

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Thaynara Mariana do Nascimento Santa Vica**

**A NARRATIVA ANTICOLONIALISTA E O USO DA ICONOGRAFIA COMO  
APARATO DECOLONIAL EM NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO  
(1615) DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA**

]

Goiânia, GO  
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Thaynara Mariana do Nascimento Santa Vica

#### 3. Título do trabalho

A NARRATIVA ANTICOLONIALISTA E O USO DA ICONOGRAFIA COMO APARATO DECOLONIAL EM NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1615) DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Professor do Magistério Superior**, em 19/07/2024, às 17:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Thaynara Mariana Do Nascimento Santa Vica, Discente**, em 23/07/2024, às 14:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4685263** e o código CRC **0D9FABAE**.

---

THAYNARA MARIANA DO NASCIMENTO SANTA VICA

**A NARRATIVA ANTICOLONIALISTA E O USO DA ICONOGRAFIA COMO  
APARATO DECOLONIAL EM NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1615)  
DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de mestre em História.

**Área de concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de Pesquisa:** Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História.

**Orientador:** Prof. Dr. Elias Nazareno.

Goiânia, GO  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santa Vica , Thaynara Mariana do Nascimento  
A NARRATIVA ANTICOLONIALISTA E O USO DA  
ICONOGRAFIA COMO APARATO DECOLONIAL EM NUEVA  
CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1615) DE FELIPE GUAMÁN POMA  
DE AYALA [manuscrito] / Thaynara Mariana do Nascimento Santa  
Vica . - 2024.  
173 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno .  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,  
Goiânia, 2024.

Bibliografia. Anexos.

Inclui tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. América Colonial. 2. Guamán Poma de Ayala. 3.  
Anticolonialismo. 4. Colonialidade do ver . 5. Interculturalidade . I.  
Nazareno , Elias , orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata nº **018/2024** da sessão de Defesa de **Dissertação** de **THAYNARA MARIANA DO NASCIMENTO SANTA VICA**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **dez dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e quatro**, a partir da(s) **14h30**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada “**A NARRATIVA ANTICOLONIALISTA E O USO DA ICONOGRAFIA COMO APARATO DECOLONIAL EM NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1615) DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA**”. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Elias Nazareno (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Luciana Leite da Silva (UFCat)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Ivan Lima Gomes (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Elias Nazareno**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **dez dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e quatro**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Coordenador de Pós-Graduação**, em 18/07/2024, às 21:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Professor do Magistério Superior**, em 19/07/2024, às 17:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ivan Lima Gomes, Professor do Magistério Superior**, em 19/07/2024, às 18:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4682240** e o código CRC **B5EB5990**.



## FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação de Mestrado intitulada **A NARRATIVA ANTICOLONIALISTA E O USO DA ICONOGRAFIA COMO APARATO DECOLONIAL EM NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1615) DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA** de autoria da mestrandia **THAYNARA MARIANA DO NASCIMENTO SANTA VICA**, defendida e aprovada em 10 de junho de 2024 pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Presidente, Prof. Dr. Elias Nazareno \_ PPG História \_ UFG.

---

Profª. Doutora Luciana Leite da Silva \_ UFCAT.

---

Prof. Doutor Ivan Lima Gomes – PPG História – UFG.

---

Prof. Doutor Cristiano Nicolini– PPG História – UFG, Suplente

Goiânia: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ /2024.

## SUMÁRIO

RESUMO.....	5
RESUMEN .....	6
ABSTRAT .....	7
LISTA DE FIGURAS .....	8
LISTA DE ANEXOS.....	10
Agradecimentos.....	11
Introdução .....	12
<b>Capítulo 1: Estado do conhecimento sobre a crônica Nueva corónica y buen gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) .....</b>	<b>19</b>
1.1 Apontamentos gerais a respeito de <i>Nueva corónica y bom gobierno</i> (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala .....	19
1.2 – Idioma, escrita e pensamento de fronteira em Guamán Poma.....	37
1.3 O conteúdo e o uso da iconografia.....	49
1.4 A representação das mulheres em Guamán Poma.....	61
<b>Capítulo 2: Produção epistêmica decolonial, arte barroca e comunicação visual em Nueva corónica y buen gobierno .....</b>	<b>72</b>
2.1 História indígena e produções epistêmicas .....	72
2.2 Análise de Guamán a partir de uma perspectiva decolonial .....	79
2.2.1 Guamán Poma como um primeiro discurso decolonial .....	87
2.3 Comunicação visual e arte barroca em <i>Nueva corónica y buen gobierno</i> .....	92
2.4: Apropriação de <i>Nueva corónica y buen gobierno</i> e sua aplicação na sociedade .....	107
<b>Capítulo 3: Movimento de reconexão com o cosmos e construção da iconografia em Nueva Corónica Y Buen Gobierno .....</b>	<b>119</b>
3.1: O processo de colonização e a busca de reconexão com o cosmos indígena.....	119
3.2: Produções artísticas coloniais e justaposição de signos .....	136
Considerações finais.....	154
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	159
Anexos .....	167

## Resumo

A proposta desta pesquisa consiste em analisarmos as possibilidades interculturais e decoloniais presentes na obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) que pode ser entendida como um tratado político elaborado no período colonial hispânico na América Latina. Diante disso, avaliaremos o alcance da produção de Guamán Poma que se estrutura como um documento que se localiza em uma zona de fronteira epistêmica, comprometida com a experiência vivenciada pelo autor, que fora testemunha das barbáries coloniais. Esta pesquisa então parte de reflexões a respeito do reconhecimento e circulação de produções intelectuais indígenas silenciadas pelo padrão Ocidental de estruturação social, de produção epistêmica e pelas formas de existir e resistir no mundo. O propósito desta pesquisa consiste então em analisar a crônica a partir de reflexões a respeito das formas de produções epistêmicas que advém de matrizes coloniais e modernas e de posicionamentos críticos e anticoloniais, que abrem caminhos reflexões que partem de lugares de fronteiras epistêmicas e decoloniais. Analisaremos ainda as possíveis influências do barroco em conjugação com elementos da cultura indígena, que trazem para o campo visual – a partir de uma lógica pedagógica do autor, a fim de demonstrar e instruir o seu leitor a respeito das violências hispânicas – visando demonstrar formas mais apropriadas de uma organização social que sistematize formas mais adequadas de convivência entre espanhóis e indígenas.

**Palavras chave:** América Colonial; Guamán Poma de Ayala; anticolonialismo; colonialidade do ver; interculturalidade.

## **Resumen**

El propósito de esta investigación es analizar las posibilidades interculturales y descoloniales presentes en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva corónica y buen gobierno (1615), que aún puede entenderse como un tratado político contemporáneo al período colonial hispánico en América. América. Teniendo esto en cuenta, evaluaremos el alcance de la producción de Guamán Poma, la cual se estructura como un documento ubicado en una zona epistémica fronteriza, comprometido con el espacio de experiencia del autor, quien fue testigo de las barbaridades coloniales. Esta investigación parte entonces de reflexiones sobre el reconocimiento y la circulación de las producciones intelectuales indígenas silenciadas por el estándar occidental de estructuración social, producción epistémica y las formas de existir y resistir en el mundo. Nuestra propuesta es analizar la crónica a partir de reflexiones sobre las formas de producciones epistémicas que surgen de matrices coloniales y modernas y de posiciones críticas y anticoloniales, que abren caminos para la dispersión de reflexiones desde lugares con fronteras epistémicas y decoloniales. Sin embargo, aún analizaremos las posibles influencias del arte barroco en conjunto con elementos de la cultura nativa, que traen al campo visual –basándonos en la lógica pedagógica del autor, con el fin de demostrar e instruir al lector sobre la violencia hispana. – presente demostrando las mejores formas de organización social que sistematicen una mejor forma de convivencia entre españoles e indígenas.

**Palabras clave:** América colonial; Guamán Poma de Ayala; anticolonialismo; colonialidad del ver; interculturalidad

## **Abstract**

The purpose of this research is to analyze the intercultural and decolonial possibilities present in the work of Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), which can still be understood as a political treatise contemporary to the Hispanic colonial period in Latin America. Taking this into consideration, we will evaluate the scope of Guamán Poma's production, which is structured as a document located in an epistemic border zone, committed to the author's space of experience, who was a witness to colonial barbarities. This research then starts from reflections regarding the recognition and circulation of indigenous intellectual productions silenced by the Western standard of social structuring, epistemic production and the ways of existing and resisting in the world. Our propose is to analyze the chronicle based on reflections on the forms of epistemic productions that arise from colonial and modern matrices and critical and anti-colonial positions, which open paths for the dispersion of reflections from places with epistemic and decolonial borders. However, we will still analyze the possible influences of baroque art in conjunction with elements of native culture, which they bring to the visual field – based on the author's pedagogical logic, in order to demonstrate and instruct his reader about Hispanic violence. – present demonstrating the best forms of social organization that systematize a better way of coexistence between Spaniards and indigenous people.

**Keywords:** Colonial America; Guamán Poma de Ayala; anti-colonialism; coloniality of seeing; interculturality

## Lista de figuras

<b>Figura 1:</b> Nueva corónica y buen gobierno capa edição fac-simile 1936.....	19
<b>Figura 2:</b> Nueva corónica y buen gobierno capa edição de 1980 .....	24
<b>Figura 3:</b> Nueva corónica y buen gobierno edição 1987.....	25
<b>Figura 4:</b> The First New Chronicle and Good Government (2009) versão traduzida para a língua inglesa .....	25
<b>Figura 5:</b> O padre, ignorante em quéchua é satirizado nessa imagem, dando o seu sermão memorizado em frente a um público indígena que está dormindo. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 609) .....	35
<b>Figura 6:</b> A estrutura de um “bom governo apresentada por Guamán. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 484).....	36
<b>Figura 7:</b> Demonstração do uso de um quipo por parte de um contador do império Inca. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 660) .....	38
<b>Figura 8:</b> Exercício de uma má confissão por parte de um clérigo. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 5576) .....	56
<b>Figura 9:</b> Mama Huaco, Coya, reinava em Cuzco [(1615) 1980, p. 98] .....	65
<b>Figura 10:</b> O corregedor e padre tenente anda por aí e olhando a vergonha das mulheres [(1615) 1980, p. 467.....	67
<b>Figura 11:</b> Pergunta a Majestade, responde o autor – projeção de um diálogo entre Guaman poma e o Rei Felipe III (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 961) .....	72
<b>Figura 12:</b> Pergunta ao autor - Auto retratação do autor (Poma De Ayala, 1615, p. 366) .....	85
<b>Figura 13:</b> Cerveja peruana “Colla” com a imagem de Mama Huaco .....	114
<b>Figura 14:</b> Imagem presente no PEI da Escuela Superior de Formación Artística Pública “Felipe Guamán Poma de Ayala” (p. 10) .....	116
<b>Figura 15:</b> Imagem original presente em Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615, p. 475) .....	116
<b>Figura 16:</b> Conquista – Inca Atahualpa sentado em seu trono rodeado de seus súditos e de membros da coroa espanhola (Poma de Ayala, 1615, p. 384) .....	119
<b>Figura 17:</b> Representação de Guamán Poma chegada dos europeus na América. (Poma de Ayala, 1615, p. 46) .....	123
<b>Figura 18:</b> Espanhóis, criollos soberbos ou mestiços ou mulatos deste reino. (Poma de Ayala, 1615, p. 538) .....	136

<b>Figura 19:</b> Trecho do quadrinho Las aventuras de Tintín - El templo del sol. (Hergé, [1948] 1993, p. 8) .....	139
<b>Figura 20:</b> Trecho do quadrinho Las aventuras de Tintín - El templo del sol. (Hergé, [1948] 1993, p. 21) .....	140
<b>Figura 21:</b> Trecho do quadrinho Las aventuras de Tintín - El templo del sol. (Hergé, [1948] 1993, p. 36) .....	141
<b>Figura 22:</b> Janeiro (Copac Raimi – el mayor festejo), camay quilla) - (Festejo de los señores), mês de descanso e oferenda dos proprios corpos (Poma de Ayala, 1615, p. 236) .....	145
<b>Figura 23:</b> Fevereiro (Pucar Uarai Quilla) –sacrifício com ouro e prata em prol das divindades, o sol, a lua, as estrelas (Poma de Ayala, 1615, p. 238).....	146
<b>Figura 24:</b> Março (Pachapucuy Quilla) mês de maturação da terra e agradecimento às primeiras colheitas (Poma de Ayala, 1615, p. 240).....	146
<b>Figura 25:</b> Abril (Camai, Inka Raimi) mês dos festejos dos incas ao redor de toda Cusco (Poma de Ayala, 1615, p. 242) .....	147
<b>Figura 26:</b> Maio (Hatuncusqui Aymoray Quilla) m~es da colheita e do traslado coordenado das comidas (Poma de Ayala, 1615, p. 244) .....	147
<b>Figura 27:</b> Junho (Haucaicusqui) mês das festas locais e das visitas das autoridades para que haja abundância de comida de modo coletivo (Poma de Ayala, 1615, p. 246) .....	148
<b>Figura 28:</b> Julho (Chacra Conacuy) mês de distribuição das terras (Poma de Ayala, 1615, p. 248) .....	148
<b>Figura 29:</b> Agosto (Chacrayapuy Quilla) Mês de ritualidade generalizada para a fertilidade das terras (Poma de Ayala, 1615, p. 250) .....	149
<b>Figura 30:</b> Setembro (Coya Raimi Quilla) mês de festejar as coyas que reinam o cosmos. Também é o mês das enfermidades e das pestilências combatidos através dos ritos (Poma de Ayala, 1615, p. 252) .....	149
<b>Figura 31:</b> Outubro (Uma raimi Quilla) mês dos rituais para atrair chuva através do sacrificio do carneiro negro (Poma de Ayala, 1615, p. 254) .....	150
<b>Figura 32:</b> Novembro (Ayarmaicai Quilla) mês dos mortos (Poma de Ayala, 1615, p. 256)..	150
<b>Figura 33:</b> Dezembro (Capac Inti Raimi) festa solene do Sol, maior concentração do poder simbólico estatal que apura os saldos do ano (Poma de Ayala, 1615, p. 258) .....	151
<b>Figura 34:</b> O corregidor convida em sua mesa (Poma de Ayala, 1615, p. 505) .....	152

## **Anexos**

**Anexo 1:** Tabela com as principais referências bibliográficas a respeito do estado do conhecimento

## **Agradecimentos**

A meu avô Alcino Nascimento e aos meus tios Alcino Jr. e Kesse Bezerra que são a minha base e rede de suporte que me apoiaram desde o início e me motivaram a continuar esta pesquisa.

Agradeço a meu orientador professor Elias Nazareno pelas intensas discussões e leituras que me proporcionaram inúmeras contribuições e amadurecimento acadêmico para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG) pela concessão da bolsa CAPES.

Agradeço a professora Luciana Leite e ao professor Ivan Gomes que aceitaram fazer parte das bancas de qualificação e defesa.

## Introdução

O apagamento e o silenciamento cultural dos povos indígenas que advém do processo do colonialismo europeu na América Latina – em específico nessa pesquisa, – a partir de 1492, trouxe à tona a necessidade de evidenciar *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala como uma produção intelectual indígena a fim de ampliar a concepção de possibilidades epistêmicas dentro do espaço acadêmico/historiográfico. Este impulso parte, ainda, de um compromisso com o tempo presente que visa ampliar os debates a respeito das produções e reproduções de epistemologias que vão na contracorrente da perspectiva do Ocidente, que invisibilizou durante séculos perspectivas que não fazem coro a lógica colonial.

O primeiro contato que obtive com a obra de Guamán dera-se ainda no período que cursei Licenciatura em História (2017-2021) pelo Instituto Federal de Goiás – Campus Goiânia, na disciplina de América I. Através da bibliografia apresentada pelo professor Dr. Rafael Gonçalves Borges, pude perceber em Guamán Poma possibilidades de atualização e ampliação de conhecimentos a respeito da História da América contada a partir do ponto de vista do sujeito colonizado.

A partir disso, busquei verticalizar minha pesquisa a respeito de *Nueva corónica y buen gobierno* sob uma perspectiva decolonial e intercultural, acreditando ser uma temática que contribui de forma positiva para a expansão de debates que criticam as formas de produção de conhecimento Ocidentais.

Diante disso, elegi *Nueva corónica y buen gobierno* escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) como fonte e foco principal de análise a respeito das formas de produção e dispersão de documentos produzidos por sujeitos indígenas ainda nos primeiros séculos do período colonial na América. A crônica possui cerca de 1200 páginas, sendo quase 400 delas consistindo em desenhos realizados pelo próprio punho de Guamán, que relatam e representam o cotidiano colonial observados pelo autor ao longo de suas experiências e vivências.

No Anexo 1 pode-se acompanhar uma tabela que apresenta as principais obras abordadas para a elaboração do Estado do Conhecimento desta pesquisa. A bibliografia utilizada foi feita por meio do acesso e consultas ao banco de Periódicos da CAPES, banco de teses e dissertações das universidades brasileiras como a USP, UFRJ e UFG, pelo portal ResearchGate, a Biblioteca Virtual Nacional Peruana, o site dedicado a obra de Guamán da Biblioteca Nacional Dinamarquesa, entre outros.

A obra possui como destinatário direto Felipe III (1578-1621), Rei da Espanha naquele período, com o objetivo de demonstrar ao monarca uma melhor maneira de governar e estabelecer o bem comum tendo em vista uma boa convivência e sobrevivência entre indígenas e espanhóis. Contudo, a obra é desviada de seu destino original e transportada ainda no século XVII para a biblioteca nacional dinamarquesa, em Copenhague, sendo mantida no silêncio e no esquecimento até ser reencontrada em 1908 pelo pesquisador alemão Richard A. Pietschmann.

Guamán era um indígena inca e, embora sua data de nascimento seja incerta, acredita-se que tenha nascido por volta de 1535 e tenha morrido pouco após a finalização de sua crônica em 1615, vivendo por aproximadamente 80 (oitenta) anos. Devido a sua ascendência indígena e por dominar mais de um idioma nativo – como o *quéchua* e o *aymara* – sua atuação como colaborador foi de importante para os espanhóis no processo de tradução entre os grupos, uma vez que fora catequisado e aprendera também a língua espanhola.

Ressalta-se que no período colonial o uso do *quéchua* funcionava como um aparato administrativo de comunicação (Murra, 2004) enquanto a língua do colonizador era imposta como a língua da comunicação cotidiana (Oliveira e Pinto, 2011). À medida que Guamán aprofunda sua vivência em relação à diversidade cultural no qual estava submerso, a crônica então é escrita a partir destes elementos culturais que no fim se mostra como um documento intercultural, que abarca características da vida indígena e cristã. A extensão da Crônica se deve à preocupação de Guamán em relatar minuciosamente as atrocidades cometidas pelos hispânicos, não se restringindo em estabelecer apenas críticas, tanto a respeito dos espanhóis como em relação aos dos indígenas, valendo-se ainda de argumentos cristãos para dar sustentação a sua narrativa.

A pesquisa foi elaborada em três capítulos. O primeiro consiste no estado da arte da pesquisa, que levou em consideração: o percurso das interpretações da crônica ao longo do tempo; as possibilidades de uma estrutura intercultural construída por Guamán expressa através do uso de mais de um idioma, o esforço de uma tradução intercultural e o uso da iconografia; e, ainda, a forma com que Guamán formula sua retórica para representar determinados grupos sociais – aqui, no caso, exemplificada na representação das mulheres.

No segundo capítulo buscaremos estabelecer uma análise sobre as formas de estruturação e dispersão das produções intelectuais/acadêmicas produzidas pelos grupos indígenas. Para tanto, o capítulo foi elaborado em três tópicos: o primeiro apresenta uma análise que abre possibilidades para se (re)pensar *Nueva corónica y buen gobierno* como um tratado

político que hoje pode ser entendido como uma possibilidade decolonial; o segundo que tratou do uso da arte barroca e da comunicação através da iconografia; e por último, é apresentada uma análise acerca das formas com as quais a crônica é apropriada e sua circulação na sociedade daquele momento.

O terceiro capítulo, por sua vez, traz uma análise do contexto histórico colonial ao qual Guamán esteve inserido e o uso da iconografia que advém de um padrão estético europeu de formulação e veiculação. Nesse sentido, o capítulo possui dois subtópicos: o primeiro se concentra na análise do movimento do colonialismo histórico e as tentativas dos grupos indígenas em se reconectarem com suas ancestralidades; o último possuirá como foco discussões a respeito das formas produções artísticas moldadas no modelo estético europeu.

Dessa forma, poderemos perceber no primeiro capítulo desta dissertação, a obra de Guamán como uma narrativa interdisciplinar, que articula e conjuga diferentes culturas dentro de uma mesma obra – a crônica. Contudo, há linhas interpretativas que analisam *Nueva corónica* e compreendem que a diversidade dos elementos culturais presentes na narrativa e na iconografia fazem com que a crônica seja de difícil acesso e análise, uma vez que é entendida como “confusa” devido a presença de línguas/expressões que pertencem a mais de um idioma.

Ainda que tenhamos notado esta linha interpretativa, compreenderemos o emprego de mais de uma língua na obra como uma prática e uma expressão intercultural promovida por Guamán. O autor escreve majoritariamente em espanhol, contudo é preciso destacar que, ainda que tenha sido catequisado e alfabetizado na língua espanhola, muito do que o indígena compreende desta língua advém da oralidade das línguas indígenas nas quais estava imerso.

Em outras palavras, o que é entendido como “erro gramatical” de Guamán consiste em um processo de interação de sua cultura nativa com elementos da cultura do colonizador, revelando-se como expressão intercultural (Mignolo, 2017). Diante disso, nos interessa perceber as possibilidades epistemológicas produzidas e encobertas ainda no período colonial, analisando a crônica como um tratado anticolonial que abre “fissuras” no colonialismo a partir de uma desobediência epistêmica – uma vez que destoa do padrão colonizador de produção de conhecimento (Walsh, 2017).

Com sua crônica, Guamán busca elencar meios de ensinar ao monarca espanhol formas mais adequadas de empregar o cristianismo nas colônias hispânicas, além de criticar de modo ferrenho as más práticas dos espanhóis, para tanto, o indígena escreve o que pode ser entendido como um “manual do ‘bom cristão’” (Gerardo, 2017). Para realizar tal feito, o autor

indígena utiliza-se de recursos escritos e iconográficos para poder ensinar pedagogicamente melhores estratégias para se alcançar um “bom governo”.

Segundo Rolena Adorno (2001) e Walter Mignolo (2007), o que Guamán constrói consiste em um tratado político em defesa de uma boa convivência entre espanhóis e indígenas, apresentando a ideologia cristã como um parâmetro a ser seguido em ordem de uma boa organização social. Guamán critica os espanhóis apontando os atos de violência e de inconsistência moral que destoam das pregações do cristianismo assim como critica, ainda, as práticas indígenas vistas pela Igreja como heresias e sacrilégios, combatendo as más práticas e “pecados” independente de quem seja o pecador – fazendo valer sua defesa para todos os grupos.

Nesse sentido, buscaremos compreender como se dão as aproximações epistemológicas e a forma com que Guamán consegue construir sua narrativa de modo que, de acordo com Mignolo (2007), consegue ir além do que qualquer outro espanhol conseguiu realizar: construiu um tratado político que defendia a existência dos povos indígenas *reconhecendo* a existência e o direito desses povos. Diante disso, é necessário ainda compreender como ocorre essa relação de trocas culturais assimétricas e a forma com que essa sociedade colonial é (re)construída a partir do choque cultural provocado pelo colonialismo, que permite a existência de reflexões como as de Guamán Poma que podem ser entendidas como um “pensamento de fronteira”.

A fronteira epistêmica consistiria então como um espaço que possibilita que determinado indivíduo transite entre uma cultura e outra, uma vez que possui conhecimento e domínio a respeito de determinado grupo que o permite indagar o mundo a partir de elementos culturais específicos que podem advir de uma matriz anticolonial e/ou decolonial (Mignolo, 2007). As indagações de Guamán Poma a respeito do sistema colonial permitem a ele não só criar proposições a respeito de uma reorganização que visa a melhora na sociedade colonial mas também, o possibilita abrir caminhos para a existência de uma conjugação cultural demonstrada através da escrita e da iconografia.

Após estas reflexões, abordarei a respeito de como a obra fora recebida de modo ativo na sociedade e no ambiente acadêmico, considerando o(s) processo(s) construção epistemológica indígena frente ao padrão europeu de produção de conhecimento. Para tanto, dedicaremos o segundo capítulo para compreender o processo de atualização do conhecimento a respeito *Nueva corónica y buen gobierno*, entendendo que existe a necessidade de estabelecer

um processo de sincronização entre obra, leitor e mundo, a partir de indagações e lacunas do tempo presente (Júnior, 2011; Vargas, 2019).

Nesse sentido, buscaremos compreender como Guamán expressa através de sua crônica uma “opção” frente os modelos tradicionais de pensamento, que critica a(s) forma(s) com as quais o Ocidente impõe seu padrão de poder, saber e ser (Mignolo, 2007; Dussel, 2008; Cusicanqui, 2015). Diante disso, buscaremos analisar como *Nueva crónica* consiste em um documento escrito a partir de um espaço de resistência indígena, que expressa o lugar e as experiências do(s) sujeito(s) invisibilizado(s) pelo colonialismo (Dussel, 2008; Mignolo, 2017).

Assim, buscarei analisar as possíveis formas em que a colonialidade do saber, do ser e do ver impactam no encobrimento da obra de Guamán e como a crônica corrobora para a superação de barreiras coloniais. E, ainda, como o sujeito colonial pode ser percebido a partir das fissuras e espaços de fronteira que é expressa a partir de uma diferencia colonial epistêmica – que vai na contracorrente à forma de produção eurocêntrica (Dussel, 2008; Ballestrin, 2013; Mignolo, 2017; Fleck, 2023).

Além disso, considerarei ainda as formas com que a colonialidade se expressa podendo ser percebida a partir do campo da visão, demonstrada na iconografia de Guamán Poma pela conjugação de elementos da cultura europeia com a cultura nativa (Pinilla, 2002). Com suas imagens, Guamán busca demonstrar seu ponto de vista ao Rei em um esforço pedagógico e catequético de ensinar como exercer um bom governo, com a elaboração de um código visual que conjuga e expressa características da arte barroca e da cultura indígena (Pinilla, 2002; Cusicanqui, 2015).

O uso de elementos da arte visual pode ainda ser entendido como uma forma de estabelecimento de uma comunicação visual que aproxima a cultura do europeu e do indígena em um processo de tradução cultural – ainda que advenha de um inconsciente ótico que envolve o sujeito que a observa (Barriandos, 2011). Nessa perspectiva, analisarei ainda as possíveis formas de resistência a partir da crônica no que diz respeito ao contraponto à *colonialidade do ver*, à medida que as imagens de Guamán destoam do padrão europeu de execução.

Além de seu estilo particular, o indígena possibilita a manifestação de sua argumentação anticolonial através das imagens a percepção do que a arte do europeu não visualiza: a existência e o reconhecimento da cultura dos grupos e sujeitos subalternizados. De acordo com Gilmei Fleck (2023) é esta questão que permite que o processo de tradução aconteça, sendo essencial para a decolonialidade ser sentida e praticada como um movimento que surge de dentro do próprio sistema colonial.

Para estabelecer este debate, serão apresentadas partes da obra *Origem do Drama Barroco Alemão*, escrita por Walter Benjamin (1984) a fim de discutir os fundamentos da arte barroca na Europa. Após este debate, buscarei analisar a forma com que o Barroco é empregado na América Latina e como pode ser percebido na obra de Guamán, como um indivíduo culturalmente consciente que busca construir uma narrativa inteligível para seu leitor a respeito da situação colonial.

O terceiro e último capítulo desta dissertação concentrará debates a respeito do início do processo colonial desenvolvido na América Ibérica, com foco na região andina e a forma com que ocorre uma justaposição de signos entre a cultura do colonizador e dos colonizados. Consideraremos então que o cenário inca encontrado pelos colonos consistia em um ambiente de guerra entre Atahualpa e seu irmão Huáscar, a fim de conquistarem o posto de liderança do *Tawantinsuyu*.

Para além do cenário desestruturado, os hispânicos se deparam com lógicas de organização social e cosmologias distintas às suas e a partir do contato com o diferente, acima de possíveis debates humanitários a respeito da *diferença*, começam a desempenhar suas atividades coloniais baseadas em um ímpeto salvacionista cristão exercidas por meio da violência e da barbárie. Assim, ocorre a imposição e projeção dos padrões europeus para com as comunidades indígenas, vistas como selvagens, sacrílegos e idólatras – de acordo com a lógica do cristianismo.

Para tanto, será considerado neste capítulo o impacto da diferença de concepções de mundo entre hispânicos e indígenas elegendo, por exemplo, o movimento *Taki Ongoy* como uma reação de resistência indígena frente à desestruturação social causada pelos espanhóis, constituindo-se como uma tentativa de reconexão com o cosmos e com o passado nativo. Diante disso, ocorre então uma (re)configuração da natureza e dos corpos indígenas, a fim esboçar e exportar para o território europeu a imagem de uma “América fantástica” repleta de idealizações utópicas de acordo com os interesses do colono (Prodanov, 2004). Assim, os debates a respeito da empreitada espanhola se davam a partir do interesse de discutir a funcionalidade de um modelo ideal do exercício do colonialismo acima de discussões humanitárias a respeito das situações dos povos indígenas.

Assim, ocorre o encobrimento ontológico dos povos indígenas ao mesmo tempo em que ocorre uma troca – ainda que assimétrica – de elementos culturais que permite a (re)construção de símbolos expressos – por vezes – através das iconografias. Diante disso, ainda será discutido a respeito da imposição dos padrões estéticos do europeu, que permite uma

reorganização das memórias históricas e da percepção dos espaços como uma forma de fixação das organizações sociais e dos direitos dos grupos.

Nesse sentido, através das produções artísticas – como as imagens produzidas por Guamán Poma – será possível perceber divergências a respeito do que pode ser ou não considerado como “arte”, a medida que as dimensões estéticas impactam os indivíduos através da sensibilidade do ver. A colonialidade do ver permite ainda que exista uma categorização dos corpos indígenas e a construção de estereótipos baseada em uma *cromática do poder*, que racializa os corpos indígenas firmam a sociedade colonial de modo piramidal – onde o colono se localiza no topo (Achinte, 2009).

Ao longo de sua obra, Guamán traz para si validações que vão desde a associação de um passado comum – justapondo passagens bíblicas com as tradições indígenas – até a afirmação de si mesmo enquanto súdito fiel à Coroa hispânica. Esse impulso e estratégia discursiva adotada pelo autor busca, ainda, assegurar que suas palavras são válidas e cruciais para o exercício de um bom governo, ao passo em que os espanhóis por si estão aquém dos pressupostos cristãos em relação ao exercício de sua boa moral e fé.

## CAPÍTULO 1 – ESTADO DO CONHECIMENTO SOBRE A NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO, DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA (1615).

*Soy lo que me enseñó mi padre  
El que no quiere a su patria, no quiere a su madre  
Soy América Latina Un pueblo sin piernas,  
pero que camina, ¡joye!*

*Latinoamerica – Calle 13*



Figura 1: Nueva corónica y buen gobierno capa edição facsimile 1936

### 1.1 – Apontamentos gerais a respeito de *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala

A presente pesquisa baliza e contextualiza as abordagens a respeito da História Indígena na América Latina, com enfoque na obra escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615 [1980]). Esta se situa dentro do gênero textual crônica, possuindo cerca de 1200 páginas de escrita manuscrita e outras 400 de conteúdo iconográfico, sendo de interesse de diversas áreas do conhecimento devido suas narrativas e imagens multi/interdisciplinar, compondo-se como um tratado político, englobando descrições que representam elementos do cotidiano inca, como: aspectos da vida privada indígena, técnicas de agricultura e pecuária e relação entre as estruturas de poder e religião.

Contudo, mesmo sendo finalizada em 1615, as análises a respeito da obra iniciam somente a partir de 1908, uma vez que há o desvio da obra do seu destino original – Coroa Hispânica – para a Biblioteca Nacional de Copenhagen, Dinamarca. Sendo assim, é possível ponderar que as análises publicadas a respeito deste documento são recentes, ao compararmos com a data de finalização do documento, considerando que a primeira obra encontrada que aborda a respeito do manuscrito de Guamán Poma de Ayala é a de Raúl Porras-Barranechea, intitulada *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala* (1948).

A retomada da obra de Porras-Barranechea (1948) se justifica como um ponto inicial para balizarmos as transformações interpretativas de produções a respeito da crônica de Guamán Poma. Partindo disso, buscamos abordar diferentes perspectivas no que se refere ao uso da crônica a fim de apresentar abordagens multidisciplinares, estabelecendo um panorama documental (que parte de livros, artigos, periódicos, dissertações e teses) a respeito de *Nueva corónica y buen gobierno*, ampliando os debates a respeito das produções intelectuais de pessoas indígenas.

Podendo ser entendido então como “estado da arte” ou “estado do conhecimento”, este momento pesquisa possui caráter de levantamento bibliográfico, com o intuito de estabelecer um mapeamento qualitativo de produções acadêmicas encontradas até então. Diante disso, o intuito desta pesquisa, assim como Norma Ferreira (2002) discorre a respeito da importância das produções e publicações de trabalhos acadêmicos, consiste em divulgar e abranger informações a respeito de *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala.

A fonte escolhida para a construção deste trabalho consiste em uma crônica escrita por um indígena andino, Felipe Guamán Poma de Ayala, contemporâneo ao início processo de colonização espanhola. Iniciada nas últimas décadas do século XVI e finalizada no início do século XVII, *Nueva corónica y buen gobierno* fora destinada ao rei da Espanha Felipe III, com o fim de criticar/denunciar as práticas violentas dos espanhóis nas colônias utilizando de argumentações embasadas em suas experiências pessoais, na tradição indígena e na retórica cristã. Assim, é possível perceber na crônica elementos de sua cultura nativa – como o uso do *quéchua* e outras línguas autóctones – e elementos da cultura espanhola – amparado no uso de recursos de elaboração da prosa e elementos artísticos da arte barroca<sup>1</sup>.

A cópia original da crônica encontra-se disponível no acervo da Biblioteca Real em Copenhague, Dinamarca, tendo sido transportada para lá durante o século XVIII por interesses

---

<sup>1</sup> Esse debate a respeito do uso da arte barroca será desenvolvido no Capítulo 2 desta pesquisa.

políticos, pelo possível anseio dinamarquês em possuir documentos referentes à Inquisição espanhola (Luna, 2016). Contudo, embora tenha sido produzida e finalizada ao final do século XVI e início do XVII, não se encontraram menções da obra ou consciência de sua existência até 1908 – quando fora localizada por Richard A. Pietschmann na biblioteca dinamarquesa.

A edição fac-símile da fonte fora publicada em 1936 em Paris pelo Institut d'ethnologie, promovida por Paul Rivet, e disponibilizada digitalmente em 2001 pela Biblioteca Real dinamarquesa e, a partir desse fac-símile, foram (re)produzidas algumas edições editadas e revisadas por pesquisadoras (es) de diferentes instituições e nacionalidades. A biblioteca disponibilizou um site específico somente para os conteúdos da obra completa com suas respectivas transcrições de acordo com cada seção estabelecida por Guamán Poma, sendo transcrita por Rolena Adorno e John Murra (2001).

A capa original da crônica consiste na Figura 1 (p. 19) que abre este capítulo. Podemos perceber que Guamán traçou aspectos que fazem alusão à configuração social da período colonial como ponto de partida para seguir com seu escrito. No canto esquerdo e acima dos demais personagens registrados, encontra-se a figura do Papa – líder religioso católico – remetendo-se à instituição da Igreja; ao centro, há o registro dos símbolos da Coroa Hispânica; à direita encontra-se a figura do colonizador e logo abaixo há o contorno de um indígena, sendo a auto representação do autor; e, no canto inferior esquerdo há o emblema das iniciais do autor além de sua auto caracterização enquanto príncipe.

Ao longo dos anos, edições de *Nueva corónica y buen gobierno* foram publicadas em diversos portais ao redor do mundo, diante disso apresentaremos aqui algumas capas de edições que nos mostram a recorrência na abordagem e revisitação à obra a fins de ampliação da circulação de seu conteúdo. Diante disso, consideraremos brevemente algumas questões que nos ajudarão metológicamente a analisar *Nueva corónica* ao longo desta dissertação.

Considerando que a escrita da obra se dá de modo intercultural apresentando o uso de mais de um idioma<sup>2</sup>, além do uso de mais de um recurso comunicativo – escrita e iconografia –, ressaltaremos breves apontamentos a respeito da história da edição de livros, que impactam no conteúdo apresentado a cada revisão. Segundo Roger Chartier (1998) apresenta que o livro, manuscrito ou impresso, possuem formas elaboradas a fim de estabelecerem um sentido atrelado ao texto e ao contexto que é submetido e suscetível.

---

<sup>2</sup> As questões a respeito da interculturalidade e do uso de mais de um idioma para a escrita de *Nueva corónica y buen gobierno* serão abordadas adiante ao longo deste capítulo

Nesse sentido, o livro busca “desencadear uma reflexão de alcance mais geral sobre as relações recíprocas mantidas pelas duas significações que, espontaneamente, atribuímos ao termo *cultura*” (Chartier, 1998, p. 8). Chartier (1998) apresenta que é através da lupa cultural que ocorrem as designações e expressões estéticas e intelectuais inscritas nos textos que demonstram as interações sociais e as formas de viver e estar no mundo, demonstrando as relações interpessoais de determinados grupos.

#### Para o autor

as obras - mesmo as maiores, ou, sobretudo, as maiores - não têm sentido estático, universal, fixo. Elas estão investidas de significações plurais e móveis, que se constroem no encontro de uma proposição com uma recepção. Os sentidos atribuídos às suas formas e aos seus motivos dependem das competências ou das expectativas dos diferentes públicos que delas se apropriam. Certamente, os criadores, os poderes ou os experts sempre querem fixar um sentido e enunciar a interpretação correta que deve impor limites à leitura (ou ao olhar). Todavia, a recepção também inventa, desloca e distorce. Produzidas em uma ordem específica, que tem as suas: suas convenções e suas hierarquias, as obras escapam e ganham densidade, peregrinando, às vezes na mais longa jornada, através do mundo social. Decifradas a partir dos esquemas mentais e que constituem a cultura (no sentido antropológico) das com que as recebem, tais obras se tornam um recurso precioso para pensar o essencial: a construção de um vínculo social, a subjetividade individual, a relação com o sagrado (Chartier, 1998, p. 9).

#### E ainda,

Pensado (e pensando a si mesmo) como um demiurgo, o escritor cria, apesar de tudo, na dependência. Dependência em face das regras (do patronato, do mecenato, do mercado) que definem a sua condição. Dependência, mais fundamental ainda, diante das determinações não conhecidas que impregnam a obra e que fazem com que ela seja concebível, comunicável, decifrável (Chartier, 1998, p. 9)

Ainda que o livro e o autor possuam essas características, Chartier (1998) ainda pontua que elementos como o processo da fabricação do livro também devem ser considerada como um componente de atribuição de sentidos, uma vez que este processo deixa resquícios e implicações das decisões editoriais, assim como a intenção do leitor perante o texto em análise. Diante disso, é necessário que seja considerado a forma com que o livro é recebido e veiculado em determinado espaço, uma vez que o contexto social e cultural ainda impacta na sua recepção.

A partir desses pontos – a escrita do livro, contexto cultural e social e a recepção do leitor – podemos estender esse debate a respeito da escrita do livro no que concerne ao impacto das publicações e edições recorrentes de um mesmo texto. Vale ressaltar que, ainda que a obra de Guamán não tenha sido editada ao final de sua escrita ainda em 1615, localizamos esta

discussão sobre o processo de edições realizadas a partir da década de 1980 a fim de facilitar a compreensão e leitura do conteúdo, quando a obra fora revisitada e editada para publicação ampla.

Aníbal Bragança (2005) apresenta que o editor possui como função “organizar, selecionar, normalizar, revisar e supervisionar, para publicação os originais de uma obra e, às vezes, prefaciá-la e anotar os textos de um ou mais autores” a fim de multiplicar a edição exemplar para torná-lo mais conhecido e acessível ao público (Bragança, 2005, p. 220). Segundo o autor, o editor pode ainda se confundir no papel de autor a medida em que realiza uma (re)forma do texto em sua composição textual e estética que chegará ao seu consumidor final, o leitor, com uma “roupagem” diferente da original. Sendo assim, um texto nunca é lido da mesma forma, uma vez que a sua aparência será modificada de acordo com a impressão, sendo preservada a inteligibilidade do original (Bragança, 2005).

Assim, o editor comporta-se como um filtro e um elo entre o autor original e o leitor

nesse lugar, às vezes de juiz, às vezes de polinizador, entre as leituras possíveis e as efetivamente disponíveis na sociedade, entre a apatia e a dinamização do mercado de bens culturais, é que se deve buscar sua dimensão histórica, econômica, social e cultural (Babo, 1993 *apud* Bragança, 2005).

A partir disso, podemos compreender que o exercício de edição e tradução de *Nueva corónica y buen gobierno*, realizados a partir da década de 1980, se encaixam nesse padrão de facilitação para compreendermos o conteúdo proposto por Guamán em seu manuscrito. Ressaltamos que, o processo de tradução e reedição de *Nueva corónica* consiste ainda em um trabalho intercultural, uma vez que depende de seus revisadores a compreensão das culturas dos grupos indígenas, principalmente em relação à sua diversidade linguística.

Apresentaremos então três edições da obra – além da original – a fim de exemplificarmos e mapearmos as revisitações da crônica ao longo do tempo.

A primeira edição aqui apresentada consiste na transcrição da obra de 1980 com o prólogo escrito por Franklin Pease, publicada pelo editora CLACSO e disponibilizada Biblioteca de Ayacucho. Impressa em dois volumes, consiste na transcrição da obra original com adaptações de pontuações – que segundo o autor consiste em um meio de tornar a leitura da obra mais legível e de leitura fluida –, com um prólogo explicativo a respeito da forma com que Guamán estruturou seus escritos e um breve contexto social do *Tawantinsuyu*.



Figura 2: Nueva corónica y buen gobierno capa edição de 1980

A segunda edição aqui apresentada consiste em uma versão de 1987 organizada por Rolena Adorno, John Murra e Jorge Urioste – citados mais adiante – que transcreveram e traduziram os trechos em línguas indígenas da crônica para a gramática espanhola da época. Os organizadores desta edição estabelecem análises a respeito do conteúdo da crônica em textos introdutórios do volume, sendo os dois primeiros responsáveis por estabelecer apontamentos críticos a respeito do conteúdo histórico e etnográfico da obra, enquanto o último se concentra na revisão da estrutura linguística (principalmente do *quéchua*) e adaptação para a língua espanhola contemporânea.

Disponibilizada em três volumes, esta edição fora publicada pela editora Siglo XXI – Argentina da coleção América Nuestra, contudo, só obtivemos acesso aos dois primeiros, uma vez que o último não fora localizado disponível online.



Figura 3: *Nueva corónica y buen gobierno* edição 1987

Em 2009 Holand Hamilton traduziu e editou uma versão de *Nueva corónica* através da editora da Universidade do Texas, publicada em volume único, que consiste na primeira parte da crônica. De acordo com a Introdução desta edição escrita por Hamilton, esta edição consiste na primeira tradução da obra para a língua inglesa, baseada no manuscrito original disponibilizado pela Biblioteca Nacional da Dinamarca.

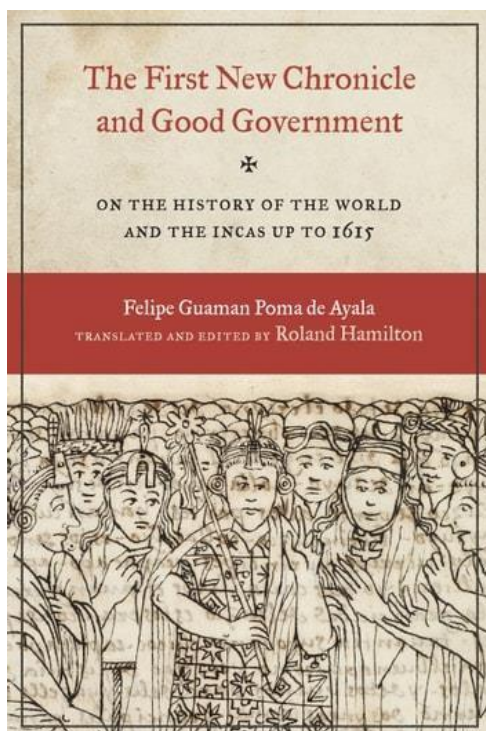


Figura 4: *The First New Chronicle and Good Government* 2009 versão traduzida para a língua inglesa

Utilizaremos a edição organizada por Franklin Pease (1980), uma vez que, até o momento, se apresenta como a versão mais completa – além do fac-símile disponibilizado online pela biblioteca dinamarquesa – encontrada nos meios virtuais e que ainda, nos servirá como meio de compreensão das passagens nas quais o indígena utiliza línguas indígenas, como o *quéchua* e *aymara*. Além disso, entendemos que a partir da edição de Pease (1980) a leitura da crônica se dá de modo mais fluido, uma vez que esta se encontra compactada em dois arquivos digitais – volume I e Volume II.

Além disso, adotaremos as referências diretas à *Nueva corónica* de acordo com o sistema de paginação de Guamán, a fins de permitir ao leitor desta dissertação a sua localização na crônica de modo prático independentemente da versão a qual desejar consultar, uma vez que os editores e organizadores das edições até então analisadas respeitaram e marcaram a paginação do cronista em suas edições.

Dentre os diversos pesquisadores que se dedicaram a pesquisar sobre *Nueva corónica* ressaltamos Rolena Adorno como a intelectual com o maior número de artigos e livros a nível de aprofundamento a respeito de *Nueva corónica* e de seu autor, iniciando suas análises e publicações a partir da década de 1970. Destacamos algumas de suas obras, como: *Guaman Poma literatura de resistencia en el Perú colonial* (1991), *The discursive encounter of Spain and América - The authority of eyewitness testimony in the whitening of history* (1992), *El fin de la historia en la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala* (2014) e *La Nueva corónica y buen gobierno de Guaman Poma: del manuscrito autógrafo del siglo XVII a su reproducción digital del siglo XXI* (2022). Diante disso, podemos notar uma trajetória a respeito das análises de Adorno no que diz respeito a revisitas e atualizações constantes a *Nueva corónica* de modo que perpassa décadas, podendo ser percebidas um constante aprofundamento da autora em relação ao autor e obra indígena.

Apresentamos também as obras *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala* (1948) de Raul Porras Barranecha, *El pez de oro: restablos del Laykhakuy* (1957) de Gamaliel Churrata, *Indios, mestizos u señores* (1989) de José de Arguedas<sup>3</sup>, os prólogos das edições comentadas e transcritas por John Murra, Jorge Urioste e Franklin Pease, uma vez estão entre os primeiros e mais significativos pesquisadores que realizaram trabalhos mais aprofundados e que se dedicaram a pesquisar sobre o cronista e sua obra. Embora as primeiras obras possuam uma data de publicação com uma diferença de quase um século de produção diante das atuais, acreditamos ser importante inserirmos tais análises para podermos apreender a trajetória da

---

<sup>3</sup> Originalmente, o autor escreve uma série de ensaios sobre a colonização do Peru que se vão de meados da década de 1930 a meados de 1940, porém utilizaremos uma coletânea do autor organizada em 1989.

fonte dentro da historiografia latino-americana. Além disso, ressaltamos que é a partir desses autores que surgem as perspectivas fundadoras de interpretações a respeito da crônica e que ainda baseiam trabalhos acadêmicos atuais a respeito da obra.

De acordo com Rocio Quispe-Agnoli (2020), em 2007 a obra fora reconhecida pela Unesco como um patrimônio documental com relevância mundial como um registro de “Memória de Mundo”. Sua relevância se dá, segundo a autora, devido a possibilidade de ser abordada por diversas áreas de conhecimento, uma vez que é composta a partir de “zonas de contato”, de encontros e confrontamentos acadêmicos/intelectuais cujos temas não se esgotam, mas sim, se complementam (p. 7-8). Assim, devido sua extensão e riqueza de detalhes a respeito da organização colonial nos Andes – desde a organização dos grupos nativos ao exercício colonial espanhol – a crônica de Guamán Poma é abordada por diversas áreas de produção de conhecimento, como por exemplo a História, a linguística, a Antropologia, a Filosofia e a Teologia.

Enrique Cortez & Jorge V. Garcés (2014), apresentam que a crônica fora incorporada de modo tardio no cânon literário e que o silêncio a qual recai por três séculos fazem com que os campos de debate sejam ainda muito recentes, compondo-se como uma “obra jovem”, que retrata temas coloniais que podem ser percebidas no tempo presente. Ainda segundo os autores, a incorporação de *Nueva crónica y buen gobierno* ao interesse de investigações e pesquisas surge a partir do século XX por um impulso de curiosidade frente ao manuscrito, que se (re)formula a partir de um ímpeto de renovação dos estudos a respeito da colonização da região andina. Cortez & Garcés (2014) ainda apresentam que, devido a série de detalhes da cultura Inca apresentada por Guamán – como ciclo de plantio, ritualísticas, representações iconográficas, análise do contingente populacional, etc. –, a crônica desperta interesse à diversas áreas de conhecimento.

Em 2014, a revista limenha “Letras”, gerida pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos, publicou uma edição completa comemorando os 400 anos da obra de Guamán Poma intitulada *Homenaje: 400 años de el primer nueva crónica y buen gobierno*. E mais uma vez em 2020 publicaram uma edição especial com temáticas que abordavam a crônica, intitulada *Más allá de los 400 años: Guamán Poma de Ayala revisitado*.

Em 2015, Rolena Adorno e Ivan Boserup organizaram um livro denominado *Unlocking the Doors to the Worlds of Guamán Poma and His Nueva Corónica*, abordando temas como a composição escrita e visual da obra, análises etnográficas, contexto cultural e material e a distribuição da terra e território colonial. No ano seguinte, Jean Phillippe Husson organizou uma coletânea publicada pelo Fondo Editorial la Pontificia Universidad Católica del

Perú com discussões a respeito da biografia do cronista, a histórica dos incas e construção textual e discursiva empregada na obra.

Desde o seu reaparecimento em 1908, e principalmente após a publicação de seu fac-símile em 1936, há uma insurgência de tentativas de colocar *Nueva crónica y buen Gobierno* dentro da História latino-americana, sendo a maioria delas com caráter interdisciplinar com a antropologia, a etnohistória e, principalmente, a literatura. Devido sua característica multimodal, para Paola Uparela (2020), Guamán compõe a obra de modo “estranho” repleto de raridades que abarca diferentes formas textuais e temáticas, que “mezcla diferentes géneros como la crónica, la auto-etnografía, la historiografía, el memorial de remedios, el sermón y la relación de visita<sup>4</sup>” (2020, p. 18) e que ainda pode ser entendida por alguns autores como uma narrativa épica e filosófica.

Embora reconheçamos que *Nueva crónica* pode ser percebida como um documento de amplas possibilidades categorização em termos de narrativa, no decorrer desta pesquisa será abordada de modo mais recorrente dentro de sua categoria enquanto pertencente ao gênero textual “crônica”. Assim, nos valemos do modo como as autoras Leonor Favéro e Márcia Molina (2006) compreendem a crônica como um gênero textual híbrido, que alterna entre a subjetividade literária e a objetividade jornalística, entendendo que este texto se caracteriza a partir da junção de elementos intertextuais. Nesse sentido, é possível compreender que a crônica estabelece uma aproximação com o leitor através da linguagem, já que esta se compõe de forma didática, a partir de uma objetividade narrativa de compromisso com o presente – algo que podemos observar em Guamán Poma.

Uma vez que compreendemos que a extensão de *Nueva crónica* se dá, principalmente, pelo ímpeto de Guamán em descrever em detalhes o que analisa e observa, é possível entender a sua narrativa como um esforço de caráter pedagógico diretamente ligado com aquilo o que experiencia na colônia. Ressaltando que a crônica ainda possui como particularidade o caráter de testemunho e compilação dos registros por parte de seu autor, permitindo-lhe plena liberdade de criação, que à medida que este a constrói a partir de suas próprias percepções temporais e de mundo, cria um sentido dialógico em seu texto – considerando que sempre existe um diálogo, mesmo que implícito – com um interlocutor mudo (Favéro e Molina, 2006).

---

<sup>4</sup> “Mistura diferentes géneros como crónica, autoetnografía, historiografía, memorial de remédio, sermão e relato de visita” (tradução nossa)

Diante disso, podemos a partir daqui compreender a perspectiva de Márcia Arcuri (2009) a respeito da emergência de produções de pesquisas sobre História Política e Religiosa a respeito da América Indígena, que surge a partir da produção/recuperação de crônicas coloniais durante o século XIX, corroborando para a (re)construção e entendimento das identidades latino-americanas, que nos ajuda a situar a importância de evidenciar *Nueva corónica* dentro do espaço acadêmico. Segundo a autora, ainda que exista esse impulso de recuperação do passado andino-colonial, a maioria dos documentos redigidos no período advêm de uma cúpula oficial espanhola, composta por oficiais do governo e membros do clero que controlava as narrativas a respeito do processo da colonização.

Diante disso é necessário que levemos em consideração que se tornaria um equívoco elegermos uma única proposta de análise para a crônica, uma vez que a adoção de uma única linha interpretativa resultaria em uma limitação significativa de compreensão da obra, além de não ser possível estabelecer um padrão em comum que desse conta de tal feito (Adorno, 1991; Gerardo, 2017). Podemos perceber ainda em Adorno (1991) e Diana Gerardo (2017) a defesa de que percebemos em Guamán a estruturação de um sistema visual que oferece suporte crítico atrelado ao texto escrito estabelecendo denúncias das más práticas dos colonizadores, sendo considerados como regentes de um mau governo.

Gerardo (2017) dedica-se em analisar a composição das imagens dispostas em *Nueva corónica* e defende que a obra fora elaborada como “um feito histórico em si mesmo” sujeita às mais diversas interpretações de estudo/análise, uma vez que seu autor possibilita essa abertura ao se preocupar em preservar a história, mesclando de modo coerente dois códigos – aparentemente – distintos e indissociáveis. Ainda segundo a perspectiva da autora, a narrativa da crônica se compõe a partir de um princípio retórico aristotélico, que aborda elementos e acontecimentos do passado – e do presente – de forma argumentativa e persuasiva com caráter pedagógico, para ensinar seus leitores a seguirem uma “vida exemplar”. A crônica não trata somente em estabelecer denúncias a respeito das más práticas espanholas perante os indígenas de modo generalizado, há também a percepção de boas ações europeias, assim como a entendimento do comportamento indígena a partir da idealização do que se constitui como vícios e virtudes pela ótica cristã, configurando um tratado político de convivência.

Em outras palavras, Guamán não estabelece uma divisão entre indígenas e espanhóis a partir de um pressuposto racial, mas ao mesmo tempo percebe a diferença cultural entre ambos grupos e busca construir um “manual” sobre como ser um “bom cristão” (Gerardo, 2017), distinguindo assim a existência entre os bons e os maus cristãos, que abarcam tanto nativos como europeus. A exemplo, percebemos o esforço de Guamán em estabelecer empatia,

principalmente, à causa das violências contra os indígenas ao mesmo tempo que condena as práticas vistas como heresias e idolatrias do pressuposto cristão, assim como percebe os bons cristãos europeus que dão o bom exemplo da moral religiosa e aqueles que foram corrompidos pelos vícios.

Segundo Walter Mignolo (2007)<sup>5</sup>, as primeiras abordagens a respeito da crônica possuíam três linhas gerais de interpretação: a primeira consiste em uma perspectiva conservadora, que caracteriza Guamán Poma como não inteligente devido os seus “erros gramaticais” – a qual autores como Raúl Porras-Barranechea se encontra; a segunda linha que reconhece o indígena dentro do seu espaço de enunciação e do seu silenciamento por parte dos hispânicos – como nas análises de Churrata e Arguedas; e a última, como contribuinte da construção/formulação de uma episteme indígena – percebida por Adorno e Murra, por exemplo.

Em contrapartida à primeira vertente interpretativa, nota-se que, embora Guamán Poma não tenha tido contato com o espaço imperial espanhol ultramarino, restringindo o seu contato com as narrativas espanholas àquelas veiculadas na colônia, suas “falhas” gramaticais não o impedem de construir uma narrativa bem elaborada e, muito menos, de se fazer entender (Mignolo, 2007, p. 20). E ainda, de acordo Mignolo (2007), o que diferenciava o indígena Guamán Poma, dos demais cronistas hispânicos consistia na diferença epistêmica e empírica do autor indígena para com os demais, que o possibilitava ver o que era “invisível” aos europeus: o sujeito colonial. Ainda segundo o autor, a impossibilidade de reconhecimento dos nativos constitui em uma “grande muralha” para os espanhóis, muralha esta que consistia no ponto central de discussão e conflito para a construção da escrita do nosso autor andino.

Porras-Barranechea (1948) qualifica Guamán Poma como um índio revoltado e ressentido que escreve um discurso folclórico a respeito do processo colonial. O autor ainda discorre que a obra consiste em um volumoso documento que apresenta senão um emaranhado bilíngue de ideias que expressam nada mais que uma confusão mental, repleta de absurdos e contradições, que mesclam elementos autobiográficos com narrativas de testemunho, colocando em dúvida as informações sobre si mesmo e o que ele diz ter presenciado. Isso ainda advém da defesa do autor a respeito da impossibilidade de Guamán ter escrito a crônica no decorrer de várias décadas, uma vez que sua caligrafia aparenta não se modificar ao longo do

---

<sup>5</sup> Ainda que este texto de Mignolo possa ser um texto com tendência a ser considerado “datado” em relação com as publicações mais recentes, seus apontamentos a respeito de Guamán colaboram positivamente para a construção desta pesquisa. Assim, iremos abordar este ensaio publicado pelo autor a fim de estabelecer uma atualização do conhecimento em diálogo com outras perspectivas e bibliografias.

tempo, sendo provável que tenha composto seu enredo entre 1613-1615 [1980], além de apresentar eventos que ocorreram após 1600 na primeira parte da crônica que, de acordo com o autor indígena, supostamente fora escrita a partir de 1585.

Contudo, Urioste (1980) aponta que essa falta de “rigor cronológico” se dá, provavelmente, pela revisão que Guamán fez de sua escrita, alterando e acrescentando informações ao longo do texto. Porém, não nos valerá nesse momento identificar o que fora real ou inventado pelo cronista – uma vez que compreendemos sua liberdade autoral e seu contexto de enunciação –, mas sim, buscaremos entender qual a intenção discursiva de sua extensa obra e a forma com que é recebida dentro da/na História.

Segundo a perspectiva de Murra (1980), o trabalho desenvolvido por Guamán Poma se configura como um feito etnográfico que retrata sob uma perspectiva nativa uma nova possibilidade de percepção e descrição de mundo, permitindo a Guamán Poma a elaboração de uma narrativa única, rica em informações que não existem em outros documentos que lhe são contemporâneos – como a organização e os direitos autóctones, a consciência política que faz par a outros letrados de sua época, percepção de direitos simultâneos de colonos e colonizados e noções de administração pública. Assim, de acordo com o autor a obra compõe-se como “el descubrimiento más importante del siglo (XX) para el conocimiento del mundo andino, una contribución sin igual entre las fuentes primarias<sup>6</sup>” (Murra, 1980, p. XIII<sup>7</sup>).

Isso se relaciona com o que Mignolo (2007) aborda ao dizer que Guamán Poma pôde relatar aquilo o que nenhum outro cronista espanhol poderia narrar uma vez que os hispânicos possuíam o limite da experiência como obstáculo para a elaboração de suas narrativas. Jean-Philippe Husson (2015) também estabelece uma análise sobre a forma com que Guamán realiza uma demonstração de “verdade histórica” aproximando-se das tradições orais nativas, relacionando-o a um trabalho mais etnográfico do que histórico.

Segundo Adorno (1978; 2001) e Janice Theodoro (1992) o eixo narrativo da obra de Guamán Poma se dá partir de suas experiências em viagens, expressadas dentro de uma ordem que combina retórica e iconografia, profundamente influenciadas pelo discurso bíblico e pela arte barroca, com o objetivo de estabelecer um protesto social frente à colonização. Theodoro (1992) afirma que a combinação dos sistemas e dos signos nos permite perceber no autor andino uma extrema capacidade “de manter a multiplicidade de sua estrutura mental” (1992, p. 115).

---

<sup>6</sup> “A descoberta mais importante do século (XX) para o conhecimento do mundo andino, uma contribuição sem paralelo entre as fontes primárias” (tradução nossa) <sup>7</sup> Paginação em números romanos.

Podemos perceber essa influência do pensamento europeu/cristão na obra de Guamán Poma de forma clara, tanto em sua prosa quanto na representação imagética que faz a respeito do processo de colonização na região andina. Além de apresentar exímio domínio da retórica espanhola, o indígena demonstra em sua crônica, dentro de sua argumentação sobre a própria mitologia andina, elementos que justificam a existência dos indígenas como descendentes de Noé e, por isso, filhos de Deus assim como os europeus (Adorno, 2001).

Podemos perceber essa argumentação nos seguintes trechos

PRIMER GENERACION DE INDIOS del multiplico de los dichos españoles que trajo Dios a este reino de las Indias, los que salieron de la arca de Noé del diluvio después que multiplicó, estos dichos por mandado de Dios derramó en el mundo; [...]; estos dichos indios se llamaron Uariuiracocha runa porque descendió de los dichos españoles, y así le llamaron Viracocha; de esta generación comenzaron a multiplicar y la descendencia y multiplico, después a éstos los llamaron dioses y lo tuvieron así; contado de los dichos años de seis mil y sciscientos trece años sacados los dichos ochocientos y treinta (tarjados) años duraron y multiplicaron muy presto por ser la primera generación de indios, y no murieron y no se mataban (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 49)<sup>7</sup>

Otros quieren decir que los indios salieron de la casta de judios, parecieran como ellos y barbudos, zarcos y rubios como españoles, tuvieran la ley de Muzén y supieron la letra, leer y escribir, y ceremonias, y si fueran de la casta de los turcos o moros también fueran barbudos y iuvieran la ley de Mahoma; y otros dijeron que los indios eran salvajes animales, si asi fuera no tuvieran la ley ni oración ni hábito de Adán y fueran como caballos y bestias, y no conocerían al Creador, ni tuvieran sementeras y casas y armas fortalezas y / leyes y ordenanzas y conocimiento de Dios, y tan santa entrada si luego les enviara Dios a sus profetas y apóstoles fueran santísimos hombres, que no les enviara el más perverso animal; que la de los españoles, teniendo letra y voz de profetas y de patriarcas, apóstoles, evangelistas y santos, enseñándoles asimismo la Santa Madre Iglesia de Roma yerran y mienten con la codicia de la plata, no siguen por la ley de Dios ni del Evangelio ni de la predicación, y de los dichos españoles se enseñan los dichos indios de este reino malas costumbres, y no obedecen a Dios, ni a sus padres ni a sus madres, a los mayores ni a la justicia, como lo manda Dios (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 60 e 61)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> “PRIMEIRA GERAÇÃO DE ÍNDIOS da multiplicação dos ditos espanhóis que Deus trouxe a este reino das Índias, os que saíram da arca de Noé do dilúvio depois que se multiplicou, estes ditos por mandado de Deus foram derramados no mundo; [...] Estes ditos índios se chamavam Uariuiracocha runa porque descendiam dos ditos espanhóis, e por esta razão lhe chamavam Viracocha; desta geração se começaram a multiplicar e os descendentes e se multiplicaram, então lhes chamaram deuses e assim o tiveram; contados dos ditos anos de seis mil seiscentos e treze anos tomaram os ditos oitocentos e trinta (riscados) anos duraram e se multiplicaram muito depressa porque foram a primeira geração de índios, e não morreram nem se mataram uns aos outros.” (tradução nossa)

<sup>8</sup> “Outros querem dizer que os índios eram da casta dos judeus, que se pareciam com eles e eram barbudos, magros e louros como os espanhóis, que tinham a lei de Moisés e conheciam a letra, a leitura e a escrita, e as cerimônias, e que se eram da casta dos turcos ou mouros também eram barbudos e tinham a lei de Maomé; e outros diziam que os índios eram animais selvagens, que se assim fosse não tinham nem lei nem oração nem o hábito de Adão e eram como cavalos e bestas, e não conheceriam o Criador, nem teriam campos e casas e armas e fortalezas e / leis e ordenanças e conhecimento de Deus, e tão santa entrada se Deus então lhes enviasse seus profetas e apóstolos eles eram homens santíssimos, que não lhes enviaria o animal mais perverso; Que dos espanhóis, tendo a letra e voz dos profetas e patriarcas, apóstolos, evangelistas e santos, ensinando-lhes também a Santa Madre Igreja de Roma, erram e mentem com cobiça de prata, não seguem a lei de Deus nem o Evangelho nem a pregação, e dos ditos espanhóis se ensinam os ditos índios deste reino maus costumes, e não obedecem a Deus, nem a seus pais, nem a suas mães, nem a seus velhos, nem à justiça, como Deus manda” (tradução nossa)

La generación y casta desde antiquísimo que Dios trajo primera gentea este reino, de los indios gentiles que descendió de Adán y de Eva, y de su multiplico de Noé del diluvio(...); de Cari Uiracocha descendió Uari runa yarovilca, descendió Pururuna yarovilca, descendió Auca Runa Yarovilca, éste fue rey legítimo que descendió de Adán y de Noé (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 75)<sup>9</sup>

Nesse sentido, Guamán Poma proporciona uma abertura para se repensar o seu lugar histórico, à medida que atribui tanto para nativos quanto para colonos um passado comum e ainda “fala do europeu, como se fosse de si mesmo, para poder ser ouvido, para conseguir comunicar-se” (Theodoro, 1992, p. 116). Compreender a crônica de Guamán e as dimensões da linguagem e do discurso nela empregados, assim como entendê-lo como um indivíduo intercultural consciente de sua condição é fundamental para apreender o intuito de sua obra. Logo, importa concebê-lo como um sujeito histórico que entende a sua sociedade a partir de uma mescla cultural, envolta pela violência física e psicológica dos europeus para com os nativos.

Adorno (1992) discorre que Guamán Poma se apropria – ou faz alusão – de um conteúdo que possui raízes no pensamento liberal nascente que advém da Europa de sua época, assim como também possuía familiaridade com a literatura americana emergente, sendo possível identificar influências da ideologia dominicana em sua escrita. Essa afirmação se sustenta, por exemplo, a partir da percepção da autora a respeito do conteúdo de um dos capítulos da crônica do indígena que se estrutura seguindo os mesmos pontos do *Tratado de las doce dudas* escrito pelo frei Bartolomé de Las Casas (p. 675), que sugere um diálogo – mesmo que implícito – entre as obras.

Percebemos aqui a existência de um diálogo “mudo”, pode ser observada também quando Guamán Poma faz menção ao Arcebispo Toribio Mogrovejo ao concordar na importância que o padre atribui ao uso do *quéchua* por parte do clero como um meio mais eficaz de catequização. Porém, o indígena estabelece críticas à forma com que o padre aplica esta ideia – através da memorização de sermões na língua nativa sem a preocupação de realmente aprendê-la (Adorno, 1978, p.132).

Se por um lado o estabelecimento de comunicação consistia em um elemento fundamental para a expansão e conquista europeia, por outro, pouco esforço faziam os

---

<sup>9</sup> “A geração e casta desde os tempos antigos que Deus trouxe os primeiros povos a este reino, desde os índios gentios que descenderam de Adão e Eva, e da sua multiplicação desde Noé do dilúvio (...); de Cari Uiracocha descendeu Uari runa yarovilca, descendeu Pururuna yarovilca, descendeu Auca Runa Yarovilca, este foi o rei legítimo que descendeu de Adão e Noé” (tradução nossa)

colonizadores para *aprenderem as línguas indígenas*. Ou seja, os espanhóis não aprendem as línguas nativas na mesma proporção que os indígenas aprendem castelhano, uma vez que os espanhóis se dedicavam somente a decorar os sermões e trechos da bíblia em língua nativa com finalidades catequéticas (Adorno, 1978).

Isso nos permite perceber *quem são* aqueles que estabelecem a comunicação, quando esta se mostra presente: membros do clero – mesmo que de forma parcial – e intérpretes nativos – catequizados e colocados a serviço da Coroa. Guamán Poma aponta esse elemento como erro grave dos espanhóis frente às comunidades indígenas, apontando que

como los dichos padres y curas no son muy bien desaminados en la lengua del Cuzco, quichiua, chinchaysuyo, aymara, para confesar y dicerle doctrina y sermón cada semana el evangelio y la vida de Dios de su madre bendita Santa María, y de sus santos y santas, ángeles, sabiendo cuatro palabras apomuy cauallo (trae caballo), mana micanqui (no comerás), padre tarincunqui (verás al padre) maymj soltera (donde está la soltera ) Maymj muchachas (dónde estan las muchachas) Apamuy dotrinaman (traélas a la doctrina); no sabe más ya dice que tienem doctrina y que es propietario, otro obispo, con ello destruye toda la provincia y así se acaban los indios en este reino (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 610)<sup>10</sup>

Assim, segundo Adorno (1978), a simples memorização dos sermões e a reprodução de frases soltas em uma fraca tentativa de estabelecer comandos, consistem em uma “perda de tempo”, à medida que não existe o esforço de estabelecer uma *comunicação* efetiva entre os colonizadores e os nativos.

---

<sup>10</sup> "Como os ditos padres não conhecem bem a língua de Cuzco, Quichiua, Chinchaysuyo, Aymara, para confessar e dizer-lhe a doutrina e sermão todas as semanas o evangelho e a vida de Deus, de sua santíssima mãe Santa Maria, e de seus santos, anjos, conhecem [usam] quatro palavras apomuy cauallo (trazer cavalo), mana micanqui (não comerás), padre tarincunqui (verás o pai) maymj soltera (onde está a mulher solteira) maymj muchachas (onde estão as raparigas) apamuy dotrinaman; não sabem mas já dizem que possuem a doutrina e que é proprietário, outro bispo, destruindo assim toda a província e os índios deste reino estão acabados" (tradução nossa)

609



Figura 5 - O padre, ignorante em quéchua é satirizado nessa imagem, dando o seu sermão memorizado em frente a um público indígena que está dormindo. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 609)

Nisso podemos perceber que para os colonizadores era de extrema importância que o indígena aprendesse a sua língua. Mas o reconhecimento contrário não ocorre, ou seja, o europeu não aprende a língua do nativo na mesma proporção, possibilitando assim que os indígenas aprendessem e transitar entre as culturas de acordo com seus interesses (Bruit, 1991; Theodoro, 1992).

Assim, podemos concluir que à medida em que fora presenciando acontecimentos da conquista e tendo contado com outras obras, a construção do extenso comentário de Guamán Poma se dá mediante inúmeras associações com outros letrados de sua época demonstrando que sua escrita se constitui de forma legítima, se a analisamos a partir de uma perspectiva intercultural, que estabelece uma comunicação entre os grupos culturais (Böschemeier, QuispeAgnoli e Greco, 2021).

De acordo com Adorno (2001), ao intitular sua obra com “*Nueva corónica*”, Guamán Poma propõe sua obra como uma narrativa que apresenta aos europeus uma perspectiva da colonização nos Andes até então desconhecida – a perspectiva *nativa*; com “*buen gobierno*” propõe um tratado ao rei da Espanha, indicando uma melhor forma de organização e de evangelização a partir dos espanhóis. Ou seja, Guamán Poma não só apresenta

os problemas da colonização através de suas críticas, mas também aponta possíveis soluções para o problema colonial.



Figura 6 - A estrutura de um “bom governo” apresentada por Guamán. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 484)

Com a imagem acima e nas páginas que a seguem, Guamán demonstra de modo ideal uma possibilidade do exercício de um “bom governo”, consistindo então em uma audiência real na presença de um representante da Coroa que presida a assembleia, um letrado, dois fiscais – que dimensione a repartição de bens –, dois procuradores e um intérprete que faça a mediação/interpretação das decisões tomadas pelos espanhóis e o interesse dos indígenas.

Assim, ao discorrer sobre a sistematização de um buen gobierno, Guamán Poma propõe ao Rei Felipe III atitudes que vislumbram uma melhora da situação colonial no que se refere ao relacionamento entre espanhóis e nativos, como o reconhecimento da autoridade indígena dentro da administração colonial. Podemos perceber essa defesa também, a medida em que este alerta aos clérigos sobre o problema da ocorrência do processo da mestiçagem e do genocídio que poderia promover a extinção dos indígenas – sendo ignorado, uma vez que a previsão dos cristãos consistia somente em uma “redução” da sociedade nativa (Adorno, 1978).

## 1.2 – Idioma, escrita e pensamento de fronteira em Guamán Poma

No manuscrito original podemos perceber em sua grafia o que, segundo Adorno (2001) e Mignolo (2007), anteriormente fora visto como “erros gramaticais” cometidos pelo nosso cronista, que hoje expressam grande domínio da retórica e da prosa espanhola. Assim, entendemos que a insistência em reafirmar que Guamán cometia erros ou equívocos de escrita, recai em um julgamento de viés colonizador que parte de uma perspectiva colonial de saber e ser, à medida que compreendemos que esses “erros” não se configuram como desconhecimento daquilo que retrata, mas sim uma compreensão de mundo que se traduz e expressa de forma intercultural.

Devemos considerar ainda que o esforço de Guamán para a escrita de sua obra se dá a partir de análise dos *quipos*<sup>11</sup>, da escuta de histórias e memórias das tradições orais e de suas experiências pessoais na colônia (Bauer, 2001). Na Figura 7 (p. 39) podemos perceber a ilustração do manuseio de um *quipo* por parte de um contador do *Tawantinsuyu* assim como o diagrama de contagem ao canto inferior esquerdo que possibilita a interpretação de seus dados.

Nas páginas iniciais de sua crônica, Guamán nos apresenta a forma com que conseguiu realizar a sua coleta de dados para a elaboração de seu manuscrito, expressando ainda demasiada insegurança em relação a precisão das informações adquiridas:

después de haberlo comenzado, me quise volver atrás juzgando por temeraria mi intención, no hallando sujeto en mi facultad para acabarla conforme a la que se debia a unas historias sin escritura ninguna nomás de por los quipos y memorias y relaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas, sabios testigos de vista, para que dé fe de ellos y que valga por ello cualquier sentencia juzgada y así cologado donde varios discursos pasé muchos días y años indeterminado hasta que vencido de mí y tantos años comienzo de este reino a cabo de tan antiguo deseo que fue siempre buscar en la rudeza de mi ingenio y ciegos ojos y poco ver y poco saber y no ser letrado ni doctor ni licenciado ni latino como el primero de este reino con alguna ocasión con qué por servir a Vuestra Majestad, me determiné de escribir la historia y descendencia y los famosos hechos<sup>12</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 8-9).

<sup>11</sup> Os quipos eram instrumentos usados para comunicação, registro contábil e registros de memórias entre os incas. Alguns especialistas sugerem que também poderia ter sido utilizado como um sistema de escrita. Os quipos eram feitos da união de cordões, que podiam ser coloridos ou não, e podiam conter enfeites como ossos e penas. Cada nó em um cordão representava uma mensagem distinta. Cada cordão podia ter um ou mais nós, nenhum nó, ou um nó na ponta, um na base, onde todas as informações eram comunicadas e transportadas rapidamente ao imperador inca no centro do império, em Cusco.

<sup>12</sup> “Depois de o ter começado tive vontade de voltar atrás, julgando a minha intenção de ser imprudente, não encontrando forças na minha capacidade para o terminar de acordo com o que era devido às histórias não escritas, nada mais e nada menos que os quipos e as memórias relacionadas aos antigos. Índios desde tempos muito antigos, mais velhos, testemunhas sábias da visão, para que eu possa atestar-lhes e que qualquer sentença julgada e assim colocada onde vários discursos passei muitos dias e anos indeterminados até me derrotar e tantos anos começando. deste reino depois de uma saudade tão antiga que sempre foi a de procurar na crueza da minha inteligência e dos meus olhos cegos e pouco para ver e pouco para saber e não ser advogado ou médico ou graduado ou latino como o primeiro de este reino com qualquer oportunidade de servir Sua Majestade, decidi escrever a história e a descendência e os fatos famosos” (tradução nossa).



Figura 7 – Demonstração do uso de um quipo por parte de um contador do império Inca. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 360)

O autor apresenta objetivamente o seu interesse de envio direto ao Rei justificando a extensão de sua obra, a variedade linguística e o uso da iconografia como um meio facilitador para sua compreensão:

he trabajado de haber para este efecto las más verdaderas relaciones que me fueron posibles, tomando la sustancia de aquellas personas, aunque de varias partes me fueron traídas, al fin se reducían todas a la más común opinión. Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina, conde yunga, qui-chiva, inga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, colla-suyo cañari, cayampi, quito; pasé trabajo para sacar con el deseo de presentar a Vuestra Majestad este dicho libro intitulado Primer Nueva Crónica de las Indias del Perú y provechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y dibujado de mi mano e ingenio, para que la variedad de ellas y de las pinturas y la invención y dibujo a que Vuestra Majestad es inclinada, haga fácil aquel peso y molestia de una lectura falta de invención y de aquel ornamento e pulido estilo que en los grandes ingenios se hallan, para ejemplo y conservación de la Santa Fe Católica y para la enmienda de las heronías y provecho para infieles, de su salvación de sus ánimas, ejemplo y enmienda de los cristianos, así de los sacerdotes y corregidores y encomenderos y mineros y españoles caminantes, caciques principales y de indios particulares reciba Vuestra Majestad benignamente este humilde pequeño servicio acompañado de mi gran deseo y esto me será una dichosa y descansado galarión de mi trabajo, de la provincia de los Lucanas a principios de enero de 1613 de 1615 años [sic]. Su humilde vasallo, don Felipe de Ayala, autor<sup>13</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 10).

<sup>13</sup> “Trabalhei para ter os relatos mais verdadeiros possíveis, levando a essência daquelas pessoas, embora elas tenham me sido trazidas de fontes diversas, no final foram todas reduzidas à opinião mais comum. Escolhi o idioma

Diante disso, podemos perceber que Guamán estabelece contato e raízes com sua cultura nativa para tentar fazer-se compreender frente a figura do Rei, a medida em que fala sobre o seu lugar a fim de persuadir sua audiência em prol de seu ponto de vista. Ralph Bauer (2001) apresenta que o discurso de Guamán se constitui como uma “contra história”, uma vez que o autor indígena apropria-se do padrão discursivo do europeu tendo em vista a subversão do sistema colonial.

Ainda que o indígena não proponha um rompimento definitivo com a Espanha, Bauer (2001) apresenta que Guamán contesta a soberania hispânica dentro do sistema colonial rejeitando o colonialismo em prol de uma autonomia – em certa medida – das elites nativas, que foram desestruturadas após a invasão europeia. Assim, o que ocorre em *Nueva corónica* consiste em uma manifestação de uma epistemologia híbrida colonial, à medida que o cronista não estabelece uma expressão de pensamento autêntica indígena livre de influências estrangeiras, assim como não apresenta a adoção de um discurso completamente europeu (Bauer, 2001).

Segundo Bauer (2001) a crônica tornou-se um produto de uma episteme híbrida que emergiu no e do contexto colonial de relações desiguais de poder, no qual Guamán busca inscrever a cosmologia indígena na cosmologia do “Velho Mundo” através de comparativos e adaptações entre os mitos. Esse processo de transposição e justaposição de signos<sup>14</sup> se dá, dentre outras formas, através dos idiomas utilizados pelo autor para poder expressar-se, uma vez que ele necessitava estabelecer pontes comunicativas entre aquilo que transcreve das tradições orais e aquilo que vê para um interlocutor que desconhece os territórios colonizados.

De acordo com Urioste (1980), o empenho e conflito de linguagens se dá pela diligência da transposição dos idiomas nativos para o hispânico, para fazer inteligível sua argumentação. Uma vez que o *quéchua* e outras línguas nativas se constituem como idiomas

---

e as frases em Castellano, Aymara, Colla, Puquina, Conde Yunga, Qui-chiva, Inga, Uanca, Chinchaysuyo, Yauyo, Andesuyo, Condesuyo, Colla-suyo Cañari, Cayampi, Quito; trabalhei arduamente para produzir com o desejo de apresentar a Vossa Majestade este referido livro intitulado Primeira Nova Crônica das Índias do Peru e útil aos fiéis cristãos, escrito e desenhado por minha mão e engenhosidade, para que a variedade do mesmo e as pinturas e a invenção e o desenho a que Vossa Majestade se inclina, facilitam aquele peso e incômodo de uma leitura desprovida de invenção e aquele ornamento e estilo polido encontrado nos grandes moinhos, por exemplo, e a conservação da Igreja Católica de Santa Fé e o reparo dos erros em benefício dos infieis, da salvação de suas almas, exemplo e emenda dos cristãos, bem como dos padres e corregedores e encomenderos e mineiros e viajantes espanhóis, chefes principais e de índios particulares, que Seu Majestade receba benignamente este humilde pequeno serviço acompanhado do meu grande desejo e isto será uma recompensa feliz e restauradora pelo meu trabalho, desde a província de Lucanas no início de janeiro de 1613, 1615 anos [sic]. Seu humilde vassalo, Don Felipe de Ayala, autor” (tradução nossa).

<sup>14</sup> Esse debate a respeito de transposição e justaposição de signos serão tratados nos próximos capítulo da dissertação.

ágrafos, as partes em que as línguas se tornam presentes no manuscrito advém de uma compreensão fonética da língua espanhola de estruturação, registradas a partir do que podemos entender como uma possibilidade de grafia.

Assim, por exemplo, é possível perceber as diferentes formas de escrita do próprio nome do cronista, que pode ser lido como Guamán Poma/ Wamán Puma/ Huamán Puma, uma vez que foneticamente na língua *quéchua* as letras “g”, “w” e “h” possuem sonoridades semelhantes (Urioste, 1980). Desse esforço linguístico, segundo Arguedas (1987), emerge da necessidade de uma adaptação narrativa que precisa de novos meios para descrever o que não possui tradução e correspondências entre as línguas na preocupação em fazer a paisagem, a cultura, flora, fauna e outros elementos característicos do território americano inteligíveis aos europeus, que implica no uso de línguas nativas na falta de correspondências na língua do colonizador.

Podemos estender essa perspectiva a partir do que Elismênnia Oliveira e Joana Plaza Pinto (2011) apresentam como o processo do linguajamento das sociedades indígenas a partir da imposição da língua europeia estruturada a partir da relação entre fala e escrita com base gramatical. Embora as autoras localizem suas discussões a partir do caso do colonialismo português no Brasil, é possível abranger tal discussão para o caso hispânico colonial, considerando que a lógica colonialista se desenvolve de modo semelhante. E, ainda, podemos usar como parâmetro para analisarmos Guamán Poma, uma vez que o processo de letramento das comunidades indígenas nas línguas europeias segue, basicamente, o mesmo princípio: a imposição da língua do colonizador, dentro de sua estrutura gramatical como parâmetro hegemônico e superior frente às línguas nativas.

Ainda segundo as autoras, as discussões a respeito da situação/tratamento das línguas no período colonial são indissociáveis dos debates a respeito da colonialidade do poder, saber e ser. Isso se dá à medida que estas compreendem a materialização da língua como uma hierarquização da fala e da escrita, na qual a primeira consiste na forma prévia de manifestação linguística, enquanto a segunda consiste em sua expressão concreta (Oliveira e Pinto, 2011).

Oliveira e Pinto (2011) discorrem ainda a respeito da construção de um padrão linguístico “inventado” que visa homogeneizar e hierarquizar a História Moderna elaborando um passado – e um presente – no qual encerra “grupos culturais diversos em uma nação” (p. 312). À vista disso, segundo as autoras, ocorre uma supervalorização da cultura europeia concomitante à inferiorização das culturas nativas, sendo a imposição da língua, não somente através da fala, mas também a partir da escrita, uma tentativa de integrar/assimilar os indígenas

ao mesmo tempo em ocorre o apagamento/silenciamento de seus idiomas – principalmente dos grupos que não dispunham de um sistema de organização escrita de seus idiomas/dialetos.

Segundo Elias Nazareno (2019), no que diz respeito à inclusão indígena na sociedade – desde o período colonial – existe um esforço do Estado para a manipulação e o controle da língua falada no corpo social como um mecanismo de manutenção territorial que encobre as particularidades indígenas, principalmente no que se refere ao (re)conhecimento das línguas nativas. Diante disso, há um reforço na implementação da língua do colonizador que intenta a homogeneização das linguagens em direção a um monolinguismo, que por si marginaliza as culturas e os idiomas autóctones.

Considerando que o letramento/linguajamento na língua do colonizador não se consolida como um processo imediato, coexistem então os idiomas dos colonizadores e colonizados, que abre espaço para a presença de bilinguismos na sociedade colonial. Este “bilinguismo” consiste então em “relações assimétricas de poder entre os grupos sociais que, por razões socioeconômicas, étnicas e socioculturais, acabam atribuindo um prestígio maior a uma língua em detrimento da outra” (Mello, 2003 *apud* Nazareno, 2019, s/p).

Essa diferença valorativa parte de uma “negociação” entre as culturas mediada pelo Estado, sujeitando, ao mesmo tempo, as línguas indígenas às estruturas de poder e ao processo da colonização ao domínio – não no sentido de *conhecer*, mas de *controlar* – as línguas como um mecanismo de regulação social. Sendo assim,

as línguas indígenas foram sendo submetidas aos interesses do Estado e, quando muito, passado o período de proibição expressa do uso de outras línguas [...] foram submetidas a um bilinguismo de transição. Neste, as línguas indígenas seriam utilizadas como meio para a apreensão da cultura da sociedade envolvente (Nazareno, 2019, s/p).

O que Nazareno (2019) caracteriza então como “bilinguismo de transição” consiste na forma com que os/as indígenas captaram a cultura do colonizador dentro de sua própria episteme – nativa – estabelecendo meios para resistir à violência colonial a partir de uma ponte intercultural. Assim, ocorre uma (re)elaboração das memórias em detrimento das línguas em fluxo, ao mesmo tempo que ocorre o apagamento e silenciamento cultural de diversas etnias, sendo possível perceber as estratégias de resistência indígena para evitar a ocorrência do monolinguismo adotado pelos colonizadores (Nazareno, 2019).

Assim, o impulso de gramaticalização reflete um “fetiche do fonema” (Souza, 2007 *apud* Oliveira e Pinto, 2011, p. 315), sendo essa perspectiva baseada em um princípio Ocidental de concepção de mundo no qual a linguagem consiste em um elemento não só constitutivo, mas

fundamental para a construção das identidades. Situação que as autoras não consideram a primeira como produto da última, mas sim como complementares. Partindo disso, as línguas europeias consistem então em uma forma de manipular e orientar a sociedade a favor do grupo dominante, excluindo as individualidades/particularidade dos grupos submetidos a este processo (Oliveira e Pinto, 2011).

Não se trata, contudo, em estabelecer “pontes” culturais que promovam, para além do reconhecimento da multiculturalidade e da diversidade – no caso citado – linguística, uma tradução cultural das cosmologias indígenas em sua completude/totalidade, mas estabelecer zonas interculturais de contato que lide com as diversidades a partir de uma tradução intercultural (Santos, 2018). Boaventura Santos (2018), compreende a tradução intercultural, como uma alternativa frente à epistemologia Ocidental que tende a ser hegemônica, e que possibilita a compreensão das diferentes linguagens – sejam elas verbais ou não – e a forma com que se torna presente na sociedade de modo assimétrico.

Assim, a tradução intercultural considera, segundo o autor, os corpos e culturas dos sujeitos submetidos ao processo de tradução, possibilitando uma “inteligibilidade recíproca entre as experiências de mundo” (Santos, 2018, p. 268). Isso posto, Santos ainda discorre que, para que a tradução intercultural ocorra – ainda sob a inevitabilidade de perdas de significados no decurso de elucidação das ideias – é necessário que exista uma negociação cultural capaz de lidar com as ausências de significados epistêmicos de um grupo para com o outro.

Diante disso, José Guilherme Fernandes (2016) discorre sobre a necessidade de um reconhecimento intercultural das culturas nativas, sendo a interculturalidade compreendida pelo autor “como a colaboração solidária e criativa entre culturas em contato, com reconhecimento mútuo de seus valores e modos de vida” (Fernandes, 2016, p. 43). Assim, a interculturalidade abre espaço para os debates sobre o multiculturalismo e os saberes pluriépistêmicos, que considera a diversidade entre os grupos de uma sociedade.

Nesse sentido, podemos perceber conforme o tratamento dado às línguas nativas constituiu-se como uma das primeiras formulações de políticas interculturais na qualidade de um mecanismo de gestão do Estado perante as culturas autóctones sendo, que de acordo com Catherine Walsh (2009), “la ‘interculturalidad’ es, cada vez más, el término usado para referir a estos discursos, políticas y estrategias de corte multicultural-neoliberal<sup>15</sup>” (Walsh, 2009, p. 8). Assim, a interculturalidade é tida como um projeto para o (re)conhecimento de modos “outros”

---

<sup>15</sup> “A ‘Interculturalidade’ é cada vez mais o termo utilizado para descrever estes discursos, políticas e estratégias multiculturais-neoliberais” (tradução nossa)

de poder, ser e viver, em suas dimensões funcional e crítica, que busca dimensionar as esferas culturais dos povos indígenas e promover diálogos e políticas que visibilize suas demandas sociais.

Walsh (2009) discorre ainda que embora o plano geral da interculturalidade se disponha de ideias que buscam apresentar/estabelecer maior visibilidade dos povos subalternizados, é necessário que se atente às formas com que essas políticas são difundidas.

A interculturalidade, de acordo com Walsh (2009), pode ser percebida em duas vertentes: funcional e crítica. Assim, segundo a autora, sua vertente *crítica* funciona através de políticas/estratégias com um viés social, epistémico e ético que, em articulação com a decolonialidade, se constitui como um instrumento pedagógico que questiona a maneira do conhecimento e das práticas postas, partindo das pessoas que sofreram com a subalternização, sob a defesa de que somente o reconhecimento das diferenças não é o suficiente para que ocorra a inclusão e o entendimento do outro. Logo, a interculturalidade crítica visa estabelecer um modo “outro” de poder, saber e ser, tocando nos assuntos de causas sociais sob a orientação de uma visão crítica de mundo

Nesse sentido, as epistemologias indígenas ficam sujeitas à colonialidade do poder, mesmo que não ocorra o abandono de suas línguas maternas, uma vez que ainda é possível perceber a circulação das línguas maternas, principalmente, nos ambientes privados podendo ser entendida como a “língua da intimidade” (Mello, 2003 *apud* Nazareno 2019, s/p). Diante disso, Oliveira e Pinto (2011) argumentam que

não é que as línguas indígenas não existissem antes de todo esse processo, mas línguas com gramáticas que implicam usos da escrita alfabética e elementos fundamentais para conceitos de identidade não são construções que faziam parte das vivências das etnias (Oliveira e Pinto, 2011, p. 315).

Assim, podemos perceber dois movimentos a respeito do processo de linguajamento indígena nos padrões europeus: o primeiro de silenciamento e epistemicídio das línguas/culturas nativas e, em contrapartida, o movimento de resistências indígenas. Essa relação ainda se materializa, na concepção do Ocidente, dentro do sistema de escrita que significa/traduz a evolução intelectual/cognitiva de determinado grupo, em uma estrutura metadiscursiva que classifica e hierarquiza os indivíduos dirigidos por instituições regulamentadoras da colonialidade do poder e do ser (Oliveira e Pinto, 2011).

Assim, é possível compreender que

os conceitos hegemônicos em torno da escrita foram construídos pela diferença entre as sociedades, em um processo subalternizante que considera e impõe essa diferença como uma dependência que as sociedades indígenas devem ter para com a não indígena (Oliveira e Pinto, 2011, p. 321).

A partir disso, ocorre uma categorização dos corpos indígenas a partir de classificações linguísticas impostas pelo colonizador, que subalterniza os povos indígenas como epistemologicamente e ontologicamente inferiores.

Dentro da relação assimétrica de negociação cultural, Nazareno (2019) discorre que ser possível ainda perceber o direcionamento da tarefa de gramaticalizar as línguas indígenas e o letramento na língua europeia em instituições de ensino – na maioria das vezes sob a regência de membros de ordens religiosas católicas – a fim de implementar uma educação bilíngue para os indígenas. Concomitante a isso, o movimento de assimilação/integração dos indígenas na sociedade possui ainda como ponte de transição a língua indígena, à medida que

a língua indígena servia para facilitar, e ainda acelerar, o processo de integração do índio a cultura da sociedade não-índia, pois quando aprendia o português e deixava de falar sua língua, simultaneamente, abandonava seu modo de vida e sua identidade diferenciada (Henriques, et al., 2007 *apud* Nazareno, 2019, s/p).

Essa inferiorização ainda se dá pela concepção europeia de que a falta da escrita entre os povos indígenas denota a ausência de tecnologias, manifestação de pensamentos, saberes válidos e sujeitos evoluídos (Oliveira e Pinto, 2011, p. 321). Contudo, as autoras citadas, ressaltam também que tanto a língua do colonizador quanto a do colonizado possuem as mesmas funções – como o estabelecimento de comunicação, convivência e cidadania –, diferenciando-se em detrimento dos espaços nas quais são enunciadas. Distinção essa que parte de uma perspectiva Ocidental de qual língua possui maior valorização e reconhecimento social, sendo priorizada a língua hispânica ao passo que os idiomas indígenas, enquanto uma oralidade que na maioria das vezes não possui registro concreto através da escrita, não depende de uma estruturação gramatical escrita dentro de uma enunciação (p. 327).

Mesmo que os povos indígenas aprendessem a língua do colonizador, há ainda diferenciações sensíveis a respeito das (re)construções identitárias, ao passo que

o espanhol e o português da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal respectivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidade” de mundo” (Mignolo, 2017, p. 20).

Desse modo, nos apropriamos daquilo o que Walter Mignolo (2017) discorre a respeito da relação de co-originalidade entre a colonialidade e modernidade, sendo a primeira justificada e

ocultada no discurso supostamente progressista da modernidade. Nesse segmento, o movimento que crítica e busca subverter esta lógica moderna de imposição linguística, consiste em uma “desobediência epistêmica” que parte das resistências dos povos subalternizados, que enfrentam a violência colonial.

A partir de Mignolo (2007), podemos compreender que a decolonialidade surge como uma forma de resistência à contrapartida do processo da formulação da colonialidade/modernidade. Contudo, ao concebermos a decolonialidade como uma *práxis* produto da luta dos povos indígenas contra o colonialismo e seus desdobramentos cristalizados nas colonialidades de poder, saber e ser, podemos compreendê-la como uma opção frente as narrativas ocidentais homogeneizantes (Mignolo, 2017). Diante disso, Mignolo (2017) afirma que com a imposição das línguas europeias no território americano, restava ao nativo colonizado três opções

ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto. A terceira opção é o pensamento e a epistemologia fronteiriços (Mignolo, 2017, p. 18).

Ou seja, independentemente de sua “escolha” cabia aos indígenas a sujeição humilhante às imposições do colonizador que, ainda que no âmbito do discurso percebesse as diferenças culturais, não promoviam o reconhecimento do povos indígenas (Mignolo, 2017).

No entanto, ainda que subalternizados, os indígenas, mesmo no reconhecimento do domínio e da impossibilidade de impedir o processo colonizador, partem de suas próprias noções e leituras de mundo e não se resignam pacificamente, estabelecendo meios de resistirem e existirem na sociedade (Mignolo, 2017). Nesse segmento, podemos perceber que ocorre um trânsito (inter)cultural que Mignolo (2007; 2017) denomina de “pensamento fronteiriço”, consistindo em uma epistemologia descentralizante e alternativa à epistemologia eurocêntrica fruto da modernidade. Nessa perspectiva, este pensamento emerge a partir da tomada de consciência de “si mesmo” do indivíduo e de sua função/lugar na sociedade – mesmo que, em certa medida, de modo inconsciente – que possibilita a percepção/surgimento das subjetividades a partir da diferença colonial (2007, p. 16).

Diante disso, podemos contextualizar Guamán Poma neste espaço de pensamento e produção epistêmica intercultural, bilíngue – ou políglota – que surge em um espaço de fronteira, uma vez que este formula “um tratado político decolonial” em sua crônica, sendo um dos primeiros impulsos de manifestação decolonial na América (Mignolo, 2007; Oliveira e

Pinto, 2011; Nazareno, 2019). Assim, de acordo com Mignolo (2007) a crônica de Guamán consiste em um relato

donde la cosmología Andina (keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos) y con la mentalidad burocrática de los organizadores del estado bajo las órdenes de Felipe II. Waman Puma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica; invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Puma. Es en confrontación con esa muralla que Waman Puma escribe<sup>16</sup> (Mignolo, 2007, p. 16)

O arquétipo argumentativo presente na crônica, embora para alguns autores possa ser entendido como falta de inteligência, para Carlos M. Garcia-Bedoya (2020), muitos de seus “erros” narrativos ou artísticos podem ter ocorrido de forma intencional. A exemplo, ao contrário de Colombo que denominou as terras indígenas como “Índio/Índias” por uma confusão ontológica, Guamán chama de “Yndias/Yndia” como um meio de apoio ao sistema de significados da língua *quéchua* que remete, em seu sentido original, à palavra “Endia” que significa “em dia”.

Diante disso, podemos perceber na obra de Guamán um discurso “diglótico” que se estrutura a partir de dois idiomas distintos para a formação de um enunciado/discurso. Embora não seja um feito completamente inédito – uma vez que existem outros indígenas que lhe fazem par no que diz respeito ao registro da perspectiva nativa sobre a colonização na mesma lógica transcultural – *Nueva crónica* torna-se impar ao apresentar a conjugação de línguas nativas com o espanhol a partir da escrita, sendo Guamán provavelmente um dos únicos indígenas a fazê-lo com exímio domínio (Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021).

Nesse segmento, Abraham Romney (2011) apresenta que, mesmo com a intensão de compreender Guamán como alguém que contribui para a compreensão da situação colonial peruana, ainda é uma tarefa árdua apreender aquilo o que intenta dizer, devido a sua narrativa multimodal, aqui entendida pelo autor como o uso de diferentes aparatos de estratégias, ferramentas e recursos narrativos para a construção de um discurso. Para o autor, torna-se necessário a adoção de meios “não-convencionais” para compreendermos as ambiguidades e a mistura de dialetos adotadas na crônica, que podemos entender aqui como um movimento intercultural.

---

<sup>16</sup> “Onde a cosmologia andina (keswaymara) começa a refazer-se em diálogo conflituoso com a cosmologia cristã, em toda a sua diversidade missionária castelhana (dominicanos, jesuítas, franciscanos) e com a mentalidade burocrática dos organizadores do Estado sob Filipe II. Waman Puma e os cronistas castelhanos estão separados pela diferença epistémica colonial; invisível para os castelhanos, visível como uma grande muralha para Waman Puma. É em confronto com este muro que Waman Puma escreve” (tradução nossa)

Contudo, ainda segundo Romney (2011), é necessário que tenhamos em foco o modo “confuso” que Guamán Poma narra sua perspectiva a respeito da colonização, mesmo com suas dificuldades na escrita, entendendo que este se posiciona frente às formas de composição de retórica e argumentação espanholas que compõe um discurso de legitimação baseado em critérios cristãos arcaicos que justificam a ocupação europeia nos andes. Em contrapartida à *Nueva corónica y buen gobierno*, o autor apresenta que os *Comentario reales de los incas* (1609) de Garcilaso de la Veja – que também escreve sobre o período colonial com uma perspectiva que tende a supervalorizar o lado europeu – é visto como um exímio modelo de escrita indígena (Arguedas, 1987; Romney, 2011), uma vez que é composta dentro da norma padrão da língua espanhola de sua época, fazendo-se compreensível aos seus leitores.

No decorrer de sua obra, Garcilaso apresenta um constante tom de harmonização social, embora não se abstenha em estabelecer críticas o autor procura construir um discurso ameno que leva o leitor a tirar suas próprias conclusões a respeito da situação colonial, mediando a cultura indígena com o caos estabelecido pelos espanhóis. Guamán Poma, por outro lado, estabelece críticas, como já dito anteriormente, de modo direto e ácido, sobretudo com teor crítico, ainda com uma “falta de tato”, apresentando em *buen gobierno* um memorial das atrocidades espanholas em território andino como um meio de reivindicar uma nova forma de convivência social (Garcia-Bedoya, 2020).

Porém, é com Guamán que podemos perceber um desafio frente à dominação e a forma tradicional que predomina ao analisar as culturas/costumes dos povos tradicionais, assim como a compreensão de como suas narrativas são construídas – sob uma ótica dicotômica entre o que é entendível e o que é civilizado. Romney (2011) destaca ainda que um dos pontos importantes a ser notado em *Nueva corónica* é que ela permite perceber a existência de uma narrativa bem elaborada, que destoa daquelas que lhe são contemporâneas devido a identidade de seu autor, demonstrando que aqueles que dominam a retórica em sua norma padrão advinda de uma perspectiva tradicional Ocidental se postam como os “guardiões” da civilização, e que exclui aqueles que não a dominam. É a partir disso que podemos observar um elemento – ainda que em certa medida ambivalente – de resistência: ao usar as línguas nativas ao mesmo tempo que utiliza o espanhol, Guamán resiste à Coroa, ao cristianismo e à tradição clássica de divisão de mundo.

Garcia-Bedoya (2020) reitera que Guamán pode ser entendido como um “sujeito fundacional” no que diz respeito à sua forma de escrita e percepção de mundo, compondo-se como um indígena letrado, uma vez que, embora existam produções indígenas que lhe sejam contemporâneas, a maioria destas narrativas são obtidas a partir de transcrições feitas das

escutas de ditados das memórias indígenas transcritas por letrados europeus, mestiços ou criollos. Assim, existem cosmovisões indígenas que emergem a partir do sujeito colonial e não somente europeia, ainda que sejam elaboradas através de uma seleção de registros com tendência a favorecer o Ocidente (Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021). Contudo, para Garcia-Bedoya (2020), Guamán consiste em um dos únicos sujeitos letrados capaz de ser considerado em plenos direitos na cidade colonial, uma vez que contempla tanto a cultura do colono quanto a do colonizado, compondo-se ainda como produtor direto de textos e imagens que retratam sobre a colônia sem a existência de um “filtro europeu” no intermédio de suas palavras.

Diante disso, Garcia-Bedoya (2020) considera a capacidade de letramento, de produção artística e da elaboração da retórica de Guamán Poma, que se baseia em princípios espanhóis sem o abandono de sua cultura, e defende que o indígena consiste em um “sujeito migrante”, apto a se deslocar discursivamente entre ambas culturas que dialoga entre as culturas nativa e europeia em defesa de uma subversão do sistema colonial. É esta característica que permite estabelecermos uma diferenciação entre Guamán e Garcilaso de la Vega, uma vez que no segundo não há o trânsito subversivo de sua narrativa, mas sim uma estrutura “harmoniosa”, objetivada dentro de um padrão espanhol de escrita que defende os indígenas em prol do Ocidente, podendo ser compreendido como um indivíduo “assimilado” pelos europeus.

Diante disso, o autor compreende Garcilaso como um “sujeito mestiço”, uma vez que não distancia suas metades de herança cultural – espanhola e inca – mas que estabelece um “sincretismo” entre ambas, enaltecendo em sua narrativa a cultura espanhola. Em contrapartida, segundo Garcia-Bedoya (2020), Guamán constrói sua defesa a partir da evocação do passado indígena, em uma “utopia retrospectiva”, que expressa uma sociedade alternativa frente à sociedade existente ainda que estabeleça sérias críticas à população indígena, ao mesmo tempo que expõe os espanhóis em suas más condutas, visando a retomada da ordem social andina a partir de uma reestruturação social voltada para a existência de uma *convivência* com os espanhóis (Olarde Calsina, 2017).

Sendo considerado como um sujeito fundacional por Garcia-Bedoya (2020), para além de sua habilidade retórica, a partir de suas imagens, Guamán ainda é visto como um sujeito que “opera a nível simbólico una fusión clave del imaginario indígena colonial<sup>17</sup>” (GarciaBedoya, 2020, p. 39), possibilitando que entendamos sua obra como uma “posición de gozne entre las primeras textualidades andinas”<sup>18</sup> (Garcia-Bedoya, 2020, p. 40). Isso se dá a

<sup>17</sup> “Em nível simbólico opera uma fusão chave do imaginário indígena colonial” (tradução nossa)

<sup>18</sup> “Posição central entre as primeiras textualidades andinas” (tradução nossa)

medida em que o indígena consegue captar e expressar o choque violento a partir de uma perspectiva nativa dentro de uma discursividade andina “adaptada” à cultura espanhola pelo processo de transculturação.

Assim, ainda segundo o autor, essa transculturalidade, que também pode ser percebida na obra de Garcilaso, se expressa a partir de uma matriz discursiva andina no que tange ao seguimento do encadeamento de informações que traduzem a oralidade indígena para o letramento espanhol em uma dinâmica dialógica. Para Garcia-Bedoya (2020) essa transmissão do discurso andino se define a partir da relação entre os próprios indígenas de modo orgânico, obedecendo as hierarquias sociais que controlam, de modo geral, as relações sociais e a produção/consumo de símbolos.

Isso pode ainda ser percebido ao estabelecermos comparativos entre *Nueva crónica* e *Los commentários reales*, uma vez que seus autores, respectivamente Guamán Poma e Garcilaso, naturais de um mesmo espaço, produzem narrativas similares ainda que produzidas em espaços diferentes – o primeiro na colônia, o segundo na Espanha. Esse paralelo, segundo Garcia-Bedoya (2020) pode ser fruto de uma herança cultural incaica baseada na oralidade, considerando improvável a existência de um contato prévio entre ambos cronistas.

### 1.3 – O conteúdo e o uso da iconografia.

Diversos autores como, Churrata ([1957] 2012), Ortega (1986) e Garcia-Bedoya (2020), por exemplo, analisam a obra de Guamán estabelecendo comparativos com as obras de Garcilaso devido suas semelhanças em relação com suas origens e idioma nativo, que constroem narrativas distintas em relação ao processo colonizador. Segundo Arguedas (1987), “la ‘Nueva crónica’ ha venido a rectificar y completar la obra de todos los cronistas anteriores, especialmente a la de Garcilaso”<sup>19</sup> (p. 40). Logo, para o autor, ainda é possível perceber que a “eleição” de Garcilaso como modelo de mestiçagem imperial deve-se, além de sua genealogia paterna aristocrata, ao seu cunho narrativo que enaltece as virtudes hispânicas e sem a proposição de uma subversão do sistema colonial.

Franklin Pease (1980) no prólogo da edição de 1980 de *Nueva crónica* apresenta que Guamán Poma

asombra a los eruditos por su precisión y su riqueza temática, especialmente cuando ofrece aquella información andina menos ‘contaminada’ con lo europeo, a la vez que los abruma con un estilo que ha sido calificado en

---

<sup>19</sup> “A ‘Nueva crónica’ veio para retificar e completar a obra de todos os cronistas anteriores especialmente a de Garcilaso” (tradução nossa)

extremo de abigarrado y confuso, o aun de jeringonza ininteligible<sup>20</sup> (Pease, 1980, p. X<sup>21</sup>).

Sua diferenciação com Garcilaso se daria então pelo viés de resistência que reivindicava um projeto político de autonomia e emancipação indígena em certo nível – ainda que mais voltado para as elites autóctones –, mesmo sem negar a sujeição geopolítica do território à Espanha.

José de Arguedas (1987) apresenta que existe um paralelo entre Guamán Poma e Garcilaso de la Vega – que se torna um “símbolo” de mestiçagem e retratação da cultura inca na Espanha – uma vez que o último se constitui como um sujeito biologicamente mestiço, sendo sua mãe uma mulher indígena e seu pai um homem espanhol. Para o autor, essa construção simbólica não se centra – necessariamente – no conteúdo dos escritos de Garcilaso, publicado ainda em 1609, mas sim sob uma lógica de interesse das elites hispânicas que competiam à mestiçagem um enaltecimento dos costumes europeus.

Diante disso, podemos perceber em Guamán informações que contribuem para uma melhor compreensão acerca da História latino-americana. Gamaliel Churrata ([1957] 2012) descreve *Nueva corónica* como uma importante contribuição literária que narra a história do Peru, além de sua importância historiográfica, que se compõe a partir de um “hibridismo pitoresco” em caráter de testemunho do processo de mestiçagem do idioma hispânico com o nativo. De acordo com o autor, existe uma dialética idiomática reclamada pelos indígenas, e não pelos espanhóis, uma vez que os meios fonéticos e a hibridização da língua consistiriam então no meio mais vivaz de resistência indígena ao processo de colonização. Assim, “si América es una realidad genéticamente mestiza, la literatura americana debe ser idiomáticamente híbrida”<sup>22</sup> (Churrata, 1989, p. 14) que abre espaço para a existência de um novo idioma que reverbera em uma nova literatura americana.

Julio Ortega (1986) apresenta que é a partir do *quéchua* que Guamán organiza, decodifica e processa toda informação que recebe/percebe ao seu redor, preservando da violência colonial todo conhecimento e memórias possíveis de sua cultura nativa, agindo como “substrato do código espanhol” – que se configura como um meio de comunicação política.

---

<sup>20</sup> “Surpreende os estudiosos pela sua precisão e riqueza temática, sobretudo quando oferece informações andinas menos “contaminadas” pelas informações europeias, mas ao mesmo tempo sobrecarrega-os com um estilo que tem sido descrito como extremamente variado e confuso, ou mesmo como uma sincopação ininteligível.” (tradução nossa)

<sup>21</sup> O sistema de paginação deste Prólogo está em algarismos romanos.

<sup>22</sup> “Se América é uma realidade geneticamente mestiça, a literatura americana deve ser idiomáticamente híbrida” (tradução nossa)

Assim, podemos perceber em *Nueva corónica*, ainda segundo o autor, o movimento de (re)estruturação da cultura peruana, a partir de uma consciência resolutiva que integra elementos do Ocidente com as suas agendas culturais nativas.

Para Ortega (1986), mesmo que seja visível o uso de signos culturais distintos em associação, não se pode entender a crônica como uma expressão de mestiçagem – como no caso da obra de Garcilaso –, à medida que, segundo o autor, dizer-lo implica em compreender uma homogeneização das informações apresentadas no corpo do texto onde “signos aborígenes y españoles se suman e integran, en una nueva entidad sintetica, armónica y suficiente”<sup>23</sup> (1986, p. 204).

Diante disso, segundo Arcuri (2009) há um impulso a partir do século XIX em analisar e reconstruir culturas e símbolos dos povos tradicionais – mesmo que em um campo de análise teórico de compreensão – que se formulam a partir de uma ótica por vezes deturpada a respeito dos signos identificados da cultura indígena. Isso se dá a medida em que o aparato mental Ocidental se configura de modo *alheio* ao aparato epistemológico nativo, sendo necessário o estabelecimento de adaptações e traduções entre as culturas em favor do europeu (Arcuri, 2009).

A exemplo disso, a autora discorre sobre a forma com que as *huacas* – lideranças indígenas locais – são entendidas pelos nativos e pelos espanhóis, exemplificando como Guamán Poma apresenta em sua obra a forma com que a administração cusquenha “respeitava e temia” as administrações locais por entende-las como sagradas em solo andino. Em contrapartida, os espanhóis atribuíram a essas lideranças uma visão demoníaca e profana de gestão, uma vez que, a exemplo, realizavam rituais/cerimônias aos deuses indígenas entendidas como culto demoníaco para os espanhóis, sendo esta perspectiva dominante a respeito desses grupos pela historiografia latino americana.

É necessário que entendamos que o contexto colonial não se configura somente em uma sociedade tensionada na relação dicotômica entre uma cultura que impõe seu costume sob a outra e a esta que resiste ao processo colonial, mas sim, a via dupla que permite com que cada grupo enxergue o outro a partir de sua própria perspectiva cultural. E ainda, perceber que na região de fronteira existe a emergência de uma mescla cultural, linguística e religiosa que permite a existência e o trânsito cultural de indivíduos que possuem o domínio relativo de ambas as culturas – uma vez que é necessário que exista uma atribuição de sentido coletivo e

---

<sup>23</sup> “Signos aborígenes e espanhóis se somam e integram, em uma nova entidade sintética, harmônica e suficiente” (tradução nossa)

individual no contexto colonial para que exista comunicação entre os grupos (Theodoro, 1992; Gruzinski, 2003; Mignolo, 2017).

Dentro dessa necessidade do estabelecimento de comunicação há, por consequência, a catequização dos indígenas como um meio pedagógico prático para a expansão da cultura hispânica. Janice Theodoro (1992) diz que o aparato visual possibilita a ocorrência de um certo nível de deslumbramento do indígena frente às encenações/narrativas que lhes eram apresentadas, possibilitando meios de comunicação (inter)culturais entre os grupos no interior de um sistema simbólico estabelecido para conter os indígenas dentro do dogma cristão, para que houvesse o entendimento da cultura europeia.

O exemplo que aqui se torna mais próximo de nós a respeito do uso do recurso imagético consiste na própria crônica de Guamán Poma que, utilizando o mesmo pressuposto de tradução/aproximação epistemológica, elabora sua escrita e desenhos destinados primeiramente à própria Coroa hispânica e posteriormente à sua publicação mais ampla. Isso nos permite perceber o domínio de retórica e uma consciência das realidades que o cercava, construindo um documento sistematizado como exemplo de mestiçagem colonial de modo “impecável” (Theodoro, 1992).

Segundo Theodoro (1992) à medida que uma sociedade miscigenada se compreende a partir de uma ideia de uma homogeneização dos costumes, não há uma diferenciação entre as categorias de compreensão a respeito da “mestiçagem” da “miscigenação”. Por outro lado, o conceito de mestiçagem adotado por Gruzinski (2003) diferencia este primeiro conceito em comparação à miscigenação, tida por Theodoro (1992) como resultado da colonização, nos permitindo compreender que, para o autor: a(s) mestiçagem(ns) surge(m) a partir das zonas de contato, e estas se dão de modo heterogêneo e plural. Assim, quando consideramos que é possível conceber a América como *mestiça*, entendemos que esta está emaranhada de culturas, costumes e linguagens que se aproximam e se afastam de acordo com a composição identitária dos indivíduos que a compõem, assim como as suas fronteiras culturais concebidas pelos grupos – e a obra de Guamán constitui-se como um ótimo exemplo desta heterogeneidade cultural.

Nesse sentido, é necessário entender os conceitos enquanto meios “explicativos” da sociedade que se compõe a partir da mistura dos costumes europeus e nativos ainda no período colonial. Ao passo em que Theodoro (1992) compreende que a “miscigenação representa para o indígena um exercício de *repetição* e não *conjugação* da sua cultura com a cultura europeia” (1992, p. 116), Gruzinski (1992) apresenta que, dentro da conflito imagético

existe um movimento de absorção/interpretação indígena frente as imagens que lhes eram apresentadas instaurando uma “guerra das imagens”.

E podemos perceber ainda que, dentro desse processo de interação, existem continuidades culturais indígenas que perduram até os dias atuais, configuradas em formas de resistência indígena frente à imposição cultural estrangeira. Resistência essa que, assim como a expansão colonial em si, se dera de modo traumático, expressando-se através da junção dos signos iconográficos, manutenção das línguas e dos próprios corpos indígenas, que se caracteriza de diversos modos ao passo que “o índio opõe formas diversas de resistência que vão da militar até o silêncio” (Bruit, 1991, p. 154).

Os critérios de persuasão de Guamán partem da relação com o mundo a sua volta e aquele que “cria” em sua narrativa, mediadas pela suas estratégias multimodais para descrição, mesmo que ainda – em certa medida – seu esforço argumentativo resulte em incoerências ao longo da obra. Tal criação narrativa se firma ainda a partir daquilo o que Guamán entende sobre si mesmo e sobre o seu destinatário – o monarca espanhol – que se encontram em dois pontos opostos da zona fronteira que os divide, expressando distinções morais e culturais que são caras para compreender a intenção da proposição de uma nova ordem colonial na perspectiva do autor indígena (Adorno, 1991).

Diante disso, a peleja que Guamán Poma atribui à sua obra, além do esforço de tentar trazer para si mesmo um papel social que promovesse o reconhecimento das causas, busca estabelecer uma comunicação com o Rei de modo a se fazer ouvir dentro do sistema colonial. A partir dessas ideias é possível compreender o autor indígena enquanto um indivíduo que não rejeita o discurso cristão que move a colonização, mas que também denuncia as ações violentas dos espanhóis se sustentando enquanto um sujeito dono de um discurso, em sua individualidade, empregando em sua narrativa entonações particulares que dão forma à especificidade de seu trabalho.

Assim, o uso de ironias, sátiras, escárnios e sermões correlacionados com imagens em *Nueva corónica*, intentam tornar mais eficaz a apelação de Guamán perante a situação colonial, principalmente, por se postar em modo de denúncia e acusação a partir de metáforas que abrangem as esferas visuais e verbais. Diante disso, ao tentar se mostrar como um narrador legítimo em suas defesas, Guamán realiza um constante movimento de trânsito dentro da fronteira cultural em que se encontra, criando, segundo Adorno (1991), a caracterização de si mesmo ao mesmo tempo à parte e incluso à esfera europeia.

Dessa forma o autor autoriza a si mesmo a reivindicação de tanto pertencente à nobreza indígena quanto ao seu lugar enquanto cristão e súdito fiel à Coroa, comportando-se

como um informante exótico a serviço do Rei. Destarte, permite a partir de seu “patriotismo étnico” o esboço rancoroso em relação aos incas, ainda sem negar sua ascendência, ao mesmo tempo que traz para si credibilidade de lugar de fala, criando assim “la ilusión de hallarse tanto dentro como fuera del terreno histórico que retrata, según se adecúe a sus propósitos, ora una u ora otra de esas posturas<sup>24</sup>” (Adorno, 1991, p. 172).

Ainda de acordo com Adorno (1991), as representações artísticas através dos desenhos consistiam em uma importante ferramenta cristã para instruir e catequisar os indígenas. Ao adotar elementos da instrução barroca da Contrarreforma<sup>25</sup>, Guamán articulou em sua crônica um meio de comunicação para além da comunicação estritamente escrita, partindo do mesmo pressuposto e objetivo cristão da construção das mesmas: instruir através do visual, de forma a expressar acontecimentos/ideias de modo materializado, alcançando também aqueles que não compreenderiam a partir do texto a mensagem que buscava transmitir, falando ainda mesmo através do silêncio.

Em uma palestra concedida ao Programa de Pós Graduação em História (PPGH) na Universidade Federal de Goiás (UFG) no ano de 2022, Catherine Walsh discorre a respeito da importância do uso de imagens como um meio de produção de novos conhecimentos, registro de memórias e ainda para a ocorrência de uma *práxis* decolonial, como um mecanismo de rompimento da colonialidade e dos mecanismos de poder que invisibilizam os povos subalternizados. Walsh (2022) discorre que as iconografias corroboram para a fixação de uma colonialidade – principalmente – do ver, que reforça as representações dos modos de pensar, saber e ver no mundo, a partir da perspectiva de quem constrói ou registra determinado momento.

Nesse sentido, a palestrante ainda apresenta a importância de haverem movimentos anticolonialistas que firmem as possibilidades frente ao(s) sistema(s) de poder – seja ele o colonialismo, capitalismo, dentre outros – que molda as memórias coletivas, sendo necessário a ocorrência de movimentos críticos que possibilitem que a decolonialidade não se estruture dentro de um discurso teórico, mas que se expresse em atitudes que visam romper o sistema de supressão social. Walsh (2022) denomina como “grietas” as aberturas de novos pontos de vistas que vão contracorrente à colonialidade do poder, saber e ser, possibilitando novas formas de ver e interpretar o mundo.

---

<sup>24</sup> “A ilusão de falar tanto dentro como fora do terreno histórico que retrata, conforme adequado a seus objetivos, ora um e ora outro” (tradução nossa)

<sup>25</sup> Abordaremos a respeito do uso da Arte barroca como um mecanismo pedagógico e catequético dentro da Contrarreforma no Capítulo 2 desta pesquisa.

Diante disso, é possível localizar Guamán Poma como um sujeito que possibilita a emergência de uma nova “fissura” para poder analisar e interpretar o mundo colonial, uma vez que o indígena fornece através da escrita e das imagens o reconhecimento da situação dos sujeitos colonizados e subalternizados pelo colonialismo hispânico. Para Walsh (2022) a atitude de registo – seja ela por desenhos, pinturas ou fotografias – promove a (re)construção de novas memórias, individuais e coletivas, sendo uma ferramenta fundamental para a decolonialidade, uma vez que corrobora para a reorientação do pensamento e das lutas sociais.

Walsh (2022) ainda aponta a existência de dois tipos de textos dentro de *Nueva corónica*: o escrito e o visual, que se estruturam a partir de questionamentos a respeito do horizonte decolonial em constante crítica ao sistema colonizador cristão de sua época. Assim, o recurso iconográfico possibilita a compreender os sistemas de poder a fim de (re)construir novas perspectivas de mundo, para além da simples presença de uma “ilustração”.

As imagens, de acordo com Adorno (1991), carregam em si a capacidade de recuperação e elaboração de um passado que nenhum texto poderia alcançar, pois constitui-se a partir de uma captação imediata a partir do olhar. O emprego dessa técnica em *Nueva corónica* permite que o autor imponha seu ponto de vista a respeito da situação andina de modo (in)consciente ao seu leitor. É ainda a partir de seu pressuposto criativo/artístico que Guamán busca “fixar” na memória do monarca seus argumentos a respeito de como se constitui um “bom governo”, ensinando, instruindo e persuadindo.

Ainda segundo, Theodoro (1992), a chegada do Barroco na América encontra espaço na fragmentação cultural indígena e se depara com a necessidade de se instruir a partir de imagens. Enquanto o Barroco na Europa renascentista era visto como uma forma de decadência e crise, no Novo Mundo, a arte barroca se tornou fundamental para construir a nova sociedade como uma ferramenta de instrução sob uma pedagogia catequética, que usava da arte para ensinar aos indígenas acerca das tradições cristãs, sendo apropriada por Guamán em *Nueva corónica* como um meio de instruir o monarca espanhol.

Assim, podemos perceber a América Latina em seu estilo barroco, que propõe a existência de uma arte que reflete o ego europeu arcaico em uma sociedade que inaugura o moderno (Theodoro, 1992). É o ímpeto de catequização forçada de aspecto medieval que se relaciona com pessoas culturalmente e epistemologicamente tão distantes, que “espreme pelas mãos” a permanência de costumes europeus e que “escapa entre os dedos” em sua forma mestiça. A Europa renascentista promovia uma América barroca que demonstrava o conservadorismo e o espírito cristão de sua época (Theodoro, 1992).

É a partir disso que percebemos ainda mais a importância da presença de imagens ao longo do texto de Guamán, pois é a partir delas que o autor busca envolver o seu leitor através de uma dinâmica visual – e no caso o seu leitor direto, o Rei Felipe III –, entendendo que o suporte estético complementa sua intenção ética (Gerardo, 2017).



Figura 8 – Exercício de uma má confissão por parte de um clérigo. (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 5576)

Isto posto, a exemplo podemos perceber essa premissa expressa Gerardo (2017) ao analisarmos a figura acima. A imagem consiste na representação de um momento de exercício do sacramento da Confissão na qual cristãos católicos são orientados a realizar periodicamente para poderem confessar seus pecados e receberem o perdão de Deus. De acordo com Guamán, as personagens na figura consistem em: uma mulher indígena solteira, entre seus vinte anos e grávida, que aparenta estar chorando – reparar os traços no rosto – prostrada de joelhos e à sua frente um sacerdote da Igreja que lhe aponta o dedo e chuta a mulher.

Nas páginas que antecedem e as que prosseguem a imagem, a narrativa de Guamán se concentra na exposição das práticas dos clérigos espanhóis e suas más condutas, onde a imagem funciona como um aparato estético em meio à narrativa escrita para estabelecer uma

ponte/referencial visual a respeito daquilo o que descreveu. Assim, à medida em que sua argumentação escrita demonstra os abusos dos membros da Igreja, através da iconografia o autor expressa a incoerência entre discurso e prática dos cristãos, uma vez que o momento da confissão para os católicos consiste em um momento de acolhimento e perdão para os pecadores e na imagem acima o clérigo agride a indígena que buscava contrição.

Adorno (1991) sugere ainda a possibilidade de que Guamán tenha construído sua obra de modo “codificado”, à medida que entendemos que é necessário um esforço cauteloso para podermos compreender os detalhes da obra. Contudo, Paola Uparela (2020) discorre que esta possibilidade é pouco provável, considerando que a intenção de Guamán consistia em transmitir uma mensagem direta ao Rei da Espanha, torna-se pouco possível que houvesse a intenção de emitir uma mensagem que seu leitor não pudesse compreender.

Nessa perspectiva, Dália Espino Vegas (2021) discorre sobre a luta para a construção e compreensão de uma imagem latino americana que advêm ainda do período colonial, a qual podemos perceber em Guamán Poma uma forte influência – principalmente na (re)construção de símbolos da América Latina de língua espanhola, sobretudo dos países pertencentes à região andina. Grande parte desse esforço consiste no entendimento das dinâmicas culturais, como a produção de artefatos visuais articulados com princípios culturais oriundos de uma dinâmica com raízes nos costumes pautados pela oralidade.

Segundo a autora, no início da colonização não há espaço para a existência de um diálogo que possibilite o (re)conhecimento das culturas indígenas, mas a negação desta em benefício do Ocidente. Diante disso, para a autora existe a emergência de um “sujeito visual” que pode ser compreendido, por exemplo, em Guamán Poma como um indivíduo

que se gera neste intrincado processo, procurará reinventar seu olhar inserindo iconografias, cosmovisões de mundo, perspectivas de tempo e espaço originais, que irão dialogar com novos materiais, técnicas, símbolos e significados que trazem o imaginário da conquista (Vegas, 2021, p. 70).

Assim, Guamán contribui para uma nova modelagem do visual a partir do registro de suas memórias em sua obra, principalmente ao fazer uso de recursos e ferramentas de procedência espanhola para criar um discurso que lhe é próprio, ao estabelecer um diálogo com o “imaginário ocular Ocidental” em articulação com elementos da oralidade e signos indígenas ao longo do corpo do texto, (re)compilando a memória indígena imprimida em uma lógica colonizada (Vegas, 2021).

Nesse sentido, as autoras Ana Böschemeier, Rocío Quispe-Agnoli e Lucrecia Greco em seu artigo *Escribirlo es nunca acabar*: *cuatrocientos cinco años de lecturas y*

*silencios de una Opera Aperta colonial andina* (2021), apresentam como Guamán Poma permite que sua obra seja entendida como um trabalho *entrecultural* – que se posiciona em um lugar de crítica aos cânones produzidos em uma representação fracional e complementar de um todo – e *intercultural* – entendida como uma práxis cosmopolítica que estabelece um diálogo entre os grupos.

De modo a intercorrer esse rompimento, é necessário que exista o diálogo entre as obras corroborando para a existência uma rede comunicativa e de estabelecimento de correlação entre os discursos, a fim de que exista uma “validação” das narrativas, mesmo que não tenham contato prévio ou que sejam síncronas – como as obras de Guamán e Garcilaso –, sendo necessário terem sido produzidas em uma mesma época e espaço (Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021). Para que isso ocorra, as autoras defendem que a região de fronteira criada nessas e dessas interrelações culturais possibilitam uma tradução, complementação e (re)estruturação das identidades de forma contínua daqueles indivíduos/ ou grupos que se transitam neste espaço.

O que existe em Guamán é uma recuperação de um passado andino que fundamenta sua defesa de pertencimento dos nativos no Tawantinsuyu de modo natural e sagrado, relacionado com a terra e com a espiritualidade ancestral, que nega a existência de uma conquista bélica espanhola frente aos incas – uma vez que os indígenas não oferecem resistências (a primeira instância), na visão do cronista, mas oferecem meios de convivência/coexistência espaço (Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021). Nesse sentido, ao negar a “conquista” espanhola, Guamán coloca em questionamento os direitos dos espanhóis em terras indígenas, uma vez que suas atividades se tornam ilegítimas, mesmo que ainda defenda a submissão andina à Coroa Espanhola – que funcionaria a partir de uma autonomia de gestão/administração andina com a prestação de tributos à comarca hispânica (Olarde Calsina, 2017; Lima, 2019; Garcia-Bedoya, 2020; Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021).

Esse é um dos elementos que faz com que Guamán destoe dos demais cronistas de sua época e que, provavelmente, levou à não publicação de sua obra no período em que fora produzida, uma vez que é através dela que o indígena se posiciona politicamente em um lugar de desafio e descrédito do governo em lugar de legitimá-lo (Lima, 2019). Por outro lado, Vinicius Lima (2019) apresenta que, não obstante seja compreendido como um ponto de tensionamento a respeito da aceitação e convivência com um “sujeito mestiço”, Garcilaso em sua retórica humanista/renascentista elabora uma narrativa baseadas em um estilo greco-romano de apreensão fácil dos espanhóis e ainda que enalteça a cultura Inca em certa medida, ameniza e harmoniza o caos colonial em favor dos espanhóis.

Saúl Olarte Calsina (2017) apresenta em sua tese de doutoramento a respeito da diferença da relação com a terra por parte dos europeus e dos povos indígenas. O autor discorre sobre a forma com que os espanhóis visaram implementar sua lógica agropecuária e agrária no período colonial, estabelecendo um comparativo com a perspectiva de Guamán Poma no que concerne ao estabelecimento de um “mau” governo administrativo das terras que implicou em uma desestruturação do Tawantinsuyu e a harmonização da convivência social.

Para abordar a respeito da diferença de concepção dos usos das terras, Olarte Calsina (2017) estabelece uma análise a respeito da situação espanhola no continente europeu e as possíveis motivações da exploração das terras incas. Para o autor, os conflitos entre espanhóis e mouros, na Espanha, resultou em uma (re)configuração agrária e agropecuária como resultado das disputas da guerra de reconquista, implicando em uma aceleração da lógica comercial e urbana, assim como a transformação do mercado e da busca de novos recursos de exploração e abastecimento.

Assim, essa nova reconfiguração continental se estendeu para as colônias na América, sobretudo a partir do contato europeu com os metais – ouro e prata – encontrados no território indígena, promovendo assim um “boom” econômico espanhol sob uma lógica mercantil – emergente. Ainda segundo Olarte Calsina (2017), Guamán Poma aborda a forma com que os andinos utilizam a terra, não como um recurso no qual se subtraem mantimentos, mas, como um meio de se relacionar com o sagrado ou de modo “funcional”, retirando somente o necessário para o consumo e repartição entre os indivíduos sem a produção e/ou extração de excessos.

Nesse sentido, o autor discorre que existe uma diferença entre o cultivar para *conviver* e o cultivar para *sobreviver*, na qual os nativos priorizam a primeira e os espanhóis a última, acentuando a diferença ontológica e epistêmica entre ocidentais e andinos. Assim, Guamán ainda aponta como a distribuição de alimentos implica na determinação de guerras ou ainda na realocação social dos indivíduos – considerando que aqueles alimentos e animais considerados melhores eram destinados ao Inca, sendo o restante distribuído de acordo com a qualidade e a posição social do seu destinatário. Diante disso, Olarte Calsina (2017) apresenta que a exploração do solo em busca de riquezas não se dera de forma sistemática e organizada, não havendo preocupação com as demandas de consumo e subsistência da população, uma vez que a espoliação voltava somente para o lucro e abastecimento da metrópole europeia.

Ainda de acordo com Olarte Calsina (2017), se para os nativos a lógica para o trabalho e produção de alimentos é voltada para o “bem comum”, à medida em que a colonização avança e (re)organiza a lógica de trabalho e de relação entre os indivíduos, existe

uma desarmonização social e mudança ocupacional da ordem do trabalho, uma vez que as relações (inter)humanas se modificam. Ainda que ambas abordagens a respeito dos usos da terra sejam distintas, há ainda uma dependência espanhola – além do aspecto econômico – para que exista o cultivo e preparação, ainda que seja minimamente eficaz, de alimentos e criação de animais, considerando ainda que o clima em Abya Yala<sup>26</sup> era desconhecido pelos espanhóis – entre secas e invernos rigorosos –, que dependiam ainda dos ensinamentos indígenas a respeito do ciclo de plantio e colheita.

De acordo com essa perspectiva, a relação de dependência para com as colônias se intensifica a partir do relato dos cronistas, provocando o aumento no fluxo migratório para as novas terras e, por consequência, o trânsito de sementes e alimentos europeus para a América, principalmente com o aumento do fluxo de migração de mulheres (Del Priori, 1992; Olarte Calsina, 2017, p. 76). Segundo o autor, baseado em perspectivas *gamampominianos*, a lógica de subtração natural voltada para o comércio espanhol entra em choque com a lógica prevalente no Tawantinsuyu, onde existe uma preocupação estrutural “comunitária-familiar” (que parte do “macro” para o “micro” da sociedade) que visa o bem comum de convivência entre os indivíduos com a natureza; em contrapartida, sob a lógica espanhola existe uma relação estrutural baseada em um vínculo “familiar-individual” (pautada nas “micro” inter-relações) que subtraem os recursos naturais em busca do lucro.

Assim, após essas considerações a respeito de concepção de posse de terras e a defesa de reformulação administrativa *gamampominianos*, Thais Cavalcanti (2016) apresenta que é possível perceber no autor uma

consciência política ao defender a capacidade do seu povo e o direito ao autogoverno. A tentativa de Guamán Poma é mostrar que o povo andino, dentro de seu alto grau de organização Inca, possui condições para dialogar com os espanhóis e estabelecer com eles relações políticas. O bom governo seria aquele que possibilita a participação dos seus membros e de suas comunidades, reconhecendo que a interculturalidade é importante dentro de um Estado (Cavalcanti, 2016, S/P)

E ainda,

neste sentido, as crônicas de Felipe Guamán Poma de Ayala também podem ser um bom caminho (base) para a reformulação dos conceitos da teoria do Estado, necessários ao reconhecimento do povo indígena atualmente. (Cavalcanti, 2016, s/p).

Nesse segmento, é possível ainda nos remeter ao que Böschmeier, Quispe-Agnoli e Greco (2021) apresentam a respeito das possibilidades que fazem com que *Nueva corónica*

---

<sup>26</sup> Termo utilizado pelo autor. Uma das denominações para nos referirmos à América

chame atenção e seja entendida de modo singular: a forma prática que estabelece um “manual” de orientação da vida prática e de subsídio para a compilação de leis em benefício dos indígenas na contemporaneidade. A exemplo disso, as autoras apresentam o caso da Bolívia, do Equador e do Peru e seus processos de reformulação dos direitos indígenas, que utilizam a crônica de Guamán como suporte básico de inspiração para se (re)estruturarem, retomando um passado/pensamento ancestral.

#### 1.4 – A representação das mulheres em Guamán Poma

Na extensão das 1200 páginas de seu manuscrito, Guamán procura apresentar por intermédio de suas representações os diversos elementos constitutivos da sociedade andina. Dentre essas representações, Guamán se preocupa em evidenciar a situação das mulheres na colônia, enfatizando a presença destas pessoas como fundamentais para a manutenção dos povos indígenas, desde a estruturação do poder Inca até a dispersão de conhecimentos que podem ser observados na administração de festividades e das casas – essenciais para a organização econômica incaica.

Para abordarmos a respeito das representações das mulheres em *Nueva corónica*, é preciso primeiramente compreender os possíveis aparatos discursivos de Guamán Poma que sustentam suas argumentações, para podermos compreender as dimensões das informações apresentadas pelo seu autor. Para Vinicius Lima (2019), ao utilizar de um discurso cristão Guamán procura estabelecer uma autorreflexão moral e espiritual andina e a proposição do seguimento das normas cristãs pelos indígenas, a fins de reformular uma sociedade com a extirpação das idolatrias e para demonstrar aos espanhóis a desestruturação das sociedades do *Tawantinsuyu* instaurada pela má administração colonial.

A partir disso, segundo o autor, Guamán se queixa a respeito da inversão da ordem natural do mundo, sem a presença dos *kuracas* – grandes lideranças indígenas – e das *huacas*, que abrem espaço para uma fragmentação e intromissão espanhola em terras indígenas de modo não sistematizada, que impede que nativos se organizem e mantenham sua organização social de modo pleno. Arcuri (2009) argumenta que para Guamán Poma as últimas sucessões dos incas consistiam em uma decadência acelerada, uma vez que, com a interferência espanhola, a administração inca nas periferias se encontra fragmentada e fragilizada, provocando uma crescente centralização do poder em Cuzco.

Lima (2019) ainda nos mostra que o “mundo ao revés” ou “mundo do avesso” criticado por Guamán Poma ainda diz respeito ao papel feminino na colônia, uma vez que para

os indígenas, as mulheres possuem um papel fundamental na colonização, à medida que é a partir delas que nascem os mestiços, e assim, são de suma importância para o combate à mestiçagem. O discurso *guamanpominiano* é averso à mestiçagem que ocorre entre espanhóis e mulheres indígenas em sua grande maioria, à medida que defende que com a mescla entre estrangeiros e nativos propicia uma redução da população indígena, podendo leva-los a extinção (Lima, 2019).

Assim, ainda segundo o autor, para Guamán a alternativa para que a miscigenação seja contida, ou ainda mesmo impedida, consiste na regulação dos corpos femininos a partir do controle dos casamentos das mulheres indígenas restritas a se casarem somente com homens pertencentes ao seu grupo social e étnico, privilegiando a pureza de sangue indígena para que a sociedade andina recuperasse seu *status quo* ancestral. Não obstante, ainda existem casos, embora mais raros, em que a mesma lógica se aplicava às mulheres europeias e africanas que migravam para América de forma voluntária ou compulsória, cuja função social consistia principalmente na manutenção social e das populações estáveis, além de serem responsáveis pela manutenção/preparo de alimentos trazidos da Europa – devido às técnicas de preparo conhecidas por elas em contrapartida às desconhecidas naturais do solo americano (Del Priori, 1992; Lima, 2019).

Contudo, segundo Patrícia Silva (2008), Guamán também atribui responsabilidade aos homens para o seu funcionamento, cabendo a eles respeitarem os lugares sociais e a hierarquia de permissão de envolvimento com as mulheres presentes na colônia, ainda que na visão *guamanpominiana* as mulheres são vistas como fruto do pecado, demoníacas e enganadoras, remetendo-as à uma analogia cristã de tê-las como fonte de perdição para os homens. Em ambos os casos apresentados acima, o papel das mulheres na sociedade, seja ela de qualquer grupo ou etnia, passa a ser relacionado a funções domiciliares, principalmente com o avanço da centralização do poder em Cusco, e por vezes voltados à confecção de manufaturas, sendo princípios baseados em uma lógica cristã de organização e hierarquização familiar, e em caso de descumprimento dessa ordem culminaria em punições às mulheres desobedientes (Del Priori, 1992; Silva, 2008).

Assim, caso uma mulher transgredisse a função que lhe era imposta – sobretudo se julgadas por uma ótica Ocidental – estas seriam sujeitadas a humilhações públicas, estupros ou usadas como barganha de guerra (Silva, 2008). Ainda segundo Silva (2008), embora Guamán concorde com posicionamentos cristãos a respeito do papel feminino na sociedade, este apresenta que existem diferenças a respeito do tratamento das mulheres por parte dos indígenas

e europeus; a exemplo disso, ele demonstra como Atahualpa<sup>27</sup> “presenteia” os espanhóis com mulheres indígenas partindo de um simbolismo cultural que é contrário à percepção espanhola: enquanto o líder indígena atribui este ato como um “sinal de bom grado”, os espanhóis as subjugarão à escravidão e ao concubinato.

Vale ressaltar que as crianças “mestiças” eram incorporadas à cultura paterna – majoritariamente espanhola – assim que nasciam, implicando a esses indivíduos um lugar “tensionado” de não lugar: uma vez que não possuem a pureza de sangue nativa ou espanhola, essas crianças não possuem um lugar no mundo, mesmo sendo resultado do choque dos mesmos (Silva, 2008). E ainda, a reconfiguração social modifica a relação entre homens e mulheres, uma vez que, com o baixo contingente de mulheres espanholas na colônia, há o aumento de relações sexuais entre homens europeus e mulheres indígenas – em sua maioria de modo forçado – resultando no nascimento de mestiços e, em caso de serem frutos de um relacionamento ilegítimo por ser fora do casamento, estes são colocados em uma hierarquia social de “baixa estirpe”, colocando-os em um lugar marginal na sociedade (Silva, 2008).

De acordo com Mary Del Priori (1992), o sistema androcêntrico que regia o processo de colonização, compreendia o feminino dentro de uma lógica de submissão que sujeitavam, principalmente, as mulheres nativas como um “catalizador” do processo de cristianização indígena – considerando a geração de crianças com o progenitor espanhol, seriam batizadas no catolicismo, que por consequência implicam na expansão do reino. Ainda segundo a autora, existe de forma concomitante à exploração das indígenas a vinda de mulheres espanholas trazidas para a colônia para “cumprir o papel de manutenção das populações instáveis” (Del Priori, 1992, p. 152) desempenhando atividades de agricultura, futuras freiras e vendedoras em mercados.

De modo geral, a imposição dos costumes e valores cristãos eram empregados de modo nivelado tanto para mulheres nativas quanto estrangeiras, dentro de um sistema de coesão e limitação de atuação social, principalmente às mulheres retidas nos espaços familiares, restringindo a estruturação de grupos femininos na sociedade colonial (Del Priori, 1992). Contudo, Del Priori (1992) discorre que existe uma relativa formação de organização de mulheres nos conventos com uma relativa autonomia de gestão, constituindo-se como um espaço de adesão e interação feminina.

---

<sup>27</sup> Atahualpa e seu irmão Huáscar eram filhos *Wayna Kapaq* último *waqcha*, líder do *Tawantinsuyu*, antes da chegada dos europeus. Após a morte de *Wayna Kapaq* (1528), os irmãos entraram em conflito para a disputa do posto de *waqcha*, sendo Atahualpa o vitorioso em 1532, tornando-se o líder do povo Inca até o ano de 1533 em que fora morto pelos espanhóis.

Além dessa caracterização das mulheres como um meio de (re)produção e manutenção social, existe ainda a representação de mulheres entre uma relação do que é visto como sagrado e profano a partir dos atributos cristãos de critérios de valor (Oliveira, 2002). Assim, segundo Suzane Oliveira (2002) existe o costume inca de escolha de mulheres que seriam entendidas como “sacerdotisas do sol” convertidas em oferendas aos deuses incas para manutenção cosmológica da existência andina, que por sua vez era entendida como uma prática profana pelos cristãos, acentuando a hierarquização social entre indígenas e espanhóis.

Embora exista uma preocupação – crescente – de elevar *Nueva corónica y buen gobierno* ao campo visível de debate, as discussões a respeito das representações de mulheres indígenas ainda são escassas, principalmente quando levamos em consideração às formas com que as produções acadêmicas possuem uma tendência em pesquisar a respeito das representações das figuras masculinas, eurocêtricas e androcêtricas (Böschemeier, QuispeAgnoli e Greco, 2021). É a partir dessa perspectiva que Guamán oferece uma possibilidade de ruptura com as repetições epistêmicas de obras produzidas por homens brancos, cisgêneros, heteros e com perspectivas eurocentradas, com um discurso predominantemente hegemônico em benefício do europeu (Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021).

Adorno (1991) e Uparela (2020) exemplificam as representações femininas, sendo que a primeira se preocupa em analisar a representação das *coyas* – mulheres indígenas pertencentes à nobreza, esposas dos líderes incas – analisando a composição artística que envolvem a exibição como: o aspecto linear da proporção das personagens na imagem, o ímpeto de demonstrar os mínimos detalhes possíveis na imagem –como o reflexo no espelho de modo invertido – e as distorções da imagem (figura 9).



Figura 9 - Mama Huaco, Coya, reinava em Cuzco [(1615) 1980, p. 98]

Enquanto Adorno se propõe a analisar as características estéticas que a estrutura da imagem da *coya* fora construída, Uparela dedica-se a ir além das percepções estéticas, abrindo leque interpretativo a respeito das imagens dispostas na crônica. Uparela (2020) apresenta que é possível percebermos diversas formas de interpretação a respeito da obra de Guamán Poma, devido sua peculiaridade detalhada de conteúdos que por vezes pode passar despercebida por críticos. Um desses elementos consiste na análise das representações de mulheres indígenas na crônica, que se apresentam a partir das denúncias das violações sexuais, das representações no nu e da concepção do que pode ser visto como profano e sagrado a partir da lente cristã colonial.

Patrícia Osorio e Miguel Guerrero (2020) nos chama atenção ainda para as estruturas das imagens que representam o feminino inseridas no contexto de organizações sociais da época, considerando ainda que as *coyas* consistem em mulheres que possuem um lugar específico dentro da administração colonial. Essas mulheres que então representadas possuem vínculos com as mulheres das “camadas comuns”, sendo responsáveis, principalmente, pela transmissão dos saberes em relação a organização dos lares indígenas (Osorio e Guerrero, 2020).

Os autores argumentam que o papel de *coyas* possibilita que estas mulheres estabeleçam conexões com o povo inca – sobretudo as mulheres –, sob a função administrativa

e econômica basilar, como por exemplo a organização a transmissão de conhecimentos, como as formas de *fazer* tecidos, utensílios manuais e organização de festividades. Osorio e Guerrero (2020) apresentam ainda que estas mulheres ainda desempenham um papel de auxílio na manutenção do sistema do poder andino ao passo em que os líderes Incas mantinham a pureza das linhagens mediante o regime de casamentos com suas irmãs ou primas.

Para estabelecer a distinção entre as *coyas* e as “mulheres comuns” Guamán busca colocar em planos distintos tais personagens, colocando a *coya* em maior evidência, sendo por vezes a mais alta entre as mulheres e a mais adornada (Osorio e Guerrero, 2020) – como podemos ver na figura acima de Mama Huaco. Podemos perceber aqui a sistematização do autor indígena em relação à construção simbólica de seus desenhos, a medida em que promove uma conjugação do contexto cultural, das personagens e dos objetos em cena de modo a demonstrar ao seu interlocutor os elementos da cultura indígena (Osorio e Guerrero, 2020).

Ao representar “mulheres comuns” Guamán não se poupa em traçar de modo impactante as violências cometidas pelos colonos. Para Uparella (2020), ao representar as “vergonhas” femininas nuas – vagina e ânus – em uma imagem do capítulo da crônica intitulado “El corregidor y padre tiniente anda rroncando y mirando la güergüenza de las mugeres” (figura 10), Guamán demonstra “instancia americana de insurrección contra la mirada colonial y androcéntrica sobre el cuerpo y los genitales femeninos”<sup>28</sup> (Uparella, 2020, p. 17) compondo-se como uma “anomalia” perante às demais formas de representação do nu feminino posto em observação.

---

<sup>28</sup> “Instância americana de insurreição contra o olhar colonial e androcêntrico sobre o corpo e os órgãos genitais femininos” (tradução nossa)

503



Figura 10 - O corregedor e padre tenente anda por aí e olhando a vergonha das mulheres [(1615) 1980, p. 467]

Por esse dentre outros desenhos, há a composição do estilo *guamanpumiano* como um paradigma representativo dentro do projeto de “*buen gobierno*” apresentado pelo indígena. Assim, nota-se que em diversas imagens que possuem representações do nu – seja a vagina, pênis ou ânus – possuem outros elementos que demonstram a ideia de dominação fállica de acordo com a forma com que as personagens eram dispostas na imagem.

Uma vez que Uparela (2020) nos alerta sobre os possíveis elementos de crítica nos detalhes da obra que nos podem passar despercebidos, nos atentamos a entender como cada detalhe da composição das imagens dispostas na crônica nos vale como critério de entendimento de sua estrutura multimodal. Assim, nos atentaremos às formas com que Guamán desenha a disposição da representação feminina nas imagens, ou empunhar de uma espada, ou apontar de dedos em direção “às vergonhas” das mulheres indígenas, ou ainda como organiza determinadas personas dentro de um contexto, sob o intento de rompermos e superarmos a colonialidade do ver<sup>29</sup>, uma vez que pode nos escapar de interpretações a violência e dominação – no caso – sob os corpos femininos.

Uparela (2020) apresenta que no decorrer da crônica, Guamán defende que os incas

<sup>29</sup> Discorreremos mais a respeito deste conceito no Capítulo 2 desta dissertação

respeitavam a castidade, a virgindade e relações sexuais com a única finalidade de reprodução, assim como os espanhóis prezavam. Contudo, há uma contradição no que diz respeito a essa informação apresentada pelo indígena, uma vez que Regina Harrison (*apud* Uparela, 2020) apresenta que não configurava um costume inca absterem-se de relações sexuais como critério valorativo, ou ainda como uma mácula de pecado, assim como não haviam punições caso alguém acometer de tais ações.

Nota-se que em algumas passagens a forma de representação do nu em *Nueva corónica* assemelha-se com as formas de representação de teor sexual da cultura Moche, produzidas séculos antes da elaboração da crônica. Contudo, mesmo que não seja possível afirmar com precisão essa relação entre ambas representações, é possível deduzir que tenha sido possível sua ocorrência considerando que os clérigos categorizavam as esculturas moche como *guacas* – representações/imagens demoníacas – e as comparavam com as *huaças* – parte traseira do corpo feminino.

Guamán também faz alusões em termos sexuais e representações da nudez masculina em sua obra, podendo ser observadas nas formas com que demonstra a posição de mãos empunhando uma espada, segurando um objeto ou fazendo um sinal aparentemente comum. Segundo Uparela (2020), Guamán não poupa detalhes ao fazer representações sexuais, especialmente quando faz alusão a penetrações anais como meio de humilhação masculina, ou ainda quando demonstra por meio de gestos de mãos formas de imposição e domínio sob o outro.

É principalmente através dos desenhos que Guamán demonstra a violação visual e sexual contra as mulheres indígenas, suas gravidezes e o nascimento de mestiços – que implicaria na desestruturação da sociedade indígena – e que impedia que as mulheres conseguissem um casamento com um homem indígena, provocando a redução da população nativa (Uparela, 2020). A peculiaridade com a qual desenha nos permite perceber a estruturação de um estilo próprio – *guamanpumiano* – uma vez que além dos elementos da cultura indígenas atreladas às hispânicas, o autor expressa sua visão interna e externa da sociedade, respectivamente, a partir da concepção moral de mundo e à parte da corrupção – a partir de um deslizamento valorativo – da espoliação colonial.

Em seu estilo próprio, Guamán sintetiza elementos da arte europeia de acordo com seu próprio eixo de percepção, cabendo a interpretação valorativa de “positivo” ou “negativo” de acordo com o contexto do desenho atrelado ao texto que o segue e/ou de acordo com a disposição das personagens. Embora não se disponibilizasse de técnicas artísticas sofisticadas para a construção de suas imagens, disponibiliza em um mesmo plano diferentes pontos de

vista/ângulos – distribuindo na mesma proporção o posicionamento das pessoas representadas na imagem. Porém, ao mesmo tempo apresenta a influência artística dos europeus, quando apresenta elementos da arte barroca em suas imagens (Uparela, 2020).

Diante do que fora apresentado, elegemos como problemas a serem desenvolvidos as seguintes questões: se a decolonialidade parte de críticas ao sistema colonial com a proposição de práticas que a subvertam, como Guamán pode ser lido como um dos primeiros impulsos decoloniais latino-americanos (Mignolo, 2007) se este não propõe a subversão completa do colonialismo, uma vez que não propõe o rompimento geopolítico do processo colonial, mas sim um “melhoramento” da situação colonial? Como a retratação da situação dos indígenas, e principalmente na questão do tratamento de mulheres indígenas, que trazem ao mundo os mestiços dessa nova sociedade, podem ser vistas como uma atitude protetiva para com os sujeitos e a cultura autóctones se Guamán declara-se fundamentalmente como um cristão e súdito da Coroa? O que é apresentado pelo cronista pode ser entendido como um meio de subversão colonial?

Enrique Dussel (2009) aponta que é em Guamán Poma que podemos perceber o máximo da consciência crítica durante o período colonial uma vez que o discurso de defesa da causa indígena parte de um indivíduo que sofrera diretamente com o processo colonizador. As denúncias contra a distribuição de terras e cobranças de impostos, além de domínio da retórica europeia – utilizada justamente para criticar os europeus –, fazem com que *Nueva corónica* se estruture dentro de uma “interpelação crítica” em forma de testemunho que busca estabelecer o *reconhecimento* do “Outro”.

Ao utilizar esses artifícios argumentativos, o indígena estabelece – conscientemente ou não – um parecer indagador da modernidade, compreendo-a como performaticamente contraditória, uma vez que ele diz que os espanhóis

considera como os índios do tempo dos Incas idolatraram como gentios e adoraram o Sol seu pai do Inca e à Lua sua mãe e às estrelas seus irmãos [...]. Com tudo isso guardaram os mandamentos e as boas obras de misericórdia de Deus neste reino, o que não guardam agora os cristãos (Guamán Poma *apud* Dussel, 2009),

É diante disso que Mignolo (2007) entende que a obra de Guamán se constitui como uma primeira manifestação decolonial em seu tempo, que abre as portas para o entendimento do “Outro” ao ampliar os limites de compreensão por uma perspectiva mestiça – ou pensamento de fronteira – que demonstra domínio de ambas culturas dominantes na região andina. Ressaltamos aqui, que por “pensamento fronteiro” Mignolo (2017) concebe como toda e

qualquer singularidade epistêmica de um projeto decolonial que está imbuído de uma consciência indagadora de mundo.

Nesse sentido, ampliamos a nossa análise a respeito da obra de Guamán a partir da noção de decolonialidade aplicada por Luciana Ballestrin (2013), que abarca a ideia de um “giro-decolonial” ao se referir ao movimento de resistência teórica, político e epistemologia que não se constitui de forma limitada a indivíduos, mas que incorpora esferas coletivas. Diante disso, quando a autora atribui a Guamán Poma uma característica decolonial é necessário pensar sobre o seu lugar, de produção que consiste na região andina do Tawantinsuyu, sendo apontado pela autora como uma nova “Roma” / “Grécia” na América – no sentido de se constituir como um lugar que houve uma produção nativa de pensamento, que não obteve o mesmo espaço de difusão como autores europeus, como Hobbes e Rousseau, por exemplo (Ballestrin, 2013).

Não é incomum perceber nos trabalhos produzidos sobre o indígena, comparações no que concerne o modo com que Guamán compõe sua prosa de forma paralela à forma aristotélica de retórica – o que faz “jus” uma vez que a base do pensamento europeu está apoiada no pensamento grego e romano. Percebemos isso com Nenevé e Christo (2016) que apresentam o indígena como o “Aristóteles” da América, assim como Ballestrin (2013) compara o Tawantinsuyu como uma nova “Roma/Grécia”, como um novo lócus de produção de conhecimento. Contudo, mesmo que essas comparações façam analogias didáticas para compreendermos tanto o sujeito que discursa – Guamán Poma – quanto o seu lócus de enunciação – os Andes – buscamos nos afastar desta comparação de corte colonial relacionada com a geopolítica do conhecimento.

A reflexão aqui não reside em estabelecer um deslizamento nem temporal nem conceitual a respeito do conceito de “decolonialidade”, ou seja, não se trata de “deslocar” a obra do cronista para meados da década de 1990 e nem retroceder a definição do termo para o século XVII. Se por decolonial compreendemos as narrativas “outras” e contracorrentes às narrativas tradicionais, que estabelecem críticas e perspectivas advindas dos sujeitos subalternos, então, a Felipe Guamán Poma de Ayala podemos atribuir a noção de decolonial dentro das possibilidades do seu tempo e dos aparatos de escrita, uma vez que além da construção de uma tese ele apresenta possíveis soluções aos problemas que apresenta.

Logo, entendemos que, se a modernidade se constitui a partir de uma práxis, o movimento que a crítica e que visa romper com suas práticas coloniais também precisa o ser. É

com a decolonialidade que vemos os discursos tradicionais, que invisibilizam a (re)existência autóctones, serem rompidos e superados paulatinamente<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Para a ampliação deste debate a respeito do emprego de conceitos Ocidentais, a des-europeização das epistemes e narrativas contracoloniais, consultar a obra “A terra dá, a terra quer” de Antônio Bispo (2023)

## CAPÍTULO 2: PRODUÇÃO EPISTÊMICA DECOLONIAL, ARTE BARROCA E COMUNICAÇÃO VISUAL EM NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO

*Nuestra raza, por naturaleza es brava  
Salimos de la tapa de un volcán con lava  
"No hay identidad", dicen algunos Pero aquí todos  
llevamos en la espalda el número veintiuno  
Hijos del Cañaverál - Residente*

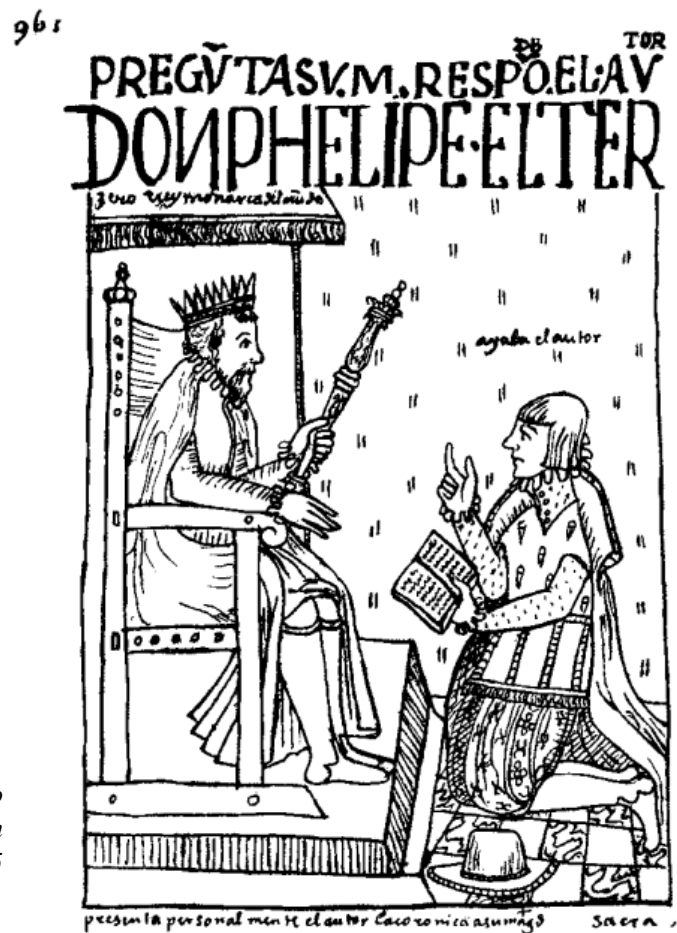


Figura 11 – Pergunta a Majestade, responde o autor – projeção de um diálogo entre Guaman poma e o Rei Felipe III (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 961)

### 2.1: História indígena e produções epistêmicas

Para podermos dimensionar o impacto da obra de Guamán Poma no mundo atual, precisamos compreender como *Nueva corónica y buen gobierno* é recebida e abordada a partir da historiografia, além disso, é preciso identificar as diferentes formas de abordagens e interpretações a respeito da obra e a maneira com que foi veiculada desde a sua redescoberta em 1908 até os dias atuais. Para tanto, analisaremos como ocorre sua apropriação ativa ao longo do tempo, que vai além do seu momento de produção, não nos retendo em um único viés

interpretativo, mas visando estabelecer uma relação entre passado-presente que nos possibilite compreender as possíveis intenções discursivas do autor (Vargas, 2019).

Vitor Claret Batalhone Júnior (2011) apresenta que para podermos compreender como ocorre a recepção de uma obra é necessário que entendamos como são dispostas as condições de formação de perspectivas a respeito das análises construídas ao longo do tempo. Para o autor, o processo de produção de sentido se dá a partir da interação do ponto de observação do leitor e sua intencionalidade interpretativa, que atualiza para o presente o conteúdo do documento de acordo com suas experiências e vivências.

A produção de sentido, seria então,

a habilidade de arrancar as obras de arte do passado através de significados de novas interpretações, para traduzi-los em um novo presente, para fazer as experiências preservadas na arte passada acessíveis novamente; ou, em outras palavras, para propor as questões que foram postas de outras maneiras por cada geração e para a qual a arte do passado pode falar e novamente dar-nos resposta (Jauss 1969 *apud* Júnior, 2011, p. 163)

A partir disso, ocorre uma situação de comunicação e atualização das obras produzidas com o tempo presente, através de uma revisão do que fora produzida no passado em diálogo com o presente.

Dentro desse processo de atualização, ocorre ainda uma mudança nos métodos e nos objetos observados a fim de sustentar a diversidade de interpretações, que surgem da necessidade de reformulações estético-formais devido a diversidade interpretativa que ampliam as lacunas e os pontos de observações sobre o documento (Júnior, 2011). Somente após a adequação do horizonte de análises a comunicação entre textos e atribuição de novos sentidos se tornam eficazes, à medida que é somente a partir do tempo presente que as lacunas podem ser preenchidas (Júnior, 2011; Vargas, 2019).

Para podermos compreender então as formas de recepção da crônica de Guamán, precisamos compreendê-la como o ponto inicial das análises que são articuladas de modo interdisciplinar reverberando em múltiplos pontos interpretativos, uma vez que sua abordagem se dá a partir dos interesses e interpretações do leitor que discorrerá segundo sua subjetividade (Vargas, 2019). Contudo, ainda que o ponto de partida consista no documento em específico, segundo Júnior (2011), a apropriação do leitor a respeito de um determinado documento precisa considerar ainda a variedade e posicionamentos – que tendem a ser expressos de modo interdisciplinar – e da mudança dos paradigmas e dos cânones construídos ao longo do tempo.

De acordo com Anderson Vargas (2019) a recepção e a apropriação de um documento não necessitam, obrigatoriamente, na construção de interpretações que atendam uma uniformidade temática ou de abordagem, mas precisam ser estruturadas de modo coerente e complementar. Nesse sentido, entendemos que ainda que partam do mesmo ponto central de análise, as produções a respeito de *Nueva corónica y buen gobierno* são dispostas de diferentes interpretações que exploram sobre as possibilidades de transmissão de conhecimento, tradução cultural, expressão artística e intelectual, as formas de interações linguísticas, etc.

Sendo assim, para Vargas (2019)

recepção significa apropriação ativa, o que ressalva a centralidade do leitor ou intérprete. Isto é, o reconhecimento de que os sentidos de uma obra, não estão determinados definitivamente no momento de sua elaboração, não existem em si (Vargas, 2019, p. 10)

E ainda,

em cada caso é o leitor que lê o sentido; é o leitor que confere a um objeto, lugar ou acontecimento uma certa legibilidade possível, ou que a reconhece neles: é o leitor que deve atribuir significado a um sistema de signos e depois decifrá-lo (Manguel, 1997 *apud* Vargas, 2011, p. 10)

Diante disso, é necessário que o leitor considere primeiramente o momento de produção da obra, a variedade de posicionamentos e análises a respeito do texto e as fronteiras físicas e culturais do contexto em que fora produzida, para que assim seja possível perceber as lacunas interpretativas que partem do ponto de observação no presente (Júnior, 2011; Vargas, 2019). Assim, o leitor não somente atribuirá sentido a partir daquilo o que lê, mas também atribuirá significados aos códigos dispostos em determinada obra/documento, construindo uma atualização a respeito do conteúdo (Júnior, 2011; Vargas, 2019).

Desse modo, compreender a sua recepção na historiografia e na sociedade, significa também compreender como ocorre o impacto da obra nos indivíduos e como ela se torna matéria de disputas no campo teórico dentro de um processo comunicativo de produção e recepção do texto (Júnior, 2011; Vargas, 2019). Diante disso, ocorre uma adequação de acordo com o âmbito de expectativas do leitor que articula o sentido intencionado pelo autor e o realizado pelo leitor, construindo uma “situação comunicativa” que sincroniza obra, leitor e mundo.

Neste capítulo abordaremos então as formas de produção de conhecimento e como se dá a apropriação das narrativas acadêmicas indígenas dentro do espaço acadêmico, que enfrentam e atravessam barreiras coloniais ao longo do tempo. Para tanto, estabeleceremos uma análise da narrativa de *Nueva corónica y buen gobierno* nos aproximando de autores como Linda Tuhiwai Smith (2008), Catherine Walsh (2003; 2009), Anibal Quijano (2005), Walter

Mignolo (2007; 2017) e Enrique Dussel (1993; 2008), para localizarmos os debates a respeito da Modernidade, Colonialismo, Imperialismo, Colonialidade e Decolonialidade, a fim de compreendermos as dimensões históricas e narrativas das reflexões trazidas por Guamán Poma ainda no século XVI.

Consideraremos ainda a forma multimodal de estrutura da fonte, que mescla elementos narrativos escritos e iconográficos que demonstram a peleja de Guamán Poma em denunciar as práticas violentas dos espanhóis na colônia. A fim de estabelecer essa análise, abordaremos sobre a representação através das imagens utilizando autores como Mercedes Lopez-Baralt (1979), Janice Theodoro (1992), Rolena Adorno (2001), Ramón Pinilla (2002) e Roberto Pich (2011) no intuito de compreendermos as possíveis funcionalidades artísticas do autor indígena a partir das possibilidades da utilização da arte Barroca em sua crônica.

O propósito dessa análise, consiste em compreender como essa sociedade, que está em movimento de (re)estruturação interna – na colônia – e externa – na Europa com o combate ao protestantismo – se movimenta a partir de uma lógica daquilo que a Igreja Católica entende como combate aos pecados e as heresias. Guamán Poma, por sua vez, utiliza das mesmas bases argumentativas em defesa das causas indígenas e do cristianismo para poder estabelecer suas críticas aos próprios espanhóis, em um movimento de combate às violências e barbáries cometidas pelos colonizadores.

A partir disso, buscaremos compreender a importância do recurso iconográfico desde o seu caráter pedagógico no sentido catequético – como uma possível herança barroca – que utiliza do exagero e da tragédia como elementos meio para ensinar ao Rei da Espanha como governar. Sendo assim, utilizaremos a obra *Origem do Drama Barroco Alemão* de Walter Benjamin (1984) para podermos compreender como o Barroco é utilizado e a forma com que o sua utilização como um recurso pedagógico é veiculado como uma ferramenta da Contrarreforma, com o intuito de difusão do pensamento cristão católico europeu para a conversão de súditos na América Latina.

Com Benjamin (1984) pretendemos compreender como o barroco surge e como ocorre a sua dispersão pelo mundo, considerando que o estilo adquire particularidades de acordo com o lugar em que é utilizado – a exemplo, no caso espanhol que se difere do alemão com a associação da suntuosidade e soberania do Rei com a Igreja. Diante disso, compreendemos ser de fundamental importância analisar como se dá o uso de imagens dramáticas e trágicas como arquétipo catequético – próprio da lógica de conversão da Contrarreforma – e a forma com que esses elementos corroboram para a elaboração de um

código visual que forma/incorpora um padrão colonial e impositivo da *colonialidade do ver* (Benjamin, 1984; Barriendos, 2011).

Além disso, analisaremos como o barroco pode ser empregado na iconografia *guamanpomiana* e como essa estrutura é expressa a partir de uma conjugação da moral e da ética cristã e nativa, que partem das experiências e expectativas de Guamán. Para tanto, abordaremos autores e autoras como Rolena Adorno (1978; 1988; 2022), Silvia Cusicanqui (2015) e Mariangela Ugarelli (2021) para termos como base de análise de conteúdo da obra e as formas com que sofre influência da *colonialidade do ver* – apresentada por Joaquin Barriendos (2011) – e como é possível perceber sua influência na sociedade peruana com o passar do tempo.

Diante disso, estabeleceremos um debate que visa compreender as dimensões e possíveis razões do silenciamento imposto a Guamán Poma como autor de uma obra que expressa, entre outras coisas, denúncias em relação à colonização em forma de um tratado político. E, ainda, buscamos compreender a importância de *Nueva corónica* para a América Latina – sobretudo, para o Peru.

De acordo com Thiago Cavalcante (2011), a partir da etnohistória, a escrita da história dos povos indígenas parte de duas perspectivas: perspectiva ética – que consiste na leitura que os não-indígenas estabelecem sobre os povos indígenas – e perspectivaêmica – visão dos indígenas sobre si. A segunda, embora parta de um lugar de fala indígena, não garante voz/reconhecimento das causas indígenas por si, uma vez que pode ser entendido tão somente como uma alteração da linearidade costumeira de se pensar a história (Cavalcante, 2011, p. 357).

Escrever sobre a história indígena vai além do reconhecer a existência da pluralidade étnica e cultural: é necessário não a deixar limitada pela história colonial, sobretudo, em relação a temporalidades, uma vez que suas histórias não começam com o período colonial. Daí a necessidade de reconhecer os indígenas como um sujeitos históricos plenos, capazes de narrar a sua própria história e serem reconhecidos em suas vozes, entendendo os processos de apagamentos e silenciamentos que visam o estabelecimento/manutenção de narrativas históricas não só eurocêtricas, mas também de perspectivas funcionais de defesa de causas indígenas (Cavalcante, 2011; Walsh, 2009).

Adorno (1988) ainda apresenta que um primeiro esboço de uma produção etno-histórica se inicia com os membros do clero/cronistas espanhóis que buscaram narrar a respeito das sociedades indígenas sem o esforço de reconhecimento das particularidades indígenas, mas com o enfoque de documentação do que estava diante de seus olhos.

De acordo com Walter Mignolo (2007), a medida que o conhecimento e a constituição da moral e da ética europeia se consolidam e se fundamentam em raízes gregas e romanas, firmando uma “localização” da gênese do pensamento europeu, a imposição de seus costumes e a idealização do ser também se estabelecem de forma geográfica – instaurando uma geopolítica do conhecimento e do ser fundamentalmente europeia. Guamán Poma *produz* um conhecimento riquíssimo a respeito do *Tawantinsuyu* e da situação colonial, constituindo uma racionalidade de fronteira – composta de modo conflitivo a partir da diferença colonial – que permite que o andino transite entre ela e a razão europeia; porém, esta não é a Razão que o permite um lugar à mesa com Hobbes, Maquiavel e Rousseau (Mignolo, 2007).

Diante disso, Mignolo (2007) alega ser de extrema importância e urgência que a narrativa apresentada por Guamán Poma seja inserida dentro das reflexões sobre a decolonialidade, uma vez que o indígena “abre portas” a existência do pensamento fronteiro a partir de um espaço de experiência que advém da “ferida colonial”. Em outras palavras, para o autor, é em Guamán que a(s) memória(s) a respeito do período colonial são expressas de modo a conduzir novos tipos de verdade, para além das perspectivas eurocêntricas, coloniais e modernas, que nos possibilita perceber o que a Modernidade e a Colonialidade invisibiliza: o sujeito colonial que sofre diretamente com as violências impostas pelo processo de colonização.

Para Aníbal Quijano,

nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidade (Quijano, 1989 *apud* Mignolo, 2007, p.9)

Logo, para o autor é necessário que ocorra uma *descolonização* das epistemes para que possamos estabelecer uma comunicação e o reconhecimento das subjetividades. Contudo, embora exista o ímpeto europeu de se colocarem como superiores frente aos nativos americanos podemos perceber que Guamán demonstra em sua crônica que

sin los indios vuestra majestad no vale cosa, porque se acuerde que castilla es castilla por los indios, el serenísimo emperador y rey que Dios tiene en la gloria fue poderoso por los indios de este reino, y su padre de Vuestra Majestad también fue monarca con gran poderío y potestad sonado por los índios<sup>31</sup> (Poma de Ayala, 1615 [1980], p. 964).

---

<sup>31</sup> “Sem os índios vossa majestade não vale nada, porque é preciso lembrar que Castela é Castela por causa dos índios, o imperador e rei mais sereno que Deus tem em glória foi poderoso por causa dos índios deste reino, e o pai de vossa majestade foi também um monarca com grande poder e autoridade, soado pelos índios.” (tradução nossa)

Assim, podemos notar que Guamán Poma reconhece a dependência da Espanha em relação a suas colônias, atribuindo aos indígenas a principal razão da “soberania” espanhola/europeia nos séculos XV e XVI.

Dussel (1993) discorre que Espanha e Portugal do final do século XV constituem-se como nações da Renascença estruturando um primeiro esboço da Modernidade, uma vez que são pioneiras em estabelecer contato com o “Outro” e exercer domínio colonial ultramar de forma sólida. É a partir desse contato com a América que a Europa se torna o centro da narrativa global assim como o “ponto de partida” para a concepção de mundo e da orientação no tempo desinteressada de conhecer e compreender aqueles que narrassem fora de seus padrões. Assim, a Europa passa a se localizar como o âmago do mundo e de produção da história – consolidada posteriormente em meados do século XVII – formulando a ideia primeira de construção da subjetividade moderna e da relação de “centro” e “periferia” de mundo (Dussel, 1993).

De acordo com Dussel (1993), é possível compreender que essa (re)invenção geográfica e humana do espanhol não se configura enquanto uma descrição partida de uma “experiência ontológica” do dito conquistador, uma vez que entendia e acreditava estar descrevendo uma parte da Ásia. Essa crença do navegador possibilita ainda a descrição de um “ser asiático” na América, constituindo-se o primeiro passo para a ocorrência do “encobrimento” das identidades nativas, considerando que a intenção do colonizador consiste na argumentação “empírica” destinada à Coroa, frente daquilo que está – ou o que quer que esteja – em frente dos seus olhos.

Ainda segundo o autor, desde a primeira “invenção” do que é a América há o encobrimento das identidades dos sujeitos que a habitavam. Concebe-se na Europa, até então, a existência de três conhecidas partes de terra, formando uma trindade geográfica possível para o europeu do século XV, composta pela Europa, Ásia e África, e a “descoberta” de Colombo, embora à primeira vista confusa e impactante, assim permite a permanência dessa concepção. É somente a partir da tomada de consciência da possibilidade de não situação asiática – ou ainda africana – proposta por Américo Vespúcio, no início do século XVI, que as “novas terras” deixam de ser o leste asiático, passando a ser concebida a partir da projeção de “Si mesmo” – do europeu – frente a existência do “Outro”.

De acordo com Dussel (1993), não há o entendimento por parte dos espanhóis que o lugar em que haviam chegado não consistia no continente asiático, como planejado, impactando na forma com que as relações entre europeus e indígenas se estruturaram – principalmente, no primeiro contato. Assim, há uma projeção identitária a respeito dos diferentes grupos étnicos no então “Novo Mundo”, que esbarra na impossibilidade da existência

de um *ser* desconhecido pelos europeus. Mesmo que a imagem do “ser asiático” tenha sido construída somente no campo do imaginário dos primeiros europeus na “nova” parte de terra, a América não se constitui em um lugar onde há a possibilidade do *ser* não europeu – ou não asiático – que possibilita a progressão da construção do *ego* europeu no impulso de uma “universalidade descobridora” (Dussel, 1993).

Podemos então, neste momento, identificar que esta primeira forma de classificação dos povos indígenas consiste em uma maneira do europeu nomear/rotular o desconhecido a partir daquilo o que lhes fazem sentido a partir de sua concepção de mundo – cristã. Notamos aqui o surgimento de uma *colonização do ser*, que emerge dentro das relações cotidianas e que se compõe como o resultado da negação das identidades autóctones e a elevação/reafirmação do ser europeu (Quijano, 2005).

Tendo em vista o que foi apresentado até aqui, analisaremos as possíveis estratégias que Guamán utiliza para poder falar sobre si e sobre o impacto de sua narrativa no que hoje compreendemos como questões relacionadas a decolonialidade. Diante disso, buscaremos compreender como a *colonialidade do ser e saber* podem implicar no não reconhecimento de *Nueva corónica* como o testemunho e um tratado político igualmente válido, que possibilita a percepção de outras compreensões de mundo além da ocidental.

## **2.2: Análise de Guamán a partir de uma perspectiva decolonial**

Dentro do que fora apresentado, podemos estabelecer uma revisão e implementação de reflexões decoloniais para podermos refletir sobre a produção de narrativas indígenas partindo de uma perspectiva decolonial como um meio de subversão e resistência ao sistema colonial. Para tanto, abordaremos autoras como Linda Tuhiwai (2008), Catherine Walsh (2017) e Cláudia Zapata Silva (2017) para compreendermos a forma com que a Colonialidade e a Modernidade são criticadas a partir de um “giro decolonial” que advém dos grupos indígenas como uma resistência epistêmica anticolonial.

Linda Tuhiwai Smith (2008) argumenta que os sistemas de classificação impostos pela Modernidade, pelo Colonialismo e o pelo Imperialismo implicam ainda nas relações entre os poderes do Império e as comunidades indígenas, uma vez que a dicotomia “colonizador” e “colonizado” desconsidera os diferentes grupos étnicos presentes na colônia, homogeneizando e desumanizando as comunidades indígenas.

Segundo Smith (2008), o movimento de não reconhecimento das diversidades étnicas provoca uma fragmentação cultural que desestrutura a organização social dos grupos nativos, sendo uma das consequências do Imperialismo e do Colonialismo, à medida que provoca a desconexão dos povos indígenas de suas histórias, línguas e costumes, por exemplo. Como consequência disso, ocorre uma desestruturação social dos costumes indígenas, reorganizado pelo princípio de “ordem” do Imperialismo e pelo discurso da Modernidade.

Diante disso, acaba sendo necessário a emergência de um movimento crítico que contraponha esta vertente unificadora, como um meio de resistir à Colonialidade que padroniza e apaga aqueles e aquelas que são considerados “diferentes” da cultura do branco (Smith, 2008). Esse movimento de crítica advém, por sua vez, de um processo de desobediência epistêmica que pressiona a ideologia colonialista e promove a existência de fissuras epistêmicas que abrem possibilidades do surgimento de reflexões que contrapõem o sistema colonial (Walsh, 2017).

Catherine Walsh (2017) discorre a respeito da importância da existência de novas formas de construção de novas epistemes decoloniais como novos meios de concepção de mundo, que subverta a cultura de imposição do conhecimento sobre os povos marginalizados pela cultura acadêmica. Assim, o estabelecimento de reflexões críticas a respeito das narrativas históricas se estrutura como um meio de produção de novos conhecimentos, registro de memórias e ainda para a ocorrência de uma *práxis* decolonial, como um mecanismo de rompimento da colonialidade e dos mecanismos de poder que invisibilizam os povos subalternizados.

Walsh (2017) discorre ainda sobre a necessidade da existência de movimentos que se coloquem de modo crítico frente ao colonialismo e a colonialidade em suas diferentes roupagens. Assim, ainda segundo Smith (2008) podemos compreender a forma com que a descolonização das epistemes rearticula a concepção de ser e estar dos sujeitos, ao passo que

estabelece a mudança da ordem do mundo é, obviamente, um programa de completa desordem. Isso introduz outro importante princípio implícito no imperialismo, que é a ordem. O princípio da ordem fornece a conexão subjacente entre coisas, tais como: a natureza da relação social imperial; a atividades da ciência ocidental; o estabelecimento do comércio; a apropriação da soberania; o estabelecimento da lei (Smith, 2008, p. 41)

Esse estabelecimento de um padrão ordenado de execução das práticas do colonialismo, pode ainda ser concebido como um “código” do Imperialismo que sugere uma estruturação profunda reguladora e legitimadora das práticas imperialistas que, para além de seu momento histórico, perduram na escrita da História. Ainda segundo a autora, o Imperialismo marca profundamente as experiências e vivências indígenas, onde o Colonialismo

se expressa como a realização do imaginário imperial que demanda e impõe uma reelaboração das identidades e das epistemes – tanto indígena quanto hispânica (Smith, 2008).

Diante disso, é possível ainda relacionar o que Walsh (2017) argumenta sobre como as narrativas decoloniais se configuram a partir de “fissuras” advindas das experiências dos corpos que sofreram diretamente os impactos do colonialismo – sendo estes, sobretudo, povos indígenas e afrodescendentes – que infiltram suas visões de mundo dentro do corpo rígido do sistema colonial. Para Walsh (2017) essas rachaduras podem passar despercebidas quando analisamos de forma desatenta os processos de colonização, nos demandando um olhar minucioso a respeito dos processos de composição e transformação social.

Para que ocorra o estabelecimento de uma análise crítica é preciso, segundo Walsh (2017), que exista o reconhecimento da diversidade cultural que de modo prático, que não só perceba a existência de rachaduras no corpo social, mas que as provoque e que mantenha aberta as fissuras como espaço de (re)existência dos povos marginalizados. Dito isso, a autora propõe que a decolonialidade seja entendida como uma possibilidade de um projeto e como um método, que nos permita aprender, desaprender e reaprender a interpretar as diferentes formas de pensar e perceber o mundo a partir de uma pedagogia viva de ser e existir no mundo, que pensa a partir das periferias.

A partir de Cláudia Zapata Silva em seu artigo *El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina* (2017) podemos estabelecer análises a respeito da forma com que a decolonialidade insurge como reflexões críticas que partem de um lugar de geopoliticamente localizado. Para a autora, a epistemologização dos saberes e das críticas a respeito do sistema colonial provocam uma nova maneira contemporânea de um colonialismo acadêmico.

Isso se dá a medida em que existe um esforço de alcançar uma hegemonia do pensamento – sendo ele decolonial ou não – na tentativa de estabelecer uma forma de denunciar as violências do Ocidente, a partir de uma lógica de produção de conhecimento arbitrária que seleciona os sujeitos e objetos protagonistas da história. A partir disso Zapata Silva (2017) apresenta que ocorre uma nova formulação de compreensão de nação e a relação entre o particular e o universal, como um ponto de análise ainda pós-colonial, em contraponto à modernidade monolítica que não diferencia abordagens instrumentais de emancipadores.

Nesse sentido, Walsh (2017) ainda apresenta a importância de haver movimentos anticolonialistas que firmem as possibilidades frente ao(s) sistema(s) de poder – seja ele o colonialismo, capitalismo, dentre outros – que molda as memórias coletivas, sendo necessário a incorrência de movimentos críticos que possibilitem que a decolonialidade não se estruture

dentro de um discurso teórico, mas que se expresse em atitudes que visam romper o sistema de marginalização social.

Diante disso, é possível localizar Guamán Poma como um sujeito que possibilita a emergência de uma nova “fissura” para poder analisar e interpretar o mundo colonial, uma vez que o indígena fornece através da escrita e das imagens o reconhecimento da situação dos sujeitos colonizados e subalternizados pelo colonialismo hispânico. Para Walsh (2017) a atitude de registo – seja ela por desenhos, pinturas ou fotografias – promove a (re)construção de novas memórias, individuais e coletivas, sendo uma ferramenta fundamental para a decolonialidade, uma vez que corrobora para a reorientação do pensamento e das lutas sociais. Neste momento nos apropriaremos do sentido que Walter Mignolo (2017, p. 15) emprega ao termo “decolonial”, que entende que

o decolonial abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas epistemes ou paradigmas [...]. Não é que as epistemes e os paradigmas estejam alheios ao pensamento decolonial. Não poderiam sê-lo; mas deixaram de ser a referência da legitimidade epistêmica.

Sendo assim, o pensamento decolonial apresenta-se como uma “opção” frente aos modelos tradicionais de orientação do pensamento, que se constitui a partir da experiência da colonialidade e a necessidade de transpassá-la a partir da não aceitação da dominação exercida por um grupo dominante.

E ainda, é necessário apreender o que Mignolo afirma ao alegar que “não significa que temos que negar ou rejeitar o que se pensou na Europa, mas promover um diálogo sobre o que a Europa pensa e sobre o que não europeus percebem diante de qualquer assunto” (*apud*, Nenevé-Christo, 2016, s/p). Além disso, é necessário que se compreenda o que Ballestrin (2013) discorre ao afirmar que o movimento decolonial não consiste em uma rejeição completa à modernidade e às reflexões advindas dela, mas sim em um convite a estabelecer observações e críticas ao modelo Ocidental com a construção de modernidades alternativas.

Nos remetemos novamente a Mignolo (2007) diante de sua afirmativa ao pressupor que em contrapartida do conhecimento moderno geopoliticamente localizado, a decolonialidade enquanto um movimento crítico é e precisa ser deslocalizada, uma vez que se essa vertente consiste em uma crítica às narrativas hegemônicas e eurocêntricas, ela pode – e deve – estar presente em todo e qualquer lugar. Assim, sua gênese e aplicação prática não se limita a indivíduos, mas incorpora-se a movimentos sociais em dimensão coletiva. Diante disso, vale ressaltarmos a forma com que existe diferenciação da valorização dos discursos e das argumentações frente a colonização e, principalmente, no campo historiográfico, uma vez que

elencamos a importância de localizarmos as produções de conhecimento para entendermos a dimensão de sua expansão.

O autor ainda apresenta que é devido às narrativas tradicionais historiográficas que ainda são advindas de uma matriz europeia de conhecimento que as *outras* narrativas são silenciadas, retardando a emergência das narrativas decoloniais. Daí a necessidade da existência de movimentos e reflexões que estabeleçam críticas ao projeto colonizador. Para Mignolo, (2007)

esa energía se traduce en proyectos de de-colonialiales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hydra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso<sup>32</sup> (Mignolo, 2007, p.26)

Isso ainda implica em um velamento de “outros mundos possíveis” (Mignolo, 2007), à medida que percebemos que “as cabeças” da colonialidade e da modernidade, enquanto pertencentes a um só corpo, não possuem seus olhos voltados para o mundo não europeu.

Segundo Mignolo (2017) a decolonialidade se configura como uma continuidade, em sua expressão crítica, da Modernidade – que se mostra a partir do discurso de progresso e salvação dos “incapazes” – e da Colonialidade – em sua dimensão prática e violenta. O pensamento decolonial, por sua vez, busca estabelecer o desprendimento das amarras coloniais do saber, poder e ser abrindo as portas das realidades trancadas e encobertas pela Razão moderna de existir. De acordo com o autor, as três práticas – que englobam discursos e atitudes – surgem concomitantemente e paralelamente uma à outra, que emerge justamente do pensamento nativo que recebe o primeiro impacto colonial sistematizado.

Vale enfatizar que, o discurso moderno que surge concomitante e intrínseco ao colonialismo, emerge paralelamente e na mesma progressão que as atitudes decoloniais, à medida que podemos perceber nas resistências indígenas atitudes que são contracorrente ao pensamento colonial. A diferença consiste então no espaço de visibilização e de reconhecimento das vozes que resistem ao processo do Colonialismo e da Colonialidade.

Nesse sentido defendemos que o(s) pensamento(s) decolonial(is), por sua vez, possibilitam a visibilização e a manifestação de posicionamentos críticos frente aos mecanismos de dominação, principalmente, advindos daqueles e daquelas que sofrem ou sofreram com as imposições da colonialidade do poder, saber e ser. A emergência de tais reflexões são elaboradas então, a partir das vivências e memórias – conscientes ou não – dos

---

<sup>32</sup> “Esta energia traduz-se em projetos decoloniais que, em última análise, são também constitutivos da modernidade. A modernidade é uma hydra de três cabeças, mesmo que tenha apenas uma: a retórica da salvação e do progresso” (tradução nossa)

grupos autóctones, que conduzem a outros tipos de verdade para além das relatadas pelos cronistas espanhóis.

Partindo disso, Ana Resende e Érika Moreira (2017) apresentam a importância da decolonialidade como uma responsabilidade política, entendendo-a como uma transformação paradigmática, que advém de uma necessidade que precisa resultar em ações *práticas*. Assim, o indígena deixa de ser um “problema”, uma vez que esta perspectiva é o resultado do desencontro entre nação, identidade e democracia – ainda considerando que a Modernidade e a democracia na América não passam por uma revolução de poder, ou seja, suas características principais não abandonam os aspectos coloniais.

E ainda, as autoras apontam que, existe uma manutenção de uma “situação colonial” percebidas no campo simbólico e valorativo dos discursos e dos olhares sobre o “outro” (Resende e Moreira, 2017, p. 163) recaindo sob a estrutura do Colonialismo, que possui implicações epistemológicas de influência europeia que oprime a diversidade étnica dos povos indígenas. Daí o problema da “imitação” do europeu, que gera um conflito cultural imposto pelas dimensões da colonialidade do ser e do poder, ao que Dussel (*apud* Resende; Moreira, 2017) aponta como uma necessidade de “descobrir” o lado oculto da Modernidade, que são as vítimas do processo colonizador.

O que em outras palavras, consiste no resultado de tentativas dos indígenas de buscar o reconhecimento de sua existência e de seus direitos enquanto seres humanos ao se apropriarem da cultura do europeu – como um mecanismo de sobrevivência na colônia – as reproduzindo em suas práticas sociais e culturais. Movimento este identificado por Rolena Adorno (1990), ao exemplifica-lo a partir da forma com a qual Guamán Poma fala sobre si mesmo como filho do mesmo Deus e súdito do mesmo Rei dos espanhóis, ou seja, como um indivíduo que atende os critérios morais, religiosos e ético que o fariam ser um sujeito civilizado.

Aqui, apresentamos a possibilidade de Guamán Poma ter falado sobre si mesmo a partir da adoção de um princípio de exterioridade que parte de uma projeção do ser europeu, ou ainda, da indistinção do que é ser indígena ou espanhol – uma vez que entende que aqueles que são súditos de um mesmo Rei e devotos do mesmo Deus possuem direitos “iguais” dentro da colônia. Isso pode ser percebido na página 366 de sua obra, ao identificarmos a caracterização que o autor faz de si mesmo combinando trajes espanhóis – como o chapéu e o traje de cortesia – e indígena – como o uso da túnica tradicional andina (*uncu*) (Adorno, 1990).

366



Figura 12 - Pergunta ao autor - Auto retratação do autor (Poma De Ayala, 1615, p. 366).

Diante disso é possível perceber, mais uma vez, a presença da influência do padrão de *ser* europeu como um dos elementos constitutivos da identidade do nosso cronista. Consideramos ainda como um problema a mímica que o cronista faz em relação ao europeu, provocada pela imposição cultural perante os indígenas, que possui impacto direto na composição identitária individual e coletiva, uma vez que essa (re)construção se dá a partir de realidades de mundo que lhes são subjetivas. Se pensarmos em relação a imposição linguística, por exemplo, é possível notar que

o espanhol e o português da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal respectivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidade” de mundo (Mignolo, 2017, p. 20).

Sensibilidade essa que vai além do que está visível aos olhos coloniais, uma vez que existem “portas de dispersão” das ideias, que ainda segundo Mignolo (2007) consistem nas memórias e nas feridas coloniais, que conduzem a outros tipos de verdade a partir do pensamento fronteiriço.

Diante disso, o uso da língua e argumentos de base hispânica por parte de Guamán pode ser entendido como um possível mecanismo de resistência e de validação de si enquanto

sujeito, uma vez que sua língua materna não lhe garantia espaço na sociedade colonial. Isso pode ser percebido a partir do que Mignolo (2017) discorre sobre como as línguas

que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Que podia fazer uma pessoa cuja língua materna não era uma das línguas privilegiadas e que não havia sido educada em instituições privilegiadas? Ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto. A terceira opção é o pensamento e a epistemologia fronteiriços (Mignolo, 2017, p. 18).

A partir disso, podemos identificar em Guamán a não sujeição ao padrão colonial, uma vez que estabelece críticas e propostas de subversão do sistema colonialista ao utilizar tanto a língua do colonizador quanto a sua língua materna para estabelecer sua peleja por uma (re)organização social em prol de uma boa convivência. Assim, constrói reflexões que partem de um lugar de fronteira a partir de suas memórias e sensibilidade de mundo que o permite apresentar a sociedade colonial sob uma perspectiva intercultural.

Mignolo (2007) discorre que a “topia” e a subjetividade fronteiriça de Guamán Poma faz com que ele abra “una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento”<sup>33</sup> (2007, p. 19). Daí a necessidade de entendermos que a crônica do indígena consiste em uma primeira forma de expressão de um pensamento crítico perante a colonização, uma vez que o andino não estabelece segregações no que diz respeito à sua análise, a medida em que todos os grupos – cristãos, indígenas, mouros, judeus – são analisados e criticados a partir da mesma lupa moral e ética: fundamentada na razão cristã de funcionamento de mundo (Mignolo, 2017).

A singularidade da expressão do pensamento do indígena reside então, a partir do estabelecimento de análises reflexivas e críticas que estão na contracorrente das narrativas que promovem uma interpretação enviesada e única a respeito de algo ou alguém. E indispensavelmente, na existência de uma proposta, ao final da composição discursiva, de ações que visualizem e possibilitem o rompimento de concepções tradicionais e impositivas possibilitando que os sujeitos e discursos encobertos e silenciados pelo rolo compressor colonial, sejam trazidos para a superfície histórica e social.

Assim, ao compor sua obra fortemente sustentado pelos argumentos retóricos de sua época, ao discorrer sobre a sistematização de um *buen gobierno* Guamán Poma propõe ao rei Felipe III atitudes que vislumbram um melhoramento da situação colonial no que se refere

---

<sup>33</sup> “Uma porta de entrada para o lado obscuro da Renascença” (tradução nossa)

ao tratamento indígena. Podemos perceber essa defesa, a medida em que este alerta aos clérigos de sua época sobre o problema da ocorrência do processo da mestiçagem e do genocídio que poderia promover a extinção dos indígenas – sendo ignorado, uma vez que a previsão dos cristãos previa somente a “redução” da sociedade nativa (Adorno, 1978).

### **2.2.1: Guamán Poma como um primeiro discurso decolonial**

O uso das crônicas nesse período é fundamental para a difusão do processo de construção da imagem e do ego europeu, à medida em que se estabelecem cronistas espanhóis, inicia-se uma “massiva formação discursiva” a respeito da construção da imagem da Europa, do Ocidente e do Outro (Mignolo *apud* Lander, 2005, p. 10). Assim, inicia-se o processo de (re)configuração social e identitária de seus componentes, movidas pelo colonialismo, fazendo com que esta sociedade se estruture então a partir da negação do sujeito colonizado em prol do colonizador – a menos que o primeiro renuncie seu lugar cultural natural para ser visto como sujeito contemplado às regras coloniais-cristãs.

Para Héctor Bruit (1991) muito do que se produz a respeito da história da América Latina advém de linhas interpretativas que utilizam do frei dominicano Bartolomé de Las Casas, um frade cronista que atuou em defesa dos povos indígenas, mas ainda sem o reconhecimento pleno dos povos indígenas enquanto sujeitos plenos em relação aos seus direitos. Ou seja, para o autor, a narrativa construída pelo frei não constitui como um impulso para a modificação da estrutura social dentro do padrão colonial.

Para Bruit (1991), ainda que a narrativa do dominicano possua importância política de defesa às causas indígenas ao passo em que refuta as más práticas espanholas no exercício do cristianismo, a descrição que Las Casas faz a respeito dos povos indígenas os caracteriza como “bondosos”, “humildes”, “calmos e obedientes”. Assim, há a descrição dos grupos indígenas como sujeitos passivos e dignos de compaixão que poderiam ser catequisados e convertidos, tornando-se cristão e súditos da Coroa espanhola, sem necessariamente a ocorrência do rompimento da lógica colonial.

Ainda segundo o autor,

Las Casas não só legou à posteridade a imagem de um continente sangrado, explorado, pisoteado e estuprado pela ação e desejo dos conquistadores, dos forasteiros que impõe sua vontade e seu projeto sem encontrar obstáculos, senão também a imagem de um povo com vocação para escravo, resignado a viver uma história que não lhe pertence, porque é a história do outro abdicando a sua condição de sujeito, de sua ação e do seu pensamento (Bruit, 1991, p. 151)

Nesse sentido, as narrativas então difundidas, ao retratarem sobre os povos originários, se compõem a partir de uma visão derrotista e vitimista que perduram nos ecos históricos que ainda bebem de um discurso lascasiano de visão das causas indígenas. Assim, cria-se um estigma paternalista do indígena que precisa ser cuidado, instruído e educado pelos espanhóis para não persistirem em seus cultos demoníacos e vidas profanas (Adorno, 1978).

É diante dessa perspectiva que elencamos a importância de termos em consideração a produção de autores autóctones como Guamán Poma, à medida que entendemos a relevância de percebermos os lugares de enunciação que visam romper com paradigmas historiográficos tradicionais que invisibilizam e silenciam as vozes nativas. Embora percebamos clara influência da retórica espanhola nos discursos desses autores, ainda podemos perceber uma tomada de consciência e domínio discursivo de ambos autores que nos permite reconhecer suas funções ativas dentro da sociedade e como ativos que regem do próprio destino (Adorno, 1978).

É importante ressaltar que, mesmo com a imposição violenta dos costumes,

a atitude indígena, em suas formas diversas, se transformou em arquétipo de resistência à dominação total. Escolheu do conquistador os valores que mais lhe serviam, mas não assimilou a cultura do branco e jamais abandonou suas crenças e costumes. Esse arquétipo é a herança que legou ao latino-americano que mesmo renegando seu passado indígena, age, pensa e sente, em relação ao sistema capitalista, em função desse arquétipo, ainda que não o saiba. Esse fio condutor – dominação/resistência – que dá unidade à história do continente, só foi descrito, interpretado, analisado, pelo primeiro termo, mas o segundo, que resgata uma história mais nossa, permaneceu até agora como a história invisível, oculta na rede simbólica da história dos conquistadores (Bruit, 1991, p. 156).

É diante disso que ressaltamos a importância de debatermos e trazermos para o debate a crônica escrita por Guamán, uma vez que o autor proporciona uma perspectiva a respeito das sociedades autóctones que nenhum espanhol poderia conceber: uma perspectiva advinda da experiência enquanto sujeito colonizado (Mignolo, 2007). Para Mignolo (2007), a grande diferença entre o autor de *Nueva crónica* e os demais cronistas consiste em uma “diferença colonial epistêmica”, que pode ser entendida como uma “grande muralha” invisível para os europeus, mas extremamente nítida para Guamán. Assim, podemos entender que o que o nosso cronista andino observava e registrava estava contido dentro do seu espaço de vivência e no seu horizonte de observação da sociedade colonial.

De acordo com Dussel (1993) a América inaugura a Modernidade e a organização colonial do mundo, e essa constituição colonial dos saberes implica na linguagem, na memória, no imaginário, nas construções historiográficas constituindo a forma de narrar e pensar – assim como uma nova estruturação de identidades – não só nativa, mas também europeia. Essa nova

composição identitária se baseia em um princípio colonial homogeneizante, que impõe o padrão de *ser* europeu e que nega os direitos e desumaniza o não europeu em função da lógica colonialista em benefício do Ocidente (Smith, 2008).

Assim, “a negação do direito do colonizado começa pela afirmação do direito do colonizador; é a negação de um direito coletivo por um direito individual” (Clavero, 1994 *apud* Lander, 2005, p. 10). Diante disso é possível compreender ainda o que Mignolo (2007) discorre ao apresentar que os espanhóis assumiam “una universalidad que les era propia y que no pertenecía a ningún otro habitante del planeta que no fuera Cristiano”<sup>34</sup> (2007, p. 16).

Assim, com a mescla cultural e epistêmica entre o “Novo” e do “Velho” Mundo existe uma construção flutuante entre o que é verdade e o que é ficção, sendo reféns de quem detém o poder de fala e de caracterização dos corpos (Leonetti, 2013). Logo, a primeira colônia do mundo moderno ao mesmo tempo que se consolida como fundamental para a (re)construção da identidade europeia, é marginalizada e tida como irrelevante dentro da história global constituída a partir das interpretações tradicionais.

Nesse sentido, entendemos que não existe um descobrimento *ontológico* da América à medida que não existe o (re)conhecimento das culturas e vidas autóctones em suas particularidades. O que ocorre é a subsunção do “Outro” enquanto o “Si mesmo” europeu, dentro de uma “práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do *domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política” (Dussel, 1993).

É a partir disso que o autor vai apresentar como o *ego cogito* se consolida, discorrendo a respeito da fórmula cartesiana *cogito ergo sum* – “penso logo existo” –, ou seja, o *ego cogito* é o “eu” que pensa, o “eu” da racionalidade/síntese cartesiana do Discurso do Método. Dussel (1993) defende ainda que *ego cogito* não se constrói longe do *ego conquiro*, o que em outras palavras significa dizer então que a Razão moderna sempre está estabelecida segundo uma lógica conquistadora e dominadora, constituindo-se como um processo paulatino. E a medida em que ele avança e se consolida, ele abre espaço para a formulação individualista e egoísta moderna de concepção de sujeito.

Ainda segundo Dussel (2008), para podermos compreender a (re)construção das identidades na América e na Europa, é preciso situar o século XVI como um ponto de origem – ou reformulação – da Filosofia Moderna, uma vez que as novas epistemologias e

---

<sup>34</sup> “Uma universalidade que lhe era própria e que não pertencia a nenhum outro habitante do planeta que não fosse cristão” (tradução nossa)

classificações ontológicas e geográficas de mundo se darão a partir da existência de um “Sul” europeu. A partir disso, existe uma tendência de centralização da produção de conhecimento, do comércio e dos padrões de “ser civilizado” voltado para a Europa, que se consolida somente no século XVIII, com a Revolução Industrial.

A Modernidade então promove a ideia de superioridade da cultura europeia pelo princípio de que o conteúdo e os padrões civilizacionais podem ser considerados como superiores frente aos demais, rotulando aqueles que a ela não pertencem como “não humanos” (Dussel, 2008). A partir disso, podemos tecer a ideia de que a perspectiva cartesiana deve muita coisa ao pensamento ibérico e mesmo a filosofia Escolástica compondo-se como uma tentativa de criticar uma narrativa da Modernidade que ignora o papel do mundo ibérico e do latino americano na construção de Modernidade (Dussel, 2008).

Ou seja, é essa a ideia de padrão civilizatório de direito individual moderno, “superior e normal”, que exclui culturas que a ela não se enquadram que impõe que os indígenas rompam/abandonem – em certa medida – com os seus costumes para que sejam incluídos como sujeitos contemplados/integrados na sociedade. Diante disso, ao passo em que o colonialismo avança, surge a necessidade de (re)adaptação dos grupos indígenas frente à expansão do domínio europeu a partir do processo de submissão de outros povos/territórios, que exige uma profunda transformação dos corpos, das culturas e das formas sociais dos grupos (Lander, 2005; Mignolo, 2017).

E ainda, no momento em que há o reconhecimento geográfico intensifica-se a sistematização da ocupação do território e da imposição dos costumes – uma vez que no início a colonização se dá de forma desorganizada e regrada pela violência (Dussel, 1993). Diante disso, Dussel (1993) apresenta que a construção do ego europeu e da sistematização colonial se dá através da repressão dos corpos e pela dominação fálica perante os nativos; em relação às mulheres, subjugação pelo estupro e imposição de critérios valorativos, enquanto aos homens, sujeição ao trabalho escravo.

Em linhas gerais: ao entendermos que concomitante à “invenção da América” ocorre a “invenção da Europa”, incrementa-se que, a falta de “alteridade” promove a subalternização do “Outro”, colonizado a partir da projeção que o europeu tem de “Si mesmo”, compondo a América como a primeira periferia europeia e a construção de uma “História Universal” (Dussel, 1993). Assim, a partir do que fora apresentado até então, longe de concordarmos com o eufemismo da tradição historiográfica ao apresentarmos que ocorrera o “encontro” entre dois mundos distintos, enfatizamos o choque violento entre as culturas dentro da praticidade colonial do encobrimento do outro a partir da “negação” de sua especificidade.

E ainda, é fundamental enfatizarmos que “a conquista ibérica não foi suficientemente profunda ao ponto de eliminar para sempre a resistência indígena, nem bastante agressiva para eliminar totalmente o índio” (Bruit, 1991, p. 159). Nesse sentido existe dentro dessa nova sociedade emergente um

conjunto de separações que sustenta a noção do caráter objetivo universal do conhecimento científico que está articulado com as separações que estabelecem os conhecimentos sociais entre as sociedades modernas e o restante das costuras culturais (Lander, 2005, p. 13).

O autor ainda apresenta que a América se moderniza de forma plural, desigual, e ainda de forma colonizada: embora a construção da Modernidade tenha se dado por causa do seu “descobrimento”, o apagamento da existência de seus residentes nativos se dá ao passo em que o mito da superioridade europeia se consolida, e este ainda é reproduzido pela historiografia ocidental que silencia as histórias/escritas locais (Lander, 2005). Daí a necessidade de se pensar uma escrita da história *decolonial*, que consiste em uma crítica ao Colonialismo e a Modernidade, para que se conheçam histórias “outras” sobre o vivido e a escrita da história da América.

Consequente a isso existe uma separação entre a ideia de civilização superior, que exclui as culturas que não estão encaixados no padrão europeu. No fim é necessário que se entenda que América se moderniza de forma heterogênea e multicultural – principalmente se comparada à Europa – porque o movimento de modernização americana não é contínuo, não existe um padrão ou uma linha tracejada a ser seguida, por que na América existem grupos indígenas distintos, e essa distinção não é reconhecida – nem no início da colonização, e nem ao final dela – e a partir desse não reconhecimento cria-se mais uma marca que a Europa impõe sobre a América: o estigma de derrota (Bruit, 1991; Lander, 2005).

À medida que se inauguram os debates a respeito do papel da América na Modernidade, com a compreensão do “ser moderno” e se compõe ao passo em que o europeu se compreende como superior/ evoluído perante às outras “raças” não europeias, justificando sua dominação perante esses povos e a (re)construção das identidades a partir do contato entre europeus e nativos (Quijano, 2005). Assim, discute-se as formas de exercício do Colonialismo – sendo o funcionamento das práticas coloniais de dominação – e da colonialidade – construída no interior da modernidade, vinculada às experiências coloniais que vão além do colonialismo (Castro-Gomez; Gosfroguel, 2007; Quijano, 2005; Walsh, 2003).

Adorno (1988) ainda ressalta que nesse processo de (re)construção de identidades é necessário que se entenda a composição dos sujeitos coloniais para que possamos compreender as formas de interação inter-humanas – considerando ainda as zonas de contato

cultural e biológica, que implicam na composição das identidades a partir das relações interculturais. Assim, para entendermos a composição do colono e do colonizador partindo do que Dussel apresenta com a ideia da projeção de “si mesmo” europeia é necessário que tomemos ciências das possibilidades interpretativas e adâmicas que o espanhol entende a respeito das terras americanas.

### **2.3: Comunicação visual e arte barroca em Guamán Poma**

Consideraremos ainda a importância de analisarmos quais os possíveis referenciais artísticos empregados por Guamán em sua obra. A partir daqui, buscaremos compreender as possíveis formas de composição e comunicação visual em *Nueva corónica y buen gobierno*. Para tanto, analisaremos a respeito da influência e o uso do Barroco na crônica utilizando de autores como Walter Benjamin (1984), Ramón Pinilla (2002) e Janice Theodoro (1992) para podermos compreender como o estilo artístico europeu chega e é difundido na América Latina com o intuito de analisar as possibilidades dispostas a Guamán Poma para a construção de sua obra em intercâmbio entre a cultura indígena e hispânica.

Após esta contextualização, analisaremos como as imagens circuladas em território latino possuíam o intuito catequético de divulgação, como um mecanismo de expansão da fé, estruturado a partir dos parâmetros da *colonialidade do ver*. Para esta discussão, utilizaremos autores como Silva Rivera Cusicanqui (2015), Joaquim Barriandos (2011) e Gilmei Fleck (2023) para podermos tecer as discussões a respeito do impacto das imagens na colônia, além do esforço e da necessidade do estabelecimento de traduções interculturais para a ocorrência de comunicações entre as culturas, distintas entre si.

Para podermos abordar sobre a arte barroca na América Latina, precisamos contextualizar o início da utilização do Barroco na Europa e a intenção de sua funcionalidade na sociedade cristã e monárquica. De acordo com Walter Benjamin (1984) o Barroco surge na Alemanha como um instrumento de propaganda e conversão de súditos, sendo aplicado na Espanha também como uma ferramenta de reafirmação do poder do Rei hispânico na Contrarreforma, que utiliza de elementos do drama e da tragédia como mecanismo catequético, que ressalta a imponência de Deus e do Soberano.

Não somente expresso através da arte, o Barroco encontra espaço de expressão por meio da linguagem, estruturado de acordo com o padrão cristão de argumentação em uma formalidade e dramatização construídas através do exagero (Benjamin, 1984). Benjamin

(1984) apresenta ainda o enaltecimento dos elementos religiosos e sacros que sustentam e reafirmam o status de soberania da Igreja em oposição à danação humana, na qual através de uma formalidade e de um padrão artístico

a linguagem formal do drama barroco, em seu processo de formação, pode perfeitamente ser vista como um desenvolvimento das necessidades contemplativas inerentes à situação teológica da época. Uma dessas necessidades, decorrentes da ausência de toda escatologia, é a tentativa de encontrar um consolo para a renúncia ao estado de Graça, através da regressão a um estado original da Criação. Aqui, como em outras esferas da vida barroca, o que é decisivo é a transposição de dados inicialmente temporais para uma simultaneidade espacial fictícia. Essa transposição leva-nos a um aspecto profundo dessa forma dramática. Enquanto a Idade Média mostra a fragilidade da história e a perecibilidade da criatura como etapas no caminho da redenção, o drama alemão mergulha inteiramente na desesperança da condição terrena (Benjamin, 1984, p. 104)

Através disso, o Barroco visa representar elementos do “além” de forma violenta, demonstrando a suntuosidade do céu que arrebatava e aniquilava a terra ainda que em plena luz do dia, de acordo com as necessidades da Igreja (Benjamin, 1984). Essa escrita formal pode ser percebida através do registro de crônicas que relatam de modo “espetacular” os acontecimentos de uma “história universal” voltada para as narrativas de feitos da Igreja e do Monarca (Benjamin, 1984). Para Benjamin (1984)

a história universal era vista pelos cronistas como um grande espetáculo ... As crônicas sobre a história universal estavam relacionadas com os velhos espetáculos alemães. Na medida em que o Juízo Final é o desfecho daquelas crônicas, como o fim do drama do mundo, a historiografia cristã está ligada ao espetáculo cristão, e nesse sentido é importante levar em conta as opiniões dos cronistas, que se referem claramente a esse nexos (Benjamin, 1984, p. 100)

Através do exagero e do drama, a expressão artística barroca não somente catequiza, mas envolve o indivíduo em sua imponência e grandeza que retrata as narrativas bíblicas de forma imponente, que envolve os indivíduos em sua grandiosidade e os arrasta para o mundo cristão – que pode ser percebida nas narrativas dos cronistas (Benjamin, 1984).

Para podermos compreender como a iconografia de Guamán Poma é utilizada e sua importância na América Latina, torna-se necessário fazermos uma breve contextualização a respeito do uso dos referenciais estéticos europeus que se configuram a partir do estilo da arte barroca em território latino-americano, mais especificamente no Peru, e as suas difusões durante a colonização espanhola. Para tanto, utilizaremos Ramón Pinilla (2002) que discorre a respeito da emergência e difusão do Barroco a partir de sua idealização na Europa contextualizando sua aplicação na colônia hispânica, estabelecendo uma análise semântica e cultural no que diz respeito da interação do estilo artístico com os costumes indígenas.

Pinilla (2002) apresenta que as discussões a respeito das expressões artísticas da colônia espanhola começam a ser debatidas e (re)definidas entre os anos 1920 e 1940, a partir de questões que se voltam a respeito da originalidade e sobrevivência das culturas indígenas através da arte. A partir disso, o autor discorre sobre como esses debates iniciais visam estabelecer aproximações e distanciamentos entre são entendidos como elementos *européus* e o que seria uma característica *americana*<sup>35</sup>, que vão desde sua expressão semântica à sua representação concreta – através de esculturas, desenhos, artesanatos, etc.

O autor ainda demonstra de modo processual as mudanças de interpretações e análises no que tange ao entendimento das expressões artísticas latino americanas, apresentando o percurso dessas transformações ao longo das décadas, partindo de 1920. No âmbito da semântica, o autor discorre sobre como as expressões artísticas foram caracterizadas como *arte mestiça*, causando um impacto racista, ainda que a intenção da nomenclatura se pautasse no interesse em caracterizar as artes enquanto *aculturadas* como um indicativo de mescla de sensibilidade de mundo (Pinilla, 2002).

Pinilla (2002) ainda discorre que ocorre um debate a respeito do uso do termo “estilo mestiço”, sendo reapropriado – neste caso – em 1966 no XXXVII Congresso de Americanistas, que ocorreu na cidade Mar del Plata, na Argentina, que definiram que

la palabra mestizo cuando es referida al arte, no plantea cuestión alguna de raza. En este caso estamos ante el término correcto que define con exactitud, ya sea su uso vernáculo o erudito, la imperecedera cultura que ha resultado de la fusión de dos grandes civilizaciones, la indígena y la española<sup>36</sup> (Kelemen, 1968 *apud* Pinilla, 2002, p. 3).

Ainda que entendamos esse processo como necessário para podermos compreender a construção de interpretações a respeito do que está sendo debatido nesta pesquisa, para além de uma interpretação que caracteriza as expressões artísticas como “mestiças”, ampliamos essa análise para a perspectiva de uma expressão intercultural – que retomaremos adiante.

Essa nomenclatura impacta ainda, na compreensão a respeito das representações artísticas de matrizes indígenas em conjugação às referências europeias, uma vez que partem do mesmo padrão de produção estilística do estilo barroco (Pinilla, 2002). Isso ainda se relaciona com o que entendemos como o exercício da *colonialidade do ver*<sup>37</sup> – que será

<sup>35</sup> Ainda que entendamos a complexidade da utilização desta palavra em referência a este período histórico, o autor utiliza esse termo para caracterizar essa (re)formulação artística que ocorre nas colônias espanholas.

<sup>36</sup> “A palavra ‘mestiço’, quando se refere à arte, não levanta qualquer questão de raça. Neste caso, é o termo correto que define com precisão, tanto no uso vernacular como no acadêmico, a cultura duradoura que resultou da fusão de duas grandes civilizações, a indígena e a espanhola.” (tradução nossa)

<sup>37</sup> Neste capítulo, à medida que abordamos sobre o uso da arte barroca e a construção de um código visual que estabelece uma zona de fronteira e uma tradução cultural dentro e a partir da crônica, nos preocuparemos em introduzir algumas ideias iniciais a respeito da *colonialidade do ver* – uma vez que entendemos ser necessário

abordada mais adiante – que modula e impõe determinadas formas de ser e existir através de imagens em favor de um grupo dominante, entendendo ainda que

la premisa teórica es que si lo americano es en todo dependiente de lo europeo, los artistas de la ciudad de México o de la ciudad de los Reyes no pueden ser comparados a los artistas de las grandes urbes metropolitanas españolas del siglo XVII, como fueron Madrid, Sevilla o Valencia. Sus pares o equivalentes deben buscarse en otras ciudades menores como Valladolid, Salamanca o Murcia<sup>38</sup> (Pinilla, 2002, p. 4).

E ainda,

esto significaba que pese a tener acceso a las innovaciones artísticas europeas que llegaban al Nuevo Mundo por la vía del comercio de cientos de estampas y grabados que difundían las ideas artísticas y los preceptos estéticos y formales de las composiciones flamencas, alemanas, italianas o españolas, los artistas rurales y urbanos del Perú prefirieron interpretarlas sin reglas, normas o estilos artísticos fijos<sup>39</sup> (Pinilla, 2002, p. 6)

A partir disso, o autor enfatiza a respeito da importância do reconhecimento das influências das culturas indígenas a partir de uma perspectiva cultural regional, que reconhece a diversidade cultural dos povos nativos. Assim, os produtos de suas expressões artísticas se aproximam, sobretudo, entre as regiões mais próximas entre si – tanto geograficamente quanto culturalmente – ainda que se estruturam a partir do mesmo referencial europeu de produção (Pinilla, 2002).

Assim, seguindo a influência espanhola, o barroco na América Latina se desenvolve como um mecanismo catequético que utiliza de elementos/característicos do profano e os converte, através do drama, em imagens que representam a grandiosidade não somente da Igreja, mas também do monarca (Benjamin, 1984). Pois além de converter fiéis, a arte barroca funciona como um dos meios de conversão de súditos para a Coroa, uma vez que a figura do Rei é associada com o poder de redenção à medida que,

o drama da Espanha, o mais perfeito da Europa, e que desenvolve, nessa cultura católica, traços barrocos muito mais brilhantes, mais característicos e mais bem sucedidos, consegue resolver os conflitos resultantes de um estado de Criação

---

articular o debate a respeito das colonialidades do poder, saber e ser e o movimento crítico a elas, que consiste na decolonialidade, junto a uma análise que apreenda o campo iconográfico presente na crônica. Contudo, os debates a respeito da composição estética, construção de memórias e uso de imagens que advêm de uma perspectiva decolonial serão estabelecidos no capítulo terceiro desta pesquisa.

<sup>38</sup>“A premissa teórica é que, se o americano depende em tudo do europeu, os artistas da Cidade do México ou da Ciudad de los Reyes não podem ser comparados com os artistas das grandes metrópoles espanholas do século XVII, como Madrid, Sevilha ou Valência. Os seus pares ou equivalentes devem ser procurados noutras cidades mais pequenas, como Valladolid, Salamanca ou Múrcia.” (tradução nossa)

<sup>39</sup> “Isto significa que, apesar de terem acesso às inovações artísticas europeias que chegaram ao Novo Mundo através do comércio de centenas de estampas e gravuras que difundiam as ideias artísticas e os preceitos estéticos e formais das composições flamengas, alemãs, italianas ou espanholas, os artistas rurais e urbanos do Peru preferiam interpretá-las sem regras, normas ou estilos artísticos fixos.” (tradução nossa)

destituído de graça, cuja representação em miniatura é a corte de um monarca que detém, em sua forma secularizada, o poder de redimir (Benjamin, 1984, p. 104).

A representação da vida cotidiana se torna um espetáculo envolto de imagens monumentais que ostenta o lúdico do drama em conjugação com elementos da arte secular, que estende o nome do Rei a toda a Criação (Benjamin, 1984).

É a partir do barroco espanhol que as imagens são construídas e difundidas na colônia, o que possibilita a existência de elementos do entendido como profano – por exemplo a nudez – como forma de representação da vida cotidiana até o ponto da conversão do indivíduo. A partir disso, o drama expressado pela Espanha se diferencia do alemão, por exemplo, uma vez que aborda que a questão da honra e da moral advém da concepção do ser humano como uma “criatura”, vulnerável às condições mundanas (Benjamin, 1984).

A honra e a moral espanhola barroca abrem um espaço mais amplo para que o indivíduo pecador encontre a sua redenção ao se converter, entendendo que o profano advém de modo natural com o pecado da carne (Benjamin, 1984). Entendemos isso a partir da concepção barroca de que

o homem desonrado é um proscrito. Ao exigir a punição do desonrado, a vergonha deixa claro que sua origem está num defeito físico. No drama espanhol, uma dialética incomparável do conceito de honra permite, como em nenhum outro gênero, que a nudez e o desvalimento da criatura sejam representados sob uma luz superior e reconciliadora. O suplício sangrento com o qual termina a vida da criatura no drama de martírio tem sua contrapartida no calvário da honra, que por mais que tenha sido maltratada consegue reerguer-se, no final de um drama de Calderón, por um decreto real ou por um sofisma. Na essência da honra, o drama espanhol descobriu para o corpo da criatura uma espiritualidade adequada a esse corpo, abrindo com isso um cosmos profano que nem os autores barrocos alemães nem os teóricos posteriores conseguiram vislumbrar (Benjamin, 1984, p. 110).

Diante disso, essa forma de representação possibilita que o sujeito mais profano encontre o seu caminho para a redenção e se encontre enquanto cristão e súdito fiel, que é recebido por Deus após o reconhecimento da sua vulnerabilidade e da piedade da Igreja e da Coroa.

Nesse sentido, podemos estabelecer uma análise sobre as formas de construção e dispersão de imagens como um mecanismo da modernidade e da *colonialidade do ver* – fundamental para podermos compreender a importância da divulgação de imagens e o intuito colonizador a respeito do que é retratado, uma vez que é a partir do visual que o europeu reafirma sua dominação. Diante disso, podemos perceber a estruturação das formas de apropriações e interpretações do “Novo Mundo” projetadas para a interpretação e consumo transatlântico que homogeneiza a diversidade cultural dos povos nativos (Barriandos, 2011).

De acordo com Joaquim Barriendos (2011), é a partir da *colonialidade do ver* que podemos perceber melhor os problemas epistemológicos e ontológicos que surgem a partir da lógica universalizante da Modernidade e da Colonialidade, sendo assim

la colonialidad del ver debe entenderse como una maquinaria heterárquica de poder que se expresa a lo largo de todo el capitalismo, [...] en otras palabras, la colonialidad del ver consiste en una serie de superposiciones, derivaciones y recombinaciones heterárquicas<sup>40</sup> (Barriendos, 2011, p. 16).

A partir disso, o autor aponta a forma com que ocorre uma reinvenção epistêmica a partir do *ver* a partir de um padrão Ocidental construído a partir de estratégias visuais que “fazem aparecer” as representações a respeito dos indígenas de forma manipulada, a partir de um imaginário transcultural que sublima as diversidades culturais no processo de inferiorização dos sujeitos.

Diante disso, ocorre o surgimento de novas expressões e modelos de pensamento e representações em um processo de reestruturação cultural, emergindo assim uma outra questão para além das questões semânticas: o sistema valorativo artístico europeu, que dita o que é superior e o que é marginal a respeito das produções culturais (Pinilla, 2002). Nesse seguimento, apontamos ainda a forma com que cada região, por sua vez, apresentar elementos culturais e artísticos próprios dando ao seu autor/artista certa “autonomia” – entre aspas, uma vez que este ainda está rendido aos parâmetros europeus de estilo – para manifestar sua perspectiva através de sua obra, transparecendo ainda traços de sua identidade naquilo o que representa (Pinilla, 2002).

A partir daqui, utilizaremos Roberto Hofmeister Pich (2011) para podermos compreender o Barroco, como um método sistemático de exposição da ideologia cristã católica, emergente na colônia que não só é empregado como um projeto de conversão e combate ao protestantismo, mas também como um sistema filosófico e político de organização social. Segundo Pich (2011), o pensamento filosófico no período colonial na América Latina, emerge a partir da lógica da Escolástica Barroca, que advém Filosofia de Tomás de Aquino (séculos XIII e XIV) e dos ideais da oposição ao protestantismo insipientes do século XV.

Em consonância ao apresentado por Pinilla (2002), Pich (2011) apresenta como um dos elementos para a estruturação do Barroco latino-americano a importância do “intercâmbio” entre as culturas espanhola e indígena. Ainda que reverbere majoritariamente elementos da primeira, essa articulação implica na necessidade da existência de uma filosofia que

---

<sup>40</sup> “A colonialidade do ver deve ser entendida como uma estrutura heterárquica de poder que se exprime em todo o capitalismo, [...] por outras palavras, a colonialidade do ver consiste numa série de sobreposições, derivações e recombinaciones heterárquicas”. (tradução nossa)

compreenda o “estatuto do ser humano”, ou seja, que aborde reflexões que coloque os povos nativos enquanto existentes no corpo social – ainda que não ocorra o *reconhecimento* de sua alteridade –, estabelecendo vínculo entre as culturas (Pinilla, 2002; Pich, 2011).

Pich (2011) ainda discorre que esse movimento de intercâmbio cultural pode ser observado a partir de “manuais” e “tratados” sociais produzidos sobretudo nas universidades por indivíduos letrados, onde a filosofia barroca se torna presente a partir da necessidade de novas análises éticas, antropológicas e no âmbito do Direito. A arte barroca se expressa então, segundo análises de Pinilla (2002), como uma materialização do mundo espiritual formulado pelo cristianismo que expressa de modo militante e triunfal os dogmas do catolicismo como um mecanismo de combate ao Protestantismo – ou seja, uma vertente da Contrarreforma. Assim, um dos mecanismos de expansão do Barroco se dá através de campanhas iconoclastas – que consiste na difusão de imagens cristãs com fins catequéticos – autorizada pelo Concílio de Trento (1545-1563)<sup>41</sup> (Pinilla, 2002).

Contudo, essa divulgação, ainda que no intuito pedagógico e de combate à Reforma Protestante, dependia da autorização de oficiais da Coroa e do clero para que pudesse ser veiculada na sociedade, como um mecanismo de controle da religiosidade vigente (Pinilla, 2002). Segundo Mercedes Lopez-Baralt (1979) a autorização da veiculação de imagens na colônia se dá pelo intuito de propagação da fé, impulsionada pelo Concílio de Trento que intensificou as práticas de veneração dos santos, das imagens sacras e das políticas católicas. A autora ainda aponta que Guamán Poma possui contato com as promulgações do Concílio, sendo possível identificar que

el hecho de que Guamán Poma tuviera un conocimiento tan concreto de las decisiones del Concilio de Trento sobre imagenería no nos deber entrañar, ya que entre 1565 e 66 los decretos del tridentino se leyeron desde el púlpito de las iglesias todos los domingos a lo largo del Perú por orden de Felipe II y con ocasión del Segundo Concilio Limense. Hay que contar también con que Guamán Poma se educó bajo la tutela de un sacerdote – su hermanastro – lo que problemente lo hizo receptivo a las cuestiones de la Iglesia<sup>42</sup> (López-Baralt, 1979, p. 132).

Para Pinilla (2002) é inegável a influência das culturas indígenas mediante à arte Barroca, implicando, academicamente, em uma distinção entre o barroco europeu frente o barroco

---

<sup>41</sup> O Concílio de Trento consiste em uma série de reuniões cristãs realizadas entre os anos de 1545 e 1563 no contexto da cidade de Trento, Itália. As deliberações deste movimento consistiam em estabelecer mecanismos de combate à Reforma Protestante na Europa.

<sup>42</sup> “O fato de Guamán Poma ter um conhecimento tão específico das decisões do Concílio de Trento sobre as imagens não nos deve surpreender, uma vez que, entre 1565 e 1666, os decretos tridentinos eram lidos no púlpito das igrejas todos os domingos em todo o Peru, por ordem de Filipe II e por ocasião do Segundo Concílio de Lima (1567-1568). Guamán Poma foi educado sob a tutela de um sacerdote - o seu meio-irmão - o que provavelmente o tornou receptivo aos assuntos eclesiásticos.” (tradução nossa)

latino-americano, provocando uma justaposição entre as culturas que culminou em um processo de reinterpretação a partir da cultura receptora. Contudo,

aún se sabe poco sobre las artes en el Perú en los años que siguieron inmediatamente a la fundación de Lima en 1535 y las guerras civiles que la sucedieron. Pero en el último tercio del siglo XVI llegan de Europa las ideas y formas artísticas del gótico, del mudéjar y del bajo renacimiento<sup>43</sup> (Pinilla, 2002, p. 14).

Podemos perceber como os recursos iconográficos são aplicados por Guamán ao analisarmos, por exemplo, a imagem que abre o primeiro capítulo desta dissertação na página 19.

Analisando a imagem, considerando a forma com que Guamán distribui os elementos de sua iconografia de modo intencional, podemos perceber que – diante as disposições empregadas pelo cronista – acima das instituições e dos sujeitos, existe a figura da Igreja, soberana; ao centro, existe a representação da Coroa que articula e exerce os dogmas do catolicismo e dos indivíduos sujeitos à esta crença; ao lado direito, consiste as figuras do colono e do autor cunhados em dimensões semelhantes, não indicando possíveis sinais de superioridade entre um e outro; e, por fim, a marca do cronista que não dispensa o lugar de trazer para si sua validação enquanto *príncipe*

Nessa perspectiva, podemos compreender que, é a partir dessa lógica que Guamán Poma manifesta elementos de sua cultura e de sua identidade, que estão de acordo com o que lhe é disposto como padrão estético europeu e de sua cultura nativa sem a rigorosidade da obediência ao padrão espanhol. Diante disso, podemos conceber na obra do indígena as influências da arte barroca em interação com sua cultura nativa, possuindo como resultado uma obra de caráter intercultural.

Lopez-Baralt (1979) argumenta que Guamán não dispõe de um sistema de tradição de códigos semelhantes aos que apresenta, ainda que este se baseie nos princípios católicos de construção de discursos e imagens, ao passo que não há o registro de outros indígenas contemporâneos a ele que produzam o mesmo tipo de estilo. A autora ainda ressalta a predominância da transmissão de memória pela oralidade ainda que existam objetos e representações imagéticas que são dispostas de cores que constroem um simbolismo dentro de determinada cultura.

A partir daqui, abordaremos Janice Theodoro (1992) e Rolena Adorno (1988) para podemos analisar a forma com que Guamán articula seus desenhos com o estilo europeu. Ainda que essas autoras estabeleçam suas discussões nas décadas de 1980 e 1990 elas se tornam

---

<sup>43</sup> “Pouco ainda se sabe sobre as artes no Peru nos anos imediatamente seguintes à fundação de Lima em 1535 e às guerras civis que se seguiram. Mas no último terço do século XVI, ideias e formas artísticas góticas, mudéjares e da Baixa Renascença chegaram da Europa” (tradução nossa)

pontes de continuidade com o século XXI a respeito da influência do Barroco na América Latina – principalmente ao analisarmos o caso de Guamán Poma.

Para Theodoro (1992) “a colonização da América foi obra Barroca” (p. 119) ao passo em que para a autora a arte se constitui como um mecanismo visual manipulado, tanto pelos indígenas quanto por espanhóis. Para a autora,

a fragmentação e a dispersão dos acervos culturais indígenas encontraram no barroco espaço para manifestar-se. Assim, o barroco constituiu-se em um paradigma da cultura latino-americana. A cultura indígena, fragmentada, apropriou-se do movimento típico da estética barroca, cristalizando-o (Theodoro, 1992, p 119).

Assim, a partir das zonas de contato interculturais e do espaço que o barroco proporciona como um meio de expressão cultural que apresenta elementos da cultura europeia em justaposição às culturas indígenas.

Segundo Theodoro (1992) a arte renascentista impõe um padrão de expressão visual em um sistema de comunicação intercultural que não considera ou reconhece necessariamente a importância das expressões das culturas indígenas. Diante disso, as comunicações estabelecidas através dos aparatos iconográficos ocorriam de modo que o colonizador estruturasse e firmasse o seu poder, sobretudo, através da catequização (Theodoro, 1992).

Ainda segundo a autora, o que ocorre na América é um processo de *imitação do europeu*, no qual os projetos arquitetônicos e identitários precisam se assemelhar aos europeus. Contudo, “o mais importante para a América não foi a reprodução de um mundo novo à moda da velha Europa, mas a capacidade de ajustar elementos equivalentes para a composição de uma aparente unidade” (Theodoro, 1992, p.121), ocorrendo assim a conjugação e criação de códigos visuais que (re)organizam as percepções de mundo e de estrutura de poder.

A comunicação visual então se estabelece a partir daquilo a que os olhos conseguem captar, compreender e interpretar. Gilmei Fleck (2023) destaca que

a princípio da colonialidade, a interpretação foi meio essencial de comunicação entre os povos que aqui se enfrentavam. Ela foi empregada pelo poder colonizador para a subjugação dos povos e a sua aculturação (Fleck, 2023, p. 253)

E a partir disso, ocorre a manipulação e o direcionamento das formas de interpretar e traduzir as culturas indígenas e europeias – no caso – em prol do colonizador em uma (re)configuração social onde “a América transforma-se em cópia, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontraria na cópia do modelo original, mas em sua origem apagada completamente pelos conquistadores” (Santiago, 2000 *apud* Fleck, 2023, p. 254).

Contudo, a forma com que as imagens são construídas e propagadas pelos espanhóis, não necessariamente alcançam seus objetivos principais – como por exemplo, a

catequização através de representações dicotômicas entre sagrado e demoníaco e o estabelecimento de um padrão social – uma vez que estruturação visual por vezes foram percebidas pelos indígenas sem que houvesse uma distinção entre o que deveria ser entendido como “bom” ou “mau” (Gruzinski, 1992; Theodoro, 1992).

Se por um lado os espanhóis condenavam os indígenas pela não distinção de imagens – como a veneração a Virgem de Guadalupe associada a deusa indígena mexicana Tonantzin, por exemplo –, por outro, realizavam movimento semelhante para que houvesse uma tradução epistemológica do “Novo Mundo”, uma vez que, segundo Adorno (1988), utilizavam de aproximações/similitudes e oposições para definir e modelar essa sociedade de acordo com sua moral e a sua própria visão de mundo.

Assim, estabelece-se relações e interações que vão de acordo com o que o europeu vê, ou o que lhe interessa ver. Logo, o colono “não se define segundo *quem* e sim *como* vê; se trata de uma visão que se apresenta” (Adorno, 1988) independentemente se o sujeito que narra é um europeu ou um indígena, uma vez que de modo geral, o que prevalece é uma visão europeizada de acordo com uma sociedade europeia imperial, dentro de um modelo de composição dos corpos e construções valorativas estereotipadas ideologicamente cristianizada.

Nesse seguimento, Lopez-Baralt (1979) apresenta que *Nueva corónica y buen gobierno* consiste em

un “arte de reinar” andino, que intenta enseñar al español cómo gobernar sus nuevos territorios, dejando un considerable grado de autonomía a los indios para la administración local. La diferencia más importante entre los grabados de Guamán Poma y los emblemas europeos reside en la naturaleza de la imagen visual [...]. Es posible que esta diferencia resulte del hecho de que en la mayoría de los casos el emblema es directamente didáctico (suele comunicar reglas abstractas que necesitan tomar cuerpo en imágenes simbólicas), mientras que los grabados de Guamán Poma tienen un carácter más bien testimonial: describen situaciones reales que piden cambio<sup>44</sup> (López-Baralt, p. 134, 1979).

Barriendos (2011) ainda enfatiza que a lógica moderna europeia formula o “inconsciente ótico” da Modernidade impulsionado pelo o que Dussel (1993; 2008) configura como *ego conquiro* – o “eu” que conquista – europeu, sendo uma projeção do *ego cogito* – auto consciência, ego individual moderno – embasado na ideologia cristã de visão de mundo. Diante disso, é possível compreender que a colonialidade do ver tensiona e constrói novos disciplinamentos

---

<sup>44</sup> “Uma ‘arte da realeza’ andina, que tenta ensinar aos espanhóis como governar seus novos territórios, deixando um grau considerável de autonomia aos índios para a administração local. A diferença mais importante entre as gravuras de Guamán Poma e os emblemas europeus reside na natureza da imagem visual [...]. É possível que esta diferença se deva ao fato de que na maioria dos casos a imagem ser diretamente didática (geralmente comunica regras abstratas que devem ser materializadas em imagens simbólicas), enquanto as gravuras de Guamán Poma têm um carácter mais testemunhal: descrevem situações reais que pedem mudança” (tradução nossa)

iconográficos a partir de uma permuta permanente de regimes visuais que racializa e inferioriza epistemes não cristãs (Barriendos, 2011).

Nesse sentido, podemos perceber em Guamán Poma a forma com que a *colonialidade do ver* é expressa de forma crítica, uma vez que

el trabajo de descolonización visual llevado a cabo por Felipe Guamán Poma de Ayala en su Nueva corónica y buen gobierno sería, desde este punto de vista, un ejemplo paradigmático de desarticulación de la colonialidad del ver, desde la propia visualidad, que debería guiarnos en la construcción de alternativas interepistémicas entre culturas visuales diferenciales<sup>45</sup> (Barriendos, 2011, p. 26).

É a partir de Guamán que podemos perceber uma interpelação crítica, não só no campo da escrita, mas também da iconografia, a partir de uma síntese interpretativa que demonstra as contradições da Modernidade a partir do discurso bíblico, o mesmo discurso que move e sustenta as ações colonialistas. Assim, o indígena questiona as contradições performativas do cristianismo a partir das atitudes dos espanhóis (Dussel, 2008).

Silva Rivera Cusicanqui, em seu livro *Sociología de la imagen – miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015) discorre sobre as formas com que as imagens circulam nos espaços sociais nos oferecendo interpretações e narrativas sociais de modo crítico e que ainda permitem revelar e perceber aquilo que as palavras escondem. Segundo Cusicanqui (2015), em Guamán Poma pode ser observado um esquema de teorização, sobretudo, visual do sistema colonial que, para além do texto, apresenta suas próprias ideias sobre a sociedade e as melhores maneiras de (re)organização social em prol de uma boa convivência entre indígenas e espanhóis.

Segundo a autora, Guamán teoriza a respeito da estruturação social colonial andina a partir de sua fronteira cultural, que compreende elementos da sua língua e cultura indígena e estabelece uma tradução para com a cultura do espanhol. É possível perceber então em sua narrativa, a presença de elementos visuais, narrativos, da oralidade nativa e da argumentação espanhola que o permitem estabelecer uma tradução intercultural, em um esforço em tornar compreensível o que é incompreensível (Fleck, 2023). Nessa perspectiva, se tomarmos o que Fleck (2023) entende por prática tradutória, compreendemos que a tradução expressa de modo eficaz, possibilita a existência de um diálogo entre as culturas promovendo o entendimento de elementos estranhos entre uma cultura e outra, possibilitando o entendimento de determinadas práticas culturais, linguagens e imagens entre um grupo étnico e outro.

---

<sup>45</sup> “O trabalho de descolonização visual levado a cabo por Felipe Guamán Poma de Ayala na sua Nueva corónica y buen gobierno seria, deste ponto de vista, um exemplo paradigmático de desarticulação da colonialidade do ver, da própria visualidade, que nos deve guiar na construção de alternativas interepistémica entre culturas visuais diferenciadas.” (tradução nossa)

A partir disso, o autor ainda aponta que para uma pessoa estabelecer tal movimento de tradução esta necessita possuir domínio entre as línguas/linguagens em questão para que consiga expressar seu ponto de vista ou argumentar sobre determinado assunto (Fleck, 2023). Esses conhecimentos, por sua vez, partem desde conhecimentos teóricos até experiências culturais práticas, que demandam fluidez na oralidade e a capacidade de se comunicar em diferentes línguas – algo que podemos perceber em Guamán Poma até então.

Para podermos entender essa premissa de tradução em *Nueva corónica* podemos abordar o que Giane Lessa (2012) sustenta em sua tese de doutorado intitulada “*Y no hay remedio*’: *Guaman Poma de Ayala, oralidade escrita e iconografia na construção discursiva da memória andina*, nos demonstrando como o processo de valorização da escrita que segue os padrões europeus, faz com que ocorra uma marginalização das formas de transmissão do conhecimento por meio da oralidade. Nesse sentido, as culturas baseadas na tradição oral são desacreditadas e tidas como primitivas frente à importância atribuída aos livros e documentos escritos, onde a ausência de registro de acordo com o padrão ocidental seria entendida como uma ausência de produção de conhecimento e memórias.

A escrita que segue e formula a criação do código europeu é posta então como um mecanismo de manipulação e dominação dos europeus frente as culturas indígenas, que segrega e categoriza os grupos (Lessa, 2012). Contudo, após a imposição do uso da língua europeia ocorre uma (re)configuração de sua expressão após o contato com os povos nativos, uma vez que possui influências regionais, culturais e individuais que fazem com que as narrativas sejam construídas de modo intercultural, sendo entendida como uma “fronteira” entre as culturas indígenas e espanhola (Lessa, 2012; Pinilla, 2002; Fleck, 2023).

Ainda segundo a autora

a introdução da escrita alfabética nas sociedades andinas altera, portanto, as relações sociais, o modo de percepção da realidade social e a produção da memória. Ao passar de uma memória oral para um registro escrito em que se entrelaçam oralidade e escrita, o texto de Guamán Poma, por um lado, fixa aquilo que era produto de uma memória oral, em processo de permanente fluidez e transformação; por outro, é uma tentativa de registrar uma memória em risco, ameaçada pelo processo de colonização (Lessa, 2012, p. 132)

É diante disso que Lessa (2012) nos possibilita compreender Guamán Poma como um sujeito que estabelece o processo de tradução de modo intercultural, uma vez que este consegue demonstrar sua cultura materna e a cultura com a qual fora catequisado através da escrita. A autora ainda ressalta que, não somente os grupos indígenas – em sua maioria – não possuíam acesso à escrita, mas que o não letramento competia a uma grande parcela dos espanhóis presentes na América.

## De acordo com Guamán

Los dichos corregidores y padres y comenderos quieren muy mal a los yndios ladinos que sauen leer y escriuir, y más ci sauen hacer peticiones, porque no le pida en la recidencia de todo los agrauos y males y daños. Y ci puede, la destierra del dicho pueblo en este rreyno<sup>46</sup> (Guamán Poma, 1980, p. 493[497])

E ainda,

Con respecto a los españoles, a los ladinos y a los que saben letras, ellos sí podrían reprehendernos, nos podrían espiar. Así ustedes deben norrar la culpa tanto mía como de ustedes [...] el corregidor u españoles y comendero se echa luego de la tierra. En diciendo “anda y sale de esta mi tierra”, [...]. Y acá, hijo que en este nuestro pueblo no tengás conuersación con españoles y con los yndios ladinos ni que sepa leer y escriuir ni yndio bachiller. Buestros yndios no lo tenga porque sabrán nuestros pecados que hacemos con mugeres y de que tenemos rrescales que tenéys que yo tengo. Sabrá de todo que se quexará de nosotros. Ni concintays que nuestros yndios tenga conuersación con los espanoles porque tratará com ellos de nuestros males. Y acá conviene que los achéys fuera de nuestro pueblo a todos<sup>47</sup> (Guamán Poma, 1980, p. 714[718])

Diante do que fora apresentado, podemos perceber, segundo o autor indígena que, ainda que os indígenas fossem letrados ocorria ainda uma possível rejeição deles por estarem “muito a par” da cultura espanhola. Assim, caberia aos espanhóis que se retirassem do território americano, à medida que as atitudes dos espanhóis vão em direção oposta ao Terceiro Concílio Limense (1582-1583) que promulga a necessidade e o direito indígena de serem melhor instruídos dentro da doutrina cristã através do letramento (Lessa, 2012)

Guamán então expressa sua consciência cultural através de uma análise social e cultural ressaltando seu lugar de experiência que legitima e fundamenta a sua enunciação. A tradução que o indígena exprime se dá através de uma negociação de códigos de modo interpretativo e crítico, que busca (re)dimensionar as formas de ser e estar na situação colonial (Lessa, 2012).

Lessa (2012) ainda discorre que

num contexto multilíngue, como o colonial, operam vários tipos de tradução, dentro de várias línguas e entre elas. Essas línguas não se relacionam de forma horizontal. Elas trazem suas marcas de prestígio ou desprestígio dos seus contextos de origem e também se dispõem no novo ambiente conformando outras assimetrias. Trata-se, portanto, de um contexto complexo em que vários níveis de interpretação e tradução

<sup>46</sup> “Os ditos corregedores e padres encomenderos querem muito mal aos índios ladinos que saibam ler e escrever, e ainda mais se souberem fazer petições, porque não lhe pedem todos os agravos e males e danos. E se puder, ele exila o referido povo neste reino” (tradução nossa)

<sup>47</sup> “Quanto aos espanhóis, aos ladinos e aos que conhecem as letras, eles sim poderiam nos repreender, poderiam nos observar. Então você deve assumir a culpa tanto pela minha quanto pela sua [...] o corregedor e os espanhóis e o encomendero são então expulsos da terra. Ao dizer ‘vai e sai desta minha terra’, [...]. E aqui, filho, nesta nossa cidade você não fala nem com os espanhóis nem com os índios ladinos, você nem sabe ler e escrever, nem tem ensino básico. Nossos índios não terão porque saberão dos nossos pecados que cometemos com as mulheres e que temos consequências que vocês têm e eu tenho. Ele saberá de tudo o que reclamará de nós. Também não permitem que nossos índios falem com os espanhóis porque discutirão com eles nossos males. E por isso é lógico que se achem fora de toda a nossa cidade” (tradução nossa)

se conjugam de maneira que os atores sociais que aí se reúnem, se encontram e dialogam, possam, em alguma medida, traduzir-se e comunicar-se (Lessa, 2012, p. 136)

Podemos compreender então, que Guamán estabelece uma tradução do lugar em que habita a partir do impacto que recebeu da cultura espanhola buscando construir uma narrativa que seja reconhecida como legítima e inteligível aos olhos dos europeus. Segundo Fleck (2023), o processo de tradução é fundamental para que a decolonialidade seja sentida e praticada, principalmente como um movimento de resistência à colonialidade, sobretudo para a tomada de consciência de que a colonialidade vai além de espaços geográficos, estendendo-se para o campo do imaginário.

Fleck (2023) ainda aponta que para que ainda seja entendida como decolonial, a tradução precisa ocorrer de modo a reconhecer e evidenciar a cultura subalternizada, exercida de forma crítica por quem a realiza para que ocorra o trânsito do sujeito entre as culturas de modo analítico. É através das críticas que o autor ainda deve intervir para complementar o processo tradutório a fim de facilitar a comunicação entre os elementos postos e o seu leitor (Fleck, 2023).

Podemos perceber isso a partir de Cusicanqui, que nos mostra que

en la lengua aymara y qhichwa no existen palabras como opresión o exploración. Ambas ideas se resumen en la noción (aymara) de "jisk'achasiña" o "jisk'achanã": empequeñecimiento, que se asocia a la condición humillante de la servidumbre. La humillación y el desorden van de la mano: el mundo al revés trastoca las jerarquías, pone a los serviles en condición de mandones, y trae rutas ilegítimas de ascenso social. En el texto, Waman Puma habla de jerarquías naturales, de preservar las distancias entre lo alto y lo bajo, lo superior y lo inferior. Parece haber internalizado el discurso racial español, pero a la vez revela la existencia de un orden jerárquico prehispanico, al que representa como más legítimo. No obstante, la imagen de un indio empequeñecido ante sus iguales trae el itinerario psicológico de la dominación [...] Más que las penas física, es el despojo de la dignidad y la internalización de los valores de los opresores lo que, al igual que en Frantz Fanon, hace de Waman un teórico de la condición colonial<sup>48</sup> (Cusicanqui, 2015, p. 181).

Assim, é possível deduzir que Guamán estabelece uma narrativa a partir de uma percepção social que incorpora informações da cultura ocidental e aplica à suas próprias pautas culturais, recodificando a existência social, política e cultural andina de acordo com suas experiências.

<sup>48</sup> "Nas línguas aimará e quéchua, não existem palavras como opressão ou exploração. Ambas as ideias estão resumidas na noção (aimará) de "jisk'achasiña" ou "jisk'achanã": empequeñecimiento, que está associado à condição humilhante da servidão. Humilhação e desordem andam de mãos dadas: o mundo de pernas para o ar subverte as hierarquias, coloca os servos na posição de patrões e traça percursos ilegítimos de ascensão social. No texto, Waman Puma fala de hierarquias naturais, da preservação das distâncias entre o alto e o baixo, o superior e o inferior. Parece ter interiorizado o discurso racial espanhol, mas ao mesmo tempo revela a existência de uma ordem hierárquica pré-hispânica, que representa como mais legítima. No entanto, a imagem de um índio diminuído perante os seus iguais traça o itinerário psicológico da dominação [...] Mais do que o castigo físico, é a destituição da dignidade e a interiorização dos valores do opressor que, tal como Frantz Fanon, fazem de Waman um teórico da condição colonial." (tradução nossa)

Isso se torna possível na medida que identificamos em Guamán

el máximo de conciencia posible universalmente, es la conciencia crítica del mismo indígena que sufre la dominación colonial moderna, cuyo cuerpo recibe frontalmente el traumatismo del *ego conquiro* moderno. Nada mejor que el relato conmovedor, el anti-discurso propiamente dicho contra la Modernidad de Guamán Poma de Ayala. Es la víctima misma quien profiere la crítica.<sup>49</sup> (Dussel, 2008, p. 179)

Ainda segundo Dussel (2008), Guamán profere uma narrativa a partir de um tempo e espaço próprio, que permite de modo sincrético, unindo cronologias e cosmologias de culturas distintas compondo um relato e testemunho que demonstra um exercício hermenêutico autêntico e de extrema capacidade semiótica. Contudo, o que o autor classifica como “sincrético”, aqui entendemos como um exercício narrativo intercultural, à medida que estabelece possibilidades de comunicações entre os grupos de culturas distintas, estabelecendo fronteiras e pontes que permitem as relações interculturais, ainda que dentro de uma negociação assimétrica (Böschmeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021; Mignolo, 2007; Nazareno, 2019).

Embora seja em Guamán Poma que podemos perceber a expressão máxima de crítica colonial, há outros posicionamentos formulados concomitante a ele ainda no período colonial, que se colocam a favor das causas indígenas. Dussel (2008) aponta que é a partir do frei dominicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566) que existe o primeiro discurso filosófico de crítica frontal à Modernidade, que indaga o *ego conquiro* que origina e se constrói na sociedade moderna. Para Dussel (2008), a partir em Las Casas podemos perceber “a lo que podríamos llamar ‘el máximo de conciencia crítica posible para un europeo en India’ – que no es todavía la conciencia crítica del mismo indio oprimido –, y es tan original el argumento”<sup>50</sup> (Dussel, 2008, p. 178), a medida em que, de acordo com o autor, o frei dominicano refuta as práticas coloniais e defende as causas indígenas a partir dos seguintes princípios:

a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa define la clara diferencia entre (b1) otorgar al Otro (al indio) pretensión universal de su verdad y (b2) sin dejar de afirmar honestamente la propia posibilidad de una pretensión universal de validez en su propuesta a favor del Evangelio; y, por último, c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la Conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto<sup>51</sup> (Dussel, 2008, p. 172)

<sup>49</sup> “O máximo de consciência universalmente possível é a consciência crítica do mesmo indígena que sofre a dominação colonial moderna, cujo corpo recebe frontalmente o trauma da conquista do ego moderno. Nada melhor que a comovente história, o verdadeiro anti-discurso contra a Modernidade de Guamán Poma de Ayala. É a própria vítima quem faz a crítica.” (tradução nossa)

<sup>50</sup> “Ao que poderíamos chamar de ‘o máximo de consciência crítica possível para um europeu nas Índias’ – que não é todavia a consciência crítica o mesmo índio oprimido – e é um argumento tão original” (tradução nossa)

<sup>51</sup> “a) a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da qual se deduz a barbárie das culturas indígenas; b) com uma posição filosófica extremamente criativa, define a diferença clara entre (b1) atribuir ao Outro (o índio) uma pretensão universal de verdade e (b2) afirmar honestamente a possibilidade de uma pretensão universal de validade na sua proposta a favor do Evangelho; e, finalmente, c) demonstra a falsidade da última causa possível para a

Contudo, vale ressaltar que ainda que Las Casas promova uma defesa às causas indígenas através de críticas à empreitada espanhola, ainda não podemos identifica-lo enquanto um sujeito decolonial, uma vez que não propõe uma subversão do sistema colonial.

#### **2.4: Apropriação de *Nueva corónica y buen gobierno* e sua aplicação na sociedade**

Para podermos pensar a respeito das formas com que *Nueva corónica y buen gobierno* (1615 [1980]) é recebida e circulada dentro e fora dos ambientes institucionais de ensino, é necessário que seja apresentado algumas considerações para podermos mapear o contexto de produção, o impacto de sua abordagem na academia e sua importância no tempo presente. Dito isso, é necessário que seja considerado, de acordo com Ena Mercedes León (2013), como a insurgência da crônica desperta um interesse multidisciplinar no que concerne ao conteúdo apresentado por Guamán Poma de Ayala, uma vez que ele expõe elementos inéditos a respeito da colonização do Peru que fora desconhecido até sua redescoberta em 1908.

Rolena Adorno (2022) discorre que o processo de divulgação da digitalização da crônica se dá a partir de um esforço internacional entre instituições e indivíduos dinamarqueses, peruanos, estadunidenses e, posteriormente, mexicanos. Segundo a autora, possivelmente em 1662, Cornelius Pedersen Lerche, a serviço da coroa dinamarquesa na Espanha, fora o possível transportador de *Nueva corónica* para a Dinamarca, devido o interesse do país em colecionar documentos a respeito dos domínios espanhóis.

Isso nos permite deduzir que há a possibilidade da obra de Guamán Poma ter chegado à Espanha de algum modo, contudo ainda é muito pouco provável que tenha sido recebida por Felipe III – sendo retirada da posse hispânica pelo afã dinamarquês em angariar relatos a respeito das práticas católicas em contraponto à ideologia protestante crescente na Europa, com o objetivo de denunciar as barbaridades do catolicismo dentro de uma disputa ideológica e religiosa (Adorno, 2022).

A partir da tese de doutoramento em Filosofia de Ena Mercedes León (2013) intitulada *Ficcionalizar el referente Violencia, Saber, Ficción y Utopía en El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala* produzida e publicada na cidade de Potsdam, Alemanha, balizaremos a respeito da importância do estabelecimento de diálogos

---

justificação da violência da Conquista, em termos de salvar as vítimas do sacrifício humano, como sendo contra a lei natural e injusta sob todos os pontos de vista.” (tradução nossa)

internacionais para compreendermos a abrangência do interesse de pesquisadores estrangeiros em relação à crônica na incorporação de suas produções.

Em sua pesquisa, a autora evidencia a importância do estabelecimento de debates transatlânticos a respeito de *Nueva corónica*, a fim de compreender como os diferentes espaços nacionais refletem a respeito da produção de narrativas indígenas no e do período colonial, fora dos textos tradicionais europeus ou àqueles viesados dentro de uma retórica favorável ao Ocidente. Sendo assim, a autora apresenta que existe uma resistência no que concerne à aceitação do discurso de Guamán Poma devido à forma de sua escrita, uma vez que a estética narrativa do cronista destoa da norma padrão hispânica de sua época, sendo sujeitada a preconceitos linguísticos.

Autores como Raúl Porras-Barranechea (1948) apresentam Guamán como o produtor de uma narrativa que exige uma constante indagação a respeito das informações apresentadas, uma vez que o cronista intercala elementos autobiográficos e históricos dentro de um mesmo fluxo argumentativo. Isso se dá a partir da particularidade linguística empregada pelo autor, que demonstra uma ambiguidade em seu enredo, que contém elementos da retórica hispânica com a oralidade indígena, que escapa à estrutura de recepção de documentos academicamente aceitos que tendem a privilegiar fontes que expressam uma reflexão “limpa” de descrição (León, 2013).

Dito isso, ainda que se considere que os ditos erros de Guamán Poma impliquem em uma rejeição de seu testemunho, León (2013) ressalta *Nueva corónica* como uma narrativa pertencente a um gênero literário, que possibilita uma maior liberdade de escrita e expressão artística que parte da intencionalidade de registro do autor. Assim, ainda segundo a autora, é fundamental que exista um diálogo entre as análises estabelecidas sobre a obra com o campo da Literatura para se (re)pensar o espaço criativo, que permite uma abertura/flexibilidade em relação as interpretações do que pode ser entendido como coerente ou incoerente, verdadeiro ou falso, dentro daquilo o que o autor apresenta.

A autora discorre que, ainda que Guamán seja colocado à margem dos discursos oficiais, este se “infiltra” nas produções a respeito da história peruana como um mecanismo de coesão e unificação nacional, que se sustentam nas estratégias de argumentação do cronista para reivindicar o espaço indígena dentro da colônia. León (2013) apresenta como uma das estratégias narrativas para a promoção da coesão social entre hispânicos e indígenas, a ficcionalização de diálogos – ou diálogos imaginados – consistindo em uma projeção daquilo o que o autor idealiza que seu leitor irá questionar e/ou responder, como um meio de estabelecer

um contato direto com o destinatário principal, buscando envolver e convencer sobre suas denúncias de caráter político, social e ético (León, 2013 p. 13).

Ainda de acordo com a autora, devido ao desvio do seu destino original, existe uma lacuna temporal de debates a respeito da crônica, que implica de modo ambivalente: na ausência de debates ainda no século XVI e XVII entre a obra de Guamán Poma e outros autores e obras provocando assim, a descontinuidade de produção de saberes; e, ainda, na possibilidade de análises no século XX sem intercorrências e filtros do século XVII que porventura poderiam ampliar o fluxo informativo e promover outras perspectivas de análise dos conteúdos apresentados (León, 2013). Este último apontamento de León permite ainda na abertura de interpretações de produção de conhecimento e de composição cultural, principalmente no Peru, ainda que incorporada de modo tardio na literatura do país, uma vez que é somente no final no século XX que há a sua abordagem como um componente da literatura peruana (León, 2013).

León (2013) discorre que a partir de 1908, com o seu reaparecimento na Dinamarca, ocorre o surgimento de abordagens a respeito da crônica por parte de americanistas advindos – em sua maioria – de três áreas principais, que abriram os campos de discussões a respeito da história colonial peruana a partir do relato de Guamán, que são: Arqueologia, História e, posteriormente, a Literatura. Na gênese da apropriação de *Nueva corónica* nos debates dentro da academia, as áreas do conhecimento citadas, abrem espaço para que autor e obra sejam compreendidos como um meio de trânsito entre disciplinas e como um elo de colaboração interdisciplinar para compreender a História do Peru (León, 2013).

Segundo a autora, a Arqueologia consiste no primeiro campo de estudos a abordar a crônica a partir do interesse em mapear as informações de cunho inédito do texto, que perpassa por duas etapas de análise: primeiramente, mapear a “essência” indígena no documento antes desconhecidas; em segundo, a compreensão da textualidade da crônica em diálogo com a antropologia e etnografia, traçando no decorrer das décadas uma “rota cultural” indígena a partir da própria episteme autóctone (León, 2013, p. 32).

No que diz respeito às abordagens na História, León (2013) destaca que existe uma tendência dos historiadores para a escolha de fontes que demonstram maior fidelidade aos acontecimentos históricos, dentro de um critério valorativo do que pode ser entendido como uma fonte “confiável”. Assim, podemos compreender o que Porrás-Barranechea (1948) defende – ainda que discordemos – a respeito de que Guamán apresenta uma deficiência e uma dificuldade de traçar informações precisas a respeito do que testemunha, sendo necessário estabelecer uma análise objetiva diante do cenário descrito por Guamán.

A autora ainda discorre sobre a necessidade do campo da História em compreender a intenção dos discursos dos cronistas coloniais, não somente de *Nueva Corónica*, considerando o caráter testemunhal dos textos que advém de espaços distintos de observação ocular. León (2013) ainda ressalta que a incerteza de informações das crônicas pode ainda provocar nos historiadores a escolha de outros documentos vistos como mais confiáveis, ou ainda, quando elegido textos deste gênero literário, a escolha de cronistas que estabelecem ligações diretas com suas percepções de mundo.

Diante disso, para a autora, os limites que se estabelecem dentro da ciência histórica frente os textos produzidos a partir de uma episteme indígena se dão de maneira enrijecida dentro do método. Ou seja, buscam compreender as informações apresentadas a partir de uma estrutura Ocidental que visa a objetividade das informações, restringindo dentro da historiografia tradicional o reconhecimento da importância de uma flexibilidade de abordagens de fontes indígenas para que ocorra uma apreensão mais ampla das textualidades que não se enquadram no padrão acadêmico de produção científica (León, 2013).

Na Literatura, a autora argumenta que existe uma incorporação tardia no século XX de *Nueva corónica* na literatura peruana, ainda que hoje se constitua como um dos pilares da arte e da cultura nacional, estabelecendo uma relação entre literatura e sociedade e a sua importância no imaginário social. León (2013) ainda pondera sobre a incorporação tardia *Nueva Corónica* na literatura peruana devido preconceito linguístico, ainda que o campo literário se constitua como um espaço flexível de autonomia de posicionamentos do autor, sem a exigência/compromisso político do autor frente àquilo que narra diante do discurso dominante.

O processo de produção da literatura, parte então da intenção discursiva e daquilo que o autor pretende representar através da interação dos personagens simbólicos de universos culturais distintos, onde a letra e a escrita se configuram em um mecanismo de rejeição das oralidades escritas, uma vez que, de acordo com León (2013),

la letra es principalmente un poder que expulsa a la oralidad indígena que sin base material no puede entregar su propia versión [...] esta situación problemática que produce una posición subordinante en la tradición oral, pero de la misma manera habría que extender este argumento hacia la letra o el signo que traen los ocupantes que posee un "poder" en cierto grado devastador e impositivo hacia otros tipos de transmisión del conocimiento<sup>52</sup> (León, 2013, p. 45).

---

<sup>52</sup> “A letra é principalmente um poder que expulsa a oralidade indígena que sem uma base material não pode dar a sua versão [...] esta situação problemática que produz uma posição de subordinação a na tradição oral, mas da mesma forma este argumento deve ser estendido à letra ou ao signo trazido pelos ocupantes que possui um ‘poder’ num certo grau devastador e impositivo em relação a outros tipos de transmissão de conhecimento.” (tradução nossa)

Ainda que seja um componente fundamental para a nação peruana, a questão linguística implicou em resistências à sua incorporação como uma referência do pensamento colonial basilar da nacionalidade.

León (2013) discorre sobre este movimento de adesão como algo complexo, uma vez que a estruturação literária – e cultural – no Peru advém dos princípios retóricos da literatura hispânica, assim como a literatura hispânica também recebe influência da produção epistêmica e narrativa indígena peruana. Assim, a rejeição da obra de Guamán Poma pode se dar a partir do que é considerado como legítimo dentro da norma padrão castelhana, que presa pelo registro de forma material, ou seja, mediante um registro escrito sem a interferência de características que apresentam elementos de oralidades.

Dentro dessa complexidade de análises a respeito de Guamán Poma, León (2013) ainda apresenta a forma com que existe uma emergência de um novo saber a partir das relações que o cronista estabelece com o ambiente em que está situado. Diante disso, a partir dessa (re)formulação epistêmica

Nueva Corónica explica la memoria, la transformación y elabora un saber para el vivir/sobrevivir desde el desgarrado mundo que testimonia. Escribir es parte del acuerdo de convivencia que el autor establece con el mundo que registra y esto no significa solamente una negociación de partes, sino es una apuesta para la vida<sup>53</sup> (León, 2013, p. 25).

Assim, ainda segundo a autora, há a necessidade de uma análise a respeito da *função da crônica* como uma produção narrativa compromissada com a verossimilhança dos acontecimentos históricos, que advém do ponto de vista do autor com o que fora testemunhado. Isso não implica, ou impede, o uso da ficção por parte do autor para a construção de seus argumentos, a medida em que o real e o fantástico são postos sob um mesmo fluxo do discurso, considerando ainda que a ficcionalidade constitui como uma característica do campo literário (León, 2013).

A ficção como arquétipo discursivo da crônica provoca, segundo León (2013), em uma crise na compreensão dos acontecimentos ocorridos durante a colonização devido às incertezas das informações contidas no documento. Assim, ao ser utilizada como um recurso de argumentação pode ser entendida como um mecanismo de idealização de coesão social, a fim de obter uma unificação nacional, mediante propostas de reorganização da administração e das políticas coloniais (León, 2013, p. 25). Ainda segundo a autora, dentro do limite de criação entre o inventado e o real, Guamán pode ser compreendido como um ícone de

---

<sup>53</sup> “Nueva Corónica explica a memória, a transformação e elabora conhecimentos para viver/sobreviver do mundo dilacerado de que é testemunha. A escrita faz parte do acordo de convivência que o autor estabelece com o mundo que registra, e não é apenas uma negociação de partes, mas um compromisso com a vida.” (tradução nossa)

representatividade indígena autêntico, que alcança notoriedade ao final do século XX com a valorização de sua narrativa e o reconhecimento de sua crônica para a América Latina.

A autenticidade que León (2013) propõe ser percebida em Guamán Poma pode relacionar-se a partir do que Mariangela Ugarelli (2021) apresenta sobre a incorporação contemporânea dos elementos estilísticos de Guamán Poma na cultura e no imaginário social peruano, discorrendo a respeito da apropriação da crônica no comércio, campanhas publicitárias e novas abordagens críticas a respeito da política peruana – por exemplo. Isso se dá, segundo Ugarelli (2021), pelo modo com que Guamán constrói a sua crônica dentro de um padrão hispânico imbuído de aspectos da cultura indígena, formulando um estilo único de composição artística, expressa através – não somente dos desenhos, mas também – da caligrafia e outros elementos gráficos influenciados pela cultura medieval e barroca europeia.

Ugarelli (2021) discorre também sobre como é necessário que exista uma análise dos textos e hipertextos – que consistem nos elementos visuais e/ou escritos que demandam análises minuciosas das entrelinhas e contextos de produção – sendo, respectivamente: a primeira impressão do texto, ou seja, o que é diretamente transmitido a partir da compilação dos símbolos e crenças que sustentam a construção textual direta; e, as interlocuções de outros autores em relação ao conteúdo que expandem as possibilidades de análise e interpretação, que atribuem novos sentidos à crônica. Esta relação se dá através do poder comunicativo de Guamán Poma e o estabelecimento de uma intenção discursiva objetivada a um leitor específico, assim a construção da narrativa é moldada baseada em uma pedagogia de se fazer entender frente ao seu “destinatário virtual” – ou seja, aquele que não possui contato direto com o autor ou com o cenário retratado, sendo entendido a partir de uma projeção de possíveis interações estabelecidas por Guamán (Ugarelli, 2021).

Entre mecanismo de resistência e instrução ao leitor, a iconografia *guamanpomiana* permite a existência de uma ponte comunicativa que visa aproximar o seu leitor a respeito daquilo o que escreve – principalmente ao considerarmos que o objetivo principal de Guamán é ser lido pelo Rei. A partir disso, podemos perceber o recurso da sensibilidade do visual na Figura 11 (p. 73) que abre este capítulo. A figura em questão inicia uma seção da crônica em que Guamán se dedicou a elucidar eventuais dúvidas do Monarca a respeito da situação das Índias no Peru, consistindo em um referencial visual a respeito do encontro entre autor e leitor que dialogam a respeito da colônia. Contudo, ressaltamos que Guamán nunca tivera contato direto com o Rei, logo, as “dúvidas” que Guamán elucida consistem em projeções a respeito daquilo o que imagina ser de interesse e importância de seu destinatário, para que ele tenha ciência do que ocorre em território andino.

Ugarelli (2021) ainda ressalta sobre a importância de analisar *Nueva crónica* como um documento em que texto e imagem possuem poderes comunicativos em si mesmos, ou seja, a iconografia presente não consiste em uma mera ilustração a respeito do que fora apresentado na escrita, mas funciona como um complemento visual concreto carregadas de informações com um objetivo pedagógico de instrução do leitor (Adorno, 2001; Ugarelli, 2021). Diante disso, a obra não pode ser entendida como uma crônica ilustrada, mas como uma elaboração de uma narrativa de finalidade educativa, na qual as imagens se constituem como uma extensão daquilo que fora apresentado dentro da escrita, compondo-se dentro de uma semiótica densa e que demanda uma análise detalhada (Ugarelli, 2021).

Assim, o estilo artístico que Guamán Poma emprega possui traços marcantes, não só através dos desenhos, mas também na caligrafia e outros elementos gráficos que transparecem a influência indígena, demonstrando as instâncias de novas produções de conhecimento. A relevância social de Guamán Poma pode ser vista a partir dos meios pelos quais esta circula na sociedade, a exemplo, podemos ver a presença da imagem de Mama Huaco (Figura 9 p. 66) em um rótulo de uma cerveja peruana chamada “Cerveza Colla”<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Essa apropriação de uma das imagens da crônica de Guamán para um produto de consumo popular nos permite refletir a respeito das possibilidades de incorporação de *Nueva crónica* pelas comunidades peruanas, assim como as prováveis formas com as quais os movimentos indígenas receberam e ainda recebem a obra, assim como a sua função da obra e os prováveis diálogos estabelecido. Contudo, devido a limitação do acesso de acervos a respeito da recepção popular da crônica específico para a região andina, estas serão inquietações que poderão ser melhor aprofundadas em pesquisas futuras.



Figura 13 – cerveja peruana “Colla” com a imagem de Mama Huaco

Nos dias atuais é possível perceber representações/homenagens a Guamán Poma em locais públicos no Peru, assim como em trabalhos que se dedicam a retratar sobre a sociedade andina. Através de uma pesquisa realizada pela internet, fora possível localizar a existência de escolas que foram batizadas com o nome de Guamán Poma, dentre elas, destaca-se a Escuela Superior de Formación Artística Felipe Guamán Poma de Ayala, localizada em Ayacucho, sendo esta a única – até o presente momento desta pesquisa – a disponibilizar documentos oficiais a respeito de sua história e resoluções de funcionamento. Através do *Proyecto Educativo Institucional* (PEI) da rede de ensino fundada em 1952, percebemos que

la escuela se fundó con la finalidad de formar artistas profesionales en artes plásticas, es por eso que al inicio de sus labores académicas dio prioridad a los cursos prácticos como: Dibujo, Pintura y Escultura, posteriormente se incrementó nuevos talleres como Platería, Filigrana, Joyería, Cerámica, y cursos teóricos<sup>55</sup> (PEI, 2020-2024, p. 7).

E ainda,

La Escuela Superior de Formación Artística Pública “Felipe Guamán Poma de Ayala” de Ayacucho, tiene como misión formar profesionales de una manera multidisciplinaria e interdisciplinaria, holística y humanista e innovadora identificada con los principios y valores de la cultura andina, con el fin de que contribuyan en el

<sup>55</sup> “A escola foi fundada com o objetivo de formar artistas profissionais nas artes plásticas, razão pela qual no início do seu trabalho acadêmico deu prioridade a cursos práticos como: Desenho, Pintura e Escultura, mais tarde foram acrescentados novos ateliers como ourivesaria, filigrana, joalheria, cerâmica e cursos teóricos. Filigrana, Joalheria, Cerâmica e cursos teóricos.” (tradução nossa)

campo de la investigación, innovación y prospección no debe ir en el desarrollo del arte y la cultura a nivel regional, nacional y global; con una formación integral que los conviertan en gestores, agentes activos de cambio y transformación de nuestra realidad<sup>56</sup> (PEI, 2020-2024, p. 10).

De modo geral, a instituição de nível superior possui em suas diretrizes e objetivos pedagógicos a promoção de uma formação crítica, emancipatória e relacionada ao “bom viver” em sociedade, alinhado às artes plásticas, considerando que

La propuesta pedagógica de la ESFAP “FGPA” tiene como protagonistas de su aprendizaje a los propios estudiantes quienes, de manera colaborativa, construyen sus aprendizajes con estrategias innovadoras y basadas en la investigación. Se toma en cuenta sus características económicas, culturales y lingüísticas y se desarrollan y evalúan competencias que parten de los saberes y valores de la cultura local articulándolos con nuevos conocimientos de la educación y el arte<sup>57</sup> (PEI, 2020-2024, p. 33).

Nota-se na página 10 no PEI uma imagem (figura 14) que remete à um dos desenhos de Guamán Poma (figura 15) (p.474<sup>58</sup> / 110[[]29) presente em *Nueva corónica* que remete ao período de plantação da coca e batata, que ocorria no mês de dezembro em várias partes do território inca. Não há, no entanto, uma explicação ou menção direta a respeito do uso desta

---

<sup>56</sup> “A missão da Escuela Superior de Formación Artística Pública ‘Felipe Guamán Poma de Ayala’ de Ayacucho é formar profissionais de forma multidisciplinar e interdisciplinar, holística, humanista e inovadora, identificados com os princípios e valores da cultura andina, com o objetivo de contribuir para o desenvolvimento da arte e da cultura a nível regional, nacional e global no campo da investigação, inovação e prospecção; com uma formação integral que os transforme em gestores, agentes ativos de mudança e transformação da nossa realidade.” (tradução nossa)

<sup>57</sup> “A proposta pedagógica da ESFAP ‘FGPA’ tem os próprios alunos como protagonistas da sua aprendizagem, que constroem colaborativamente a sua aprendizagem com estratégias inovadoras e baseadas na investigação. As suas características económicas, culturais e linguísticas são tidas em conta e as competências são desenvolvidas e avaliadas com base nos conhecimentos e valores da cultura local, articulando-os com os novos conhecimentos da educação e da arte.” (tradução nossa)

<sup>58</sup> Paginação a partir da edição de Franklin Paese (1980)

imagem no documento ou, ainda, na página oficial da instituição, cabendo o questionamento de, se por ventura, possa ter sido colocada como uma ilustração.



Figura 14 – Imagem presente no PEI da Escuela Superior de Formación Artística Pública “Felipe Guamán Poma de Ayala” (p. 10)

110229

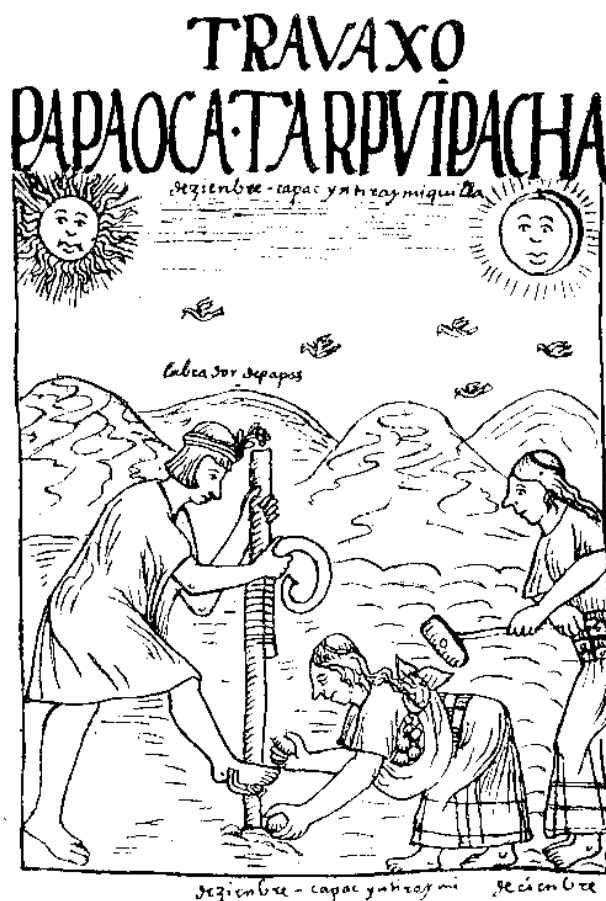


Figura 15 – Imagem original presente em Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615, p. 475)

Podemos notar aqui, o impacto e a importância de Guamán no imaginário social peruano, uma vez que percebemos homenagens e memórias ao indígena através do uso de seu nome para a nomeação de uma instituição escolar, como um meio de preservação da memória e sobrevivência no tempo (Yagi, 2022). De acordo com Yuriko Yagi (2022) a apropriação dos desenhos de Guamán ainda se dá a partir de uma relação entre passado e presente que molda as identidades dos indivíduos, onde a arte peruana (re)conta a história andina desde os setores subalternos às elites, que a partir da década de 1930 com o movimento de popularização da arte tradicional andina.

Assim, de acordo com o autor existe o aumento da demanda de objetos, artesanatos e outras expressões artísticas impulsionadas pelo mercado e economia nacional e internacional, ocorrendo uma progressiva (re)configuração na forma de expressão – uma vez que refletem o ato criativo a partir de suas experiências e memórias a respeito do passado (Yagi, 2022). Diante disso, para podermos compreender os desenhos de Guamán precisamos ter em vista o seu contexto de produção e a intenção na qual foram criadas (Yagi, 2022).

Yagi ainda apresenta que existem diversas apropriações das imagens de Guamán em revistas, livros e murais, reproduzidas em sua exatidão ou com modificações realizadas por aqueles que as utilizam como referência – como no caso do rótulo da cerveja *Colla*. Assim, podemos perceber que este movimento do uso da crônica advém da expressão de uma memória coletiva, elaboradas a partir das condições de sua época e do ponto de vista de seu autor, incorporadas ao cenário cultural de acordo com a importância simbólica a qual é interpretada (Yagi, 2022).

Diante do que foi apresentado neste capítulo podemos então compreender a importância da difusão das imagens e as possíveis formas de apropriação da iconografia de Guamán na sociedade peruana. Assim como, foi possível perceber o poder comunicativo estabelecido por Guamán e sua disposição em estabelecer um tratado político que visa organizar e propor uma melhor situação colonial para a existência de um “bem viver” em comunidade (Dussel, 2008; Cusicanqui, 2015).

Assim, através de uma intenção comunicativa argumentativa e crítica, ocorre uma expressão do (in)consciente andino a partir de uma noção de tempo e espaço que é própria de Guamán a partir de sua própria zona de vivências na sociedade (Cusicanqui, 2015). Cusicanqui (2015) ainda discorre sobre a forma com que as imagens são dispostas, não somente como um suporte às narrativas escritas, mas também, como uma força argumentativa dentro da própria crônica, que aponta a impossibilidade da existência de uma dominação plena por parte dos espanhóis.

Guamán não somente apresenta a imagem da dominação colonial, mas apresenta em consonância a imagem do indígena “empequenecido”, subjugado pela condição colonial em condições não humanas, que advém de uma (re)configuração e desestruturação das sociedades indígenas em prol da concepção de mundo espanhola. Assim, a concepção de moral e de política espanholas impostas e aplicadas às culturas indígenas são refutadas por Guamán Poma a partir de seu espaço de experiência indígena, compondo-se, segundo Cusicanqui (2015) enquanto um teórico da condição colonial.

Após levarmos em consideração os debates estabelecidos até o presente momento a respeito da forma com que a escrita e iconografia da crônica funcionam articuladas uma à outra como um mecanismo de resistência anticolonial/decolonial, buscaremos aprofundar as reflexões a respeito do uso de imagens no próximo capítulo desta pesquisa. Para tanto, estabeleceremos reflexões a respeito da elaboração de memórias e representações de cosmovisões indígenas através da arte, e como esses elementos podem ser percebidos em *Nueva corónica*.

Além disso, intentaremos compreender como a lógica da civilização europeia expressa através de ícones promove a exclusão e subalternização dos indivíduos colonizados. E ainda, dimensionar as possíveis formas com que a sociedade e o mercado absorvem este tipo de arte e como a reproduzem, buscando apreender quais as opções de existência de reflexões a respeito de uma iconografia decolonial que visa estabelecer a des-ocidentalização da estética do campo visual.

Para tanto, analisaremos o caso de Guamán Poma e sua crônica como um documento de estética fronteiriça, que estabelece uma comunicação visual de acordo com o que já fora posto neste mesmo capítulo: uma estética que aproxima a cultura do colonizador e do colonizado a partir de um código visual particular do autor indígena. Por fim, discutiremos a respeito da construção de memórias demonstradas na iconografia, que vão de modo contracorrente à lógica Moderna e Colonial, que permanecem no imaginário latino americano até o tempo presente.

### CAPÍTULO 3 – MOVIMENTO DE RECONEXÃO COM O COSMOS E CONSTRUÇÃO DA ICONOGRAFIA EM *NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO*

*Yo, es el momento de decir lo que acontece  
Revolución comience  
América parece que tu destino no ha cambiado  
Las cadenas del pasado siguen atadas al presente  
Pienso en la América – Orishas*

374



Figura 16 – Conquista – Inca Atahualpa sentado em seu trono rodeado de seus súditos e de membros da coroa espanhola (Poma de Ayala, 1615, p. 384)

#### 3.1: O processo de colonização e a busca de reconexão com o cosmos indígena

Para podermos estabelecer um melhor mapeamento a respeito dos debates a respeito da Modernidade, do Colonialismo e da Colonialidade do poder, saber, ser e ver, estabeleceremos uma breve contextualização histórica a respeito do processo de colonização da América. Isso se dá à medida que entendemos que é necessário que compreendamos, ainda que brevemente, alguns fatores que corroboram para a desestruturação social indígena e as possibilidades de resistência e sobrevivência em meio ao caos instaurado pelos espanhóis.

A presença dos europeus na América marca a construção de um mundo fantástico e fabuloso, atribuindo ao território americano características místicas e lendárias (Prodanov, 2004). Essa caracterização fantástica possibilitou uma idealização a respeito da América antes mesmo da tomada de consciência de sua existência, sendo vista como um paraíso terreno (O’Gorman, 1992; Prodanov, 2004).

O impulso de exploração parte, dentre outros fatores, da tentativa em estabelecer novas rotas comerciais entre a Europa – inicialmente ibérica – e o Oriente mitificado pelos europeus como o lugar do Levante (nascer do sol) detentor de riquezas e esplendores, idealizado como um espaço para conquistas (Prodanov, 2004). Cleber Prodanov (2004) discorre ainda que mesmo não tenham chegado ao seu objetivo final, os espanhóis projetaram e acreditavam que haviam chegado aos confins do Oriente. Nesse sentido,

a América e o Oriente confundiram-se com o europeu. Basta ver a própria denominação de índios, colocada em seus habitantes por Colombo. Essa confusão demoraria algum tempo, ainda, para ser desfeita. Somente com as viagens de Vasco da Gama (1498) e Magalhães (1519-22) ter-se-ia uma idéia mais precisa da geografia do planeta, mesmo assim, para uma expressiva parcela da população a superposição continuou. O continente americano nasceu mitificado e, mesmo após seu conhecimento geográfico e a devida diferenciação do Oriente, acabou se transformando no depositário dos sonhos e fantasias anteriormente creditados ao Levante (Prodanov, 2004, p. 15)

Diante disso, a América compunha-se como o lugar do maravilhoso onde seus habitantes nativos foram percebidos e reconfigurados desde o primeiro encontro.

E ainda que ocorresse o reconhecimento da América e de seus habitantes em suas singularidades, as discussões a respeito do exercício das atividades dos espanhóis na colônia davam-se mediante o interesse dos colonizadores. Geraldo Witeze Jr e Elias Nazareno (2014) nos apresentam que, em relação aos povos nativos, o reconhecimento da humanidade dos indígenas e as formas com que estes eram tratados pelos espanhóis não compunha o escopo das preocupações fundamentais dos hispânicos, mas sim a discussão a respeito do modelo ideal do desenvolvimento do Colonialismo em prol da Espanha.

Diante disso, os autores argumentam que existiram tentativas de defesa e proteção dos povos indígenas, contudo não há uma amenização por parte dos espanhóis a respeito das ações bárbaras hispânicas em detrimento de uma presunção de autoridade dominante em relação aos territórios e corpos nativos (Witeze Jr e Nazareno, 2014). Ocorrem também debates a respeito da “natureza” indígena, no que lhes competiam o caráter de humanidade ou não, uma vez que ainda consideravam os indivíduos nativos em sua individualidade como pessoas “boas”, que viviam de modo desordenado compondo uma sociedade “má” (Witeze Jr e Nazareno, 2014).

Nesse sentido, Witeze Jr. e Nazareno (2014) consideram ser de suma importância para a Espanha colonizadora desenvolver a conversão dos indígenas a fim de garantir uma (re)organização dos grupos nativos. Para tanto, os colonos desenvolveram mecanismos de ordenação social, separando os nativos catequisados dos “selvagens” idólatras – e aqui podemos perceber o início do princípio dos aldeamentos – à medida que a conversão para a fé cristã consistia em uma questão civilizadora e organizacional, de acordo com a lógica ocidental.

Esse modo de operação colonial pode ser percebido ao longo de toda faixa do território ocupado pelos espanhóis, sendo assim, considerando a extensão tomada pelos hispânicos no período colonial, buscaremos dar mais atenção ao processo de colonização da região andina que hoje corresponde ao Peru. Embora o primeiro contato dos espanhóis em terras americanas tenha ocorrido em 1492, o primeiro impulso concreto para promover a colonização na região andina se deu em 1532 com as caravanas coloniais de Francisco Pizarro (Favre, 1988, p. 68).

O antigo território inca denominado de *Tawantinsuyu* constituía-se a partir de uma divisão em quatro partes, de acordo com suas organizações étnicas. Nesse sentido, não havia um poder central absoluto e despótico – principalmente quando buscamos compreender essa organização através de uma ótica europeia (Favre, 1988; Murra, 1998). Podemos perceber assim, de acordo com John Murra (1998), que a composição social do *Tawantinsuyu* se estruturava de modo multiétnico, uma vez que o Império incorporara diversas etnias e grupos dentro de sua organização.

A unificação do Império Inca dera-se, entre outros elementos, principalmente pelo uso do *quéchua* como língua administrativa e por meio das alianças entre famílias/grupos que “colonizavam”<sup>59</sup> a região andina a partir de acordos políticos que os vinculavam ao seu lugar de origem (Murra, 2004). A diferença em termos de projeto de colonização reside na forma com que foram desenvolvidas as formas de colonizar: os incas *absorviam* os costumes e territórios de um determinado grupo tentando não descaracterizar suas identidades, dando um sentido de complementaridade de uma região para com a outra, tanto em seu aspecto político quanto cultural e ecológico, milenarmente constituídos; os espanhóis promoviam a desestruturação dos costumes e a imposição da cultura e de seus conhecimentos, que impactam nas diferentes formas de ser e saber (Murra, 2004).

---

<sup>59</sup> Esse processo de “colonização” se dava a partir do desígnio de casais – que se uniam de acordo com os interesses familiares e políticos – à outras localidades do Império a fim de estender a faixa de terra, produção/ trabalho e ocupação do território (Favre, 1988; Murra, 2004);

Assim a Monarquia hispânica atrelada ao catolicismo, de acordo com Serge Gruzinski (2003), se desenvolve e expande e a incorporação dos espaços dos povos originários se dá sem a preocupação de *absorvê-los*. Segundo Murra (2004),

as muitas comunidades políticas incorporadas ao estado inca mantinham as distinções étnicas e a consciência de sua própria identidade. A expansão de Tahuantinsuyo fora rápida, mas só conseguiu tal presteza quando absorveu quantidades políticas inteiras e não aldeias e vales distintos. Os senhores locais adequaram-se a um sistema de “governo indireto”; eles é que impuseram e administravam a nova ordem, que pode ter parecido menos nova, uma vez que sua ideologia não reclamava mais que uma projeção numa tela mais ampla de padrões existentes de autoridade (Murra, 2004, p.78).

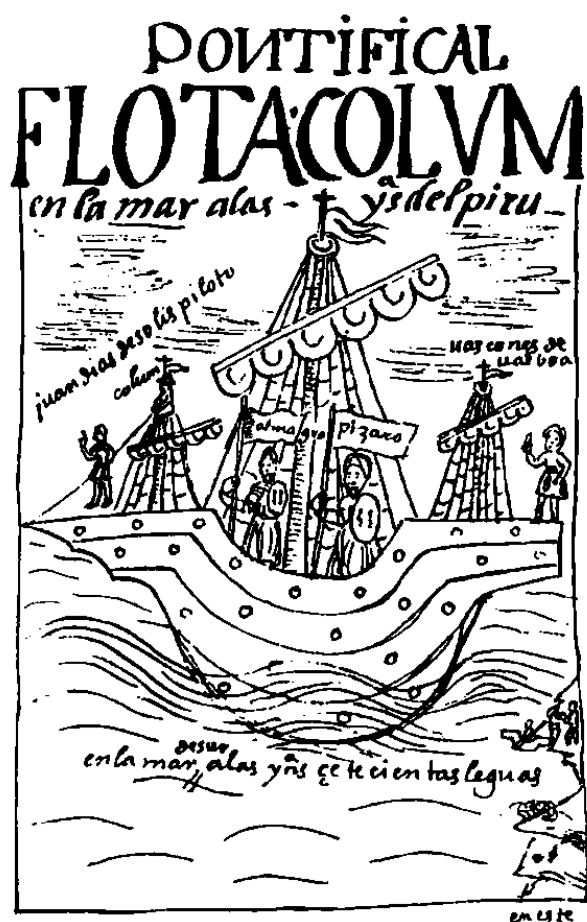
Outrossim, não havia uma linhagem de sucessão direta entre um *waqcha* – o que podemos entender como a figura de um imperador – e outro. Não raro, a conquista do posto após a morte de seu líder soberano era marcada por guerra civil e violência entre aqueles que se julgassem dignos de ocupar o seu lugar.

Havia então o renascimento da sociedade inca a cada novo líder. Assim, com a morte de *Wayna Kapaq* em 1528 – último *waqcha* anterior à chegada dos europeus – o que Francisco Pizarro e sua expedição encontraram foi um cenário caótico de conflitos internos de disputa de poder entre Atahualpa – que possuía força ao Norte do território inca – e seu irmão Huáscar – que dominava o Sul –, que lutavam entre si para a conquista de título de *waqcha* (Favre, 1988; Murra, 2004). Logo, concomitante ao impacto da chegada dos espanhóis, a região das cordilheiras encontrava-se desestruturada internamente, facilitando a entrada dos espanhóis no território.

A partida da empresa de Cristóvão Colombo da Espanha, em 1492, se dera a partir do ímpeto de descobrir uma nova rota para as Índias – antes descrita por Marco Polo –, e não sob o espírito de descobrir uma nova parte de terra. De acordo com O’Gorman (1992), embora houvesse clara noção de esfericidade da Terra, a existência de uma quarta parte de terra habitável era inconcebível para o homem medieval, mesmo não tendo a certeza do tamanho da esfera, visto que conheciam apenas as partes pertencentes à Europa, à Ásia, e ao norte da África.

A América não existia e continuaria a “não existir”, uma vez que as navegações realizadas por Colombo, financiadas pela coroa espanhola, tinham como objetivo provar que ele havia chegado à Ásia, sendo todas elas frustradas (O’Gorman, 1992). Guamán Poma representa em sua crônica a chegada dos colonizadores europeus na América por meio de passagens escritas e descritivas além de imagens desenhadas de acordo com os aparatos

narrativos com os quais tivera contato, como vemos a seguir na imagem da página 46 de sua obra:



46

Figura 17 - Representação de Guamán Poma chegada dos europeus na América. (Poma de Ayala, 1615, P. 46)

Nota-se que nosso cronista não apresenta na imagem figuras que lembrem simples marujos embarcados no navio, mas sim faz alusão a grandes nomes hispânicos que comandaram as navegações e/ou o processo de colonização já em terras americanas, como: Juan Diaz de Solís, Cristóvão Colombo, Vasco Nuñez de Balboa, Diego de Almagro e Francisco Pizarro<sup>60</sup>. Vale ressaltar que é possível que Guamán tenha posicionado seus personagens de acordo com sua importância que estes tinham para o próprio autor. Como aparece na imagem, Colombo e Solís à frente do convés observando o horizonte e Pizarro e Almagro postos lado a lado com características militarizadas de sua época.

Segundo Henri Favre (1988), após o desembarque de Pizarro ao Norte do *Tawantinsuyu*, região de sólido apoio a Atahualpa, o nativo não teria visto no intruso nada que

<sup>60</sup> Quantos aos demais representados: João Dias de Solís, fora um navegador português que fizera seu nome à serviço da coroa espanhola, após a descoberta e exploração do Rio da Prata; Vasco Nuñez de Balboa ajudara a sistematizar a forma de colonização nas Antilhas e fora o primeiro navegador a avistar o “Mar do Sul”, o Oceano Pacífico; e, Diego de Almagro fora um militar espanhol de desempenhara ao lado de Francisco Pizarro a o processo da colonização no Peru.

o fizesse sentir medo, mas sim curiosidade, como se este viesse como um sinal sobrenatural. Isso se dá em parte porque os indígenas estavam familiarizados com a presença de estrangeiros e da dominação de um povo para com o outro, à medida que este grupo já desempenhara movimento semelhante perante outros grupos nativos.

Em sua crônica, Guamán desenha um momento de encontro entre indígenas e espanhóis na figura 16 (p. 120) – que abre este capítulo. Na imagem, podemos perceber Atahualpa ao centro, sentado em seu trono, à sua frente estão Francisco Pizarro com mais destaque à frente com Diego de Almagro ao seu lado, também a frente há a presença de um membro do clero, Frei Vicente Valverde, com um livro em suas mãos – possivelmente uma bíblia – e no canto direito um intérprete, Felipe Guacambilca (Poma de Ayala, 1615, p. 380). A escolha desta imagem para iniciarmos esta seção ocorre uma vez que ela apresenta o contato com o indígena, a figura do colono armado e a figura da Igreja, desde já com seu impulso evangelizador. Ainda que esta imagem mostre um espanhol de joelhos, nas páginas que antecedem a figura, Guamán narra que este momento consistiu em uma tentativa do líder indígena em reaver as terras tomadas pelos colonizadores, tendo sido este pedido negado por Pizarro (Poma de Ayala, 1615). O indígena ainda apresenta que Atahualpa pega a bíblia em suas mãos e a joga longe, uma vez que não lhe faz sentido ou diferença a existência de um livro em suas mãos ao passo em que o livro não irá lhe *falar* nada; esse gesto, por sua vez, é entendido pelos espanhóis como um sacrilégio e heresia, causando-lhes revolta, que culminará na execução do líder inca em 1533 (Poma de Ayala, 1615; Bauer, 2001).

Diante disso, podemos perceber aqui a existência de uma distinção de formas de conceber e analisar o mundo entre indígenas e espanhóis, na qual a concepção do cosmos e do outro partem de princípios distintos, de um lado os espanhóis entendem como uma oportunidade de subjugação, enquanto os indígenas compreendem como uma atualização do *conviver* (Olarte Calsina, 2017).

Pode-se fazer um paralelo com o que acontecera anos antes na Mesoamérica, pois, em contrapartida, a presença de Cortez no território asteca fora sentida de maneira distinta: na medida em que Montezuma – líder asteca – se cala e renuncia ao estabelecimento de uma comunicação com os espanhóis, dando a entender que os estrangeiros recém chegados são um presságio sobrenatural e reconhecendo assim, de acordo com Tzvetan Todorov (1983), a sua derrota, uma vez que, “o soberano asteca é, antes de mais nada, um mestre da palavra” (Todorov, 1983, p.69).

Ainda segundo o autor, podemos perceber a existência de duas formas de compreensão da comunicação explicitadas nas dinâmicas europeus-indígenas: comunicação

inter-humana e comunicação entre pessoas e natureza. Diante disso, podemos perceber que ambas as formas de se comunicar são empregadas na colonização de modo concomitante, porém enquanto os espanhóis priorizam a primeira, os nativos priorizam a segunda.

É em Cortez que vemos um primeiro esboço personificado da Modernidade a partir da lógica de dominação, da retórica e do pragmatismo europeu, com o objetivo de conquistar e firmar o processo de expansão colonial. A primeira ação que desenvolve no Novo Mundo não consiste na busca de ouro, mas sim de informações e da identificação dos signos nativos, consciente de que “a conquista da informação leva à conquista do reino” (Todorov, 1983).

Embora Pizarro e Cortez tenham promovido a colonização em regiões distintas, com povos distintos, suas atitudes chegaram a um denominador comum: o genocídio indígena sob o discurso salvacionista das almas em nome de Deus e da Coroa, que se instaurou por meio de guerras bélicas, guerras bacteriológicas e crise econômica, que provocaram a fome e a desestruturação social nativa, além do aumento de casos de suicídios entre os indígenas (Todorov, 1983; Dussel, 1993). Dito isso, vale ressaltar que a produção e a difusão de conhecimento, torna-se valorizada a partir do local em que foi criada, podendo esta colocação ser associada com a necessidade do “ser exótico” das produções de objetos/pessoas nativas/mestiças para a sua difusão na Europa (Achinte, 2009; Palermo, 2009).

Aquilo entendido como “exótico” consiste em uma produção epistêmica e/ou artística que não se enquadra no padrão europeu categorizado como o “padrão puro” a ser seguido, cabendo a este tipo de (re)produção o caráter mercadológico para exportar e/ou ser consumido por turistas, sem a necessidade e o esforço da “apreciação” a medida em que o rigor europeu não consiste em uma demanda deste tipo de consumo (Achinte, 2009; Palermo, 2009). No interior do esforço dos cronistas de narrarem o processo de colonização existe ainda a tendência de descreverem os indígenas de modo a aproximarem a suas figuras à “imagem e semelhança” do europeu, com a adesão de um discurso trágico a respeito da condição indígena frente a colonização (Theodoro, 1992, Adorno 2001).

Concomitante a produção e uso do gênero textual crônica, que garante o registro histórico da colonização, instaura-se o estigma do discurso da tragédia que busca *aproximar* e fazer inteligível a realidade do Novo Mundo e de não *conhecer* os indígenas. Dessa forma, o alcance e o conteúdo das crônicas produzidas no período colonial são ainda criticados por Guamán Poma ao dizer que,

Los primeros sabios historiadores de las crónicas pasadas hicieron la crónica de este reino de las indias un conbentio (sic.) [...] Juan Bueno Abantiotonio las hizo comparando los temples, los ritos, y reyes y sitios de tierras de todos ellos con los que

tienen los indios naturales de este Nuevo Orbe, segun la cifran brevemente el capitán Gonzalo Pizarro de Oviedo y Valdez, alcaide de la fortaleza de la isla Espanola de Santo Domingo, Agustín de Zárate y Diego Fernández cronistas de este dicho reino sacó muy moradas de falta de averiguación en algunas cosas que escriben, de que hay testigos de vista hasta ahora que como son senhores príncipes y principales que duraron sus vidas más de tiempo de docientos anos, como el príncipe y Señor don Martin de Ayala, padre del autor de este dicho libro<sup>61</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 1078)

Podemos ver que a centralidade das histórias da América não está nos indígenas como protagonistas de suas histórias, mas estão relacionadas as perspectivas do europeu de adaptação e silenciamento dos indígenas, de acordo com seus interesses. Isso porque, se no Novo Mundo a América está sendo “inventada”, no Velho Mundo está ocorrendo uma (re)formulação do que é a Europa.

Nessa perspectiva, estabelecemos aqui um paralelo sobre a relação entre as lógicas das epistemes indígenas e ocidentais que nos possibilita ainda tecer uma análise a respeito das formas de ver e narrar o mundo, que recaem nos critérios da historiografia tradicional de reconhecimento e validação de discurso. Diante disso, buscaremos compreender alguns critérios de inclusão e exclusão de produções epistêmicas a partir da categorização de narrativas construídas a partir de vestígios históricos – fontes consideradas mais confiáveis devido sua verificabilidade “concreta” – e o que é entendido como mito – informações que advém de um lugar de produção à par dos critérios do Ocidente, como por exemplo baseada nas tradições orais nativas cujo verificabilidade se dá de modo incerto.

A partir do que fora posto, balizaremos o que pode ser concebido como história e o que pode ser considerado mito, buscando compreender as possibilidades narrativas e históricas que partem de Guamán Poma. Em face disso, podemos abordar o que Federico Navarrete (1999) aponta sobre a forma com que a tradição do pensamento do Ocidente qualifica de forma excludente as narrativas indígenas que são baseadas na oralidade como uma perspectiva simbólica e ideológica que não se firma de modo concreto na historiografia a medida que são entendidas como mito.

À vista disso, o mito é então compreendido como uma forma especial de conhecimento, no qual pode ocorrer uma resignificação de pessoas, lugares e acontecimentos

---

<sup>61</sup> “Os primeiros sábios historiadores das crônicas passadas fizeram da crônica deste reino das Índias uma convenção (sic.) [...] feito por Juan Bueno Abantionio comparando os templos, os ritos e reis e lugares de terra de todos com o que tem os índios nativos deste Novo Mundo, brevemente descritos pelo capitão Gonzalo Pizarro de Oviedo y Valdez, guardião da fortaleza na ilha espanhola de Santo Domingo, Agustín de Zárate e Diego Fernández os cronistas deste chamado reino tomaram muita atenção à falta de pesquisa em algumas coisas que escrevem, das quais até agora há testemunhas oculares que, por terem sido príncipes e diretores que duraram mais de duzentos anos, como o príncipe e senhor Don Martín de Ayala, pai do autor deste referido livro” (tradução nossa)

a fim de persuadir de maneira política e/ou ideológicas a forma de perceber determinada realidade (Navarrete, 1999). Ainda que não haja uma definição consensual e fixa a respeito do que pode ser classificado como mito, existe uma resistência no que concerne à inserção das narrativas indígenas como perspectivas históricas sob a justificativa de pouca confiabilidade das tradições orais e a inexistência de um sistema de grafia por parte de alguns povos indígenas que fomentam a mitificação do passado. Nesse sentido, o Ocidente menospreza as tradições orais devido a relativa ausência de documentos escritos a medida que se entende que existe um distanciamento da objetividade histórica não registrada de modo concreto (Navarrete, 1999).

Quando, por exemplo, abordamos uma obra como a de Guamán percebemos ainda um percurso de interpretações que provavelmente se iniciou a partir de análises que “empequeneciam<sup>62</sup>” a magnitude de seus escritos – a exemplo, como dito no capítulo primeiro, podemos citar Porras Barranechea (1948) como um dos que iniciaram essas percepções. Uma vez que *Nueva corónica y buen gobierno* se encontrou retida por séculos impossibilitando sua abordagem e interpretações ainda no século XVII, ocorre uma apropriação tardia de seu conteúdo na historiografia latino-americana.

Navarrete (1999) demonstra ainda como a carência de registros escritos, e o pouco interesse de abordagem de vestígios indígenas por parte do Ocidente, implica no modo em que as memórias são analisadas na lógica ocidental, à medida em que são compreendidas como deficientes de uma perspectiva de análise crítica e objetiva. Diante disso, o autor observa que existe uma dicotomia entre história e mito, uma vez que o registro das memórias históricas passam pelo esforço em construir narrativas baseadas na definição de verdade em coerência com o passado, que investiga como os portadores das fontes escritas e das tradições orais constroem suas perspectivas em função de suas necessidades.

De acordo com o autor, “parece que la relación entre el registro escrito y la tradición oral en tiempos prehispánicos no era la de una ‘lectura’ a la manera occidental”<sup>63</sup> (Navarrete, 1999, p. 240). Assim, as capacidades específicas de cada abordagem evidencia os limites das memórias, que se estruturam como uma forma de fixar as ordens sociais e os direitos dos grupos em uma construção social pautada nos interesses daqueles que detêm o poder de escrita da história com a criação de um senso identitário que tende a homogeneizar o corpo social

---

<sup>62</sup> Conceito apresentado por Cusicanqui (2015) ao se referir à forma com que os indígenas são diminuídos em sua existência em relação ao colonizador

<sup>63</sup> “Parece que a relação entre o registro escrito e a tradição oral nos tempos pré-hispânicos não era a de uma ‘leitura’ à maneira ocidental” (tradução nossa)

(Navarrete, 1999).

Assim, podemos compreender como os simbolismos são construídos por um poder persuasivo que depende da similitude e (inter)relação entre passado e presente, no qual o mito está impregnado de elementos do passado e com possíveis (re)significações simbólicas de ordem política e religiosa (Navarrete, 1999). Diante disso, podemos analisar como a narrativa de Guamán é construída e se ainda pode ser entendida como uma escrita que transita entre história e o mito, uma vez que este escreve sua crônica a partir de fontes indígenas – como os *quipos* –, suas experiências pessoais e na tradição oral nativa a respeito da situação colonial.

Se o mito pode ser entendido como uma estratégia de rearticulação de fatos e ideias a fim de (re)construir um sentido entre passado e presente baseado na tradição oral, podemos então perceber esse movimento escrito em *Nueva crónica* – considerando ainda que o indígena utiliza de elementos da oralidade nativa em conjugação a retórica espanhola. Diante disso, é possível compreender o que Franklyn Pease (1980) e Rolena Adorno (2001) apresentam como estratégias argumentativas de Guamán quando este apresenta incongruências ao longo de sua obra.

Como exemplo disso, pode-se citar as informações incertas a respeito de algumas informações pessoais do cronista como: a data de seu nascimento, sua genealogia, a adesão do sobrenome “de Ayala” em seu nome após estabelecer relações próximas com os espanhóis e de sua qualidade enquanto testemunha ocular de acontecimentos descritos em sua obra. Essas amostras são válidas, respectivamente, porque notamos uma imprecisão a respeito do nascimento do indígena e o desencontro de informações a respeito de Luís Avalos de Ayala, capitão espanhol que supostamente fora salvo pelo pai do cronista Guamán Mallqui, que por sua vez adotara o sobrenome do comandante espanhol e o transmitiu para o nosso autor.

A questão, como aponta Pease (1980), é que o dito capitão espanhol salvo por Guamán Mallqui, após cair do cavalo, não se encontrava em conflito com o pizarrista Martín de Olmos em uma batalha em Huarina, como alega Guamán Poma. Segundo o autor, ao analisar outras crônicas – como as de Gómora, Zarate e Guiérrez de Santa Clara – é possível perceber que esta figura espanhola apresentada por Guamán Poma pode ser a persona de Gonzalo Pizarro, sendo reformulado pelo indígena como outra pessoa no ímpeto de estabelecer conexões entre ele e os espanhóis em busca de legitimar o seu lugar de enunciação.

Dito isso, podemos perceber o que Cusicanqui (2015), nos apresenta sobre as estratégias iconográficas utilizadas por Guamán a fim de convencer o seu receptor a respeito do seu ponto de vista e as possíveis “discrepâncias” entre iconografia e narrativa – como

veremos adiante ainda neste capítulo – uma vez que é através da representação iconográfica em que Guamán, segundo a autora, interpela sua argumentação de forma mais palatável aos olhos de seu leitor.

Segundo Witeze Jr. e Nazareno (2014) a América se consistiu em um espaço de projeção europeia no que tange à construção do *ser* de modo utópico, em uma sociedade rígida e controladora, sob o exercício pleno das leis e dos costumes sem corrupções. Contudo, a medida em que não encontra espaço – epistêmico e territorial – o Ocidente eclode em crises: a crise da Igreja Católica, a Renascença, a Reforma e a Contrarreforma, que abalam o sistema de organização e legitimação do poder europeu (Witeze Jr. e Nazareno, 2014, p. 213). Diante disso, Witeze Jr. e Nazareno (2014) salientam que é em território americano que os europeus projetam/encontram espaço para a organização ideal e utópica do ser projetando sob os indígenas um ideal de “ser” que corrige e reorganiza as cosmologias, o ser e a natureza nativas.

De acordo com essa lógica, o europeu se coloca de modo superior frente os indígenas, uma vez que eles sempre vencem, sempre matam, sempre conquistam os indígenas, e não poderia ocorrer o contrário, pois os nativos foram derrotados nas guerras, sendo um fato irrefutável. No fim o fracasso da colonização foi o resultado da mestiçagem e das resistências desempenhadas, compondo assim uma nova sociedade heterogênea, com elementos fragmentados da cultura dos espanhóis e dos indígenas (Bruit, 1991).

Enrique Dussel (1993) argumenta que tanto o processo colonial quanto o discurso que o move são, sob diversas formas destoantes, à medida que

por um lado, o fundador do cristianismo que é um crucificado, uma vítima inocente na qual se fundamenta a memória de uma comunidade de crentes, a igreja, e, por outro, se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais. E é justamente em nome de uma tal vítima e de tais direitos universais que se vitimam os índios. Os índios veem negados seus próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um deus estrangeiro e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar (Dussel, 1993, p. 58).

Logo, podemos notar que é a partir do discurso salvacionista cristão que a Europa promove a colonização. Em outras palavras, podemos perceber que o discurso que legitima a colonização em suas ações morais e espirituais para salvar a alma dos indígenas – que se tornaram reféns de uma imposição etnocêntrica de percepção de mundo – é o mesmo que destrói os seus corpos e as suas culturas, deixando para trás, ao fim do colonialismo, um calvário repleto de corpos indígenas.

Porém, embora a empreitada colonial tenha perdurado até início do século XIX, Guamán Poma apresenta que não houve uma “conquista do Peru”, se entendermos por “conquista” a derrota dos indígenas frente aos espanhóis, uma vez que

Gonzalo Pizarro, Francisco Hernández Girón, y el viejo Carreño, y los demás capitanes y soldados, porque los dichos indios en la conquista y después hasta ahora no se han rebelado ni se ha oído tal porque son fieles, como desde primero tuvo fe y fiel; a los Ingas fueron fieles, ni más ni menos al rey emperador don Carlos de la gloriosa memoria y a Nuestro Señor don Felipe segundo que está en la gloria, y asimismo a su Sacra Majestad don Felipe tercero somos fieles este reino, indios desde la conquista se dieron a la Corona Real; y lo ratifico otra vez, son fieles indios de este reino<sup>64</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 447 e 448)

E ainda sobre a pertença das terras como possessões indígenas:

y los indios son propietarios naturales de este reino, y los españoles naturales de España acá en este reino son extranjeros mitimae, cada uno en su reino son propietarios, legítimos poseedores no por el rey, sino por Dios y por justicia. Dios hizo el mundo y la tierra, y plantó en ellas cada simiente el español en Castilla, al indio en las Indias<sup>65</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 915)

Assim, a colonização não se justifica para o indígena como legítima à medida que não foram *conquistados* nem dominados, uma vez que “a conquista não eliminou os índios, mas tampouco os dominou. Eles ficaram para testemunhar o primeiro fracasso do Ocidente na América, apesar de todas as evidências em contrário” (Bruit, 1991, p. 155). Daí a necessidade espanhola de criar mecanismos a partir das estruturas mentais que possibilitassem o processo de colonização do imaginário, como o uso de recursos iconográficos que estabeleceram pontes de compreensão que alcançaram os grupos não letrados.

Nessa perspectiva inicia-se uma disputa imagética para que ocorra essa dupla colonização, à medida que se torna necessário o uso de recursos iconográficos sob a prevalência dos ideais cristãos, compondo-se como o fator ideológico predominante do processo colonizador (Gruzinski, 2003). Os indígenas, por sua vez recebem essa imposição de acordo com suas próprias percepções de mundo, culminando em uma perspectiva intercultural de visão

<sup>64</sup> “Gonzalo Pizarro, Francisco Hernández Girón, e o velho Carreño, e os demais capitães e soldados, porque os ditos índios na conquista e depois até agora não se rebelaram nem ninguém ouviu falar de tal coisa porque são fiéis, como desde o princípio tiveram fé; os Incas foram fiéis, nem mais nem menos ao rei imperador Dom Carlos de gloriosa memória e a Nosso Senhor Dom Felipe II que está na glória, e também a Sua Sagrada Majestade Dom Felipe III somos fiéis a este reino, índios desde a conquista que deram à Coroa Real; e confirmo mais uma vez, eles são índios fiéis deste reino” (tradução nossa)

<sup>65</sup> “E os índios são proprietários naturais deste reino, e os espanhóis naturais da Espanha aqui neste reino são estrangeiros mitimae, cada um em seu reino são proprietários, possuidores legítimos não do rei, mas de Deus e da justiça. Deus fez o mundo e a terra e plantou neles todas as sementes, os espanhóis em Castela, os índios nas Índias.” (tradução nossa)

de cosmos, à medida que ocorre uma troca – ainda que assimétrica – de elementos culturais, ocorrendo então a ocidentalização do pensamento indígena e uma indigenização, em certa medida, do pensamento europeu (Gruzinski, 2003; Fernandes, 2016).

Diante disso, podemos perceber diferentes formas de resistências indígenas no período colonial, considerando ainda que os desenhos e escritos de Guamán consistem em movimento de interpelação crítica frente à colonização. Percebemos também que, ainda que a sua narrativa consista em uma argumentação a fim de convencer o Rei espanhol das más práticas hispânicas, é através de um esforço visual que Guamán expõe o mal governo instaurado, adotando um movimento de diálogo “mudo” através da sensibilidade do *ver* (Adorno, 1978; Barriendos, 2011; Cusicanqui, 2015).

Segundo Bruit (1991) talvez ainda seja através dos silêncios dos indígenas que existe a manutenção das culturas autóctones como meio de enfrentamento (in)consciente ao negarem a adesão do discurso do colonizador. Vale ressaltar, ainda segundo o autor, que os indígenas articulavam suas lutas a partir de campos em que os conquistadores não poderiam perceber claramente.

Quando analisamos, por exemplo o movimento *Taki Ongoy* – que na etimologia *quéchua* significaria algo como “enfermidade da dança” ou “enfermidade do canto” – que ocorrera na região andina em meados do século XVI, por volta da década de 1560, notamos que o agrupamento possuía o caráter religioso e acreditavam no (re)estabelecimento/permanência do contato com as divindades andinas antigas – as huacas (Martins, 2017). Essa organização, segundo Natália Miranda (2018), pode ser vista como um meio de resistência das massas andinas através do culto religioso por parte dos indígenas, que se expressavam através de danças ritualísticas, frente à dominação espanhola, na tentativa de retomar a ordem religiosa fragilizada com a chegada de Pizarro ao Peru.

Mediante esse impulso de reestabelecer a conexão com o cosmos, os indígenas aderem ao costume da ingestão de bebidas fermentadas, buscando através da bebedeira um meio de conectarem-se com o supracosmético. Ao se embriagarem durante suas danças ritualísticas do *Taki Ongoy* os indígenas (re)constroem sua humanidade e sua orientação cósmica perante os deuses para comunicarem-se com o universo (Martins, 2017).

Se, por um lado, Gruzinski (2001) apresenta que a Monarquia hispânica atrelada ao catolicismo inflado pelo impulso catequético da Contrarreforma se expande e coloniza diversos territórios – colonização essa que não se detém nas esferas políticas e econômicas de suas colônias –, por outro, os indígenas resistem a partir das mesmas zonas de imposição colonizadora. Outro aspecto fundamental para compreendermos as dimensões de resistência

alcançadas pelos *Taki Ongoy* é a própria (re)configuração dos corpos indígenas, uma vez que, além de se expressarem através de cantos e danças ritualizadas percebemos que existe uma refração do universo físico social através dos corpos (Martins, 2017)

As divindades andinas eram as responsáveis não só pela manutenção da ordem cósmica, mas também pela ordem econômica e social dos Andes sendo fraturada pela presença dos espanhóis. Por outro lado, o cerne do movimento consistia na crença de que os deuses andinos derrotariam o deus estrangeiro e haveria a retomada da “ordem do mundo” como antes era conhecido (Martins, 2017).

Sendo assim, podemos perceber esse movimento como um dos meios de reconexão com o cosmos dos antepassados indígenas, a fim de recuperar a antiga ordem espiritual e de conexão com o sobrenatural existentes. Logo, o movimento surge como uma resposta às necessidades dos andinos frente ao caos colonial, que atua dentro de uma lógica sociocultural que visa a (re)configuração mental individual e coletiva, compreendendo essa nova sociedade em um processo de “tradução mútua” que, de acordo com Miranda (2018, p. 4), consistiria em uma “mobilização de traços do catolicismo por movimentos de resistência à colonização”.

Com a acentuação das práticas e da adesão dos indígenas ao movimento *Taki Ongoy*, inicia-se uma intensificação nas objeções em envio de mão de obra – por parte dos indígenas – para os campos de trabalho impostos pelos espanhóis. Assim podemos compreender as diversas formas de resistências nativas apresentadas por Bruit (1991), destacando que desde o silêncio à embriaguez existem formas de resistência indígena frente aos espanhóis. Vale ressaltar, ainda, que o movimento não ocorre sem que os espanhóis reprimam seus adeptos.

Cristóbal de Albornoz figura como o principal clérigo colonizador a combater as práticas dos *Taki Ongoy* de forma extremamente violentas – repressão essa que durou de 1569 a 1572 – aplicando condenações e punições principalmente para os ditos “feiticeiros” dentro do movimento. Segundo Martins (2017),

açoiar e cortar publicamente o cabelo daqueles que eram tidos como adoradores de huacas era, ao mesmo tempo, uma forma de atemorizar pelo uso da força física e um instrumento de controle dos corpos idolátricos, uma vez que a dor sentida com os açoites podia ser entendida como mecanismo pedagogizante, e o cabelo era compreendido como signo de distinção social, ou seja, aqueles que eram açoiados e tresquilados carregariam, no seu corpo e nas suas memórias, a marca de seus erros, fazendo com que isso os afastasse de novas incidências idolátricas. Por sua vez, o ato de punir publicamente também pode ser analisado como uma forma de doutrinar educar o restante da comunidade que assistia às condenações, já que a penalidade sofrida pelos idólatras, em nível comunitário, era armazenada nas lembranças coletivas, evitando e/ou diminuindo, desse modo, erros futuros de outros sujeitos. (Martins, 2017, p. 261 e 262).

É possível perceber ainda em *Nueva corónica* a representação do próprio Albornoz em uma das figuras feitas por Guamán Poma, assim como um trecho cunhado por ele a respeito das punições exercidas pelos espanhóis contra as ditas idolatrias exercida pelos indígenas, que diz

Que a las índias o índios que comieren piojo o coca, y a los que no se cortarem la uñas de las manos, pies, y a los hombres que trajeren cabelo largo y que no se cortare al oído y que no se peinare, y a los que no se lavarem sus vestidos, y a los que andaren roto, y a los que no se lavarem las manos y pies, y cabezas y la cara, y a los que trajeren embijadas, y a las que anduvieren sucias, ellos como sus hijos. Y que trencen las índias, sus cabelos, y todo el pie tapado hasta el suelo, y que sea cortados los cabelos al oído del hombre, y pelado su barba al natural y ley. Sea castigado por hechicero, idólatra público, sin misericordia; y que traigan rosários, y limpios, y polidos, com sapatos y botines, y camisas llanas, ucunchana, de hombre y de mujeres<sup>66</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 878).

Ao mesmo tempo que podemos entender a posição de Guamán como ambígua, à medida que percebemos o tom de crítica aos espanhóis em seus escritos, percebemos que este se vê como um cristão, uma vez que defende a expurgação das ditas “idolatrias”. Simultaneamente, o autor andino é ácido ao falar sobre as práticas de clérigos espanhóis, já que critica a forma com que esses buscam influenciar em outras esferas do governo que não lhes competiam, como podemos ver abaixo

como los dichos padres de las doctrinas se pierden por metersee de más de lo que son al oficio de justicia, de eclesiástico y de seglar, hacerse vicário siendo beneficiado cura, y quiere ser corregidor; y em el oficio de alcalde y del cacique principal manda y desmanda, y asi entra em pleito, y hace por sus manos peticiones y notas, y da mal ejemplo em el Pueblo, destruye contra los caciques principales y corregidor y encomendero; y no hay remedio com ellos, son tan señores absolutos, y con ello destruyen y los índios de este reino<sup>67</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 566)

E ainda,

cómo los dichos padres alquilan a otros sacerdotes que tienen por vecino, porque entre ellos se saben sus males, para que confiesen a las dichas solteras índias, com color de decir que se ayudan entre ellos; y com ello dan mal ejemplo a los cristianos y no temen a Dios, y castigo a sus padres y madres, y no hay remedio de los pobres índios, y así

<sup>66</sup> “Que as índias ou índios que comem piolho ou coca, e aqueles que não cortam as unhas das mãos e dos pés, e os homens que têm cabelos compridos e que não cortam até a orelha e que não penteiam os cabelos, e aqueles que não lavarem suas roupas, e os que estão rasgados, e os que não lavarem suas mãos, e os seus pés, e as suas cabeças, e os seus rostos, e os que trajarem em pedaços, e os que andam sujos, eles como seus filhos. E que as índias trancem os cabelos, e cubram todo o pé até o chão, e que o cabelo do homem seja cortado na altura da orelha, e que a barba seja retirada naturalmente e por lei. Seja punido como feiticeiro, idólatra público, sem piedade; e que tragam rosários, e limpos e engraxados, com sapatos e botas, e camisas simples, ucunchana, para homens e mulheres.” (tradução nossa)

<sup>67</sup> “Como os chamados pais das doutrinas se perdem porque se envolvem em algo mais do que o ofício de justiça, como eclesiástico e como leigo, tornando-se vigário sendo padre, e querendo ser magistrado; e no cargo de prefeito e chefe principal ele comanda e governa, e assim entra no emprego, e faz solicitações e anotações com as próprias mãos, e dá mau exemplo ao Povo, destrói contra os chefes principais e corregedor e encomendero; e não há remedio para eles, eles são mestres absolutos, e com ele destruir e os índios deste reino” (tradução nossa)

se acaban y no hay multiplico [...]Y a estis hijos mestizos les llama sobrinhos, y dicen que son hijos de sus Hermanos y parientes, y ansí recrecen muchos pecados y se enseñan las índias unas com otras. Y ansí multiplican muchos mesticillos y mesticillas que com ello dan mal ejemplo a los cristianos que cada uno habrían de ser castigados y penados y desterrados de la doctrina, ellos y ellas<sup>68</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 568)

Ahora los sacerdotes del eterno Dios vivo son tales y sus ministros son tales, del mal padre sale mal hijo perdido de las cosas de Dios verdadero, del mal árbol sale mala fruta, de la mala simiente sale mala raiz, y así Dios lo que más castiga en el infierno y en esta vida castiga al malo<sup>69</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 569)

Assim, podemos perceber o que Adorno (1978) e Theodoro (1992) defendem ao dizerem que Guamán Poma condena as más condutas dos cristãos utilizando a própria retórica espanhola. Além de, segundo Adorno (2001), também condenar e alertar os espanhóis a respeito do processo de mestiçagem na colonização, uma vez que ocorre um decréscimo alarmante das populações indígenas. Porém, sendo ignorado, uma vez que para a administração colonial essa ponderação não se compõe de forma relevante – ao passo em que não há o interesse em *preservar* as sociedades indígenas.

### 3.2: Produções artísticas coloniais e justaposição de signos

Para podermos analisar o processo de construção e divulgação de imagens no período colonial, e em específico a forma com que é representada na crônica de Guamán, torna-se necessário compreendermos alguns elementos do impacto do Colonialismo e do desdobramento das colonialidades do poder, saber e ser que (re)estruturam as formas de ver o mundo. Nesse sentido, nesta seção abordaremos como a divulgação de imagens na América colonial advém de uma imposição do modo europeu de observar o mundo, corroborando com a desestruturação dos referenciais visuais dos povos indígenas a partir de uma pedagogia iconográfica estruturada em uma *colonialidade do ver*.

Para podermos discorrer a respeito das formas com que a *colonialidade do ver* é imposta para os povos indígenas precisamos, segundo Adolfo Albán Achinte (2009), nos atentar

---

<sup>68</sup> “Como os chamados padres contratam outros padres vizinhos, porque seus males são conhecidos entre eles, para se confessarem às chamadas índias solteiras, como forma de dizer que elas se ajudam; e por isso dão mau exemplo aos cristãos e não temem a Deus, e castigam seus pais e mães, e não há remédio para os pobres índios, e assim acabam e não há multiplicação de sangue. Eles os chamam de sobrinhos e dizem quem são os filhos de seus irmãos e parentes, e assim aumentam muitos pecados e ensinam coisas uns aos outros. E tantos mestiços se multiplicam e assim dão mau exemplo aos cristãos, que cada um teria que ser punido e punido e excluído da doutrina, tanto homens como mulheres.” (tradução nossa)

<sup>69</sup> “Ora, tais são os sacerdotes do Deus vivo eterno e tais são os seus ministros, de um pai mau vem um filho mau, perdido das coisas do Deus verdadeiro, da árvore má vem fruto mau, da semente má vem raiz má, e então Deus, que pune mais no inferno e nesta vida pune os ímpios” (tradução nossa)

primeiramente a dimensão de uma temporalidade de crivo evangelizador que estabelece uma ideia de “antes” e “depois” do choque com os europeus. Segundo o autor, o prefixo “pré” empregado na historiografia tradicional, silenciadora dos grupos marginalizados, funciona como um mecanismo definidor do que é considerado atrasado e o que é Moderno e aceito desde a perspectiva da lógica Ocidental.

Com isso, sob a ótica de um panorama cristão, os europeus trazem consigo uma possibilidade de redenção dos nativos aplicada a partir de uma compilação opressora de costumes que desestrutura as cosmogonias e os sistemas de organização social indígenas, instaurando novas formas de concepção de poder, saber e ser (Achinte, 2009). Essa reorganização de sistemas impede, ainda, que as culturas dominadas expressem de modo objetivo suas percepções de mundo de modo autônomo, uma vez que são impostas à estética do colono como padrão de produção (Achinte, 2009; 2019).

Alex Schlenker (2019) apresenta que o padrão colonial propõe um modelo estético que visa reconstruir a(s) memória(s), uma vez que esta compreende um campo de disputa na matriz colonial do poder, à medida que corrobora para a reconstrução das vivências interpessoais dos grupos. Para tal feito, a partir da desestruturação social dos grupos indígenas, o colonizador repõe as lacunas dessa sociedade em (trans)formação a partir de sua própria lógica hierárquica de dominação baseada na cor da pele dos indivíduos.

Para Achinte (2009) a permanência da perspectiva do “antes” e “depois” do europeu, possibilita que ocorra a estruturação de uma veiculação iconográfica a partir de uma *cromática do poder* onde a sociedade é constituída de forma piramidal no qual o europeu se localiza no topo. A *cromática do poder* ocorre então como um sistema de distinção iconográfica dos corpos que impede – ou busca impedir – a representação e a existência daqueles que são advindos do “pré moderno” (Achinte, 2009).

A instauração da *cromática do poder* então se sustenta a partir do discurso da Modernidade e da Colonialidade afirmados a partir da historiografia tradicional, ao passo que a colonialidade do saber traz consigo a *colonialidade da estética* cujo padrões a serem seguidos reconfigura o *ver* e o *representar* (Schlenker, 2019). A iconografia funciona, nesse sentido, como um mecanismo de estabelecer um exercício subjetivo de representar o mundo, uma vez que o registro tem sua origem a partir daquele que vê (Achinte, 2009; Schlenker, 2019).

Esta questão cromática pode ainda ser percebida em Guamán ao passo em que este ainda categoriza a questão da mestiçagem na colônia como algo prejudicial para a sociedade. Guamán, para além das críticas a respeito do decréscimo populacional indígena e de suas

objeções a respeito de sujeitos ditos mestiços, se opõe em relação a população africana e *criolla* na colônia. Podemos perceber isso, no seguinte trecho da crônica

Que los mestizos y mulatos no puedan traer armas defensivas, porque entran al natural del indio que tiene, y se emborrachan peor que indio, y se matan unos con otros, y son soberbiosos con su tíos, y quieren más mal éstos a los indios, y son malos cristianos enemigos de los indios, y así han de probar con doce testigos de que es buen cristiano e hijo de caballero que pueda traer arma, y título si es hijo de caballero o de hidalgo, o de cristiano viejo, y de su madre y tío, se pruebe y se componga con Su Majestad<sup>70</sup> (Poma de Ayala, 1615, p. 537).

O indígena apresenta seu posicionamento através da iconografia, ao representar o espanhol com um punhal em mãos de modo a punir o *criollo* rendido ao chão, subjugado e desarmado pelo europeu.



Figura 18 – Espanhóis, criollos soberbos ou mestiços ou mulatos deste reino. (Poma de Ayala, 1615, p. 538)

Nesse sentido, existe uma impossibilidade e uma subjugação ontológica do não europeu a medida em que a diversidade cromática das epidermes é entendida como um problema e um critério de hierarquização dos grupos, provocando assim o processo de branqueamento social, racialização, negação e exclusão dos corpos marginalizados (Achinte,

<sup>70</sup> “Que mestiços e mulatos não possam trazer armas defensivas, porque entram no nativo do índio que têm, e se embriagam mais que os índios, e matam uns aos outros, e são arrogantes com os tios, e estes querem mais mal aos índios, e são maus cristãos, inimigos dos índios, e por isso têm que provar com doze testemunhas que ele é um bom cristão e filho de um cavaleiro que sabe portar arma, e título se for filho de um cavaleiro ou de um nobre, ou de um velho cristão, e sua mãe e tio, sejam julgados e compostos por Sua Majestade” (tradução nossa)

2009, p. 54). A partir disso, segundo Achinte (2009) as representações artísticas na colônia consistem em um mecanismo de representar e interpretar o mundo rendida ao pincel do colono, que por sua vez determina o que pode e o que não pode ser considerado arte.

Diante disso, nota-se a existência de uma geocultura de produção artística que não considera e não possui interesse em representar os sujeitos comuns – ou marginalizados pela sociedade (Shlenker, 2019). De acordo com Schlenker (2019) a possibilidade do *ser*, além do padrão colonial depende de um profundo repensar a respeito das representações visuais, encontrando-se de modo crítico com as memórias implantadas pelos colonizadores.

Segundo Cusicanqui (2015) as representações iconográficas de Guamán advém então de um posicionamento que vai além do conteúdo de sua escrita, uma vez que suas imagens demonstram por meio do visual sua insatisfação a respeito do regime colonial tendo em vista de um possível futuro. A autora ainda discorre que “la sintaxis texto/imagen no revela sincretismo alguno, sino disyunción, tensión y contradicción”<sup>71</sup> (Cusicanqui, 2015, p. 246) resultado de um passado advindo de uma consciência política prática, na qual a imagem visa tornar mais acessível o conteúdo de sua obra, em vista de uma emancipação do *ser*.

Assim, ainda que os padrões adotados por Guamán a respeito do que e do como escrever e desenhar sejam oriundos de uma matriz colonial, sua base argumentativa para o convencimento de seu leitor consiste em uma estratégia subversiva que hoje entende-se como intercultural (Cusicanqui, 2015; Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021). Contudo, consideramos ainda que um dos fatores que corroboram para o silenciamento da obra consiste no filtro cristão responsável pela veiculação de imagens entre os grupos, uma vez que é a Igreja que garante à Coroa sua consolidação e imponência frente aos povos colonizados, à medida que

el nuevo mundo se iría conformando sobre la base de la imposición de la visión, normas y costumbres del viejo mundo. Las imágenes de la iglesia católica que fueron fundamentales en el proceso de conquista, llegaron primero con la cruz portada por los misioneros-soldados, luego por todas las obras de arte importadas y las que se realizaron en tierras americanas, o con otro objetivo que el control cultural y mental de los individuos que debían ser evangelizados a cualquier precio para ser redimidos. La colonia, como momento de consolidación del imperio español en América, marcaría una huella indeleble desde el sistema administrativo, pero también permeando todo el sistema simbólico de quienes con otras lógicas coexistían en la complejidad socio-cultural que se iba configurando indígenas y negros<sup>72</sup> (Albán, 2006 citado em Achinte 2009. p. 55)

<sup>71</sup> “A sintaxe texto/imagem não revela qualquer sincretismo, mas antes disjunção, tensão e contradição” (tradução nossa)

<sup>72</sup> “O novo mundo seria moldado pela imposição da visão, das normas e dos costumes do velho mundo. As imagens da Igreja Católica, fundamentais no processo de conquista, chegavam primeiro com a cruz transportada pelos soldados missionários, depois com todas as obras de arte importadas e produzidas em terras americanas, ou com qualquer outro objetivo que não fosse o controle cultural e mental dos indivíduos que tinham de ser evangelizados

A permeação da lógica Moderna nesta nova (re)configuração do sistema de símbolos impacta ainda em uma crise da estrutura de representações da Modernidade, uma vez que, segundo Achinte (2009) a cromática baseada na racionalização europeia não permite que todos os sujeitos sejam pertencentes a uma nova geometria piramidal socialmente imposta. Assim, segundo Zulma Palermo (2009) ocorre uma dicotomização das produções artísticas dos europeus e dos indígenas, a medida em que os primeiros produzem uma “arte pura”, de inovação e criatividade constantes, produzidas de modo autêntico repleta de gozo estético; em contrapartida, aos últimos cabe o caráter artesão de seus trabalhos, limitada em critérios de criatividade e inovação, voltada para o consumo do mercado<sup>73</sup>.

A estes grupos marginalizados nesta estrutura, é renegado então às suas produções artísticas o caráter de “arte pura”, onde o consumo de imagens e/ou artefatos é voltado para uma questão de mercado que as exporta e as consome sob o crivo do exotismo (Achinte, 2009). Nesse sentido a produção de uma arte latino-americana passa por um filtro europeu que as exporta a partir de um projeto de exotização e deslocalização das criações indígenas, retirando-as de seus contextos locais, cosmogônicas e categorizadas como produtos artesanais.

Assim, segundo Achinte (2009) e Palermo (2009) a arte indígena – e ainda, a afrodescendente – foram revertidas para a sociedade como produtos de *consumo*, ou seja, transformadas em bens de uso econômico que surgem a partir de um critério valorativo que eleva e consolida o poder do colonizador. Achinte (2009) sustenta que com base nesse sistema de valores e de ordem de consumo, existe uma reformulação neocolonial a respeito das formas de ver o mundo latino-americano a partir da atribuição de tons humorísticos que filtram, facilitam e reciclam as culturas latinas.

Como exemplo disso, podemos perceber em alguns trechos de *Las Aventuras de Tintín*<sup>74</sup> – *El templo del Sol* ([1948] 2004), escrito por Hergé em 1948, a forma com que os estereótipos a respeito da cultura indígena inca são veiculados ao redor do mundo. A história narra uma grande aventura de Tintim, Milu, Capitão Haddock e o pequeno Zorrino, um indígena

---

a todo o custo para serem redimidos. A colônia, como momento de consolidação do império espanhol na América, deixaria uma marca indelével no sistema administrativo, mas impregnando também todo o sistema simbólico daqueles que, com outras lógicas, conviviam na complexidade sociocultural que se ia formando nas comunidades indígenas e negras.” (tradução nossa)

<sup>73</sup> Para uma visão mais aprofundada sobre as questões de comercializações de turismo e mercado de produções indígenas verificar na América Latina “Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales” de José de Jesus Hernandez López (et. al). (2010)”.

<sup>74</sup> O personagem dos quadrinhos “Tintim” consiste em um jornalista aventureiro belga que viaja o mundo acompanhado pelo seu cão Milu. Caracterizado como um jovem magro, loiro, raciocínio rápido e corajoso, o personagem desbrava o mundo. As publicações das histórias em quadrinhos iniciam-se nos anos de 1930 até meados da década de 1980, escritos pelo escritor belga Hergé – pseudônimo de Georges Remi.

vendedor de laranjas que é defendido por Tintim quando recebe maus tratos de dois homens brancos em plena rua, atravessando o território andino e enfrentando uma série de desafios que desbravam o território desde os elementos da natureza, os animais e a cultura inca.



Figura 19 – Trecho do quadrinho Las aventuras de Tintín - El templo del sol. (Hergé, [1948] 1993, p. 8)



Figura 20 – Trecho do quadrinho Las aventuras de Tintín - El templo del sol. (Hergé, [1948] 1993, p. 21)



Figura 21 – Trecho do quadrinho *Las aventuras de Tintín - El templo del sol*. (Hergé, [1948] 1993, p. 36)

Nos trechos acima podemos perceber três momentos baseados em estereótipos do Ocidente em relação aos indígenas: a ideia de superioridade do homem branco (Tintim) frente a um indígena, uma vez que este é derrubado com um único soco pelo protagonista, ainda que estivesse armado (trecho 1) e a figura do branco como salvador (trecho 3); o menosprezo em relação à natureza e aos animais (trecho 2 e 3); e a noção de aventureirismo e bravura dos homens brancos dispostos a desbravar o território latino americano.

Podemos perceber também que no último quadrinho do primeiro trecho aqui selecionado de *Las aventuras de Tintín* – da página 8 –, que o protagonista finaliza sua percepção da situação vivida com “Bueno. ¡Otro más!” ao se deparar com outro latino-americano. Isso nos possibilita interpretar que, para o protagonista – e escritor – belga, o final cômico reside em uma caracterização dos indígenas como sendo muito parecidos uns aos outros sem que ocorra uma distinção entre os indivíduos.

Ainda que ao final da história Hergé conclua a aventura de modo a entender que os indígenas estavam em busca de preservar sua cultura milenar, o caminho cômico do desenrolar da história permite a repetição de perspectiva a respeito dos povos andinos de modo caricato. Diante disso, Achinte (2009) defende a necessidade da existência de produções artísticas que se preocupem em interpelar a ordem social imposta de forma crítica, assumindo um compromisso de ressignificar a ordem dominante como um ato de reflexão permanente.

Para o autor, esse movimento indagador através da arte se daria ainda a partir de uma pedagogia de impulso decolonial, que não só confronta o rolo compressor colonial mas que também reconhece outras histórias, trajetórias e formas outras de ser e pensar no mundo. Diante disso, torna-se fundamental habitar de modo crítico as memórias e os saberes impostos pelo colonizador, a fim de romper com a linguagem dominante que estabelece os enquadramentos, formatos e composições ditos como produções artísticas “pura” ou, ainda, de “alto nível” (Palermo, 2009; Schlenker, 2019)

Assim, segundo Schlenker (2019) o fazer visual e o processo de criação, contudo, não dependem somente daquele que produz, mas também dos grupos que receberam determinadas imagens e a forma com que estas circulam nos grupos que as recepcionam. Assim, é necessário que sejam (re)consideradas as linguagens representadas nas imagens, uma vez que seu sentido não se esgota em seu autor, mas também a partir dos grupos que as consomem (Schlenker, 2019).

A composição da percepção dos indígenas como última instância de importância nos permite perceber o surgimento de narrativas que privilegiam o lado dos europeus na historiografia, que de certa forma revela o processo traumático da colonização. Assim, quando Bruit (1991, p. 167) diz que “o latino-americano não superou totalmente o trauma da velha conquista” é necessário que se compreenda a forma com que este trauma é tratado. No que diz respeito aos primeiros relatos da experiência traumática da presença dos espanhóis, o encontro indesejado pelos indígenas foi relatado ainda no período colonial, como por exemplo a partir das denúncias de Guamán Poma em sua crônica.

O que Bruit (1991) denomina como História visível é a narrativa composta pelos signos e símbolos predominantemente dos colonizadores, que imprimem na historiografia uma imagem dos latino-americanos desde a ótica dos opressores e não de acordo com seus próprios relatos e suas próprias histórias. Assim, percebemos argumentos que dizem ser possível compreender que, no contexto da América Latina coexistem, pelo menos, dois tipos de narrativas: uma narrativa histórica visível e uma invisível – sendo que a primeira se sobrepõe à última.

Ou seja, sob o discurso predominante da história dos colonizadores existe, de acordo com Bruit (1991), uma história profunda de resistência, sendo ela consciente ou inconsciente. Ainda segundo o autor, o que na visão dos vencedores se caracteriza nos povos subjugados como atitudes de indisciplina, indolência, preguiça e aventureirismo político que conduzem à incapacidade e ao fracasso de elaborar um sistema de autonomia política e econômica, seria pelo prisma da história “invisível”, como de reação à dominação, ou seja, de resistência.

Ainda segundo o autor,

o latino-americano resiste ao sistema sem sabê-lo, porque essa história invisível forma parte de seu inconsciente que, não obstante, se desdobra sobre sua consciência social e a deturpa, a confunde, fazendo com que tudo seja um arremedo de organização. A resistência de que falamos, fio condutor de nossa história invisível, é difusa no sentido de que preenche toda a formação social, mas também a engloba, invadindo as instituições, os valores, as mentalidades, os costumes; ela está em todas as classes sociais e se mistura no tempo e nos fatos com a história visível (Bruit, 1991, p. 167 e 168)

A diferença consiste na ausência de um ouvinte, à medida que os sujeitos colonizados não foram ouvidos nem reconhecidos em seus atos de resistência ao processo violento da colonização, mesmo estando presentes no topo e como comissão de frente de embate perante a expansão colonial. É no decorrer do processo de “invenção da América” que se constrói a figura do indígena ora servil, bondoso e calmo, ora selvagem, agressivo e bestial, que perdura o discurso de um continente derrotado onde os indivíduos abdicam a sua condição de sujeitos que os condiciona a serem subjugados pelos europeus (Bruit, 1991).

Ainda que Bruit (1991) nos contemple pontos de reflexões válidos para podermos (re)pensar e refletir sobre o processo colonial latino-americano, é possível ainda estabelecer pontos críticos a respeito de sua abordagem. No caso, ao dizer que “o latino-americano resiste ao sistema sem sabê-lo” nos remete a um questionamento crítico a respeito dessa suposta inação dos sujeitos latino-americanos diante das ações subalternizantes e hegemônicas do colonizador.

A perspectiva apresentada de que “resistem sem sabê-lo” reforça o pressuposto de uma possível alienação dos povos indígenas em relação às ações do colonizador – argumento que não se sustenta, tendo em vista as diversas formas de resistências empreendidas por esses povos. Existe ainda por parte do autor uma generalização do comportamento das populações da América Latina, no que concerne ao pressuposto de que “todos” agem da mesma forma. Podemos perceber este quesito e estabelecer essa análise crítica – ainda que não exclua as contribuições de Bruit (1991) para esta pesquisa – ao passo em que entendemos que as raízes

das construções das memórias nacionais advêm de uma lógica colonialista de base racista e eurocentrada de ver e narrar sobre a o que entendemos por América.

Diante disso, compreendemos ainda que a superação dessas amarras coloniais se dá de modo paulatino, cabendo às pesquisas recentes o papel de revisitar e atualizar tais formas de interpretação de mundo, sobretudo o mundo colonizado. Luciana Leite da Silva e Elias Nazareno (2020) nos apresentam que as produções historiográficas possibilitam a permanência de estereótipos eurocêntricos e racistas firmados, principalmente, pela colonialidade do poder.

Isso ocorre uma vez que “in this sense, history performed the act of organizing these elements in a progressive temporal logic of societies according to their stages of civilizational development”<sup>75</sup> (Silva e Nazareno, 2020, p. 306). Diante disso, os povos colonizados na América, Ásia, África e minorias da Europa são caracterizados como os grupos das “ausências” e “falhas” em seus sistemas políticos, de crença, patriotismo e de centralização do poder, cabendo ao europeu a função de levar – e impor – esses elementos para suas comunidades em vista de uma (re)estruturação civilizada de vida.

Os racismos então vão além de questões dos corpos físicos, abrangendo e se manifestando em suas esferas epistêmicas e sociais expressas através de medidas violentas, sendo um processo que se desenvolve desde o início do século XV e que ganha forma no decorrer do século XVI (Silva e Nazareno, 2020). A racialização dos corpos torna-se um fenômeno global que possui implicações até os dias atuais, uma vez que o fim do colonialismo histórico não implica no desaparecimento das formas coloniais de exercício do poder (Silva e Nazareno, 2020).

Ainda que a historiografia tradicional permita a permanência da existência e manutenção dos estereótipos a respeito das populações indígenas, percebemos que o movimento crítico a respeito da colonialidade e da modernidade advêm da sociedade colonial subjugada, percebidas em Guamán. De acordo com Cusicanqui (2015) a forma de interpelação a respeito das atitudes bárbaras dos espanhóis e de subversão à dominação são expressar ainda através de “yustaposición, tensión e agonismo”<sup>76</sup>(p. 248) que estabelece paralelos comparativos a respeito das virtudes impostas e as virtudes exercidas pelos espanhóis.

A simultaneidade da existência de distintas cosmovisões – indígenas e europeias – permite que Guamán apresente alardes a respeito do plano civilizador que hierarquiza os grupos de modo arbitrário (Cusicanqui, 2015). Assim, Cusicanqui (2015) ainda nos apresenta que o

---

<sup>75</sup> “Nesse sentido, a história realizou o ato de organizar esses elementos em uma lógica temporal progressiva das sociedades de acordo com seus estágios de desenvolvimento civilizacional” (tradução nossa)

<sup>76</sup> “Justaposição, tensão e agonismos” (tradução nossa)

exercício argumentativo de Guamán, não interpela em prol do conviver, mas reconhece as diferenças e sugere a existência de um bom governo em diálogo com as culturas do europeu e dos indígenas.

Podemos perceber este esforço pedagógico de convencimento de Guamán a medida em que este conjuga e demonstra, por exemplo, o ciclo de colheita, de organização social e de cultos indígenas a partir de uma sistematização cronológica baseada no calendário gregoriano com a nomeação dos meses – janeiro a dezembro.

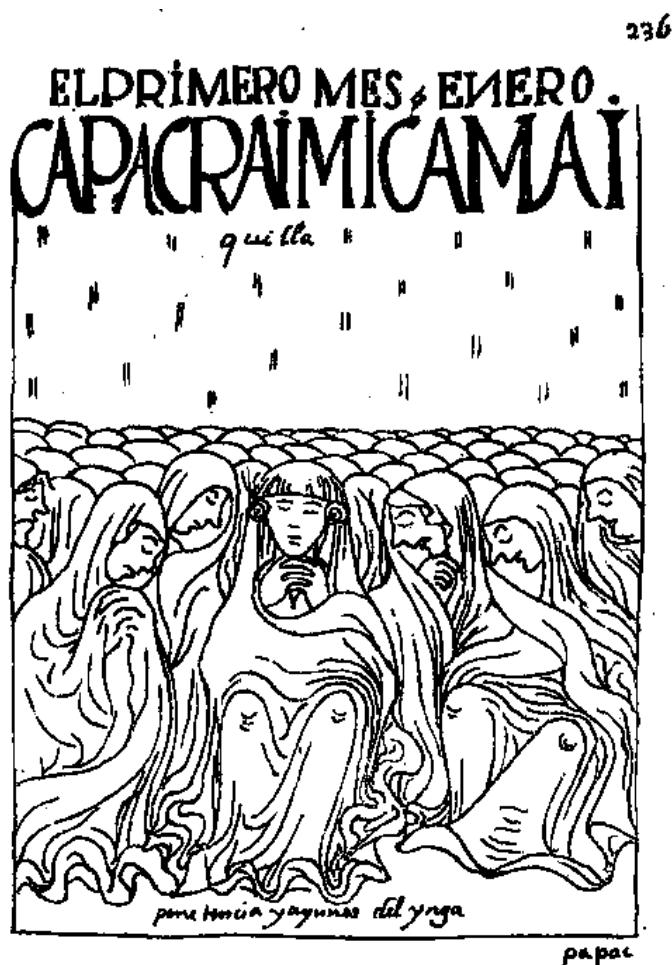


Figura 22 – Janeiro (Copac Raimi – el mayor festejo), camay quilla) - (Festejo de los señores), mês de descanso e oferenda dos propios corpos (Poma de Ayala, 1615, p. 236)

238



Figura 23 – Fevereiro (Pucar Uarai Quilla) – sacrificio com ouro e prata em prol das divindades, o sol, a lua, as estrelas (Poma de Ayala, 1615, p. 238)

240



Figura 24 – Março (Pachapucuy Quilla) mês de maturação da terra e agradecimento às primeiras colheitas (Poma de Ayala, 1615, p. 240)



Figura 25 – Abril (Camai, Inka Raimi) mês dos festejos dos incas ao redor de toda Cusco (Poma de Ayala, 1615, p. 242)



Figura 26 – Maio (Hatuncusqui Aymoray Quilla) m-és da colheita e do traslado coordenado das comidas (Poma de Ayala, 1615, p. 244)



Figura 27 – Junho (Haucaicusqui) mês das festas locais e das visitas das autoridades para que haja abundância de comida de modo coletivo (Poma de Ayala, 1615, p. 246)



Figura 28 – Julho (Chacra Conacuy) mês de distribuição das terras (Poma de Ayala, 1615, p. 248)



Figura 29 – Agosto (Chacrayapuy Quilla) Mês de ritualidade generalizada para a fertilidade das terras (Poma de Ayala, 1615, p. 250)

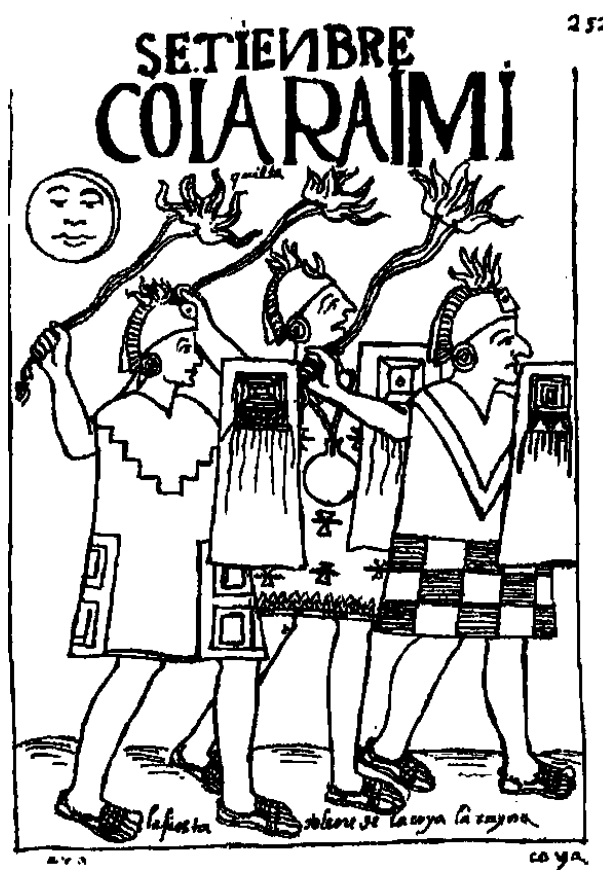


Figura 30 – Setembro (Coya Raimi Quilla) mês de festejar as coyas que reinam o cosmos. Também é o mês das enfermidades e das pestilências combatidos através dos ritos (Poma de Ayala, 1615, p. 252)



Figura 31 – Outubro (Uma raimi Quilla) mês dos rituais para atrair chuva através do sacrifício do carneiro negro (Poma de Ayala, 1615, p. 254)

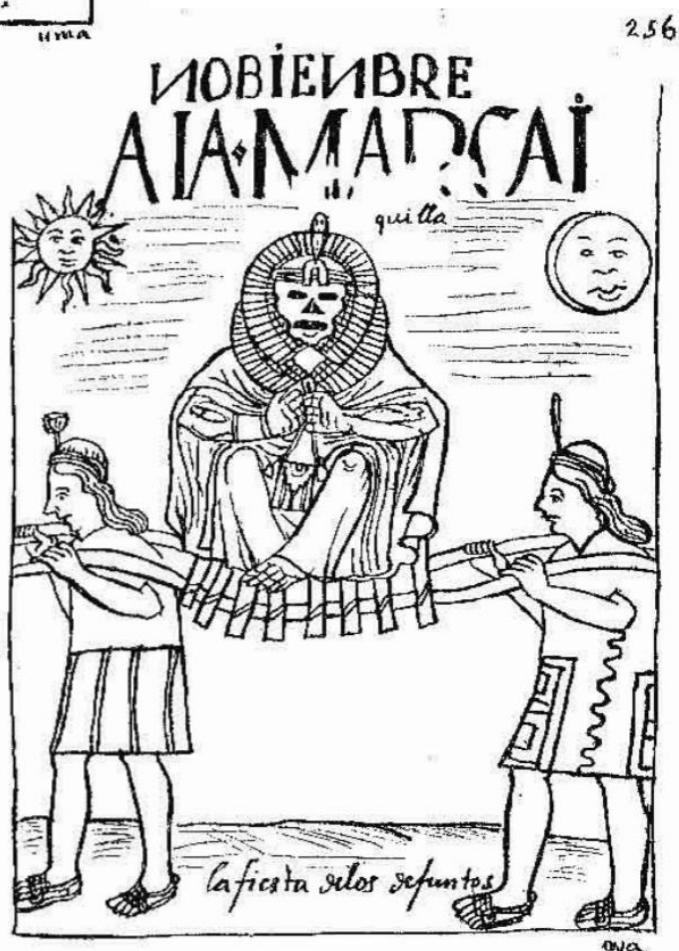


Figura 32 – Novembro (Ayarmaicai Quilla) mês dos mortos (Poma de Ayala, 1615, p. 256)



Figura 33 – Dezembro (Capac Inti Raimi) festa solene do Sol, maior concentração do poder simbólico estatal que apura os saldos do ano (Poma de Ayala, 1615, p. 258)

Ao fazer essa justaposição de signos e significados entre as culturas – utilizando-se do sistema espanhol para explicar a cultura dos indígenas –, a fim de se fazer entender ao seu leitor, Guamán permite uma visualização a respeito da organização social andina. A partir disso, podemos ainda entender que Guamán estabelece um diálogo interepistêmico estabelecido a partir de uma relação de complementaridade<sup>77</sup> entre os discursos e os signos do Ocidente e dos povos nativos (cf. Nazareno e Menezes, 2023).

Ao usar o castelhano, segundo Cusicanqui (2015),

su ego colonial vigilante habla por él y controla cada palabra o frase que escribe, para asegurarse de que el rey de España lo vea como uno de sus más fieles súbditos. En cambio muchos de sus dibujos expresan otro tipo de discurso, que hasta ahora ha sido sólo analizado como una estructura semiótica reveladora de la aparente pureza y continuidad de las estructuras prehispánicas de pensamiento<sup>78</sup> (Cusicanqui, 2015, p. 213).

<sup>77</sup> Para um melhor aprofundamento a respeito da ideia de construção interepistêmica baseada na complementaridade consultar o artigo “Educação Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás: escolas indígenas e o papel dos temas contextuais nas escolas indígenas” publicado em 2023 por Elias Nazareno e Maria Paula Menezes.

<sup>78</sup> “O seu ego colonial vigilante fala por ele e controla cada palavra ou frase que escreve, para garantir que o rei de Espanha o vê como um dos seus súbditos mais fiéis. Por outro lado, muitos dos seus desenhos expressam outro tipo de discurso, que até agora só foi analisado como uma estrutura semiótica que revela a aparente pureza e continuidade das estruturas de pensamento pré-hispânicas” (tradução nossa)

Diante disso, é através de sua iconografia em que podemos perceber o que as palavras, ainda que a partir de um discurso extenso, não conseguem traduzir-se na perspectiva de um sistema colonial que marginaliza e silencia os sujeitos (Cusicanqui, 2015).

O indígena silenciado e “empequenecido” é ainda retratado por Guamán em meio aos oficiais da Coroa em lugar de serviço, como podemos ver abaixo



Figura 34 – O corregidor convida em sua mesa (Poma de Ayala, 1615, p. 505)

A partir desta representação, podemos perceber através das posições e do enquadramento de seus personagens o grau de importância atribuídos a cada um deles na imagem: o corregidor na ponta esquerda como figura em evidência, sentado ao lado do mestiço, do mulato, do mitayo e ao lado da mesa em regime de trabalho, o índio empequenecido. O empequenecimento, ocorre segundo Cusicanqui (2015), não só através das descrições escritas, mas também através das imagens que condicionam o indígena “comum”, que não pertence à elite indígena, a um lugar de subjugação em relação ao europeu que o posiciona dentro de sua cadeia hierárquica em um lugar subalterno.

Através de suas imagens demonstradas acima, podemos analisar a forma com que Guamán conjuga os seres vivos – humanos e animais – em relação à natureza, evidenciando a íntima relação entre os indígenas e o seu espaço natural. Espaço este que fora desestruturado pelos

espanhóis por meio da imposição de sua lógica colonial de espoliação e destruição da natureza em vista de acúmulo e exportação de bens.

Com esse capítulo podemos perceber que a justaposição e a conjugação da cultura de hispânicos e indígenas nos permite compreender a obra de Guamán enquanto uma obra que articula estratégias de argumentação e percepção de mundo de modo complementar. A fim de conseguir convencer o seu leitor, o autor utiliza as ferramentas argumentativas que tem à disposição não somente como uma forma de denunciar as práticas dos espanhóis, mas de ensinar ao seu público uma melhor forma de *convivência*.

Para tanto, Guamán apresenta argumentos escritos e visuais em ordem de uma eleição de um passado comum entre colonos e colonizados ou tenta ainda estabelecer explicações cosmológicas a respeito das crenças indígenas a partir de uma estrutura Ocidental de entendimento – como por exemplo a organização temporal dos meses do ano para demonstrar os ritos incas (Cusicanqui, 2015; Martins, 2017; Miranda, 2018; Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco, 2021). Diante disso, torna-se fundamental compreender *Nueva corónica y buen gobierno* como um documento intercultural com uma amplitude de abordagens interdisciplinares, constituindo-se como uma obra que se apresenta enquanto uma expressão/produção epistêmico efetiva.

A incorporação das perspectivas indígenas na produção de conhecimento histórico é uma resposta crítica à dominação cultural e epistêmica imposta pelo Colonialismo, principalmente ao compreendermos a importância de *Nueva corónica y buen gobierno* nos espaços historiográficos e sua apropriação no cenário latino-americano de modo efetivo. A tendência de favorecer as perspectivas ocidentais e modernas na investigação histórica pode perpetuar a marginalização das narrativas indígenas e reforçar a visão de mundo eurocêntrica. Portanto, é essencial adotar uma postura reflexiva ao investigar, analisar e interpretar fontes históricas, reconhecendo as limitações das lentes culturais e buscando um equilíbrio entre diferentes formas de conhecimento.

Em suma, a incorporação das perspectivas indígenas na produção de conhecimento histórico é uma forma de resistência anticolonial que desafia as narrativas dominantes e reafirma a importância das vozes marginalizadas, daí a importância de analisar Guamán Poma enquanto esse sujeito produtor de conhecimento ainda no período colonial que foi invisibilizado, em grande medida, pelos interesses do colonizador. Ao promover o diálogo, colaboração e reflexão crítica, é possível construir um entendimento mais holístico e autêntico da história, respeitando a diversidade cultural e epistêmica que enriquece a nossa compreensão do passado e do presente.

## Considerações finais

Certamente o maior aprendizado que obtive no decorrer desta pesquisa se refere a conscientização no que tange à necessidade de um cuidado maior ao estabelecer análises a respeito de produções indígenas, principalmente ao considerar a relevância de estabelecer uma análise que vá além das estruturas coloniais de conhecimento. Sendo assim, tornou-se fundamental a eleição de uma abordagem decolonial e intercultural a respeito das trocas de saberes entre povos indígenas e a Europa no período colonial, principalmente ao analisar uma obra tão extensa e rica em informações como *Nueva corónica y buen gobierno*.

Para a elaboração desta dissertação me detive em investigar os contextos culturais de produção da obra assim como as possíveis ramificações de suas publicações, do percurso interpretativo de outros investigadores e a veiculação da crônica após a sua redescoberta no início do século XX. A princípio, as investigações a respeito da obra escolhida e seu autor se deram pelo impulso de uma preocupação do alcance da obra na América Latina, entendendo que por ser uma produção indígena do período colonial imbuída de signos e significados híbridos – que hoje entendemos como interculturais – fora sujeitada a vários movimentos de resistência epistêmica por parte do Ocidente.

Diante disso, ao longo desta pesquisa, busquei ampliar a acessibilidade de *Nueva corónica y buen gobierno* não somente como uma extensão de uma produção acadêmica latino-americana, mas como uma pesquisadora brasileira que entende ser de fundamental importância estabelecer aproximações a respeito de uma história colonial como a de Guamán para podermos compreender como o sistema opressor do colonialismo e das colonialidades do poder, saber, ser e ver pode ser sentido e vivido em diversas partes da América. Principalmente, no que concerne à produção de uma pesquisa acadêmica acessível à língua portuguesa de modo a atualizar e revisitar as informações dispostas na crônica.

Nesse sentido, a ampliação do campo de pesquisa para novas abordagens da obra de Guamán Poma abre espaço para discutirmos sobre as diversas faces da Modernidade, do Colonialismo e da Colonialidade – do poder, saber, ser e ver. Ainda que não tenha alcançado seu objetivo final, entregar ao Rei o seu manuscrito ainda no século XVII, Guamán nos permite hoje compreender o mérito historiográfico de revisitar e buscar novas abordagens nos documentos do período colonial, principalmente no que concerne a produções indígenas.

Ao adotar abordagens interdisciplinares, as comunidades indígenas têm a oportunidade de compartilhar suas próprias narrativas e visões do passado, desafiando as interpretações dominantes e preenchendo lacunas históricas deixadas pela perspectiva

Ocidental. Isso não apenas enriquece a compreensão da história, mas também empodera essas comunidades ao reconhecer e validar seus modos de vida e conhecimentos ancestrais.

A criação de espaços de diálogo e co-produção de teorias entre indígenas e não indígenas é fundamental para a construção de um conhecimento mais inclusivo. Isso implica na superação das barreiras culturais e epistêmicas, abrindo caminho para a coexistência de diferentes formas de pensar, interpretar e conhecer o mundo. Esses espaços colaborativos também possibilitam a identificação de pontos de convergência e divergência, contribuindo para uma análise mais plural e abrangente na construção do conhecimento histórico.

Abre também novas possibilidades reflexivas no tocante da recepção, aceitação, construção e atualização de epistemologias marginalizadas pelo eurocentrismo, além de permitir a existência de “fissuras” de resistência frente o sistema colonial. Além disso, ao (re)inserirmos esses pontos de resistência no mundo acadêmico podemos vislumbrar novas facetas de desconstruções de preconceitos existentes no que diz respeito às linguagens, costumes e perspectivas de mundo indígena que permanecem ainda hoje no nosso convívio.

Quando percebemos que o emprego de mais de uma língua em sua crônica, encontramos em Guamán um intelectual que domina elementos distintos de múltiplas culturas e grupos étnicos a sua volta. O esforço que estabelece para se fazer entender diante do Rei é por fim expresso como uma narrativa extremamente rica no que concerne ao registro dos costumes indígenas através de um sistema de grafia – ainda que em sua maioria fossem línguas ágrafas – em justaposição com a cultura do colonizador.

A adaptação e atualização do conhecimento disposta por Guamán se dá de modo exímio, a medida em que constrói uma tradução intercultural a partir da região de fronteira a qual se encontrava (Mignolo, 2017; Santos, 2018). Dentre as opções que Mignolo (2017, p. 18) nos apresenta – aceitação de inferioridade, assimilar-se e construção de epistemologia fronteira – podemos perceber em Guamán uma postura de resistência em relação às duas primeiras e de subversão ao apropriar-se da última.

Em relação à tentativa de sua subalternização, Guamán busca constantemente trazer para si comparativos que justifiquem e assegurem o seu lugar de fala, defendendo a si mesmo como um súdito cristão e fiel a serviço da Coroa espanhola. Ainda que catequizado e reafirmando-se como cristão, o autor indígena não fora assimilado pela cultura espanhola, mas utiliza dos recursos cristãos em sua argumentação e vivências para poder construir o seu manual/tratado político para demonstrar ao Rei uma melhor forma de organização colonial em nome de uma boa convivência entre indígenas e espanhóis.

Diante disso, nota-se que a mudança de perspectivas de pesquisadores ao longo do último século nos permite ver uma transição a respeito da obra de Guamán, que deixa de ser vista como um documento de “discurso folclórico” (Porrás-Barranechea, 1948) para “uma postura interdisciplinar” tão necessária, entre outras coisas, para a historiografia latino-americana. A capacidade comunicativa de Guamán o permite transitar entre as culturas e argumentar a partir de ambas perspectivas a respeito da situação colonial.

Essa habilidade, associada à sua condição de sujeito colonizado, capacita Guamán a estabelecer um discurso crítico que vai além da escrita sendo manifestada também através da iconografia que se faz presente ao longo no manuscrito. A estética *guamanpominiana* estruturada a princípio como um mecanismo pedagógico – uma vez que o autor andino busca trazer para o campo visual suas críticas ao regime colonial – culmina em um aparato de resistência imagética frente à barbárie do colono.

Através de suas imagens, Guamán (re)organiza na dimensão do *ver* aquilo o que por vezes possa passar despercebido em sua escrita: o impacto violento da conquista, os costumes indígenas em justaposição aos valores cristãos e a defesa de uma boa convivência entre nativos e espanhóis. Em sua região de fronteira, o andino utiliza do aparato estético do colonizador para firmar suas pelejas a respeito do processo colonial sem abdicar de sua natureza inca.

Ao realizar a tarefa que nenhum outro cronista hispânico poderia realizar, a visibilização dos povos empequenecidos, Guamán abre caminhos para nos demonstrar as existências indígenas e as maneiras de marginalização dos sujeitos não europeus. A partir desses recursos o autor torna evidente distanciamentos epistemológicos e cosmogônicos da relação entre espanhóis e indígenas, que tomaram a forma de preconceitos e mecanismos de marginalização dos povos subalternizados na Modernidade.

Por isso a importância de refletirmos a respeito do uso da iconografia como um mecanismo de comunicação e conjugação de símbolos a partir de *Nueva corónica y buen gobierno*. O aparato visual adotado por Guamán nos permite tecer críticas em relação à colonialidade do *ver* ao compreendermos que, ainda quando sob a justificativa de utilizar desenhos como recurso pedagógico que auxilia a narrativa do autor para instruir e convencer seu receptor – o monarca Felipe III –, o autor indígena promove no campo visual uma expansão do processo de tradução intercultural, que “se infiltra” no âmbito das produções coloniais indígenas como uma possibilidade de subversão do sistema colonial.

Diante disso, a consciência intercultural de Guamán atribui sentido que sincroniza obra, leitor e mundo em um documento que supera as barreiras epistêmicas que o Ocidente

busca estabelecer em relação às produções indígenas. A interação linguística desempenhada por Guamán preenche lacunas provocadas pela Modernidade em forma de crítica ao regime instaurado, compondo-se como uma “opção” frente aos modelos tradicionais fixados pela historiografia.

Nesse sentido, o reencontro com *Nueva corónica* precisa se dar de modo ativo e constante, a fim de que o processo de atualização do conhecimento a respeito desta obra contribua para compreendermos como as feridas coloniais impactam ainda hoje o modo como abordamos as produções indígenas. Assim como, torna-se crucial apreendermos a funcionalidade da iconografia colonial para além de sua expressão em si mesma, ou seja, buscando abarcar quais os possíveis significados e impactos provocados pela adoção de uma estética europeia por parte de um indígena para criticar aqueles que o formaram.

Concluo afirmando que, ainda que exista a invisibilização dos sujeitos coloniais este processo não ocorre de modo efetivo na medida em que as “fissuras” de resistência dos povos originários podem ser percebidas desde o período colonial. O estabelecimento de padrões estéticos e narrativos, de visão cosmológica e do que pode ser considerado como conhecimento válido para a historiografia, ainda necessitam, em grande parte, passar uma espécie de crivo eurocêntrico que marginaliza inúmeras formas de ser e estar no mundo que são tão caras para a existência e resistência dos povos originários.

As memórias implantadas pelo longo processo colonial reforçam a lógica adotada por parte da Modernidade e pelas Colonialidades do poder, saber, ser e ver, que distinguem os sujeitos a partir de um pressuposto de superioridade que outrora fora visto e abordado como atos salvacionistas dos cristãos em relação às almas indígenas. Salvamento este, baseado na violência e na barbárie dos europeus que trouxeram para si a responsabilidade paternalista de instrução daqueles que não precisavam ser instruídos.

Diante disso, o primeiro passo para conseguirmos compreender as histórias invisíveis e silenciadas a respeito da história da América Latina consiste em questionarmos as narrativas que desenham narrativas que promovem uma interpretação enviesada e enrijecida da colonização no que diz respeito ao protagonismo das histórias. De modo geral, consideramos que conseguimos cumprir com o propósito inicial deste trabalho, e ainda fomos um passo além.

Quando nos questionamos no início desta dissertação a respeito das estratégias discursivas empregadas pelo indígena e o modo de composição de sua obra, notamos que seu discurso se dá de modo bem estruturado e organizado a partir de uma sistematização de ideias mobilizadas com o objetivo de estabelecer denúncias concretas a respeito da colonização, que

se expande na proposição de possíveis atitudes que subverteriam os problemas encontrados por ele – como a dizimação da população autóctone.

Trata-se de críticas, preocupações e soluções apresentadas por nosso cronista que foram completamente ignoradas pela administração colonial. Uma obra esplêndida formulada a partir das experiências de Guamán Poma articuladas com a retórica espanhola que nos permite entender que Guamán manifesta os primeiros rudimentos de uma atitude decolonial, uma vez que entendemos que a decolonialidade vai além do discurso em si, se estendendo para a proposição de práticas que visam situar-se diante da sociedade envolvente através da resistência à colonialidade – constituindo-se como uma *práxis anticolonial*.

Assim, retomamos o que Mignolo (2007) apresenta ao falar que a decolonialidade consiste em uma opção frente às narrativas tradicionais, que abre as portas para que conheçamos novos mundos e novos olhares a respeito das realidades que nos cercam. Em Guamán Poma percebemos a importância de termos em mente a compreensão de que estamos em contato com pensadores e pensadoras que se localizam em um espaços fronteiriços, que transitam entre as culturas nativas e importadas de modo intercultural.

O uso de línguas indígenas em sua obra demonstra domínio e preservação da raiz cultural de Guamán, refletindo em sua própria obra características interculturais explícitas, (re)construindo-se a partir da lógica europeia de construção de ser e de saber, utilizando-se desses mecanismos para construir as suas defesas a respeito das causas indígenas. Contudo, não bastava que Guamán se postasse como um súdito fiel à coroa e um cristão fervoroso: sua voz e o reconhecimento de seus direitos foram abafados por séculos antes de ser retirado do silêncio e ainda algumas décadas mais para sair da penumbra.

Por fim, embora exista ainda o fantasma do estigma da América derrotada, busca-se ainda com esta dissertação compor mais uma atualização a respeito da obra de Felipe Guamán Poma de Ayala e, uma vez que ponderamos algumas colocações finais, não “concluiremos” uma discussão que não pode ser concluída – ou seja, é necessário que exista uma continuidade. As resistências latino-americanas iniciaram concomitantes ao projeto colonial e, enquanto houver meios de dominação colonial, tendo a Colonialidade constitutiva e intrínseca à Modernidade – tanto em seu sentido físico como epistêmico –, haverá oposição a ela.

Que viva Abya-Yala!

## Referências bibliográficas

ACHINTE, Adolfo Albán. Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia. In.: PALERMO, Zulma (org.). **Arte e estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Del Signo, 2009.

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

ADORNO, Rolena. **The depiction of self and other in colonial Peru**. *Art Journal*, v. 49, n. 2, p. 110-118, 1990.

ADORNO, Rolena. El sujeto colonial y la construcción de alteridad. **Revista De Crítica Literária Latino Americana**. Año XIV, N°28, p. 55-68, Lima, 2do. Semestre de 1988.

ADORNO, Rolena. **Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial**. Siglo XXI, 1991.

ADORNO, Rolena. The discursive encounter of Spain and America: The authority of eyewitness testimony in the writing of history. **The William and Mary Quarterly**, v. 49, n. 2, p. 210-228, 1992.

ADORNO, Rolena. **Guaman Poma and his illustrated chronicle from colonial Peru: from a century of scholarship to a new era of reading**. In English and in Spanish. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen and the Royal Library, 2001. Disponível em: <http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/presentation.htm>

ADORNO, Rolena. El fin de la historia en la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala. **Letras (Lima)**, 85 (121), 13-30, 2020.

ADORNO, Rolena; BOSERUP, Ivan (Ogs.). **Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva corónica**, Museum Tusulanum Press: Copenhagen, 2015; 450 pp., 103 colour illus., 47 halftones, 2015.

ADORNO, Rolena. La Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma: del manuscrito autógrafo del siglo XVII a su reproducción digital del siglo XXI. **Recial**, v. 13, n. 22, p. 34-47, 2022.

ARCURI, Marcia. **O Tahuantinsuyu e o poder das huacas nas relações centro x periferia de Cusco**. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, Suplemento 8*: 37-51, 2009

ARGUEDAS, José Maria. **Indios, mestizos u señores**. Lima. Editora: Horizonte, 1987

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, Brasília, mai-ago, pp. 89-117, 2013

BARRIENDOS, Joaquín. La colonialidad del ver: hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. **Nómadas**, n. 35, p. 13-29, 2011.

BAUER, Ralph. Encountering' Colonial Latin American Indian Chronicles: Felipe Guaman Poma de Ayala's History of the 'New' World. **American Indian Quarterly**, vol. 25, no. 2, 2001, pp. 274-312.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão**. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Editora Brasiliense, 1984

BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; QUISPE-AGNOLI, Rocío; GRECO, Lucrecia. **Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: Questionando antropocentrismos no colonialoceno**. TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 157-203.

BRAGANÇA, Anibal. Sobre o editor. Notas para sua história. **Em Questão**, v. 11, n. 2, p. 219-237, 2005.

BRUIT, Hector. América Latina: quinhentos anos entre a Resistência e a Revolução. **Revista brasileira de História**, São Paulo v. 10, n 20, p. 147-171, 1991.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (comp). **El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história: questões sobre conceitos, métodos e relevância de pesquisa. In: **História (São Paulo)**, v. 30, n.1 pp. 349-371, jan/jun 2011

CAVALCANTI, Thais Novaes. **Direito ao desenvolvimento dos povos indígenas e bom governo: uma contribuição de Guaman Poma de Ayala e Francisco de Vitória**. RDCI VOL.96 (JULHO-AGOSTO) 2016.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Roger Chartier; trad. Mary Del Priore - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed., 1998.

CHURATA, Gamaliel. **El pez de oro: restablos del Laykhakuy**. Editorial: Canata, La Paz – Cochabamba, 1957.

CORTEZ, Enrique E.; GARCÉS, Jorge Valenzuela. Don Felipe Guaman Poma de Ayala y el Primer nueva coronica y buen gobierno 400 años después. **Letras (Lima)**, v. 85, n. 121, p. 5-12, 2014

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón, 2015.

DEL PRIORE, Mary. Imagens da Terra Fêmea: a América e suas mulheres. In.: **América em Tempo de Conquista**, 1992

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. **Petrópolis, RJ: Vozes**, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad**. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 153-197, julio-diciembre 2008.

FÁVERO, Leonor Lopes; MOLINA, Márcia AG. **A crônica: uma leitura textual-discursiva**. Coleção Mestrado em Linguística, v. 1, 2006.

FERNANDES, José Guilherme Dos Santos. Interculturalidade e etnossaberes. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 39-65, jul./dez. 2016.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas "estado da arte". **Educação & sociedade**, v. 23, p. 257-272, 2002.

FLECK, Gilmei Francisco. Tradução e decolonialidade na América Latina. **Revista Digital dos Programas de Pós-Graduação do Departamento de Letras e Artes da UEFS Feira de Santana**, v. 24, n. Esp., p. 247-267, julho de 2023

FRAVE, H. **A civilização Inca**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988

GARCÍA-BEDOYA, Carlos. Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino. **Letras (Lima)**, v. 91, n. 133, p. 35-56, 2020.

GERARDO, Diana Roselly Pérez. Los vicios y virtudes en las imágenes de la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala: la violencia entre la justicia y la soberbia. **Memoria y Sociedad**, v. 21, n. 43, p. 104-130, 2017.

GRUZINSKI, Serge. A guerra das imagens e a ocidentalização da América. In.: VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **América em tempo de conquista**. J. Zahar Editor, 1992.

GRUZINSKI, Serge. A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização do México, séculos XVI-XVIII. **Tradução Beatriz Perrone-Moisés**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

HAMILTON, Roland, Introduction. In.: DE AYALA, Felipe Guaman Poma; HAMILTON, Roland. **The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615**. University of Texas Press, 2009.

HERGÉ. **Las aventuras de Tintín. El templo del sol**. Editorial Juventud, S.A.; 13ª edição (1 abril 1993)

HERNÁNDEZ LÓPEZ, José de Jesús et al. **Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales**. Acento Editores, 2010.

HUSSON, Jean-Philippe. **La memoria del mundo inca: Guaman Poma y la escritura de la "Nueva corónica: colloque, 21-22 octubre 2010**. Apus graph ediciones, 2016.

LIMA, Vinicius Soares de. **Os curacas nas crônicas de Felipe Guaman Poma de Ayala e Inca Garcilaso de La Vega**. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências Humanas e sociais, Franca. 2019.

JÚNIOR, Vitor Claret Batalhone. Uma história de recepção: Robert Holub e a Teoria da Recepção. **Temporalidades**, v. 3, n. 2, p. 160-174, 2011.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: \_\_\_\_\_. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LEÓN, Ena Mercedes Matienzo. **Ficcionalizar el referente: violencia, saber, ficcion y utopía en El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala**. Tese de Doutorado. Universität Potsdam. 2013

LEONETTI, Francesca. **Las crónicas de Indias: fronteras de espacios y confluencia de géneros**. Centro Virtual Cervantes. España, p. 219-331, 2013).

LESSA, Giane da Silva Mariano. **"Y no hay remedio": Guaman Poma de Ayala, oralidade escrita e iconografia na construção discursiva da memória andina**. Tese (Doutorado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Vinicius Soares de. **Os curacas nas crônicas de Felipe Guaman Poma de Ayala e Inca Garcilaso de La Vega**. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista (UNESP) Franca, 2019.

LOPEZ, Luiz Roberto. **História da América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996, pp. 07-50.

LOPEZ-BARALT, Mercedes. Guaman Poma y el arte de la memoria en una cronica ilustrada del siglo XVII. **Revista Iberoamericana**. Numero Extraordinario: Volumen VII. N° 2, 1979, p. 119-151.

LUNA, Jaime Vargas. Felipe Guamán Poma, (1534?/ 1556? – 1615?/ 1644?). In.: Zamora, Margarita; Cortés, Rocío. **Narradores indígenas y mestizos de México y Perú (Siglos XVI-XVII)**, Publisher: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar - Latinoamericana Editores, 2016, pp.269-296.

MARTINS, Fredsson Pedro. Repressão e resistência nos andes coloniais: o movimento Taki Onqoy. **MÉTIS: história & cultura**. São Paulo, v. 16, n. 31, 2017.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura - un manifiesto. In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, W. Desafios coloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1). 2017.

MIRANDA, Natalia. Taki Ongoi e santidade de Jaguaripe - uma análise comparada das ideologias de resitencia indígenas no peru e no brasil colonial. **Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: Historia e Parcerias**, 2018.

MURRA, Jonh. Waman Puma, Etnógrafo del mundo andino. **In.: Guamán Poma de Ayala, Felipe. Primer nueva corónica y buen gobierno**. Eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. 3 vols. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1980.

MURRA, John. As sociedades Andinas anteriores a 1532. In.: BETHEL, Leslie (Org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**. Vol. I. São Paulo. EDUSP, 2004).

NAVARRETE, Federico. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. **Estudios de cultura Náhuatl**, n. 30, p. 593, 1999.

NAZARENO, Elias; JUNIOR, Geraldo Witeze. **América, lugar da utopia: de Bartolomé de Las Casas a Vasco de Quiroga**. Revista Eletrônica da ANPHLAC, n. 16, p. 207-224, 2014.

NAZARENO, Elias. O Estado e as políticas linguísticas adotadas como estratégicas na formação da nação brasileira a partir do século XVI. In: Lídia de Oliveira Xavier; Carlos F. Domínguez Avila; Vicente Fonseca. (Org.). **A qualidade da democracia no Brasil: questões teóricas e metodológicas da pesquisa**. 4ed. Curitiba: CRV, 2019, v. 4.

NAZARENO, Elias; MENESES, Maria Paula. Educação Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás: escolas indígenas e o papel dos temas contextuais nas escolas indígenas. **REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS EDUCATIVOS**, v. 53, p. 125, 2023.

**NENEVÉ, Miguel; CHRISTO, Laura. Felipe Guaman Poma: o Aristóteles da América do Sul e a geopolítica do conhecimento**. Anais do Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental, n. 1, 2016.

O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992.

OLARTE CALSINA, Saul. **O agro andino, um outro desenvolvimento e a sustentabilidade**. Tese (doutorado), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

OLIVEIRA, Elismênnia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis) curso**, v. 11, p. 311-335, 2011.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. As sacerdotisas do sol: imagens sagradas e profanas do feminino nas crônicas espanholas do século XVI. **cadernos pagu**, p. 145-169, 2002.

ORTEGA, Julio. Guaman Poma de Ayala conciencia cultural pluralista. **Lexis**, v. 10, n. 2, p. 203-213, 1986.

OSORIO, Patricia Estefany Palomino; GUERRERO, Miguel Antonio Cornejo. Iconología de las coyas en la Crónica de Guaman Poma de Ayala, siglo XVII. **Investigaciones sociales**, v. 23, n. 43, p. 15-23, 2020.

PALERMO, Zulma. Introducción. El arte latinoamericano en la encrucijada decolonial. In.: PALERMO, Zulma (org.). **Arte e estética en la encrucijada decolonial**. Buenos Aires: Del Signo, 2009.

PEASE, Franklin. Prologo. In.: DE AYALA, Felipe Guamán Poma. Franklin Pease. **Nueva corónica y buen gobierno**. Fundación Biblioteca Ayacucho, 1980. Tomo I.

PEI, Proyecto Educativo Institucional 2020-2024. E.S.F.A.Púb. “Felipe Guamán Poma de Ayala”- Ayacucho-2020. Disponível em <https://www.esfapa.edu.pe/Cmpt30DOCUMENTOSComponent>. Acesso em: 26/03/2023.

PICH, Roberto Hofmeister. Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond. **Scripta Mediaevalia (Mendoza)**, 2011.

PINILLA, Ramón Mújica. Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano. In.: PINILLA, Ramón (et.al). El Barroco Peruano, Vol. 1. **Lima: Banco del Crédito del Perú**, 2002, p. 1-27.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala. **Lima: Lumen**, 1948.

PRODANOV, Cleber Cristiano. A conquista do Peru. Novo Hamburgo. Editora Feevale, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina1. **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. “Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina. **Letras (Lima)**, v. 91, n. 133, p. 5-34, 2020

QUISPE-AGNOLI, Rocío; BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; GRECO, Lucrecia. Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: questionando antropocentrismos no colonialoceno. **TECCOGS: Revista Digital de Tecnologias Cognitivas**, n. 24, 2021.

RESENDE, Ana Catarina Zema de; MOREIRA, Erika Macedo. Ferramentas epistemológicas para a descolonização do ensino da história indígena. **Revista Relicário**, v. 4, n. 7, 2017.

ROMNEY, Abraham. Indian Ability (auilidad de Indio) and Rhetoric's Civilizing Narrative: Guaman Poma's Contact with the Rhetorical Tradition. **College composition and communication**, p. 12-34, 2011

ROSSI, M. J. (2016). Cartografías del barroco en América Latina. **Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia**, 5(1), 91–120. <https://doi.org/10.12957/ek.2016.25048>

SANTOS, Boaventura de Souza. Tradução intercultural: Diferir e partilhar con passionalità. In.: **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Essencial**. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. V. 1, p. 261 -295. (Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño / Gentili, Pablo)

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SCHLENKER, Alex. **Hacia una memoria decolonial: breves apuntes para indagar por el acontecimiento detrás del acontecimiento fotográfico**. Calle 14 revista de investigación en el campo del arte, v. 6, n. 8, p. 128-142, 2019.

SILVA, Luciana Leite; NAZARENO, Elias. **The Influence of European Racial Theories on the Formation of the Brazilian Historiographic Matrix and History Teaching**. Social and Education History, v. 9, p. 301, 2020.

SILVA, Patrícia Freitas. **Entre Matrimônios e Concubinatos: Relações de Gênero no Vice-Reino do Peru, Séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, 2008.

SILVA Claudia Zapata. **El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina**. pp. 49-7, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples**. Zed Books Ltd, London & New York, 2008.

**THEODORO, Janice. A América desenhada pelos cronistas: derivações dedutivas a partir do exercício da linguagem. In: THEODORO, Janice. América Barroca: Tema e Variações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Nova Fronteira, 1992.**

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1983.

UGARELLI, Mariangela. La tentación de la imagen: El hipertexto de la Nueva Crónica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala en el imaginario gráfico del Perú contemporáneo. **Latin American Literary Review**, v. 48, n. 97, 2021.

URIOSTE, Jorge. Estudio analítico del quechua en la nueva corónica. In.: **Guamán Poma de Ayala, Felipe. Primer nueva corónica y buen gobierno**. Eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. 3 vols. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1980.

UPARELA, Paola. Guaman Poma y la güergüenza colonial. **Journal of Gender and Sexuality Studies/Revista de Estudos de Gênero y Sexualidades**, v. 44, n. 2, p. 17-36, 2018.

VARGAS, Anderson Zalewski. As recepções e as conformações de passado e presente. **Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas**, v. 4, n. 2, p. 07-17, 2019.

VEGAS, Dalia Espino. **Novos diálogos visuais: de Waman Puma ao coletivo de fotografia MaldeOjo**. Revista Espaço Acadêmico – n. 231 – nov./dez. 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir.** UMSA Revista (entre palabras), v. 3, p. 30 citation\_lastpage=31, 2009.

WALSH, Catherine. **Imagens decoloniais.** Programa de Pós Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG), 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7DFcocRIxDA>. Acessado dia: 09/04/2023.

#### **Fontes**

DE AYALA, Felipe Guamán Poma. Franklin Pease. **Nueva corónica y buen gobierno.** Fundación Biblioteca Ayacuch, 1980. Tomo I.

DE AYALA, Felipe Guamán Poma. Franklin Pease. **Nueva corónica y buen gobierno.** Fundación Biblioteca Ayacuch, 1980. Tomo II.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva corónica y buen gobierno.** Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie; XXIII. Paris: Institut d'Ethnologie, 1936.

MURRA, John; ADORNO, Rolena, URIOSTE, Jorge. El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala. **Mexico: Siglo XXI Editores**, 1980.

DE AYALA, Felipe Guamán Poma; MURRA, John V.; ADORNO, Rolena. **Nueva crónica y buen gobierno.** Historia 16, 1987.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615.** University of Texas Press, 2009.

Fonte imagem 5: Acessada 10/04/2022. <https://www.zankyou.com.pe/f/la-cerveteca-592429>

## Anexos

## Anexo 1

Nome do autor	Nome da obra	Ano	Lugar de publicação	Tipo
PORRAS BARRENECHEA, Raúl	El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala	1948	Lima: Lumen	Livro
CHURATA, Gamaliel	El pez de oro: restablos del Laykhakuy	1957	Canata, La Paz – Cochabamba,	Libro
ADORNO, Rolena.	Felipe Guaman Poma de Ayala: an andean view of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615.	1978	Journal de la Société des Américanistes,	Artigo
PAESE, Franklin	Franklin. Prologo. In.: DE AYALA, Felipe Guamán Poma. Franklin Pease. Nueva corónica y buen gobierno	1980	Fundación Biblioteca Ayacuch	Capítulo de livro
MURRA, Jonh	Waman Puma, Etnógrafo del mundo andino	1980	Eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. 3 vols. México, D.F.: Siglo Veintiuno	Prólogo/ capítulo de libro
URIOSTE, Jorge	Estudio analítico del quechua en la nueva corónica	1980	México, D.F.: Siglo Veintiuno	Prólogo/ capítulo de libro
ORTEGA, Julio	Guaman Poma de Ayala conciencia cultural pluralista	1986	Lexis	Artigo

ARGUEDAS, José Maria.	Indios, mestizos u señores.	1987	Lima. Editora: Horizonte	Livro
BRUIT, Hector	América Latina: quinhentos anos entre a Resistência e a Revolução. Revista brasileira de História	1991	São Paulo	Artigo
ADORNO, Rolena.	Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial	1991	Siglo XXI	Artigo
GRUZINSKI, Serge	A guerra das imagens e a ocidentalização da América	1992	América em tempo de conquista	Capítulo de livro
ADORNO, Rolena.	The discursive encounter of Spain and America: The authority of eyewitness testimony in the writing of history.	1992	The William and Mary Quarterly, v. 49, n. 2, p. 210-228;	Artigo
ADORNO, Rolena.	Guaman Poma and his illustrated chronicle from colonial Peru: from a century of scholarship to a new era of reading	2001	In English and in Spanish. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen and the Royal Library	Artigo
OLIVEIRA, Susane Rodrigues de.	As sacerdotisas do sol: imagens sagradas e profanas do feminino nas crônicas espanholas do século XVI.	2002	cadernos pagu	Artigo

GRUZINSKI, Serge	A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização do México, séculos XVI-XVIII	2003	São Paulo: Cia das Letras	Capítulo de livro
FÁVERO, Leonor Lopes	A crônica: uma leitura textual-discursiva	2006	Coleção Mestrado em Linguística	Artigo
MIGNOLO, Walter	El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura - un manifesto	2007	Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar	Artigo
SILVA, Patrícia Freitas.	Entre Matrimônios e Concubinatos: Relações de Gênero no Vice-Reino do Peru, Séculos XVI e XVII.	2008	Rio de Janeiro	Tese (Doutorado)
HAMILTON, Roland	The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615	2009	University of Texas Press	Introdução/ capítulo de livro
ARCURI, Marcia.	O Tahuantinsuyu e o poder das huacas nas relações centro x periferia de Cusco.	2009	Revista do Museu de Arqueologia e	Artigo

			Etnologia, São Paulo	
DUSSEL, Enrique	Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-discurso filosófico da modernidade.	2009	Epistemologias do Sul	Artigo
ROMNEY, Abraham	Indian Ability (auilidad de Indio) and Rhetoric's Civilizing Narrative: Guaman Poma's Contact with the Rhetorical Tradition	2011	College composition and communication	Artigo
OLIVEIRA, Elismênia Aparecida; PINTO, Joana Plaza.	Linguajamentos e contra hegemonias epistêmicas em produções escritas indígenas	2011	Linguagem em (Dis)curso	Artigo
BALLESTRIN, Luciana	América Latina e o giro decolonial.	2013	Brasília	Artigo
ADORNO, Rolena	El fin de la historia en la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala.	2014	Letras (Lima)	Artigo
CORTEZ, Enrique E.	Jorge Valenzuela. Don Felipe Guaman Poma de Ayala y el Primer nueva coronica y buen gobierno 400 años después	2014	Letras (Lima)	Artigo
ADORNO, Rolena e BOSERUP, Ivan	<i>Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva corónica</i>	2015	Museum Tusculanum	Artigo

			Press: Copenhagen	
CUSICANQUI, Silvia Rivera	Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina	2015	Tinta Limón	Livro
<b>NENEVÉ, Miguel</b>	<b>Felipe Guaman Poma: o Aristóteles da América do Sul e a geopolítica do conhecimento</b>	2016	Anais do Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental	Artigo
CAVALCANTI, Thais Novaes.	Direito ao desenvolvimento dos povos indígenas e bom governo: uma contribuição de Guaman Poma de Ayala e Francisco de Vitória	2016		Artigo
HUSSON, Jean- Philippe	La memoria del mundo inca: Guaman Poma y la escritura de la " Nueva corónica: colloque, 21-22 octobre 2010	2016	Apus graph ediciones	Artigo
LUNA, Jaime Vargas	Narradores indígenas y mestizos de México y Perú (Siglos XVI-XVII)	2016	Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar - Latinoamericana Editores	Artigo
MIGNOLO, Walter	Desafios Decoloniais Hoje	2017	EDUCO - Universidad Nacional del Comahue	Artigo

OLARDE CALINA, Saul.	O agro andino, um outro desenvolvimento e a sustentabilidade.	2017	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre	Tese (doutorado)
GERARDO, Diana Roselly Pérez	Los vicios y virtudes en las imágenes de la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala: la violencia entre la justicia y la soberbia	2017	Memoria y Sociedad	Dissertação de mestrado
UPARELA, Paola	Guaman Poma y la güergüenza colonial	2018	Journal of Gender and Sexuality Studies/Revista de Estudios de Género y Sexualidades	Artigo
LIMA.Vinicius Soares de.	Os curacas nas crônicas de Felipe Guaman Poma de Ayala e Inca Garcilaso de La Vega.	2019	UNESP	Dissertação de mestrado
NAZARENO, Elias.	O Estado e as políticas linguísticas adotadas como estratégicas na formação da nação brasileira a partir do século XVI.	2019.	Curitiba	Capítulo de livro
GARCÍA- BEDOYA, Carlos.	Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino.	2020	Letras (Lima),	Artigo
QUISPE- AGNOLI, Rocío	“Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco	2020	Letras (Lima)	Artigo

	años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina			
BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; QUISPE-AGNOLI, Rocío; GRECO, Lucrecia	Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: Questionando antropocentrismos no colonialoceno	2021	TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas	Artigo
<b>Fontes</b>				
GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe	Nueva corónica y buen gobierno	1936	Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie; XXIII. Paris: Institut d'Ethnologie	Livro
DE AYALA, Felipe Guamán Poma	Nueva corónica y buen gobierno	1980	Fundación Biblioteca Ayacucho, Tomo I	Livro
DE AYALA, Felipe Guamán Poma	Nueva corónica y buen gobierno	1980	Fundación Biblioteca Ayacucho, Tomo II	Livro
MURRA, John; ADORNO, Rolena; URIOSTE, Jorge (Orgs.)	El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala.	1980	Mexico: Siglo XXI Editores	Livro