
Repressão e resistência nos Andes coloniais: o movimento Taki Onqoy¹

*Repression and resistance in the colonial andean:
the Taki Onqoy movement*

*Fredson Pedro Martins**

Resumo: O presente artigo objetiva pensar nos desdobramentos gerados pelo movimento *Taki Onqoy*, principalmente nas regiões de Ayacucho e Huancavelica, nos anos finais do século XVI. Inicialmente traçamos um perfil biográfico do clérigo Cristóbal de Albornoz e, em seguida, analisamos suas informações de serviço, compostas por uma descrição acerca do movimento e das práticas ritualísticas das comunidades das regiões citadas, buscando apresentar os mecanismos utilizados por setores da Igreja Católica para combater e reprimir o movimento ao longo da época colonial.

Palavras-chave: *Taki Onqoy*. Cristóbal de Albornoz. Andes Coloniais.

Abstract: The present article analyzes the developments generated by the *Taki Onqoy* movement, mainly in the regions of Ayacucho and Huancavelica in the final years of the 16th century. Initially we elaborated a biographical profile of the cleric Cristóbal de Albornoz. Next, we analyze their service information, composed of a description of the movement and ritual practices of the communities of the regions mentioned, seeking to present the mechanisms used by sectors of the Catholic Church to combat and repress the movement throughout the colonial age.

Keywords: Taki Onqoy. Cristóbal de Albornoz. Colonial Andean.

¹ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Especialista em Políticas Linguísticas para Educação Escolar Indígena pela Universidade Aberta do Brasil (UAB), vinculada ao COMFOR/UNIFESP. Bacharel e Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Membro do grupo de pesquisa AJAW – Povos Indígenas e História nas Américas da PUCSP, do Núcleo de Estudos Ibéricos da UNIFESP e do GT Ensino de História da Associação Nacional de História (ANPUH). *E-mail:* pedro.fredson@gmail.com

O informante: trajetória social de Cristóbal de Albornoz

Cristóbal de Albornoz nasceu em 1530, na cidade chamada *Hueva*, localizada na Região Central da atual Espanha, na época, pertencente ao Reino de Castela e Leão. Os motivos específicos que trouxeram Cristóbal de Albornoz até a América são desconhecidos, mas a maior parte de seus biógrafos acredita que ele, assim como tantos outros clérigos e aventureiros do período, estava imbuído de um forte desejo de evangelização e seduzido pela crença de que poderia alavancar sua carreira eclesiástica nas terras do Novo Mundo, uma vez que esse se apresentava como um espaço dotado de maiores possibilidades de enriquecimento e ascensão social. (GUIBOVICH PÉREZ, 1991, p. 210-211).

De acordo com estudos biográficos feitos por Pedro Guibovich Pérez, antes de chegar à Diocese de Cusco, Albornoz esteve nas regiões de Santo Domingo e de Nova Granada, tendo desempenhado a função de cura catedralício, na primeira, e de vigário, na segunda, além de ter ocupado o cargo de visitador-geral² em ambas. Cruzando informações de diferentes fontes documentais, Guibovich Pérez concluiu que Albornoz deve ter chegado ao Vice-Reino do Peru³ no começo de 1567, uma vez que ele estava acompanhando o Bispo de Quito, Dom Frei Pedro de la Peña, em sua viagem ao Segundo Concílio Limense e, de acordo com a documentação do período, Dom Pedro teria chegado em Lima por volta dessa época. (1991, p. 210-211).

Já no Peru, Albornoz teria, então, se aproximado do *chantré*⁴ do bispado de Cusco, Hernando Arias. A sede catedralítica encontrava-se vacante por conta da renúncia, em 1562, do antigo Bispo Solano, sendo, dessa forma, administrada pelo Conselho do Cabido, espaço no qual Arias desempenhava grande influência (1991, p. 210-211).

Como parte dos quadros eclesiásticos da Diocese de Cusco, inicialmente Albornoz se ocupou da doutrina de Callao, para, logo em seguida, passar a exercer as funções de visitador do Bispado graças à sua proximidade com Hernando Arias. Primeiramente, no ano de 1568, realizou visitas na cidade de Arequipa e em seus distritos, tendo como meta acompanhar e analisar o trabalho dos clérigos, de modo especial no que se referia aos avanços da evangelização dos grupos indígenas. Em seguida, em 1569 e anos posteriores, empreendeu visitas na região de Huamanga, com o objetivo de solucionar antigas disputas existentes entre a Diocese de Cusco e os *encomenderos* daquele território acerca do recolhimento dos dízimos. Foi justamente no período em que esteve

como visitador na região de Huamanga que Albornoz entrou em contato com as práticas do *Taki Onqoy*, uma vez que são, nas *probanzas de servicios*⁵ produzidas nesta fase, que se encontram as ricas informações sobre esse movimento. (1991, p. 210-211).

Em 1570 suas *probanzas* foram levadas em consideração, e Albornoz passou a desempenhar as funções de cônego no Cabido da Catedral de Cusco, ascendendo, desse modo, dentro da hierarquia eclesiástica do Vice-Reino. No ano seguinte, junto com Juan de Palomares, percorreu as regiões de Andahuaylas e Parinacochas como visitador eclesiástico em visita geral efetuada pelo vice-rei Toledo.⁶ (1991, p. 214-215).

Depois de mais de uma década de sé vacante, Sebastián de Lartaún⁷ foi designado como bispo de Cusco no ano de 1573. Segundo as informações documentais do período, Albornoz soube se aproximar do novo bispo e foi ganhando ainda mais espaço dentro da dinâmica de poder do Vice-Reino do Peru. Em 1575, ao realizar uma visita pastoral na região de Andahuaylas, e, em 1579, ao ir a Lima para responder a acusações feitas contra ele sobre o recolhimento de dízimos de sua região episcopal, Lartaún designou Albornoz como provisor⁸ e vigário-geral da Diocese, demonstrando, desse modo, que Cristóbal de Albornoz teria se tornado um dos homens de confiança do novo bispo. (1991, p. 214-215).

Durante os anos de 1582 e 1583, Albornoz esteve envolvido em uma grande polêmica ao longo das sessões do III Concílio de Lima. O fiscal conciliar, Cristóbal Sánchez Renedo, levantou contra Albornoz denúncias de que esse teria desacatado a autoridade arcebispal, se apropriado indevidamente de uma série de bens que pertenciam às antigas *huacas*⁹ e, por fim, teria praticado arbitrariedades enquanto desempenhava as funções de provisor. Apesar de ter sido indiciado publicamente, o que certamente prejudicaria sua imagem, na tentativa de conquistar futuros cargos, as acusações tiveram pouco impacto, uma vez que o Bispo Lartaún era uma das figuras mais fortes presentes no III Concílio e falou em defesa de Albornoz, que foi absolvido pelo juiz do caso, o Bispo de La Plata, Dom Alonso Granero de Avalos. (1991, p. 216-218).

Já nos anos finais de sua vida, Albornoz também pôde acompanhar as sessões do IV Concílio Provincial de Lima, atuando como secretario do Bispo Gregorio de Motalvo. Posteriormente, junto com o Bispo

Antonio de la Raya, colaborou na fundação do colégio e seminário de *San Antonio Abad*, em Cusco. (1991, p. 216-218).

Cristóbal de Albornoz faleceu em Cusco, no dia 18 de dezembro de 1606, sem ter conseguido realizar aquele que, aparentemente, teria sido seu grande desejo, o de se transformar em bispo de Cusco, e sem fazer parte dos altos segmentos da Igreja Católica nas terras do Novo Mundo; entretanto, acabou nos deixando uma rica fonte documental (suas *probanzas de servicios*) sobre as práticas e transformações cosmológicas¹⁰ sofridas pela sociedade andina colonial. (1991, p. 216-218).

Cabe destacar que as *Informaciones de Servicios* de Cristóbal Albornoz devem ser usadas com bastante cautela por parte dos historiadores, uma vez que tal documentação foi elaborada com um propósito muito específico: enaltecer as ações do clérigo na busca de aquisição de cargos e benesses eclesiásticas. Entretanto, não é pelo fato de essa documentação ter sido elaborada por agentes da Coroa que ela não pode ser uma importante fonte de informações sobre os costumes e as modificações sociais sofridas pelas comunidades nativas dos Andes. Quando utilizadas com a devida cautela e cruzadas com documentação proveniente de outros sujeitos e espaço, o historiador pode retirar daí um profícuo conjunto de conhecimentos para desenvolver interpretações sobre o passado.

O *Taki Onqoy*: origem, expansão e agentes

Após realizarmos alguns apontamentos sobre aquele que é considerado o autor do melhor conjunto de informações sobre o movimento do *Taki Onqoy*, passamos a analisar o movimento em si.¹¹

Em 1560 a sociedade andina se encontrava fraturada. Não se tratava de uma crise apenas política, mas de uma crise que afetava todos os espaços da realidade colonial, uma vez que o encontro-choque da conquista¹² espanhola desconfigurou as práticas econômicas, cosmológicas, sociais e espaciais do antigo universo andino. (MILLONES, 1987, p. 166). O anterior ordenamento produzido pelo sistema incaico havia sido colocado de ponta-cabeça. E foi justamente nesse contexto de rompimento (e ao mesmo tempo de criação) sociocultural, que surgiu um movimento indígena que pregava o retorno das *huacas* e a destruição daqueles “brancos” com seus falsos deuses: o *Taki Onqoy*.

Na *Información de Servicios* de 1577, no testemunho do Padre Luis de Olvera, Albornoz é apresentado como um eficiente extirpador de idolatrias e responsável pela destruição de inúmeras *huacas*. Além disso,

o dito padre destaca que os fundamentos das crenças presentes no *Taki Onqoy* são

que todas las guacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruido, avían resuçitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos. (ALBORNOZ, 1990, p. 178, f. 5).

É interessante notar que as doenças e a mortandade provocadas pelas antigas *huacas* não afetariam apenas os estrangeiros; elas iriam atingir *todos*, inclusive os indígenas que haviam se convertido ao Cristianismo e que não queriam abandonar a religião dos espanhóis, conforme pode ser lido no trecho que segue:

A todos los quales estaban henojados con yndios porque se avían buelto cristianos, e que si querían los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes que renegasen del cristianismo que avían resçevido e no se llamasen nobres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla creyendo que Dios hera poderoso para aver fecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las guacas avían sido poderosas para aver fecho esta tierra e a los yndios e a los mantenimientos e a las cosas que en ella criaban [grifo nosso]. (ALBORNOZ, 1990, p. 178, f. 5).

Segundo o léxico *quéchua* desenvolvido pelo Frei Domingo de Santo Tomás, a raiz da palavra *taki* está atrelada à ideia de um cantar ou de um conjunto de cantos. Ao observarmos os significados propostos pelo dominicano, encontramos as seguintes expressões:

taquini.gui = cantar
taqui = canto
taqui camayoc = canto
taquini.gui = cantar el hombre
mizque taquini.gui = cantar suavemente.

(SANTO TOMÁS, 1560, p. 27).

Por sua vez, a palavra *onqoy*, na sua variação, é apresentada como sendo algum tipo de doença, ou enfermidade, conforme pode ser visto no esquema (1990, p.48, 139):

<i>Huncuy</i>	=	dolencia
<i>Huncuy</i>	=	enfermedad
<i>Huncunigui</i>	=	enfermar se

Dessa forma, ao traduzirmos a expressão *Taki Onqoy*, temos como significado algo próximo de *doença do canto*, ou a *enfermidade do canto*. O importante aqui é notar que o *Taki Onqoy*, conforme sua significação, consistiu em uma forma de resistência e em uma resposta indígena baseada em antigos costumes nativos e que tinha como alicerce os bailes ritualísticos no quais a dança e o canto se faziam presentes.

Conforme destaca Rafael Varón Gabai, a origem dos *takis* tinha como fundamento uma série de cultos pré-hispânicos que detinham diferentes funções nas distintas esferas do sistema incaico, ou seja, apesar do *Taki Onqoy*, de modo específico, ser um movimento que visava a responder a uma série de questões nascidas da problemática colonial, a prática da realização dos bailes ritualísticos, com seus cantos e danças, como formas de culto e comunicação com diferentes deidades não é exclusividade do movimento combatido por Albornoz. De acordo com Varón Gabai, os *takis* eram catalogados e reproduzidos de acordo com as categorias estabelecidas socialmente, servindo como aparelhos de preservação das memórias coletivas e objeto de integração dos sujeitos sociais, uma vez que

existía gran variedad de taki, desde los locales relacionados a fenómenos naturales, tales como lluvia o granizo, hasta los estatales que celebraban una victoria del ejército, además de aquéllos incluidos en el calendario agrícola. [...] el taki tenía una ubicación privilegiada prácticamente en todos los momentos de la vida indígena. (VARÓN GABAI, 1990, p. 361).

Em nível de organização estatal, Rafael Varón destaca a existência de dois grandes tipos de *taki*: o *Huari* e o *Coyo*. De acordo com as informações colhidas pelos primeiros cronistas da região andina, o *Huari* teria tido sua origem juntamente com o primeiro inca, Manco Capac,

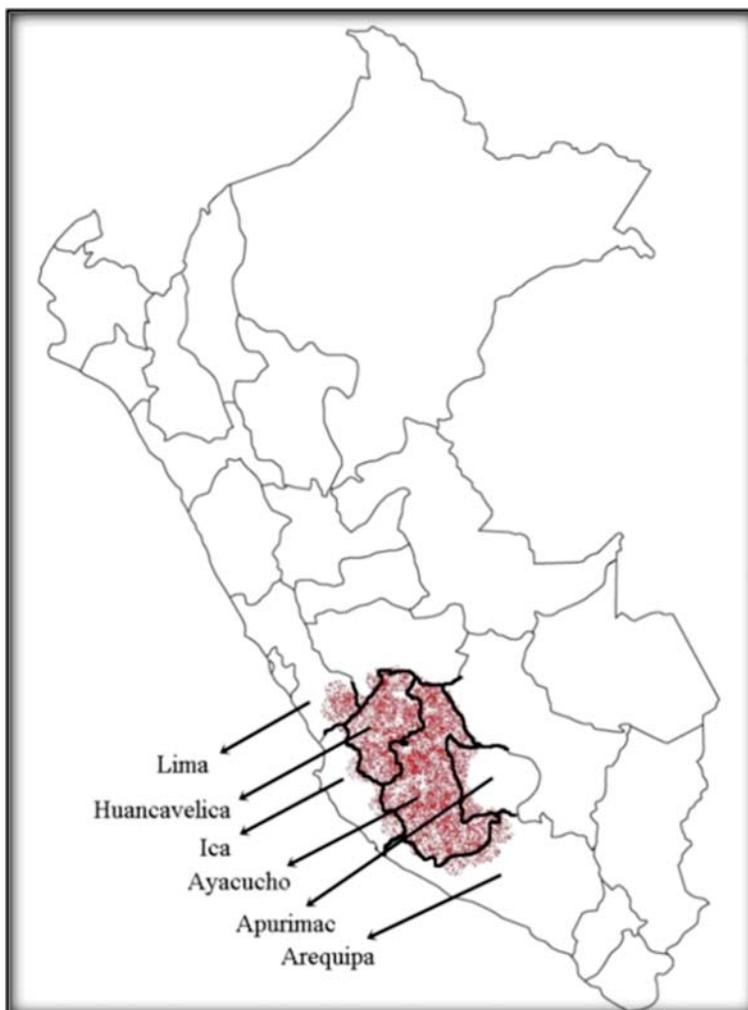
que, ao sair da cova onde esteve preso, ordenou a realização desse *taki* como forma de consagração dos seus súditos mais fiéis. Por seu turno, a cerimônia do *Coyo* teria sido iniciada por Pachacuti Inca Yupanqui, tendo também por objetivo a glorificação de guerreiros destacados em batalhas contra inimigos. (1990, p. 369-370).

Além das festividades comemorativas citadas, os *takis* também poderiam ser usados pela elite cusquenha como mecanismo de asseguaração de benefícios econômico-ecológicos, como no caso da realização das celebrações *Situa* e *Ytu*. Ocorrida anualmente, com data específica no calendário festivo, a *Situa* se apresentava como uma comemoração de valorização dos costumes incaicos, uma vez que ela tinha por meta conseguir favores ecológicos de *Viracocha* durante a temporada de chuvas do *Coya Raymi*,¹³ evitando a proliferação de doenças comuns nesse período. À celebração da *Ytu*, por sua vez, não podia uma data rigidamente marcada, ou seja, não era uma festa ordinária, podendo ocorrer em diferentes temporalidades do ano, indo de acordo com as necessidades sociais do momento. A realização da *Ytu* estava atrelada a variadas situações, como terremotos, enchentes, pestilências ou quando o inca resolvia sair em pessoa para alguma guerra. (1992, p. 372-374).

Assim sendo, o que se percebe é que a prática dos *takis* com mecanismos de relato histórico e garantia de benesses econômico-ecológicas, era parte constituinte da sociedade andina pré-colonial, tendo sido utilizada em uma larga rede de cerimônias e festivais. Como um conjunto de cantos que poderia ser constantemente repetido e transmitido de geração em geração, os diferentes *takis* foram feitos para manter o contato com as deidades, buscando permanecer sempre atualizados e capazes de garantir os benefícios econômicos, ecológicos e sociais através do tempo. Interessante é notar que, mesmo com o encontro-choque da colonização, os *takis* continuaram ocorrendo como uma resposta singular diante das novas situações que se apresentavam.

No que se refere à área de atuação dos seguidores do *Taki Onqoy*, tendo como base as informações apresentadas por Cristóbal de Albornoz, constata-se que essa esteve espalhada pelos atuais Departamentos de *Huancavelica* e *Ayacucho*, se estendendo levemente até as regiões de Lima, Ica, Arequipa e Apurímac, conforme pode ser observado nas marcações realizadas no mapa:

Figura 1 – Mapa da zona de influência do *Taki Ongoy*¹⁴



De modo específico, o foco maior de atuação esteve concentrado entre o eixo de quatro antigas *huacas* andinas, os picos nevados Rasuwiiika, *Qarawarasu*, *Ancolla/Ampay* e *Anca Cilla/Anpacheta*. Estes picos circunscrevem as regiões de *Parinacochas*, *Lucanas*, *Chocorbos*, *Vilcashuamán* e *Andahuaylas*. (VARÓN GABAI, 1990, p. 388; MILLONES, 1987, p. 167; CARRASCO, 1999, p. 37-43).

Interessante é notar que as regiões citadas foram palco de uma grave crise econômico-ecológica após a chegada dos espanhóis. Segundo os estudos de Noble David Cook, as regiões centrais dos Andes tiveram um declínio demográfico alarmante entre 1520 e 1560. O decréscimo numérico da população foi, aproximadamente, de 1.131.820 pessoas para 673.054 indivíduos em apenas quatro décadas, ou seja, ocorreu uma redução populacional em torno de 40,53% no período. (COOK, 1981, p. 94-245).

Em grande medida, a redução populacional da região teve como fundamento dois fatores: doenças e fome. Além das inúmeras enfermidades trazidas pelos espanhóis, o trabalho forçado sob o sistema de *mita*¹⁵ nas minas de *Huancavelica* e *Parinacochas*, na região de *Huamanga*, foi responsável por provocar inúmeras mortes, uma vez que o contato com o mercúrio causava hidrargíria nos mineiros. Convém notar que, durante o governo incaico, a exploração do mercúrio foi proibida, pois os nativos se recusavam a cavar nos flancos da região onde se localizavam as minas, uma vez que acreditavam que das profundezas das montanhas de *Huancavelica* advinham divindades telúricas capazes de matar aqueles que as aborreciam. (BERNAND; GRUZINSKI, 2006, p. 73-75). Ademais, a região onde se desenvolveu o *Taki Onqoy* também havia sido palco de várias guerras civis, ocasionando problemas às colheitas de milho e trigo, além do fato de que os rebanhos de *llamas* e *guanacos* estavam quase dizimados por conta da caça desenfreada por parte de indígenas e espanhóis.¹⁶

No que tange às lideranças e agentes dissipadores do movimento *Taki Onqoy*, constatamos que existiam diferentes funções dentro da dinâmica ritualística do grupo, visto que as informações de Albornoz apresentam distintos graus de punição àqueles que eram tidos como dogmatizadores e feiticeiros, ou seja, havia níveis de culpabilidade específicos aos sujeitos participantes, dependendo da função exercida por eles. Ademais, o próprio Cristóbal de Albornoz oferece uma ampla série de categorizações aos sujeitos relacionados ao *Taki Onqoy*, sendo elas: *guacamayos* (guardião de *huacas*); *hechiceros públicos*; *taquiungos* (sujeitos comuns ligados à realização dos *takis*); *ayras taquiungos*; *encubridores y consentidores* (geralmente *curacas* que encobertavam a realização dos *takis*) e os *taquiungos maestros* (vistos como principais sacerdotes e dogmatizadores do movimento). (VARÓN GABAI, 1990, p. 355).

No testemunho de Cristóbal de Molina para as informações de serviço apresentadas no ano de 1577, notamos que, apesar de terem sido encontrados vários feiticeiros e dogmatizadores na visita efetuada em *Huamanga*, as penas caíram mais pesadas para um homem e duas mulheres que foram tidos como lideranças principais do movimento, tendo sido levados presos até a cidade de Cusco, conforme pode ser lido no trecho:

En la visita que hizo de Guamanga, save este testigo que descubrió gran suma de guacas y las hizo quemar e a los sacerdotes y ministros y hechizeros dellas e hizo cargalos, e que en las provincias de los Soras y Apcara y Lucanas, halló gran suma de docmatizadores y maestros del Taqui Ongoy, ques la más mala superstición que en nuestros tiempos los yndios an hecho, e que en ellas castigó muchos dellos e *a los más principales docmatizadores, que heran dos hombres e una muger*, enbió presos a esta çiudad del Cuzco, los quales disuadían a los yndios diziendo que las guacas avían vençido Dios e que no avía para que adorar las cruces ni entrar en las yglesias. (ALBORNOZ, 1990, p. 181, f. 6, grifo nosso).

Além dos três sujeitos citados e de outros membros com menor destaque no movimento, as informações de Albornoaz apontam para um sujeito que é tido como um dos idealizadores e chefia máxima do *Taqui Ongoy*: Juan Chocne (Chono, ou Choque).

Ao que tudo indica, Juan Chocne (Chono, ou Choque) se apresentava como uma das figuras centrais no processo de difusão das ideias presentes no *Taki Ongoy*, tendo sido perseguido várias vezes pelos agentes clericais do Bispado de Cusco e atuando como uma espécie de “cabeça” do movimento. Sua prisão foi descrita no testemunho do clérigo espanhol Pedro Barriga Corro, presente na *Información de 1570*:

El dicho Cristóbal de Albornoaz salió desta ciudad a entender en la visita de los términos della, y aviendo este testigo descubierta cierta guaca en el repartimiento de Laramati, donde estaba doctrinando el dicho Cristóbal de Albornoaz por el aviso que tubo de los dichos Deán y Cabildo de la Santa Yglesia del Cuzco, *por aver prendido a un Juan Chono predicador de la dicha seta Aira Taqui Ongoy, porque el dicho Juan Chono venía huyendo de este testigo quando descubrió la dicha guaca [...]* y luego que el dicho Cristóbal de Albornoaz tubo claridad del dicho

Cabildo, con su buena maña, industria y zelo de servicio de Dios Nuestro Señor que tenía e tiene, enpeçó a descubrir e descubrió la dicha seta y apostasía Aira e Taqui Ongó que muchos yndios predicavan e guadavan. (ALBORNOZ, 1990, p. 147, f. 53-54, grifo nosso).

E no testemunho do licenciado Bravo de Berdusco, constante na *Información* de 1584, lê-se:

La sede vacante pasada nombró e hizo su visitador general al dicho canónigo Cristóbal de Albornoz, el qual hizo la dicha visita con mucho cuidado y diligencia, en la qual hizo muy gran servicio a Dios Nuestro Señor y a Su Magestad, porque destruyó y destirpó y quemó gran suma de ydolos y guacas adoratorios que tenían los yndios de la provincias de los Lucanas y Chinchaysuyo, porque en aquel tiempo así mismo andavan en aquel partido, donde andava visytando, yndios docmatizadores predicando contra la ley evangélica a los yndios naturales, *y castigó muchos de estos, y los más culpados fueron dos yndios naturales e una llamado el un yndio don Joan Chocne* embió a esta çiudad para que en ella, como caveça de este obispado y de estos reynos y de donde avían salido todas las ydolatrias, fuesen castigados para exemplo de los demás y desengaño de los yndios, porque dezían estos y predicaban a los yndios que los ydolos y guacas avían bençido a Dios, y que así no creyesen a los padres y ni adorasen a Dios en la cruz, porque *dezía el don Joan Chocna que él traya consigo uno que ellos no veyan*, el qual le dezía estas cosas y que este les dava las comidas y mantenimientos, los quales fueron en esta çiudad castigados, y el día del castigo predicó este testigo a los yndios naturales que se juntaron de muchas partes para este efecto, y confutado sus errores se desdixeron de todo lo que avían dicho y predicado contra la ley evangélica; con muchas lágrimas se convirtieron y pidieron al pueblo perdón, y les dixeron públicamente que ellos por ser pobres tomaron aquel modo de bibir para poder comer y ganar con ello para su sustento, y este testigo por ser, como es, muchos años a que es predicador de los naturales en la lengua general del ynga, entendió se avía fecho con esto gran servicio a Dios Nuestro Señor y muy gran fruto, porque así mismo enpeçó a çesar una nueva seta que se avía levantado llamada Taquiongo, lo qual todo fue medio y prinçipio la soliciitud, trabajo y cuidado que tuvo el dicho canónigo Cristóbal de Albornoz así en descubrillos como en enbiallos acá, y así dexó en las provincias que visitó gran pulicía y cristiandad entre los naturales. (ALBORNOZ, 1990, p. 225, f. 19, grifo nosso).

O que podemos concluir dos relatos acima, é que o *Taki Onqoy* vivenciou um processo de difusão marcado por diferentes agentes de culto, que não eram mais os sacerdotes dos cultos oficiais do incaico. Os difusores do *Taki Onqoy* ressignificavam as relações entre as antigas *huacas* e as necessidades nascidas da crise econômico-social desenvolvida pelo processo de invasão europeia, gerando, dessa forma, um movimento com características singulares, apesar de enraizado em um conjunto de práticas que advinha do período incaico.

Ações indígenas e repressões espanholas

Com relação às práticas rituais do *Taki Onqoy*, cabe destacar que o movimento foi responsável por fazer emergir um modelo ritualístico próprio e com significâncias específicas, bastante distintas do modelo incaico, estabelecido na tríade: *Inti* (Sol), *Huiracocha* (ou *Viracocha*) e *Illapa* (raio-trovão-relâmpago). (MILLONES, 1987, p. 167). Antes da chegada dos colonos e do surgimento das guerras de conquista, as deidades dos Andes eram poderosas e responsáveis pela manutenção da ordem cósmica, econômica e social das regiões andinas, pois teriam sido elas as criadoras do mundo e eram, elas, as encarregadas de garantir a ordenação das coisas. Entretanto, a crise geral provocada na segunda metade do século XVI, marcada pelo esfacelamento da organização incaica, fez surgir, dentro das comunidades nativas, novas formas de enxergar o ordenamento do universo e gerou a necessidade de respostas específicas por parte das lideranças locais.

Apesar das poucas informações sobre as celebrações que compunham o *Taki Onqoy*, ao analisarmos as fontes existentes, podemos perceber alguns elementos que compunham sua dinâmica ritualística.

Uma primeira característica que chama a atenção era a realização de confissões com os predicadores do *Taki Onqoy*. De acordo com o testemunho de Diego Gavilán, presente na *Información* de 1570, era necessário que os indígenas cristianizados se arrependessem dos erros cometidos e fizessem um ato de contrição, abandonando as práticas católicas e os costumes adquiridos com os espanhóis, para que, dessa forma, garantissem o retorno ao bom convívio com as *huacas* e sua permanência dentro da comunidade original. Observemos o excerto:

Y en la dicha visita es público que el dicho Cristóbal de Albornoz hizo muy gran fruto y servicio a Dios Nuestro Señor, porque con su buena yndustria e maña y zelo del servicio de Dios Nuestro Señor y con su cristandad, descubrió entre los naturales de estas provincias la seta y apostasía que entre los naturales se guardava del Taqui Ongó, que por otro nombre se dize Aira, que muchos de los naturales predicaban, y que los dichos naturales que las predicavan dezian que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni que adorasen las cruces ni ymágenes, *ni entrasen en las yglesias ni se confesasen con clérigos, sino que se confesasen com ellos* e que ayunasen ciertos ayunos ciertos días conforme al tiempo de los yngas, y que les adorasen e ofreciesen de las cosas que tenían, y que les predicavan en nombre de las guacas que ellos tenían e adoraban. (ALBORNOZ, 1990, p. 71, f. 7-8, grifo nosso).

Além dos dados presentes no trecho acima, o testemunho de Bartolomé Berrocal, notário apostólico da Audiência de Cusco, destaca um conjunto de notícias bastante semelhantes, reafirmando a existência de prática de confissões entre os adeptos do movimento. Berrocal salienta que o trabalho desempenhado por Albornoz foi de grande serventia à Coroa espanhola e a Deus, uma vez que descobriu e combateu as práticas apostatas do *Taki Onqoy* entre “los naturales”, com seus ritos e cerimônias, que consistiam em uma descrença diante dos signos católicos, como as cruces e imagens de santos. Nas palavras de Berrocal, podemos entender:

Descubrió entre los dichos naturales la seta y apostasia que entre los dichos naturales se guardava que es la Aira Taqui Ongó, que hera que muchos de los dichos naturales predicavan e publicaban y dezian que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni creyesen en las cruces ni ymágenes, ni entrasen en las yglesias, *y que se confesasen con ellos y no con clérigos ni padres*, e que ayunasen çinco días en sus formas como tenían de costumbre en tiempo del ynga, no comiendo sal ni agí ni mayz, ni teniendo cópula con sus mujeres, sino sólo beber una bebida de azua destemplada sin fuerça y mandándoles adorasen e ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa, e mollos e plata, e cantidad de comida y otras cosas, y que ellos heran mensajeros de las guacas Titicaca y Tiaguanaco, Chimboração, Pachacamac, Tambotoco, Caruauilca, Caruaraco y otras más de sesenta o setenta guaca. (ALBORNOZ, 1990, p. 92-93, f. 20, grifo nosso).

Conforme as duas citações acima, percebemos que, além das confissões, aqueles que aderiam ao *Taki Onqoy* deveriam também fazer jejuns específicos e empreender uma série de oferendas às *huacas*. Alguns dos jejuns consistiam em evitar o consumo de sal, de pimenta (*aji*), de milho (*maíz*) e o contato sexual entre homens e mulheres durante determinada quantidade de dias. Tudo isso deveria ser realizado em um período no qual os sujeitos das comunidades beberiam um tipo específico de *chicha*.¹⁷

Cabe destacar que as sociedades nativas da América Latina tinham, em suas bebidas alcoólicas e em seus processos de embriaguez, um espaço crucial para expressarem sua visão de mundo e extramundo, sendo que a realização de práticas rituais que envolviam o consumo de bebidas fermentadas e embriagantes era ponto comum e central às populações da região andina. Essas formas indígenas de se comunicar com o universo físico e espiritual constantemente se colocavam em contradição com o modelo (estabelecido pelos europeus) de relacionamento com o álcool e com a ebriedade. Por vezes, as selvagens bebedeiras indígenas se apresentavam como elementos desestruturadores dos frágeis mecanismos de controle e poder fundados pelos agentes coloniais. (FERNANDES, 2004, p. 3-4).

No que se refere ao consumo da *chicha* como parte da ritualidade do *Taki Onqoy*, podemos observar que as bebidas indígenas colaboravam no fornecimento de um conjunto de esquemas culturais que ajudavam a fundamentar as relações sociais nativas, servindo como operadores lógicos de discriminação e incorporação da realidade natural, cosmológica e simbólica dessas sociedades. Ao se embriagarem em suas bebedeiras durante os bailes do *Taki Onqoy*, as populações nativas não estavam buscando apenas uma separação lúdica entre sobriedade e embriaguez, mas construindo e reconstruindo, cotidianamente, sua humanidade, que se realizava por meio de uma animização e transformação dos objetos da natureza e das relações sociais habituais. (FERNANDES, 2004, p. 98).

Os agentes eclesiásticos espanhóis, por sua vez, rapidamente, perceberam a necessidade de ressignificar o uso dessas bebidas de acordo com as práticas europeias, a fim de que fossem usadas como elementos de “barganha” cultural e objeto de comunicação entre as diferentes realidades que se colocavam em contato durante a época colonial, ou seja, para os espanhóis, o consumo de bebidas deveria ser regrado e com finalidades que iriam de acordo com sua visão de mundo.

Ainda no que concerne ao uso de bebidas durante as festividades andinas, é interessante notar que, apesar da diversidade de populações nativas presentes nas cerimônias do *Taki Onqoy*, somente um grupo seletivo de autorizados profetas e feiticeiros podiam realizar a narração das visões que lhes eram reveladas por meio das possessões feitas pelas *huacas*. Ao que tudo indica, o sentido ritual dessa transcendência cósmica presente nas bebedeiras e nas danças nativas seria uma atualização das virtudes guerreiras e socioculturais da história indígena dos Andes, marcada, preponderantemente, pelos constantes enfrentamentos da guerra, da vingança e da lógica de *reciprocidade*,¹⁸ que se tornavam institucionalizados devido à presença dos sacerdotes indígenas – sujeitos capazes de mediar um novo começo vingativo e criar uma nova atualização cultural das benesses econômico-ecológicas, que se dava por meio da narrativa mitológica das visões e adivinhações provocadas *pela* (e *com* a) embriaguez.

Por seu turno, as oferendas destinadas às *huacas* eram diversas e consistiam em camelídeos andinos (vicunhas, alpacas, llamas e guanacos), aves nativas, *mullus*,¹⁹ *llipta*,²⁰ prata e comida. (ALBORNOZ, 1990, p. 92-93, f. 20). Além disso, ao tratar das relações entre os sacerdotes do *Taki Onqoy* e a realização das oferendas, as informações de Albornoz destacam que Juan Chocne (Chono, ou Choque) era visto por parte das comunidades locais como sendo aquele que com as *huacas* “les dava las comidas y mantenimientos”. (ALBORNOZ, 1990, p. 225, f. 19).

É bastante interessante perceber a presença de *mullus* entre as ofertas descritas nas informações de Albornoz. A existência de moluscos do tipo *spondylus* na região dos Andes Centrais aponta a um elaborado sistema de rotas comerciais que ligavam os dois espaços geográficos. De acordo com estudos realizados por John Murra, o *mullu* era um dos alimentos favoritos das deidades andinas, indispensável na realização da barganha cosmológica responsável por trazer chuvas e garantir o sucesso das plantações. (MURRA, 2002, p. 172). Ademais, é importante frisar que os *mullus* poderiam ser oferecidos triturados, inteiros ou após terem sido feitos em outros objetos, evitando, desse modo, secas nas regiões mais elevadas e assegurando boas colheitas.²¹

De acordo com as observações de Luis Millones (1987), as constantes ligações entre *huacas* e alimentos podem ser interpretadas como uma relação entre crise econômico-social e a resposta das comunidades andinas. Após a desarticulação dos sistemas político, econômico e social do incaico

nos Andes, se tem o retorno de uma economia de autoabastecimento entre as comunidades mais afastadas dos grandes centros urbanos, reforçando, desse modo, os laços entre deidades e cultos locais. O catolicismo, como culto oficial dos agentes colonizadores, não conseguiu suprir a demanda por uma resposta cosmológica diante da crise que se espalhava pelos Andes; ao contrário, os signos e agentes do catolicismo passaram a ser vistos como responsáveis pela situação de miséria e desorganização social que se instalou em 1560. Em vista disso, voltar a invocar as *huacas* fazia emergir a oportunidade de recorrer a práticas cosmológicas mais imediatas e elementares das comunidades nativas, cuja relação entre os crentes fundamentava-se nas necessidades sentidas no momento. (MILLONES, 1987, p. 168).

As informações de Albornoz também apresentam algumas características das transformações ocorridas na cosmologia andina. Um primeiro ponto que nos chama atenção é que anteriormente, dentro do modelo cosmológico controlado pelo incaico, havia deidades de maior destaque (*Inti*, *Viracocha* e *Illapa*), e mesmo com a existência de inúmeras *huacas* locais, estas não eram incorporadas (entravam e possuíam o corpo dos sujeitos) como aconteceu no *Taki Ongoy*. No movimento encabeçado por Juan Chocne (Chono, ou Choque), as *huacas* já não habitavam mais em árvores, rios ou montanhas; elas passavam a possuir o corpo humano e falar e agir por meio dos seus sacerdotes. As pessoas-*huacas* eram reverenciadas e possuidoras de uma autoridade cosmológica diante das demais comunidades locais. Observemos a seguinte passagem:

Pero que agora todas avían resuçitado para dalle batalla y vençelle e que las dichas guacas ya no se incorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar e de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las guacas en el cuerpo y a muchos dellos los tomavan y pintavan los rostros con color colorada y los ponían en unos çercados y allí yvan los yndiosa los adorar por tal guaca e ydolo que dezía que se le avía metido en el cuerpo e les sacrificavan carneros, ropa, plata, maíz e otras muchas cosas. (ALBORNOS, 1990, p. 178, f. 5).

Analisando o trecho acima, o que notamos é que com o *Taki Ongoy*, o corpo humano passou a ser um elemento de vazão e resistência à crise econômico-social da segunda metade do século XVI. O desaparecimento das instituições, dos valores, das normas e das ideais do sistema incaico

transportou para o corpo, primórdio da personalidade individual e peça-chave na construção da identidade coletiva, a função de receptáculo das *huacas* e de ambiente congregador das comunidades andinas. Em estudo realizado por Luis Millones, Moisés Lemlij, Alberto Péndola, Maria Rostworowski e Max Hernández, nos anos 1990, os autores lembram que, possivelmente, dentro da lógica do *Taki Onqoy*, o corpo e seus símbolos foram utilizados como projeção do universo físico-social da crise que perpassava pelos Andes coloniais, em especial, as regiões nas quais ocorreu o movimento. (LEMLIJ et al., 1990, p. 428-429).

Desse modo, o que percebemos é que os corpos daqueles sujeitos capazes de dialogar com as antigas *huacas* (e também o de seus seguidores) passaram a expressar uma forma de religiosidade que provocava horror e medo nos espanhóis. Os rituais do *Taki Onqoy* eram marcados por transe extasiantes, nos quais as *huacas* “se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar”. Além disso, vale notar que o *Taki Onqoy*, de modo semelhante ao catolicismo, propunha o controle dos corpos de seus seguidos, uma vez que os indígenas (adeptos do movimento) deveriam se privar de roupas, alimentos e lugares utilizados e valorizados pelos cristãos, ou seja, aderir ao *Taki Onqoy* era resgatar e, ao mesmo tempo, desenvolver normas de conduta novas, que serviriam como negação e também como resposta às situações de crise apresentadas pela colonização.

O trauma da colonização parece ter sido a porta de acesso a uma nova forma ritualística nos Andes peruanos, que tinha na dança e no canto suas maiores expressões, uma vez que a dança do *Taki Onqoy* desestruturava e reestruturava “magicamente” os corpos físicos e cosmológicos, por meio de uma linguagem mítico-ritual composta por um jogo intra e intersíquico. Ao reunirem sujeitos sociais distintos em uma mesma comunidade (a comunidade do baile do *Taki Onqoy*), o transe extasiante dos sacerdotes do movimento gerava um processo de identificação coletiva e fortalecia os laços de pertença social, fazendo com que as individualidades fossem postas em um sistema de compartilhamento cultural, numa espécie de “fusão das consciências individuais em um todo grupal” (LEMLIJ et al., 1990, p. 431, tradução nossa) que unificava os fios interpessoais mais primários e básicos do tecido coletivo.

Desse modo, o que percebemos é que foram desenvolvidos conjuntos específicos de *ortopráticas performativas*²² nas comunidades atingidas pelo *Taki Onqoy*, nas quais os sacerdotes do movimento conseguiram construir

técnicas rituais válidas e eficazmente operativas, respondendo aos questionamentos sociais que lhes eram apresentados dentro de uma lógica sociocultural própria e sendo capazes de atuar como agentes de negociação com as distintas formas de poder que lhes eram impostas.

De acordo com as informações de Albornoz (1990), a repressão do movimento *Taki Onqoy* durou, aproximadamente, quatro anos, indo de 1569 até 1572. A prática de punição e as sentenças elaboradas pelos espanhóis foram diversas, indo de acordo com os “pecados” cometidos pelos membros do movimento. A atuação de Albornoz (1990) pode ser dividida em dois grandes momentos: aquele em que o clérigo atuou como visitador por ordem do cabido eclesiástico de Cusco e o outro em que ele agiu sob as orientações do vice-rei Francisco de Toledo, desempenhando o papel de visitador-geral de uma região mais ampla, que abarcava os espaços do território de *Huancavelica*. Segundo o testemunho de Pedro de Prado, Albornoz teria iniciado suas atividades na região de *Huamanga*, principalmente nas *encomiendas* de *Quinua* e *Parija*, para que, em seguida, expandisse sua zona de atuação em terras mais afastadas como *Soras* e *Lucanas*. (ALBORNOZ, 1990, p. 156-160, f. 58-60).

Apesar de inúmeros testemunhos, presentes nas informações de serviços, afirmarem que a atuação de Albornoz foi praticada com sabedoria, benevolência e caridade, os dados presentes no anexo da *Información de Servicios* de 1584 demonstram práticas repressivas bastante violentas contra os membros do *Taki Onqoy* (CARRASCO, 1999, p. 86), ou seja, uma conduta bastante afastada daquela relatada pelos depoentes.

Ao analisarmos os 1.214 casos de condenação presentes no anexo de 1584, notamos que os dois mecanismos de punição mais comuns, utilizados nas campanhas de combate às manifestações religiosas dos povos andinos da Região Central, foram os açoites e os *tresquilamentos* (corte de cabelo de forma desordenada) públicos. Açoitar 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 açoitados 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 e 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.

Outra forma de atuação desenvolvida por Albornoz (1990) que os testemunhos presentes na *Información de Servicios* de 1584 destacam é o trato com as *huacas*. Segundo os relatos, a principal forma de destruição dos antigos ídolos indígenas foi por meio da queima pública de objetos e artefatos vistos como símbolos de erros heréticos. Baseando-se em uma conduta já bastante enraizada no cristianismo, o fogo era concebido como símbolo de destruição e purificação, já que eliminava completamente os objetos sagrados dos indígenas e, ao mesmo tempo, poderia ser visto como uma alusão àquilo que esperava os índios que optassem por permanecer no erro, ou seja, o fogo poderia ser compreendido como uma prévia do inferno cristão com suas chamas eternas.

As práticas repressivas desenvolvidas por Albornoz (1990) também foram responsáveis por criar uma “geografia da exclusão” dentro das comunidades visitadas. Seguindo o exemplo das inquisições de Portugal e Espanha,²³ algumas das punições aplicadas por Albornoz consistiam no uso obrigatório de vestes marcadas com cruzes, no trabalho forçado em hospitais da Igreja Católica e na construção de casas nas proximidades das igrejas dos povoados em que foram encontrados “feiticeiros” e adeptos do *Taki Onqoy*. Vejamos o exemplo a seguir, que narra algumas penalidades sofridas por 18 “yndios castigados por hechiceros”:

Fueron açotados y tresquilados públicamente y sacados con coroças en forma de penitentes, y parece que *se mandó que junto a la yglesia hiziesen sus casas y abitasen*, y que allí fuesen enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica por el cura, y que anduviesen señalados con una cruz para que fuesen conocidos según por la dicha visita parece. (ALBORNOZ, 1990, p. 278, f. 57, grifo nosso).

O relato aponta à criação de uma topografia da penitência nas comunidades visitadas, ou seja, com a efetuação das visitas e com as punições realizadas por elas, as comunidades andinas passam a ter espaços específicos aos penitentes/pecadores, visando a solucionar o problema das ações idolátricas. Aqueles que caíam nos erros idolátricos eram marginalizados socialmente através de vestimentas com marcações específicas e de moradias estabelecidas em locais escolhidos pelos agentes da Igreja Católica.

Ademais, cabe ressaltar que o assentamento dos indígenas idolátricos nas adjacências das igrejas permitia que os eclesiásticos realizassem um controle mais efetivo daqueles sujeitos que eram vistos como possível ameaça contra a implantação do projeto colonial, que tinha como meta-chave a expansão do catolicismo aos gentios. Ao obrigar os indígenas (vistos como perigosos) a se estabelecerem nas cercanias da paróquia, os clérigos poderiam regulamentar os hábitos cotidianos desse grupo de indivíduos, fixando, assim, uma rotina catequética e devocional mais eficaz, ao mesmo tempo que evitavam a realização de cultos em honra às *huacas*.

Por fim, cabe destacar que, além das punições físicas citadas, alguns dos sujeitos adeptos ou simpatizantes das práticas do *Taki Onqoy* sofreram uma série de sanções econômicas, principalmente os caciques/curacas e principais que estavam envolvidos com o movimento. Conforme pode ser lido no trecho que segue, as lideranças indígenas que acobertassem manifestações idolátricas deveriam pagar 120 pesos de prata e ainda cobrir os gastos na construção da igreja que pertencia à comunidade, comprando a madeira necessária, as portas, os pregos, os ferrolhos, os ornamentos e o dossel de acordo com as exigências do padre responsável pela paróquia.

Fueron condenados a todos los susodichos caçiques e prinçipales de suso nombrados por consentidores y encubridores de los yndios ayras taquiongos, y por ydolatradores de guacas en esta visita dicho y nombrados, en cada çinquenta açotes y en que dentro de un año hiziesen todos ellos la yglesia mayor de este curazgo en este pueblo de Morocolla, donde todos se juntasen las fiestas prinçipales; el cuerpo de la dicha yglesia les mandó lo hiziesen todos de comunidad con sus yndios, porque fueron también culpados, y que la madera, clavazón, puertas e çerroxos la comprasen los dichos caçiques de sus haciendas, y

que la dicha yglesia fuese de çiento y çinquenta pies; y ansimismo fueron condenados en ciento e veinte pesos de plata corriente para la dicha yglesia de este pueblo, que ansía an de hazer para con ellos se compren las cosas necesarias para la dicha yglesia, como son ornamentos y dosel, según y de la forma que el cura que es o fuere de este dicho curasgo diere orden. ALBORNOZ, 1990, p. 268-269, f. 50).

Nota-se, com a leitura, que combater o *Taki Onqoy* podia servir também como forma de aumentar os recursos financeiros de algumas comunidades eclesíásticas e como dispositivo para expandir o número de igrejas, ou seja, além da cura das almas doentes pela enfermidade da dança, combater o movimento era um instrumento para elevar a quantidade de recursos econômicos das paróquias.

As práticas de atuação repressiva e as formas de compreensão do que teria sido o *Taki Onqoy* para os clérigos do período podem ser resumidas em parte do testemunho de notórios apostólicos da Audiencia Episcopal de Cusco, que afirmam:

La seta y apostasia llamada Taquiongo en que estavan ciegos y metidos los yndios de este reyno, en que avían sacerdotes del demonio y docmatizadores, y mediante los graves castigos y buena orden que el dicho señor canónigo hizo se quitó, y los yndios se bolvieron y convirtieron a nuestra santa fe católica, y asimismo paresçe que descubrió ynfinitos ydolos, que los naturales llamavan guacas, que estavan secretos, en que cada provincia adoravan, y paresçe que los destruyó y quemó y derribó los templos donde los tenían, y descubrió muchos yndios ynfieles que dando al entender que eran cristianos bibián maçebados y casados, y reformó toda la tierra en tal manera y con tanta curiosidad que los curas sacerdotes an fecho su doctrina por su orden y la tienen por muy açertada y conveniente. (ALBORNOZ, 1990, p. 295-296, f. 68).

Conclusão

Ao analisarmos o conjunto de informações composto por Albornoz (1990) e por suas testemunhas, notamos que tais clérigos buscavam produzir um discurso que reduzia o *Taki Onqoy* em suas condições básicas. As informações de serviço, talvez por seu caráter peculiar de solicitação de benesses e pleito de cargos eclesíásticos, não procuravam adentrar

nas riquezas cosmológicas presentes na ritualidade do movimento. Em todo o tempo, Albornoz e suas testemunhas caminham na elaboração de um discurso que percebe os indígenas dos Andes Centrais como idólatras, apóstatas e feiticeiros, que precisam ser combatidos e desterrados pelos seus erros. É a construção de uma tópica da destruição daquele que não se enquadra nas normas e diretrizes católicas, bastante fundamentadas em um discurso que tem suas raízes no Medievo. O visitador dedicou suas informações à enumeração dos locais, das *huacas* e dos mecanismos de punição desenvolvidos, pois não era seu interesse elaborar uma visão ou descrição completa do *Taki Onqoy*. Pelo contrário, seus textos têm como função comunicarem-se com a burocracia régia e eclesiástica, fazendo da destruição das *huacas* um signo de bom serviço, capaz de produzir retornos sociais e econômicos para si. (CASTRO-KLARÉN, 1990, p. 416).

Analisando os papéis escritos por Albornoz (1990), podemos notar, também, o lugar de destaque que as *huacas* de outros espaços passaram a ocupar no período da colonização. Diferentemente do governo incaico, que possuía algumas *huacas* principais, que eram entendidas como o centro do panteão cusquenho e cultuadas obrigatoriamente em todos os espaços, o *Taki Onqoy* efetua uma ressignificação das antigas *huacas* e ritualidades. No *Taki Onqoy*, as *huacas* não são apenas lugares e/ou objetos sagrados. Com a erupção e expansão do movimento, o que se observa é que o corpo dos agentes passou a ser o próprio local de culto, quebrando a lógica vista até o momento pelos espanhóis e lançando um novo desafio às autoridades eclesiásticas, ou seja, as informações de Albornoz (1990) destacam um novo traço das cosmologias andinas que iriam enfrentar o catolicismo. Essas cosmologias buscavam dar resposta a uma crise generalizada, de viés econômico-social e provocada pelas guerras de conquista.

Por fim, vale ressaltar que as categorias de interpretação utilizadas por Albornoz (1990) e as informações presentes em seus textos apontam a uma compreensão do movimento, por parte dos indígenas, como sendo um novo ordenamento das estruturas cósmicas que haviam sido rompidas pela chegada dos europeus. Desse modo, a realização dos bailes do *Taki Onqoy* propunham a derrota e a destruição do Deus do Cristianismo e de seus seguidores, trazendo novamente o poder das *huacas* que haviam sido abandonadas pelos indígenas, colocando-as, mais uma vez, como

Notas

¹ No que se refere a alguns princípios teóricos adotados para este trabalho, cabe destacar que, ao longo do processo de invasão e conquista da América, os diferentes agentes da Coroa realizaram o desenvolvimento de uma multiplicidade de ferramentas e mecanismos de interpretação que objetivavam a compreensão das práticas, dos costumes e conceitos elaborados pelas populações nativas. Dentre as diversas matrizes de entendimento do *outro*, criadas pelos colonizadores no processo de alargamento do mundo realizado pelo encontro-choque da conquista, uma se destaca: o uso da *religião*. Conforme destaca Angelo Brelich em seus *Prolegómenos a una historia de las religiones* (1984, p. 34-35), a historicidade do conceito de *religião* se faz intrínseca ao mundo cristão europeu, sendo extremamente complicado o uso desse termo quando nos referimos a modelos e estruturas culturais diferentes daqueles nascidos na civilização ocidental. Assim sendo, a noção de *religião*, como categoria de interpretação surgida e desenvolvida epistemologicamente no seio de uma razão histórica particular, não pode ser tomada como realidade *a priori*, esquecendo-se de sua peculiar trajetória de construção realizada pelo pensamento latino-ocidental. O autor também aponta à necessidade de pensarmos a historicidade do próprio conceito de *religião*, não fazendo um uso equivocado do termo ao trabalharmos com sistemas e práticas culturais distintas daquelas construídas pela razão ocidental. Dessa forma, caberia aos historiadores realizar um ajustamento das suas ferramentas de pesquisa, fazendo com que sejam capazes de manter a elasticidade e plasticidade das ideias e dos contextos particulares que

são analisados, possibilitando a percepção das inumeráveis matizes de realidade existentes em cada cultura.

² O visitador tinha como função acompanhar o andamento das doutrinas, paróquias e missões que estavam submetidos à jurisdição de uma Diocese, averiguando diversos aspectos estruturais do processo de evangelização, tais como: comportamento dos clérigos; recolhimento dos dízimos; formas de catequese; abusos de poder, entre outros.

³ Sobre as especificidades do cargo de vice-rei na América, Ronald Raminelli (2013) realiza uma síntese bastante interessante sobre o assunto: “Vale então indicar as especialidades dos vice-reinos na América. Na Monarquia hispânica, receberam o título de vice-rei os representantes da Itália, Portugal e Aragão entre outros, reinos autônomos dotados de identidade jurídica e de certa soberania. Os vice-reinos da Nova Espanha (México) e Peru, ao contrário, foram anexados por conquistas e eram, portanto, dependentes de Castela, obedeciam às suas leis. Os vice-reis americanos atuavam como funcionários dos soberanos, com autoridade muito limitada. Alçados ao cargo por indicação de Madri, eles, em princípio, não possuíam vínculos com as elites crioulas, com as elites americanas. Aliás, os vice-reis eram representantes régios, chegavam ao posto pela impossibilidade do rei estar presente. Logo após a conquista, os estreitos vínculos com os vassallos americanos inexistiam, ou seja, os vice-reis não se sentiam parte da sociedade, muito menos procuravam defender os direitos e liberdades locais.” (RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos*

XVI e XVII. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2013. p. 35-36).

⁴ O *chantre*, dentro da hierarquia católica, é um título eclesiástico, que designa uma dignidade presente em alguns cabidos e colegiados. Corresponhia ao papel de mestre do coro ou cantor de salmos e responsórios nos templos principais, especialmente em catedrais. Vale frisar que essa posição também existia dentro de alguns mosteiros.

⁵ As *probanzas de servicios* eram documentos produzidos por religiosos católicos, informando suas mais destacadas ações, sendo utilizadas para pleitar cargos cada vez mais altos (e consequentemente com maiores rendimentos) dentro da estrutura hierárquica da Igreja Católica.

⁶ Francisco Álvarez de Toledo nasceu em Oropesa, vilarejo da Espanha. Quando tinha apenas 8 anos deixou Oropesa para acompanhar a Corte de Carlos V, atuando como pajem da rainha Isabel. Na Corte foi educado pelos preceptores da nobreza, aprendendo latim, história, retórica, teologia e artes, como: música, esgrima e dança. Aos 15 anos, Toledo já era um dos acompanhantes do Imperador Carlos V, tendo visto de perto as lutas político-religiosas iniciadas pelos príncipes germânicos e podendo assistir à dinâmica das Dietas, Juntas e Concílios daquele período. Após uma temporada em Roma, resolvendo negócios jurídicos da Ordem de Alcântara da qual fizera parte e, depois da abdicação de Carlos V em 1556, Toledo passou a servir ao seu filho, Felipe II, que havia se transformado no novo monarca da Espanha. Inicialmente foi encarregado (como delegado régio) de acompanhar o andamento do Concílio Provincial da cidade de Toledo em 1568, verificando as formas como as decisões apontadas pelo Concílio de Trento seriam

desdobradas naquela província, já que uma das grandes preocupações de Felipe II era fazer com que as diretrizes romanas fossem aplicadas e adaptadas de acordo com os interesses e as demandas de suas terras. Para isso, fez com que fossem convocados Concílios Provinciais em quase todas as regiões que estavam sob seu governo. No ano seguinte, foi designado vice-rei do Peru, tendo por missão regular administrativamente os aspectos eclesiásticos, econômicos e sociais da região. Ao assumir o posto de vice-rei do Peru em 1569, Toledo encontrou o Vice-Reino atolado em uma série de disputas internas que travavam o andamento da máquina administrativa, com um funcionamento fraco das instituições governativas, fossem elas de cunho político, econômico, eclesiástico ou jurídico. Assim sendo, o vice-rei passou a adotar a realização de visitas no território de sua jurisdição como mecanismo de informação sobre as situações política, econômica e social do espaço que viria a ser governado por ele. As visitas toledanas se encaixam dentro de uma prática administrativa que há muito vinha sendo realizada por outras figuras governativas, tanto laicas como religiosas, e comparte de uma metodologia geral de investigação, com critérios de comprovação das informações adquiridas e finalidades político-sociais bastante claras. Após se instalar adequadamente na sede do Vice-Reino e desenvolver o conhecimento mínimo necessário para colocar seu projeto governativo em funcionamento, Toledo passou a aplicar seu poder, gerando um novo sistema administrativo. Entre as medidas tomadas por Toledo, destacam-se: 1) a nomeação de novos corregedores às cidades mais importantes, objetivando melhorar os mecanismos e ferramentas jurídicas de cada espaço; 2) o fortalecimento dos serviços de armas, que

tinha por meta combater os focos revoltosos ainda existentes, apaziguar zonas de conflito e garantir a segurança da circulação de produtos e dos espaços geradores de grandes rendas (como, por exemplo, a zona mineradora de Potosí); 3) o reordenamento dos livros legislativos e a atividade dos funcionários régios por meio de uma revisão dos sistemas salariais, assegurando um sistema de leis mais funcional e o melhor funcionamento da burocracia governativa; 4) a reorganização da *Real Hacienda*, visando ao destrave e ao aprimoramento da arrecadação de impostos; e 5) a afirmação das diretrizes oriundas do Concílio de Trento e a instalação do Tribunal Inquisitorial na cidade de Lima, endossando e concebendo, assim, uma nova forma evangelizadora de acordo com as experiências vividas na América e ecoando as normativas propostas pela Santa Sé. Após quase 12 anos à frente do Vice-Reino do Peru, Francisco Álvarez de Toledo regressou à Espanha em 1581, uma vez que sua saúde encontrava-se bastante fragilizada. De volta à sua terra natal, Toledo faleceu no dia 23 de abril de 1582 na vila de Escalona, nas cercanias do seu antigo povoado. Para uma biografia detalhada de Francisco Alvarez de Toledo, verificar: (LEVILLER, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Peru: su vida, su obra (1515-1582)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935. v. I, II e III).

⁷ Sebastián de Lartaún, Bispo de Cusco entre 1572 e 1583, era natural da Província de *Guipúzcoa*. Formado pelo Colégio de *San Ildefonso de Alcalá*, tendo recebido o título de *doutor* pela universidade de mesmo nome. Foi catedrático da Faculdade de Artes de Alcalá entre 1545 e 1549 e reitor da igreja de *Aizarnazabal* e da Universidade de Oñate. Para uma biografia completa de

Lartaún, verificar: (ZUDAIRE, José Miguel Aramburu. *Don Sebastián de Lartaún, un obispo guipuzcoano en Cuzco (S. XVI)*. Evangelización y teología en América (siglo XVI): In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, 10., 1990. *Anais...* edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluçh-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 377-393. v. 1.

⁸ Magistrado eclesiástico a quem os bispos delegam sua jurisdição contenciosa, sendo, em alguns momentos, o responsável pela Diocese na ausência do bispo.

⁹ *Huaca*, na cultura andina, são deidades que podem tanto ser um local (parede, rio, montanha, casa, encosta) como um objeto (pedra, pedaço de madeira, colar, pingente, estátua). Eram também responsáveis pela organização da vida material e da espiritual dos sujeitos das comunidades. Parece-nos que a palavra *huaca* é colocada como sendo tudo que estava relacionado ao metafísico (sagrado/espiritual). Ademais, as *huacas* possuíam personalidade própria e formavam parte dos panteões locais das culturas incaicas e pré-incaicas peruanas.

¹⁰ Adotamos os termos *cosmologia* e *cosmovisão* para nos referir às práticas e categorias culturais elaboradas pelos povos andinos no que diz respeito às suas visões ontológicas, aos costumes e padrões de sentido referentes às realidades do mundo e do extramundo, pois acreditamos que esses termos abarcam melhor a diversidade de códigos culturais e lógicas de compreensão desenvolvida por essas sociedades. Nas palavras de Guilherme Galhegos Felipe (2014, p. 23),

devemos entender o conceito de *cosmologia/cosmovisão* como sendo “o conjunto de teorias a respeito do mundo, que compreende e explica seu funcionamento físico, o lugar ocupado pelos seres e entidades que o habitam, as relações formais e simbólicas entre eles e, principalmente, as disposições de percepções sobre a realidade”. Assim sendo, entendemos e utilizamos neste trabalho os conceitos de *cosmologia* e *cosmovisão* como sendo sinônimos que se referem aos modos particulares dos sujeitos (e dos grupos dos quais fazem parte) de perceberem o mundo material e imaterial, com suas fundamentações existenciais e seus dispositivos de pensamento e análise ontológica. Para uma ampliação da discussão do conceito de cosmologia, verificar: (FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora*. São Paulo: Paco Editorial, 2014).

¹¹ Segundo Cristóbal de Molina, o verdadeiro descobridor do movimento do *Taki Onqoy* foi o padre Luis de Olvera, no ano de 1565. Entretanto, o papel de extirpador e combatente de Albornoz foi peça-chave para a dizimação do movimento e repressão de suas lideranças. Deixo aqui um trecho do texto de Molina, escrito entre 1574 e 1575, que aponta ao pioneirismo de Luis de Olvera no combate aos erros das comunidades nativas: “*Abrá diez años, poco más o menos, que hubo una yrronía entre estos yndios desta tierra y era que hacía una manera de canto, al qual llamavan Taqui Hongoy, y porque en la provincia de Parinacocha, un Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la saçon hera cura del dicho repartimiento, que es en el obispado de Cuzco, fue el primero que vio la dicha yrronía o idolatria*”. In: MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*.

Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca., 1916. [1575-1576]. p. 34.

¹² As primeiras décadas de invasão e conquista da região andina foram marcadas por inúmeras batalhas e conflitos internos, algumas vezes entre espanhóis e indígenas, e outras, entre os próprios espanhóis. Nesse primeiro momento, chama a atenção as disputas bélicas estabelecidas entre pizarristas (adeptos dos irmãos Pizarro) e almagristas (seguidores de Diego de Almagro) no final da década de 1530, cujo objetivo era estabelecer o controle das terras cusquenhas, antigo centro do poder incaico e cidade mais rica dos Andes Centrais no período. Ao mesmo tempo que os espanhóis digladiavam-se nos centros urbanos de Cusco e Lima, as zonas florestais do antigo incaico resguardavam um pouco do que havia sobrado das poderosas forças incas. Em *Vilcabamba, Manco Inca* (também chamado de Manco Capác II, um dos muitos filhos de Huayna Capác) e seus descendentes (Sayri Tupac, Tuti Cusi e Tupac Amaru) elaboravam complôs e buscavam aliados para enfrentar os conquistadores espanhóis. As operações militares realizadas pelo que havia sobrado da dinastia incaica se mostravam como um constante empecilho na consolidação do projeto colonial, uma vez que geravam insegurança entre as tropas europeias, atrapalhavam as rotas comerciais planejadas e limitavam a circulação de mercadorias, além, é claro, de se apresentarem como uma possível retomada de poder por parte dos grupos indígenas derrotados, afinal de contas, Manco Inca era um legítimo herdeiro do incaico. A dor de cabeça provocada pelos chamados “Incas da Floresta” só foi totalmente encerrada em 1572, quando o último deles, Tupac Amaru I, foi

executado em Cusco pelo vice-rei Francisco de Toledo. As ações e decisões desse período acabaram por influenciar diretamente na construção da administração posterior e os mecanismos de evangelização que o acompanharam, além de ser um dos elementos que geraram a crise econômica, demográfica e ecológica que passou a atingir a região dos Andes Centrais. Para um resumo dos primeiros anos de invasão hispânica dos Andes, verificar: (HEMMING, John. *La conquista de los incas*. Trad. De Stella Mastrangelo. México: FCE, 2000).

¹³ Décimo mês do calendário incaico.

¹⁴ Marcação feita por nós, tendo como base as informações presentes nos textos de Albornoz.

¹⁵ A *mita* consiste em um sistema de trabalho por meio de rodízio, realizado por indígenas do sexo masculino, geralmente os que tinham idade entre 18 e 50 anos, tendo um caráter remunerado e que podia ser forçado ou voluntário. Os indígenas eram enviados por seus senhores (fossem eles *curacas* ou *encomenderos*) para trabalhar nas minas (de prata ou de mercúrio) e nas casas de fundição por um período que variava entre seis meses e um ano, sendo que, após cumprirem esse tempo, seriam substituídos e podiam retornar às suas comunidades. De acordo com as pesquisas feitas por Peter Bakewell (A mineração na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Trad. de Maria Claro Cescato. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 120. v. II), a zona geográfica responsável por fornecer os trabalhadores *mitayos* estendia-se desde aproximadamente 1.300km de Cusco na direção Norte até a cidade de Tarija ao Sul e 400km de

Leste a Oeste dos Andes. Tendo por base o censo demográfico realizado por Toledo, a *mita* forneceria um número de, aproximadamente, 13.500 homens por ano para trabalharem na extração e fundição da prata e do mercúrio, em condições totalmente desumanas, adquirindo os mais diversos tipos de doença, com destaque às doenças respiratórias e hidrargíria (intoxicação por mercúrio, também conhecida como Doença de Minamata), além de serem vítimas dos mais numerosos acidentes provocados por rochas soltas. A *mita* não foi uma criação espanhola. Turnos de trabalhos de grupos indígenas, em zonas diferentes de sua comunidade ou a produção de mercadorias para outros senhores, eram uma prática que já havia sido realizada pelo sistema governativo do incaico. Entretanto, com a invasão espanhola, o sistema de trabalho da *mita* foi radicalizado, desconfigurando as comunidades nativas e as estruturas econômicas anteriores. Para um estudo da *mita* em tempos incaicos, verificar: (ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014. p. 251-277; MURRA, John V. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002. p. 261-286).

¹⁶ A caça desenfreada foi um problema tão grave que o vice-rei Marques de Cañete elaborou duas provisões (uma em 1556 e outra em 1557) proibindo-a.

¹⁷ Bebida fermentada feita à base de milho. A *chicha* poderia ser temperada com outros produtos, objetivando um maior teor alcoólico ou um maior grau de alucinação àqueles que a consumiam.

¹⁸ Para uma maior e mais detalhada explicação a respeito da lógica da reciprocidade presente entre a cultura dos povos andinos, veja:

(ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014, principalmente o Capítulo 3: “Expansión e desarrollo”. p. 43-100).

¹⁹ Espécie de molusco típico da região costeira equatorial, também chamado de *spondylus*.

²⁰ Tipo de pasta utilizada para mascar coca.

²¹ Para um estudo mais detalhado acerca da produção, dos usos e tráficos de *mullu* nos Andes coloniais, ver: (MURRA, John V. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002, principalmente o Capítulo 10: “El tráfico de *mullu* en la costa del Pacífico”, p. 171-179).

²² As *ortopráticas performativas* seriam um conjunto de técnicas rituais (respostas culturais) elaboradas pelas sociedades diante de suas dificuldades cotidianas. Problematizar sua funcionalidade permite-nos pensar em ferramentas mais eficazes no processo de interpretação das redes culturais estudadas, uma vez que coloca em questão a reciprocidade das relações culturais entre diferentes modelos sociais e seus mecanismos de negociação com os cânones coletivos impostos por diferentes instituições de poder. Para uma mais detalhada análise do conceito, veja: (MANCINI, Silvia. La historia de las

religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico: contradicciones y puntos fuertes de una disciplina en busca de identidad. *Revista del Instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello*, n. 7, p. 1-11, junio/diciembre 2011-2012. Disponível em: <http://www.perfiles.cult.cu/article_p.php?numero=7&article_id=249>, e MANCINI, Silvia. Historia de las religiones y constructivismo: la religión como técnica. In: MANCINI, Silvia (Org.). *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Trad. De Hernán Díaz. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008. p. 15-41.

²³ Para o caso da inquisição portuguesa e a criação de espaços punitivos em Lisboa, verificar: (MATEUS, Susana Bastos. The citadel of the lost souls: spaces of orthodoxy and penance in sixteenth-century Lisbon. In: MARCOCCI, G. et al. *Space and conversion in global perspective*. Leiden: Brill, 2015. p. 129-152). Para o caso da criação de espaços punitivos na América Hispânica, principalmente da relação entre jesuítas e *encomenderos*, verificar: (MALDAVSKY, Aliocha. Giving for the mission: the encomenderos and christian space in the late sixteenth-century Andes. In: MARCOCCI, G. et al. *Space and conversion in global perspective*. Leiden: Brill, 2015. p. 260-284).

Referências

- ALBORNOZ, Cristóbal. Informaciones de Servicios. In: _____. *El retorno de las huacas*. Estudios y documentos del siglo XVI. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 43-327.
- BAKEWELL, Peter. A mineração na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina Colonial*. Trad. de Maria Claro Cescato. São Paulo: Ed. da USP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 99-150. v. II.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: as mestiçagens*. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Edusp, 2006.
- BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.). *Historia de las religiones*. Madrid: Siglo XXI, 1986. v. I.
- CARRASCO, Juan Ranulfo Caveró. *Taki Onqoy: milenarismo e história indígena* (Hatun Soras – Perú, século XVI). 1990. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas 1999.
- CASTRO-KLARÉN, Sara. Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a “Rasu Ñiti”. In: _____. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 407-423.
- COOK, Noble David. *Demographic collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora*. São Paulo: Paco Editorial, 2014.
- FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro Manuel. Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy. *Histórica*, Lima, v. XV, n. 2, p. 205-236, 1991.
- HEMMING, John. *La conquista de los incas*. Trad. de Stella Mastrangelo. México: FCE, 2000.
- LEMLIJ, Moisés et al. El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas. In: _____. *El retorno de las huacas: estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 425-433.
- LEVILLER, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Peru; su vida, su obra (1515-1582)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935. v. I, II e III.
- MALDAVSKY, Aliocha. Giving for the Mission – The Encomenderos and Christian Space in the Late Sixteenth-Century Andes. In: MARCOCCI, G. et al. *Space and conversion in global perspective*. Leiden: Brill, 2015. p. 260-284.
- MANCINI, Silvia. La Historia de las Religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puntos fuertes de una disciplina en busca de identidad. *Revista del Instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello*, n. 7, p. 1-11, junio/diciembre 2011-2012. Disponível em: <http://www.perfiles.cult.cu/article_p.php?numero=7&articulo_id=249>.

- _____. Historia de las religiones y constructivismo: la religión como “técnica”. In: MANCINI, Silvia (Org.). *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Trad. de Hernán Díaz. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008. p. 15-41.
- MATEUS, Susana Bastos. The Citadel of the Lost Souls: Spaces of Orthodoxy and Penance in Sixteenth-Century Lisbon. In: MARCOCCI, G. et al. *Space and conversion in global perspective*. Leiden: Brill, 2015. p. 129-152.
- MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglos XVII). Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño). *Relación de la fabulas y ritos de los Incas*. Lima: [s. n.] (Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.), 1916. [1575-76].
- MUMFORD, Jeremy. The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations. *Latin American Research Review*, v. 33, n. 1, p. 150-165, 1998.
- MURRA, John V. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002.
- AMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2013.
- ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014.
- SANTO THOMAS, Fr. Domingo de. *Léxico Quechua*. Valladolid: en casa de Francisco Fernandes de Losdova, 1560.
- VARÓN GABAI, Rafael. El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. In: _____. *El retorno de las huacas: estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
- ZUDAIRE, José Miguel Aramburu. *Don Sebastián de Lartaun, un obispo guipuzcoano en Cuzco (S. XVI)*. Evangelización y teología en América (siglo XVI). In: X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990. v. 1, p. 377-393.