres que não correspondessem às expectativas da religião ocidental. Nesse contexto, durante o período colonial, diversos nativos também tiveram acesso à mentalidade que compunha o universo católico — como os cronistas supracitados — construindo uma concepção híbrida e singular sobre o mundo.

Neste artigo, em primeiro lugar, será apresentado o conceito de reciprocidade andina e sua configuração como uma importante diretriz do pensamento autóctone. Em segundo lugar, será abordada a mentalidade religiosa ocidental que desembarcou no território do atual Peru, em 1532, apropriando-se das mentes e corpos indígenas.

Por fim, será realizada uma análise sobre o feminino mítico nas crônicas de Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, com o objetivo de compreender os papéis ocupados por determinadas personagens e as possíveis interpretações a serem levantadas, dentro dos limites deste trabalho.

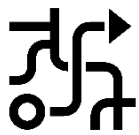
RECIPROCIDADE ANDINA

No mundo andino, a ideia de reciprocidade e o princípio do *yanantin* (oposição-complementar) constituem fundamentos essenciais da cosmovisão. O *yanantin* expressa a dualidade inseparável que rege a vida andina: homem e mulher, Sol e Lua, *Hanan* e *Hurin*, Inca e Coya, deuses e humanos. Diferentemente da mentalidade ocidental — que tende a enfatizar a igualdade e a neutralizar as desigualdades — os povos andinos, assim como diversos grupos amazônicos, conforme apontado por Viveiros de Castro (2018, p. 60), valorizavam precisamente as diferenças como elemento indispensável para compreender o sentido do mundo social e cósmico.

Segundo Francisco Hernández Astete (2012), o princípio do *yanantin* funciona como uma dualidade que converte cada uma das partes opostas em elementos complementares, outorgando-lhes uma simetria perfeita, como se realidade e imagem estivessem projetadas diante de um espelho:

(...) Tristan Platt, entre otros autores, en un trabajo destinado a dar cuenta de las características de la vida social de los *macha* de Bolivia, entendió que la complementariedad, permitida por la posición que plantea la dualidad, convierte a cada una de las partes, de manera paralela, en opuestas y complementarias. Para explicar la suerte de situación contradictoria en la que cada uno de los pares de estas oposiciones son a su vez contrarios y complementarios, Platt introdujo el término de *yanantin*, otorgándole un significado de simetría perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que esta proyecta ante un espejo (Platt 1980). (ASTETE, 2012, p. 78).

Nos mitos, rituais e práticas cotidianas, a complementaridade constituía o caminho para a busca do equilíbrio. Nesse sentido, a cosmovisão andina compreendia o mundo por meio da interconexão entre humanos, divindades, fauna, flora e demais elementos da natureza, compondo uma teia de reciprocidade e complementaridade na qual a separação entre o humano e o não humano era inexistente.



Essa reciprocidade baseava-se na lógica da incessante busca pelo equilíbrio, manifestando-se tanto nas relações entre humanos quanto na interação destes com a natureza e as divindades. A prática das oferendas realizadas aos deuses e às *huacas*¹, em retribuição, por exemplo, à fertilidade da terra, às chuvas e ao sucesso em uma caçada, demonstra como o equilíbrio cósmico dependia da circulação contínua de energia entre as forças que existiam nos diferentes níveis de *pachas* ou mundos, isto é, entre o *hanan pacha* (ou mundo de cima e das divindades), o *kay pacha* (ou este mundo e dos seres humanos), e o *uku pacha* (ou mundo interior e das potências ancestrais).

Dessa maneira, percebe-se que a reciprocidade não se restringia ao campo social, econômico, político ou religioso, mas os articulava, fundamentando a cosmovisão andina e garantindo a manutenção da ordem social e do equilíbrio cósmico. Para os andinos, o espaço em que viviam e a natureza que observavam estavam profundamente impregnados pelo mundo ancestral. Era por meio dos rituais religiosos de reciprocidade, realizados no mundo dos vivos, que a troca de energias entre os diferentes planos podia ser alcançada, possibilitando o acesso às potências ancestrais.

MENTALIDADE TRASLADADA: O ESTABELECIMENTO DA NOVA ORDEM COLONIAL

Com a chegada dos conquistadores, no século XVI, a população local enfrentou profundas transformações políticas, econômicas, culturais e sociais. Os agentes responsáveis pelo estabelecimento do projeto ocidentalizante reorganizaram os nativos e os integraram — enquanto súditos da Coroa hispânica — a um novo modelo de sociedade. Dentre as premissas centrais dessa reorganização estava a conversão dos ameríndios à doutrina cristã, considerada pelos ibéricos como a única fé verdadeira a ser seguida.

É provável, porém, que a introdução de uma nova religião não tenha sido totalmente estranha à população andina. Antes mesmo da chegada dos castelhanos,

¹ Segundo a crônica de Garcilaso de la Vega, *huaca* é uma palavra andina de conotação sobrenatural, que se manifesta através de algum objeto. Também pode ter o significado de adoratório (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 757).

não era incomum que, diante da derrota de um governo ou governante, os povos locais agregassem elementos externos à própria cosmovisão, ressignificando mitos, ritos e divindades ancestrais. No entanto, diferentemente da dinâmica observada nas trocas religiosas entre povos indígenas, a chegada da religião cristã aos Andes mostrou-se inflexível quanto à incorporação de elementos exógenos aos ritos católicos, o que acabou por desorientar os preceitos ancestrais que guiavam a sociedade ameríndia.

O processo de repressão e de submissão imposto pelos colonizadores aos nativos do Vice-Reino do Peru estendeu-se por décadas. Desde a chegada de Pizarro (1532) até o fim da última organização os Incas rebeldes de Vilcabamba (1572), foram quarenta anos de tensões entre conquistadores e autóctones, que ora estiveram aliados, ora em lados opostos, de acordo com os interesses locais. No entanto, embora os castelhanos tenham logrado êxito ao suprimir os ritos estatais mais significativos nos primeiros anos da conquista, as práticas ancestrais não foram extintas em sua totalidade, tendo se mantido vivas, principalmente, nos ambientes domésticos e fora do controle das autoridades religiosas, como apontado por Isis Gareis (1991, p. 247-248).

Por sua vez, essa mentalidade religiosa ocidental que desembarcou na América durante o século XVI, tinha sua matriz no pensamento religioso da Baixa Idade Média. A este respeito, Laura de Mello e Souza (1987) informa que, a partir da crise econômica que assolou o século XIV, um sentimento de incerteza e medo difundiu-se entre a população europeia, gerando a exacerbação de uma religiosidade popular de caráter mágico. A partir desse momento, consolidou-se uma progressiva associação entre o feminino, a magia pagã e a heresia. Assim, antigas personagens femininas da tradição clássica, como Diana ou Medeia, foram reinterpretadas como feiticeiras ou bruxas, conforme a lógica da evangelização e da doutrina cristã hegemônica na Europa (MELLO E SOUZA, 1987, p. 12).

Também foi nesse período, na Europa Ocidental, que se passou a diferenciar feiticeiras e bruxas. As primeiras eram consideradas mulheres que realizavam poções e práticas mágicas sem pacto com o diabo. Suas ações, embora derivadas de um universo considerado maligno, eram vistas como abomináveis, mas não se lhes atribuíam a origem do mal. Por outro lado, as bruxas eram mulheres que haviam firmado

pacto com o demônio, recebendo dele poderes maléficos por meio de uma união carnal, tornando-se suas servas e sacerdotisas (MELLO E SOUZA, 1987, p. 11-13).

Entretanto, essa percepção do feminino, proveniente da Baixa Idade Média europeia, possuía raízes ainda mais antigas, que associavam o sexo feminino à ideia de fragilidade, debilidade e predisposição às tentações demoníacas. A esse respeito, Delumeau (2009, p. 476-488) destacou que, desde o século XIII, com a ascensão das ordens mendicantes no contexto religioso europeu, a evangelização foi conduzida por meio de sermões impregnados de elementos misóginos, nos quais a mulher era apresentada como um ser predestinado ao mal. Entre os religiosos citados pelo autor, destacam-se São Bernardino de Siena (século XV) e Álvaro Pelayo (século XIV). Segundo Delumeau (2009, p. 483), esses pregadores legitimavam a violência doméstica masculina e a manutenção da mulher em tarefas domésticas como forma de controle moral, além de considerarem o testemunho feminino menos crível que o do homem, atribuindo-lhe ainda a responsabilidade por conduzir o masculino à apostasia e ao afastamento de Deus.

Ainda sobre essa temática, Lana Lage da Gama Lima (2011, p. 151-153) considera que a misoginia se encontrava enraizada nos escritos teológicos cristãos desde Santo Agostinho (séculos IV e V), quando a mulher foi associada ao pecado original e justificado o domínio que o homem deveria exercer sobre sua esposa. A esse respeito, Delumeau (2009) afirmou que, para Santo Agostinho:

Todo ser humano (...) tem uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No indivíduo masculino, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. O homem é, portanto, plenamente a imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa (DELUMEAU, 2009, p. 472).

Além de Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, no século XIII, em sua obra *Summa Theologica*, atribuiu ao homem o papel ativo e positivo na relação sexual, cabendo à mulher a função de receptáculo passivo. O teólogo afirmou que o único sexo verdadeiro era o masculino, sendo a mulher um “macho deficiente”. Dessa forma, não era surpreendente que, por ser considerada débil, fosse marcada por sua natureza *imbecillitas*, tendo cedido, no pecado original, às seduições do tentador. Por

tais razões, segundo ele, era necessário que as mulheres estivessem, a todo momento, submetidas à tutela masculina (DELUMEAU, 2009, p. 473).

Em *Contra Gentiles*, Santo Tomás manteve sua visão misógina, afirmando que “(...) a mulher tem necessidade do macho não só para gerar, como entre outros animais, mas até mesmo para governar-se, pois o macho é mais perfeito por sua razão e mais forte em virtude” (DELUMEAU, 2009, p. 473). Esse raciocínio foi reiterado pela teologia cristã ao longo da história, contribuindo para que a sexualidade feminina fosse associada ao pecado e se tornasse um dos instrumentos centrais da mentalidade cristã europeia dos séculos XV e XVI.

Na Europa, com a publicação da bula *Summis desiderantes affectibus*, de Inocêncio VIII (1484), a associação da mulher ao mundo demoníaco foi intensificada e legitimada. Esse posicionamento foi reforçado em 1487 com a publicação do *Malleus Maleficarum*, escrito pelos dominicanos alemães Heinrich Kramer e Jacob Sprenger. No manual demonológico, os autores detalharam a existência do *incubus* e do *succubus* nos pactos demoníacos, afirmando que uma simples acusação, ainda que sem provas, era suficiente para instaurar um processo de bruxaria. Além disso, sistematizaram a caça às bruxas, auxiliando os evangelizadores a identificar supostas marcas que o pacto demoníaco teria deixado no corpo feminino (KRAMER; SPRENGER, 1997, p. 54-55).

Sustentados pelo anseio popular, os códigos demonológicos caracterizaram o herege como alguém que cometia pecado com a ajuda do diabo. Consequentemente, antigos perfumistas, fabricantes de filtros de amor e conhecedores de ervas e raízes curativas passaram a ser considerados bruxos ou bruxas (MELLO E SOUZA, 1987, p. 11).

Foi com base nessa mentalidade que os conquistadores europeus chegaram à América no século XVI. No Peru, a partir de 1532, as autoridades evangelizadoras assumiram a tarefa de combater Satã, intensificando a perseguição à religião andina. Embora a colonização e a conquista das mentes e corpos autóctones tenham ocorrido em diversas etapas ao longo do processo de conversão religiosa, foram as mulheres que sofreram as perseguições mais obstinadas, visto que, como descrito, eram consideradas seres menos racionais que seus pares masculinos e estariam naturalmente mais suscetíveis às tentações demoníacas quando não tuteladas.

O FEMININO A PARTIR DAS CRÔNICAS ANDINAS

Compreender o universo nativo a partir de relatos produzidos, em sua maioria, por membros da elite ou por indivíduos ligados à sociedade hegemônica implica um esforço historiográfico. Como ressaltado por Ginzburg (2016, p. 177-178), é necessário exercitar uma leitura indiciária capaz de identificar, ainda que por meio de filtros, vestígios das tradições culturais locais. Por essa razão, ao analisar as crônicas coloniais do Vice-Reino do Peru, torna-se imprescindível adotar uma postura crítica, compreendendo que tais textos são construções resultantes de escolhas narrativas orientadas pelos interesses particulares de cada autor — e não, necessariamente, reflexos diretos da realidade das sociedades descritas. É a partir dessa abordagem que serão examinados os mitos cosmogônicos presentes em *Nueva crónica y buen gobierno* (2015), de Guamán Poma de Ayala, e nos *Comentarios Reales de los Incas* (2005), de Inca Garcilaso de la Vega.

Vale ressaltar que o autor da *Nueva crónica y buen gobierno* (publicada em 1615), Felipe Guamán Poma de Ayala, era um indígena natural de Huamanga e membro da elite da linhagem dos *yarovilca*, antecessores dos Incas. A partir da década de 1560, durante o período colonial, esteve em contato direto com o corpo religioso católico. Em sua trajetória cristã, colaborou com Juan Pérez de Gamboa — corregedor de Huancavelica e, posteriormente, visitador de Cusco, Huamanga, Huancavelica, Castrovirreyna e Jauja — e com Cristóbal de Albornoz, chegando a ocupar o cargo de *teniente corregidor* na repressão ao movimento nativo do *Taki Onqoy* (ADORNO, 1978, p. 123-133).

Sua crônica se divide em duas partes distintas. Na primeira, denominada *Nueva crónica*, o autor narra desde a origem dos primeiros andinos até a chegada dos espanhóis ao continente. Na segunda, intitulada *Buen gobierno*, descreve tanto o processo de conquista quanto os sucessos e, sobretudo, os abusos da empresa colonial. Seu manuscrito foi redigido com a intenção de ser enviado ao rei espanhol Felipe III, oferecendo ao monarca uma perspectiva nativa acerca da conquista e do governo castelhano nos Andes. Em um entrelaçamento de costumes, ritos e tradições autóctones com elementos da mentalidade católica hispânica — típico produto da sociedade colonial —, Guamán Poma (2015) denunciou os abusos cometidos pelos

conquistadores e propôs as bases para o que chamou de *buen gobierno* andino-castelhano.

Já Inca Garcilaso de la Vega, autor dos *Comentarios Reales de los Incas*, nasceu em Cusco e era filho de Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas (1507-1559) — conquistador espanhol — e da *ñusta* (“princesa”) inca Chimpu Ocllo (1520?-1571), neta de um dos irmãos do Inca Huayna Capac². Batizado como Gómez Suárez de Figueroa, passou a infância e juventude junto aos familiares maternos, uma vez que seu pai abandonou sua mãe para casar-se com uma espanhola. Apesar da distância paterna, o breve convívio que manteve com Sebastián lhe garantiu vínculos com alguns conquistadores e *encomenderos*³ espanhóis, permitindo-lhe um primeiro, ainda que tímido, contato com a cultura hispânica.

Antes de completar vinte anos, Garcilaso perdeu o pai, falecido na Espanha. O episódio levou-o a viajar a Madri em busca do reconhecimento de que, sendo sua mãe esposa legítima de um conquistador, uma herança lhe fosse assegurada. No entanto, o Real Conselho das Índias rejeitou suas pretensões, deixando-o na marginalidade. Desconhecido e isolado no mundo espanhol, reformulou sua identidade: primeiro assumiu o nome Gómez Suárez de la Vega e, em menos de uma semana, passou a assinar como Inca Garcilaso de la Vega — em homenagem a seu pai (HERNÁNDEZ, 1991, p. 16).

Sua obra supracitada organiza-se em três grandes períodos da história andina. A chamada *Primeira Idade* é descrita como uma era de disparidade e desordem, marcada pela multiplicidade de deuses e de línguas que, segundo Garcilaso, impossibilitava os nativos de elevar o pensamento ao invisível, restringindo-os ao culto daquilo que podiam ver. A *Segunda Idade* corresponde ao período incaico propriamente dito, ou seja, um período de ordem, centralização política, culto ao deus Sol e unificação linguística, quando os povos autóctones teriam aprendido a abstração e a crença no divino. Por fim, a *Terceira Idade* — que Aurelio Miró Quesada y Sosa

² Décimo-primeiro e penúltimo governante do domínio dos Incas.

³ Segundo Lockhart e Schwartz (1983, p.92-96), a *encomienda* foi um mecanismo central da organização colonial espanhola, por meio do qual grupos indígenas eram “encomendados” a um colonizador (*encomendero*). Os autores explicam que a Coroa concedia ao *encomendero* o direito de receber tributos, trabalho e serviços dos indígenas, enquanto este, em troca, deveria garantir sua proteção e instrução cristã. Apesar dessas justificativas formais, Lockhart e Schwartz destacam que, na prática, a *encomienda* frequentemente resultou em exploração intensa, aproximando-se de um sistema de coerção laboral que contribuiu para a desestruturação das sociedades nativas.

(1948, p. 257-258) considera consequência natural da anterior — configura-se como o período de consumação da evolução histórica, caracterizado pela chegada da evangelização hispânica e pela expectativa de unidade na fé católica.

Ambos os cronistas mencionados inserem-se em uma dinâmica colonial de mestiçagem social, isto é:

un mecanismo de integración de modelos hispánicos y el producto de la inserción en un tejido de relaciones con características compuestas. Por un lado, sobrevivían las formas indígenas de solidaridad, e incluso se reproducían, y, del otro, la movilidad era en la época colonial sinónimo, en gran medida, de mestizaje. (POLONI-SIMARD, 2006, p. 32)

Tal dinâmica deu origem a uma sociedade profundamente heterogênea, resultante não de uma simples sobreposição de hábitos de um grupo sobre outro, mas do entrelaçamento de múltiplas leituras de mundo em um período que marcou decisivamente a história de ambas as culturas.

Para início de análise, destaco o mito do casal fundador do *Tawantinsuyo* narrado por Guamán Poma de Ayala (2015) em sua crônica. Nela, observa-se a história do primeiro inca, Manco Cápac, e de sua mãe e esposa, Mama Huaco. Durante a descrição deste mito cosmogônico, Guamán Poma retrata Mama Huaco como uma *huaca* fingidora, idólatra e feiticeira e lhe atribui adjetivos caros para moral cristã, afirmando que a mesma se comunicava com os demônios do inferno, realizava cerimônias de feitiçaria e dialogava com pedras, rochedos, morros, lagoas e árvores. Segundo o autor, as respostas obtidas por Mama Huaco provinham do próprio diabo, sendo ela a inventora das *huacas*, da bruxaria e de toda sorte de encantamentos nos Andes.

Nota-se que a representação dessa personagem é atravessada por imperativos morais próprios da cristandade. Mama Huaco é criticada por sua liberdade sexual, considerada por Guamán Poma como expressão de luxúria, já que, segundo relata, ela se deitava com os homens que desejava. Na sequência, reforça essa posição moralizante ao afirmar que a divindade:

(...) Supo por suerte del demonio que estaba preñada de un hijo y el demonio le enseñó que pariese el niño, que no lo mostrase a la gente (...). Mandó que lo llevasen al agujero llamado Tambotoco, que de allí lo sacasen en tiempo de dos años, que le diesen mantenimiento y publicasen que había de salir de Pacaritambo un cápac apu inca rey llamado Manco Cápac inca, hijo del sol y

de su mujer la luna y hermano del lucero (...). Que así lo declaraban y mandaban los huacahuilcas, que son demonios, en el Cuzco.
(...) Así que ¿cómo pueden hacer hijo el sol y la luna de 13 grados de cielo, que está en lo más alto del cielo? Es mentira y no le venía por derecho de dios ni de la justicia el ser rey, el reino. Y dice que es amaro serpiente y demonio. No le viene el derecho de ser señor y rey, como lo escriben. Lo 1º, porque no tuvo tierra ni casa antiquísima para ser rey. Lo 2º, fue hijo del demonio enemigo de dios y de los hombres, mala serpiente amaro. Lo 3º, decir que es hijo del sol y de la luna es mentira. Lo 4º, nacer sin padre. Y la madre fue mundana, primera hechicera, la mayor y maestra criada de los demonios. (...) (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42-43).

Segundo Guamán Poma (2015), Mama Huaco teria sido a responsável por enganar os povos andinos, por ser a primeira *huaca* a servir aos demônios, chegando a afirmar que Manco Cápac seria fruto dessa relação. Ainda que tal concepção não anule o protagonismo da personagem no *Tawantinsuyo* — já que a apresenta como a primeira *Coya* e “Reina” de Cusco, além de destacar sua habilidade como líder política —, percebe-se que o cronista recorre a uma série de adjetivos que a aproximam do demoníaco europeu.

Enquanto nativo convertido ao cristianismo, é plausível supor que a mentalidade de Guamán Poma já estivesse profundamente moldada pelo contato com o catolicismo no Vice-Reino do Peru. Ainda assim, sua narrativa preserva a lógica dual do casal fundador primordial — uma dupla de opostos que, ao unir-se, dá origem à linhagem incaica. No entanto, apesar de reconhecer o papel central de Mama Huaco, o autor se esforça por lhe atribuir elementos qualificativos associados à demonologia europeia e, portanto, próximos à moralidade católica castelhana.

Nesse ponto, é possível aproximar as linhas da crônica de Guamán Poma das representações do feminino difundidas na Europa a partir do século XIV. Delumeau (2009), ao citar o franciscano Thomas Murner, destaca que a mulher era frequentemente caracterizada como um “diabo doméstico” (DELUMEAU, 2009, p. 478), em uma explícita associação entre o feminino e o demoníaco, ao mesmo tempo em que se normalizava a misoginia nos discursos religiosos e culturais da época.

Outra fonte europeia mencionada por Delumeau (2009), e que contribui para a análise da narrativa apresentada na crônica de Guamán Poma (2015), é a obra do franciscano *Alvarado Pelayo*, intitulada *De planctu ecclesiae*, escrita em 1330. Nesse tratado, o autor evidencia, entre outras questões, o medo imemorial em relação às mulheres, o autoritarismo das sociedades patriarcais e o orgulho do clérigo por ser

masculino (Apud DELUMEAU, 2009, p. 482). Nessa obra, as mulheres surgem novamente associadas à idolatria, atuando como suas principais ministras.

A acusação mais longamente desenvolvida – ela constitui o número 8 do artigo – é assim formulada: “A mulher é ministro de idolatria”. Pois “torna o homem iníquo e o faz cometer apostasia”; no que é comparável ao vinho que provoca o mesmo resultado. Quando nos abandonamos à paixão da carne, erguemos um templo a um ídolo e abandonamos o verdadeiro Deus por divindades diabólicas. (...) (PELAYO, Apud. DELUMEAU, 2009, p. 483).

Essa representação do feminino, já inscrita no imaginário religioso europeu, reforça a ideia de que a mulher estaria naturalmente vinculada ao desvio moral, à sedução e ao engano espiritual. A partir dessa perspectiva, pode-se imaginar que Guamán Poma, já forjado no universo mental católico da sociedade colonial do Vice-Reino do Peru, tenha projetado em Mama Huaco atributos demoníacos ocidentais, reinterpretando uma personagem fundamental da cosmogonia incaica à luz dos parâmetros morais e teológicos herdados da tradição cristã castelhana.

Guamán Poma representa, nesse sentido, um exemplo paradigmático de indivíduo pertencente à elite de seu tempo. Era letrado, integrado às estruturas de poder e consciente das oportunidades oferecidas pelo mundo colonial. Inserido na lógica do Antigo Regime — na qual privilégios eram conquistados e legitimados como forma de distinção social —, o autor produziu uma obra que entrelaçou símbolos nativos à doutrina cristã, resultando em um manuscrito profundamente marcado pela hibridez cultural e de grande valor etno-histórico.

Como mencionado, ao descrever Mama Huaco, Guamán Poma (2015) parece, inicialmente, afastar-se da cosmovisão andina e aproximar-se dos códigos cristãos. Segundo relata, o primeiro inca teria iniciado seu governo a partir de uma mentira arquitetada por sua própria mãe, com auxílio do demônio. Sua crítica é incisiva: Manco Cápac, tradicionalmente apresentado como filho do Sol e da Lua, seria, na verdade, fruto da união entre Satanás e uma mulher idólatra e feiticeira. Assim, todo o governo dos Incas não passaria de uma fraude. Essa perspectiva é reforçada quando o cronista caracteriza Manco Cápac como “amaro serpiente y demonio (...) fue hijo del demonio enemigo de Dios y de los hombres, mala serpiente amaro” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 43). Ao considerar Manco Cápac filho do demônio, Guamán

Poma sugere uma relação sexual entre Mama Huaco e Satanás — equivalente, em termos cristãos, a um pacto explícito entre a *Coya* e o Diabo.

No entanto, na introdução do quinto capítulo de sua crônica, Poma de Ayala afirma:

(...) mujeres coya, cápac huarmi, curaca huarmi, allicac huarmi, huaccha huarmi. No os espantéis, mujeres, el primer pecado que cometió fue mujer, la Eva. Pecó con la manzana, quebró el mandamiento de dios y así la primera idolatría comenzasteis mujer y servisteis a los demonios. Todo ello es cosa de burla y mentira. Dejad todo y tened devoción a la santísima trinidad, dios padre, dios hijo, dios espíritu santo, un solo dios y a su madre de dios, santa María siempre virgen, que ella os favorecerá y rogará por vosotras del cielo, para que gocemos y nos juntemos en el cielo y en este mundo para que no nos tiente Satanás (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63).

Nesta passagem, o autor parece orientar sobre o comportamento esperado das mulheres nativas no Vice-Reino. Embora ressalte que Eva foi a primeira mulher a cometer pecado e a origem da idolatria, o cronista acrescenta que “Todo ello es cosa de burla y mentira” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63), afastando as nativas de um destino irremediavelmente condenado. Para ele, as mulheres autóctones não estavam predestinadas ao castigo eterno, mesmo que a primeira *Coya* tenha sido considerada esposa do demônio. O cronista insiste no discernimento individual, sugerindo que, embora o feminino andino carregue uma relação histórica com Eva e com o pecado original, seria possível alterar esse destino por meio da adesão à doutrina cristã.

Ainda que Poma de Ayala adote uma perspectiva relativamente flexível, é possível identificar uma afinidade entre seu pensamento e a linguagem dos sermões europeus. Em Delumeau, observa-se que, de acordo com o sermão do franciscano Alvarado Pelayo:

Eva foi o “começo” e a “mãe do pecado”. Ela significa para seus infelizes descendentes, “a expulsão do paraíso terrestre”. A mulher é então doravante “a arma do diabo”, “a corrupção de toda lei”, a fonte de toda perdição. Ela é “uma fossa profunda”, “um poço estreito”. “Ela mata aqueles a quem enganou”; “a flecha de seu olhar ultrapassa os mais valorosos”. Seu coração é “a rede do caçador”. É “uma morte amarga” e por ela fomos todos condenados ao trespasse (introdução e números 6, 7 e 16) (DELUMEAU, 2009, p. 482).

Neste sentido, tanto em Guamán Poma quanto em Alvarado Pelayo, é a mulher a responsável pelo primeiro pecado. O indígena andino afirma que Mama Huaco foi “(...) la primera inventora de los huacas ídolos, hechicerías y encantamientos y con ello les engañó a los indios” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42). Em seguida, acrescenta: “No os espantéis, mujeres, el primer pecado que cometió fue mujer, la Eva. Pecó con la manzana, quebró el mandamiento de dios y así la primera idolatría comenzasteis mujer y servisteis a los demonios” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63). Poma de Ayala aproxima, dessa forma, a *huaca* andina de Eva, pois ambas aparecem como instituidoras da idolatria e servas do diabo, cada qual em sua respectiva sociedade.

Mas a concepção sobre o casal fundador do *Tawantinsuyo* não é unânime entre os cronistas. No manuscrito de Inca Garcilaso de la Vega (2005), embora existam três versões acerca da criação do império incaico, em todas elas o casal fundador é composto por Manco Cápac e Mama Ocllo — e não por Manco Cápac e Mama Huaco. Segundo o cronista, essa dupla, filhos do Sol, teria sido enviada à Terra para combater a barbárie praticada pelos habitantes do mundo andino.

Ao consultar seu tio materno, grande memorialista, Garcilaso teria sido informado de que, percebendo a condição selvagem e a precariedade religiosa dos habitantes andinos, o deus Sol enviou um filho e uma filha à Terra com a finalidade de instruir os humanos na civilidade e na religião, garantindo que o adorassem como único deus. Ao conduzir seus filhos desde o lago Titicaca, o Sol teria lhes advertido:

(...) que fuesen por donde quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro (...) que les dio para señal y muestra: que donde aquella barra se les hundiese con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el sol nuestro padre que parasen e hiciesen asiento y corte (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 41).

Garcilaso (2005) esclarece que cada um dos irmãos fundadores teria se dirigido a uma região distinta do território a ser conquistado, instruindo os “selvagens” em habilidades essenciais, como construir casas, tecer e cozinhar. Nas palavras de seu tio: “De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llaman Hana Cozco (que, como sabes, quiere decir ‘Cozco el alto’) y Hunin Cozco (que es ‘Cozco el bajo’)” (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 43). Aqueles que seguiam o governante ocuparam o *Hanan Cozco*, enquanto os que seguiam a

governanta se estabeleceram no *Hurin Cozco*. Garcilaso observa que essa divisão não tinha o propósito de gerar rivalidade ou inveja, mas de demonstrar igualdade, enfatizando que todos eram irmãos e filhos de um mesmo pai e de uma mesma mãe (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 43). Nesse sentido, o cronista apresenta um casal fundador com poderes equivalentes e uma cidade dividida entre ambos, refletindo o princípio andino da dualidade e complementaridade.

Em uma segunda versão dos mitos cosmogônicos, os nativos do *Collasuyo* e do *Contisuyo* narram que, após o dilúvio, surgiu em *Tiahuanaco*⁴ uma divindade masculina que, por possuir grande poder, repartiu o mundo em quatro partes, entregando cada uma delas a um homem distinto, a quem denominou reis. O primeiro, Manco Cápac, recebeu a região setentrional; o segundo, Colla, a região meridional; o terceiro, Tógay, a região leste; e o quarto, Pinahua, a região oeste. Cada um deveria, em seu distrito, fundir uma barra de ouro no solo e ocupar o território em que a fusão fosse perfeita. Dentre eles, apenas Manco Cápac teria realizado tal façanha no vale de Cusco. Quanto aos demais reis, Garcilaso afirma não haver relatos adicionais (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 46). Nesta versão, o elemento feminino desaparece, e o protagonismo é conferido exclusivamente às figuras masculinas, sugerindo uma possível aproximação com a concepção de mundo e mentalidade castelhana, com o esvaziamento da noção de complementaridade andina.

Ainda para compor esta análise, destaca-se a terceira versão do mito fundador, encontrada nos *Comentarios Reales* (2005). Garcilaso relata que, em tempos antigos, saíram de uma rocha próxima a *Paucartampu* quatro homens e quatro mulheres, todos irmãos. O primeiro irmão recebeu o nome de Manco Cápac, e sua irmã e esposa, o de Mama Ocllo. Segundo o cronista, Manco Cápac fundou a cidade de Cusco — o “umbigo do mundo”, na língua *quéchua* — e, junto a Mama Ocllo, subjugaram a nação, ensinando a bondade aos habitantes (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 47).

Apesar da presença do casal fundador, nas duas últimas versões do mito cosmogônico de Garcilaso, o protagonismo da formação do *Tawantinsuyo* é atribuído a Manco Cápac, responsável pela fundação de Cusco, enquanto o feminino aparece como uma extensão do papel masculino. É possível supor que o cronista, influenciado

⁴ O cronista aponta que não sabe em que época teria ocorrido esse dilúvio e que não tem muitas informações sobre tal GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 46.

pelos signos culturais europeus, tenha naturalizado o protagonismo masculino, privilegiando e enfatizando as façanhas do Inca e tornando a história andina inteligível aos padrões da civilização letrada europeia de seu período.

De outra maneira, embora Guamán Poma não tenha economizado adjetivos negativos ao se referir a Mama Huaco, não silenciou sua importância, apresentando-a, em algumas passagens, como governante, guerreira e poderosa mulher.

Gobernaba más que su marido Manco Cápac inca toda la ciudad del Cuzco. Le obedecieron y respetaron en toda su vida porque hacía milagros de los demonios, nunca vistos de hombres. (...) Pero fue muy hermosísima mujer, de mucho saber y hacía mucho bien a los pobres en la ciudad del Cuzco. [Adición] y de todo su reino y así creció más bien su gobierno de su marido de esta señora coya, porque reinaba el Cuzco y su jurisdicción (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 58).

Enquanto Mama Huaco, em Guamán Poma, é retratada como uma mulher livre, guerreira e fálica, em Garcilaso Mama Ocllo se aproxima mais da maternidade e da vida doméstica. A esse respeito, Rostworowski (1988, p. 5) sugere que a diferença nos atributos dessas *huacas* decorre do fato de serem, possivelmente, qualidades distintas de um mesmo personagem. Para a autora, Mama Huaco representaria o lado guerreiro e “varonil”, enquanto Mama Ocllo incorporaria a dimensão materna e de esposa da mesma mulher, responsável pelo cuidado da casa, dos filhos e pela confecção de tecidos.

Ainda sobre o mito fundador, a característica “varonil” de Mama Huaco também aparece na crônica de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572). Segundo este cronista, a personagem feminina do casal mítico cosmogônico é forte e desempenha papel ativo na fundação de Cusco, sendo descrita como autora da fusão entre a vara de ouro e o solo na região de Huaynapata. Além disso, Mama Huaco é apresentada como guerreira e conquistadora, atributos próximos aos encontrados na narrativa de Guamán Poma. Gamboa acrescenta ainda que era uma *huaca* violenta: em um episódio narrado, ao entrar em contato com um grupo de nativos durante o período de estabelecimento e expansão dos primeiros Incas, Mama Huaco teria matado um indivíduo, retirado seus bofes e os consumido (SARMIENTO DE GAMBOA, 1572, p. 104).

O episódio descrito por Sarmiento de Gamboa como uma ação violenta e diabólica de Mama Huaco pode, na verdade, corresponder a uma prática adivinhatória

realizada por sacerdotes locais, conhecida como *calparicu*. Nesse ritual, o curandeiro ou a curandeira retirava as entranhas de inimigos mortos e as soprava com o objetivo de prever o futuro (ROSTWOROWSKI, 2015, p. 53). Considerando que Mama Huaco estaria executando tal prática, é possível inferir que ela era sacerdotisa de sua comunidade, atuando como oráculo e responsável por predizer acontecimentos futuros. Essa interpretação ainda reforça os atributos desta *huaca* apontados por Guamán Poma (2015), embora, em ambas as fontes, suas habilidades apareçam demonizadas, vinculando o poder feminino à ideia de transgressão ou ameaça à ordem cristã.

Além de Mama Huaco, outros personagens femininos também receberam papéis de liderança nos discursos das crônicas. Destaca-se a curaca Chañan Cori Coca, descrita na crônica do indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui, conforme aponta Rostworowski (2015, p. 55). Segundo o cronista, ela enfrentou a etnia dos *chancas* — que tentou invadir o futuro território do *Tawantinsuyo*, capital incaica — e, com a ajuda de seu exército, derrotou doze mil inimigos durante o reinado de Pachacuti Inca. Esse episódio evidencia que, assim como Mama Huaco, Chañan Cori Coca foi uma “mulher varonil”, exercendo comando militar e liderando um exército diante de uma ameaça externa.

A curaca é mencionada em outras fontes coloniais, que confirmam e ampliam os elementos míticos em torno dela. Em Bernabé Cobo (apud LEMLIJ; MILLONES, 2016), durante a organização do exército contra os *chancas*, foram observados vinte esquadrões de indivíduos até então desconhecidos. O cronista esclarece que tais figuras não eram humanos comuns, mas *pururaucas* — seres míticos em *quéchua*, considerados deuses que escaparam do dilúvio. Durante a batalha contra os Incas, os *pururaucas* teriam abandonado sua forma de pedra e retomado a condição humana, compondo o enigmático exército de Chañan Cori Coca (LEMLIJ; MILLONES, 2016).

Ainda a esse respeito, Urton (1989) observa que, na crônica de Cobo, é possível identificar uma lista de nomes de *ceques*⁵, com breves descrições das *huacas*

⁵ Quarenta e uma linhas imaginárias que irradiavam desde o templo de Coricancha. Em cada linha do ceque haveria uma série de *huacas* (ou lugares sagrados) interligadas, desde o centro até o horizonte, organizadas a partir dos quatro quadrantes ou suyos existentes no Peru (Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo e Contisuyo). O quadrante sul dos ceques

da cidade de Cusco. Os *ceques* do Contisuyo teriam sido nomeados com base em pessoas, lugares ou acontecimentos relacionados ao mito de origem dos Incas. Urton chama atenção para o fato da primeira *huaca* do ceque que se estende ao sul de Cusco, está mencionada por Cobo como: “Tanancuricota, era una piedra, en que decian que se hauia convertido una muger que vino con los Pururaucas” (COBO apud URTON, 1989, p. 152). Tanancuricota corresponderia, na realidade, à Chañan Cori Coca, mesma personagem descrita na narrativa supracitada, reforçando sua característica mítica e ancestral para o povo andino local.

As características mitológicas atribuídas tanto a Mama Huaco quanto a Mama Oclo ou Chañan Cori Coca devem ser analisadas sob a perspectiva da multivalência feminina, e não como oposições rígidas. As evidências indicam que as funções de esposa, mãe, mulher, guerreira e sacerdotisa eram todas naturais para o feminino andino. Foi apenas quando reinterpretadas à luz da evangelização católica que essas faculdades passaram a ser separadas e hierarquizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das crônicas coloniais permite observar como o contato entre as culturas andina e europeia no Vice-Reino do Peru produziu representações complexas sobre o feminino, entrelaçando elementos naturais à cosmovisão autóctone e à mentalidade cristã colonizadora. Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, embora inseridos em contextos distintos e com perspectivas pessoais próprias, evidenciam que a narrativa sobre as mulheres andinas reflete não apenas suas qualidades e papéis sociais, mas também descrições baseadas na assimilação destas através do filtro religioso europeu.

Enquanto Guamán Poma demonstra o protagonismo das figuras femininas nos mitos fundadores, como Mama Huaco, associando-lhes poder político, guerreiro e sacerdotal, percebe-se a influência da demonologia cristã na caracterização negativa de certos atributos, sobretudo quando destaca a liberdade sexual e a capacidade de liderança destas mulheres. Por outro lado, Garcilaso de la Vega, ao narrar a história de Mama Oclo, enfatiza a complementaridade entre homem e mulher, mas subordina

(correspondente a Contisuyo) estava composto por 14 linhas, dentre as quais estavam os pueblos de Choco e Cachona (ZUIDEMA, 2007).

o protagonismo feminino ao masculino, refletindo traços que podem ser justificados pelo grande contato que teve com a cultura europeia, baseada na ideia de misoginia e patriarcado.

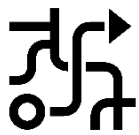
As comparações com a literatura demonológica europeia, os sermões cristãos e a tradição teológica da Baixa Idade Média evidenciam que o preconceito contra o feminino e a associação da mulher ao pecado e ao demônio foram exportados para a América colonial, moldando a percepção nativa sobre os papéis sociais e espirituais das mulheres. Ao mesmo tempo, percebe-se, nas entrelinhas das crônicas coloniais analisadas, que os próprios mitos andinos revelam que estas mulheres ancestrais ocuparam posições multifacetadas e estratégicas em suas sociedades: eram mães, esposas, guerreiras, sacerdotisas e líderes comunitárias, não se resumindo ao estereótipo de feminino forjado na Europa da Era Moderna. Por esta razão, aparecem descritas com ambivalência, fazendo com que os autores deixem escapar, em seus relatos, traços que revelam suas funções complementares e de igual importância ao masculino, objetivando a busca do equilíbrio social, religioso, cultural e econômico nos Andes.

Neste sentido, a leitura crítica das crônicas coloniais se faz imprescindível, pois deve-se ter em mente que o feminino andino é multivalente e os traços negativos ou demonizadores, presentes nas crônicas, podem não refletir as características inerentes à tradição local, mas serem fruto da intermediação colonial e da cristianização ocidental, a qual os cronistas estiveram submetidos. Essa abordagem permite resgatar a complexidade e a autonomia das mulheres nativas, oferecendo uma visão mais próxima da realidade social e cultural do Vice-Reino do Peru antes da imposição dos preceitos europeus.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Rolena. Felipe Guaman Poma de Ayala : an andean view of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 65, 1978. pp. 121-143

ASTETE, Francisco Hernández. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2012.



DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente. 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GAREIS, Isis. La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas. *Anthropologica*. No. 9 - diciembre, 1991.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HERNÁNDEZ, Max. *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el inca Garcilaso de la Vega*. Espanha: Ed. Colección Encuentros – Serie Textos, 1991.

LEMLIJ, Moisés e MILLONES, Luis. Mujer, poder e prestígio en los Andes. *Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos*. Lima, 2016. (Versão Kindle).

LIMA, Lana Lage da Gama. Mulheres e Sexualidade no Brasil Colonial. *Estudos CEDHAL*, v. 12, pp. 143-189, 2011.

LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

MELLO E SOUZA, Laura. *A Feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

MIRO QUESADA Y SOSA, Aurelio. *El Inca Garcilaso*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1948.

POLONI-SIMARD, Jacques. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVII*. Ecuador: Abya-Yala, 2006.

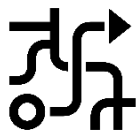
ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. La mujer en la época prehispánica. *IEP - Instituto de Estudios Peruanos*. Lima: Documento de trabajo No. 17 - Serie Etnohistoria No .1, 1988.

_____. *Mujer y poder en los Andes coloniales “Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima: IEP, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estruturalista*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

URTON, Gary. La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas. In. *Revista Andina*. Lima: Año 7, No. 1, julio 1989.

ZUIDEMA, Tom. “The Inca Calendar, the Ceque system, and their representation in Exsul Immeritus”, 2007. Disponível em: <http://amsacta.unibo.it/2350/7/Cap2.pdf>
Acessado em: 18/09/2025.



FONTES

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. México: FCE, [1606] 2005.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima : Biblioteca Nacional del Perú, Tomo II e III, 2015.

KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

PACHACUTI, Juan de Santa Cruz. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. México: FCE, 1995.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. 1572. Disponível em: <https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3592> Acessado em: 18/09/2025.

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 16/12/2025