

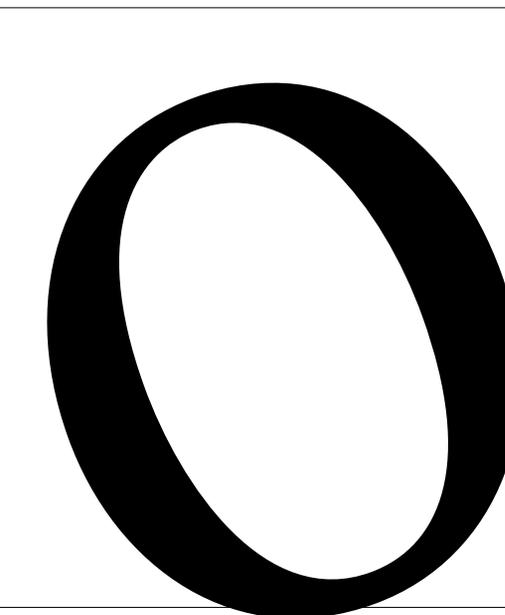


PARCIVAL MÓDOLO

Os incas: língua, cultura e música

Etnicidade e apropriações cultural-religiosas

PARCIVAL MÓDOLO
é mestrando em Ciências
da Religião pelo Instituto
Mackenzie, maestro titular
da orquestra de Sunden
(Alemanha) e diretor da
Divisão de Arte e Cultura
do Instituto Presbiteriano
Mackenzie.



auditório repleto do Teatro Municipal de Cusco para o concerto do Coral Infantil Nacional do Peru, em setembro de 2005, surpreendeu-se logo com

a entrada do grupo. Os meninos cantores vieram pelo fundo do teatro, caminhando em direção ao palco, levando velas acesas, enquanto cantavam o “Hanaq Pachap Kusikuynin”, acompanhados apenas por dois tambores medievais que marcavam o ritmo. O “Hanaq Pachap”, primeira obra polifônica composta na América, soava extraordinária: a letra, na língua quéchua, incompreensível para boa parte dos presentes, articulada em melodia e harmonia tipicamente européias, medievais, formava estranho conjunto, nem por isso estrangeiro naquele lugar, um teatro cuja principal decoração é uma enorme escultura do deus Inti, o Sol, na parede de fundo do palco.

A história da língua e das tradições pré-colombianas no Peru, a história dos incas portanto, continua viva nas mentes e corações daquele povo que, especialmente na cidade de Cusco¹, em grande maioria prefere chamar-se inca a admitir-se apenas

espanhol; assume ter sido colonizado pelo europeu mas jamais se admitiu dominado; orgulha-se das grandes construções do século XVII, templos cristãos em seu solo, mas prefere os monólitos, as pedras talhadas e agrupadas com perfeição nos lugares sagrados dos seus ancestrais; fala espanhol com os visitantes estrangeiros mas em casa quer que seus filhos se comuniquem em quéchua; comemora os feriados e dias santificados cristãos mas reconhece a autoridade do deus Inti, compreendendo-se vassalo do Sol, prestando-lhe homenagens.

Só conhecendo essa mentalidade é que se pode apreciar devidamente o soneto de José Santos Chocano, gravado numa das paredes de mármore do Museo de la Nación em Lima, sede do INC, o Instituto Nacional de Cultura:

*“Soy el cantor de América autóctono y
[salvaje
Mi lira tiene un alma, mi canto un ideal.
Mi verso no se mece colgado de un ramaje
Con un vaivén pausado de hamaca
[tropical...*

*Cuando me siento Inca, le rindo vasallaje
Al Sol, que me da el cetro de su poder
[real;
Cuando me siento hispano y evoco el
[Coloniaje,
Parecen mis estrofas trompetas de cristal.*

*Mi fantasía viene de un abolengo moro:
los Andes son de plata, pero el León de
[oro;
y las dos castas fundo con épico fragor.*

*La sangre es española e incaico es el
[latido;
¿y de no ser Poeta, quizás yo hubiese
[sido
un blanco Aventurero o un indio
[Emperador!”².*

É sobre esse “sentindo-se hispânico sentir-se também inca” que queremos tratar aqui, tendo como ponto de partida dois *villancicos* tradicionais de natal e o hino “Hanaq Pachap Kusikuynin”.

1 Adotaremos, para o nome da cidade, a grafia “Cusco” e não “Cuzco”, por ser a forma aceita pelos cusquenhos. Na verdade, o que boa parte do povo prefere, mesmo, é “Qosqo”...

2 “Sou o cantor da América, nativo e selvagem, minha lira tem uma alma, meu canto um ideal. Meu verso não se embala pendurado em um ramo, com um vaivém pausado de rede tropical... Quando me sinto Inca, rendo vassalagem ao Sol, que me dá o cetro de seu poder real; Quando me sinto hispânico e evoco a colonização, minhas estrofes parecem trombetas de cristal. Minha fantasia vem de uma estirpe moura: os Andes são de prata, mas o leão é de ouro; e as duas castas eu fundo com épico fragor. O sangue é espanhol mas inca é o seu pulsar; e eu que não sou poeta, quisera ter sido um branco aventureiro ou um índio imperador” (Tradução minha).

A COLONIZAÇÃO

Ao estudar a história da conquista do continente americano pela Espanha e outras potências européias, uma das primeiras coisas que se tornam evidentes é a imensa insensibilidade que mostraram os conquistadores com respeito ao que Burger denomina “*elevada y altamente desarrollada conciencia espiritual de los pueblos conquistados*” (Burger, 1992, p. 14). Bernal Díaz del Castillo foi soldado naquela luta e era também escritor. É dele a anotação, citada por Burger, sobre a chegada dos europeus: “*los colonizadores llegaron con la espada en una mano y la Biblia en la otra, para llevar la luz a aquellos sumidos en la oscuridad, y también para enriquecerse*” (Burger, 1992, p. 46). Esse tipo de comportamento foi quase padrão, quer fosse o colonizador espanhol, português ou inglês, quer estivessem os povos colonizados no norte, no centro ou no sul do continente.

No que se refere à Igreja, como lembra Germán Rodríguez (1999, pp. 23 e segs.), as estratégias de suplantação de costumes e crenças, aplicadas primeiro na Europa, foram transplantadas para a América. A luta contra o paganismo se estendeu, junto com a fogueira da Inquisição, até todas as regiões onde houve a extirpação de idolatrias.

Em apenas um século após a invasão, culturas e formas de espiritualidade milenares haviam se perdido. Os povos do Novo Mundo, observa aquele autor, haviam “esquecido grande parte de seu passado e suas antigas ciências, só ficando a tradição oral como meio de transmitir o pouco que conservavam de seus saberes” (Rodríguez, 1999, p. 26). A consolidação do racionalismo que a Europa vivia durante o século XVII e o desenvolvimento da mentalidade científica coincidiram com a destruição de boa parte da visão mágica e, conseqüentemente, da identidade cultural dos povos do Novo Mundo.

Quanto ao Peru, entretanto, povoados inteiros escondidos nas montanhas preservaram razoavelmente bem suas tradições,

auxiliados em parte até mesmo pela própria Igreja que, como se verá, em alguns casos, consciente ou inconscientemente, contribuiu para preservar – e até resgatar – línguas e costumes ancestrais.

IDENTIDADE CULTURAL – ETNICIDADE

Para se conhecer a formação da “consciência nacional” daquele país e seu processo de construção de identidade é fundamental estudar as formas religiosas e lingüísticas através das quais os quéchuas do sul se posicionaram na estrutura social peruana.

A população do Peru é fruto de uma histórica mestiçagem. Observa-se, porém, que os indígenas de ascendência quéchua parecem ter conservado razoavelmente bem a pureza do seu sangue. Os mestiços, ou “*cholos*”, resultado de muitos anos de encontro com os espanhóis, vivem majoritariamente na região costeira. Cerca de 50% da população peruana é indígena, de ascendência preponderantemente quéchua e aymara. Os habitantes das montanhas, indígenas e camponeses, distinguem-se pela conservação de tradições ancestrais, por comunicarem-se em quéchua e por sua cosmovisão. Amam profundamente a terra, definem-se como parte dela e por isso dão-lhe continuamente oferendas para honrar sua origem, bem como às forças da natureza e aos deuses. Ao lado de Inti, o Sol, Pachamama, a Mãe Terra, compõem suas principais deidades. Inti fecunda, Pachamama germina.

Traduzir Pachamama por “Mãe Terra” é apenas utilizar o termo mais próximo que podemos encontrar. Não existe uma terminologia moderna que possa expressar seu vasto significado. Pachamama é o próprio tempo que se move, e o espaço onipresente. É a terra, o chão, possuidor da vida. Para falar com Pachamama, ou honrar suas entidades, o índio não necessita de recursos especiais: elas estão ao seu lado, como estão as árvores, pedras, rios, animais e tudo o

mais, integrados e expostos. Quando vão iniciar o plantio, indígenas e camponeses oferecem folhas de coca a Pachamama e, antes de beber qualquer coisa, derramam um pouco à terra, agradecendo a possibilidade de mitigar sua sede.

É possível, assim, observar que, durante cinco séculos de invasão européia, houve considerável grau de persistência de valores culturais. Em especial quanto aos valores músico-religiosos, o repertório poderá estar moldado em matrizes européias, mantendo um elo com a música espanhola de tradição oral, embora se possam observar grandes interferências das músicas indígenas tradicionais, como se verá abaixo.

Quanto ao comportamento coletivo do povo em relação à invasão européia, apesar de se perceber reações de desespero e revolta³, verifica-se, também, uma consciência de fato consumado, tendendo para aceitação da nova situação.

No caso do resgate de sua história, houve, nas últimas décadas, um forte movimento de ênfase dos valores tradicionais, patrocinado tanto por órgãos oficiais quanto por movimentos populares em vários pontos do país. Isso quer dizer que se devem considerar dois aspectos na preservação da cultura tradicional: o aspecto oficial, quando se associam forças do poder público na organização de grandes festas comemorativas. Bom exemplo disso é o renascimento do Inti Raymi, a festa ao deus Sol. Em 1944, por iniciativa de políticos e líderes do movimento neoindigenista, estabeleceu-se a Semana de Cusco e declarou-se o dia 24 de junho como o dia da festa maior, o início do novo ano solar, dispendo-se como evento principal a evocação do Inti Raymi na esplanada de Sacsayhuaman, evento esse tradicional do povo inca, secular, mas que havia sido proibido pela igreja desde o início da colonização. Foi a tentativa, bem-sucedida, de valorizar o passado inca da cidade. Mas há também o aspecto não-oficial, isto é, aquele em que a população decide onde, quando e como se darão suas festas e reuniões tradicionais.

Tudo isso quer dizer que o povo quéchua continua recompondo sua vida, mesclando o antigo e o novo, o conhecido e o estranho, mas preservando intactos muitos de seus valores ancestrais.

A LÍNGUA E A MÚSICA

A tarefa de estudar as tradições peruanas do período colonial e, no nosso caso, especialmente a música, inclui, necessariamente, conhecer algo da língua quéchua. Conhecer a cultura inca significa também conhecer a língua do Tahuantinsuyu⁴, o grande Império Inca. Barrenechea acredita que estudar quéchua é estudar a própria cultura peruana e, através dela, todo o legado espiritual dos incas. Descobrir os segredos da *Runa simi*, da “língua imperial”, é, como expressa Barrenechea, “uma tarefa secular, na qual se somam esforços de investigadores coloniais e republicanos, desde que, em 1560, o frade andaluz Domingo de Santo Tomás descobriu a estrutura da língua e copiou seus vocábulos” (Barrenechea, 1999, p. 87).

O interesse pelo aprendizado do quéchua foi geral no século XVI. A pretensão dos sacerdotes europeus era captar a alma indígena fundindo-a com o espírito cristão. A finalidade era ganhar almas para o cristianismo mas, ao mesmo tempo, recolher a mensagem da terra. Se o obstáculo à divulgação do cristianismo era a língua, duas políticas podiam ser seguidas pelo invasor: a de exterminar a língua indígena ou a de conservá-la, estudando-a e aprendendo-a. O espanhol optou pela segunda.

Frei Domingo produziu a primeira gramática da língua falada pelos incas e desconhecida dos colonizadores, bem como providenciou uma lista de palavras com suas equivalentes castelhanas. Foi ele quem batizou a *Runa simi* (língua do império) com o nome de *quíchua*. Barrenechea entende que essa tarefa tinha duplo interesse: estímulo apostólico na tarefa evangelística, mas também amor e curiosidade pelas manifestações do espírito índio.

3 Como exemplo dessa revolta, basta lembrar que, por ocasião das comemorações internacionais dos 500 anos da “descoberta” da América, milhares de quéchuas saíram às ruas de Cusco vestindo negro, em sinal de tristeza e luto.

4 *Tahuantinsuyu* é o nome original dado pelos incas ao conjunto dos territórios governados por sua monarquia. O termo faz referência à divisão territorial do Império Inca em quatro *suyos*, ou regiões, que estavam vagamente identificadas com as quatro direções dos pontos cardeais e que confluíam para a capital, Cusco, origem de caminhos, origem das quatro direções, das quatro províncias e centro do universo, segundo a cosmologia andina. O termo é quéchua: de *tahua*, que quer dizer “quatro”, a que se acrescenta o sufixo *-ntin*, “junto”, “conjunto”; e *suyo*, que quer dizer “região”. Então *Tahuantinsuyu* significaria “As quatro regiões unidas”.

CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE LINGÜÍSTICA

A teoria antropológica fala do conceito de identidade étnica, ou etnicidade, como construção histórica. De fato, no caso do Peru, é com o trabalho dos religiosos do século XVI que começa a nascer uma unidade lingüística desconhecida anteriormente, e com ela um espírito de identidade e unidade cultural como talvez o povo inca ainda não tivesse experimentado. Antes da invasão espanhola, em 1532, o sul do Peru era extraordinariamente diversificado, tanto lingüística como culturalmente. Era um mosaico no qual conviviam, mais ou menos isolados, falantes de estranhas linguagens e de línguas distintas, até de diferentes troncos. Sigfried Huber acredita que a diversidade se dava em todos os aspectos entre os povos que constituíam o grande Império Inca: “Este era, de fato, um mosaico, um amálgama de civilizações e crenças diversas, um estado artificialmente formado de elementos heterogêneos” (Huber, 1964, p. 56).

É fato que os incas pré-colombianos falavam quéchua e usavam a língua na administração do seu vasto império. Mas não há qualquer evidência de que a língua tenha se tornado hegemônica (Mannheim, 1998, p. 384), ou que tivesse sido língua comum antes da invasão européia, mesmo nos núcleos das cidades incas ao redor de Cusco (Mannheim, 1992, p. 231). Huber conta que quando Pachacutec⁵ dominou o povo de Hatun-Colla, anexando-o ao império, realizou as reformas que achou necessárias e partiu de volta a Cusco, deixando uma guarnição e um governador de sua confiança. Entretanto, a estrutura administrativa permaneceu a mesma da época do antigo chefe, Chuchi Capac. Quanto à língua, apenas os membros da classe mais alta aprenderam quéchua (Huber, 1964, p. 93). De fato, nada indica que os dirigentes incas exigissem dos povos dominados o uso da “língua imperial”. Ao contrário, e este é um fato muito bem documentado pelo

5 Com Yupanqui Pachacutec, o nono soberano inca, cujo reinado começou, parece, por volta do ano 1400, a dinastia inca saiu das sombras da lenda e entrou na história. O sobrenome Pachacutec ou Pachacuti significa “aquele que recuperou o país”, o que parece ser justo já que ele tornou-se conhecido como o salvador do reino inca e ainda como reformador religioso e grande edificador. Foi sob seu reinado que se construíram, em especial na capital Cusco, mas também por todo o Tahuantinsuyu, os monumentos cujas proporções e riqueza maravilharam os espanhóis.

arqueologista Craig Morris, as conquistas daquele grande império foram alcançadas por sua habilidade de aceitar, utilizar e até mesmo estimular a variedade e as diferenças características de cada povo (Morris, 1985, p. 478). E isso vale tanto para a língua quanto para a economia e a sociedade inca.

Nas décadas que se seguiram à chegada dos europeus, uma política de “unir para converter e governar” levou os espanhóis a sistematizarem e exigirem o uso de uma das línguas nativas mais amplamente difundidas, mesmo com sacrifício de linguagens vernaculares locais. Elegeram o quéchua e passaram a aprendê-lo, definindo-o como a língua nativa “oficial”. Assim, os principais responsáveis pela unidade lingüística dos povos incas foram, paradoxalmente, os prelados, os concílios, a universidade e as congregações religiosas.

Três concílios eclesiásticos se realizaram no Peru do século XVI. O primeiro, em 1551, enfatizou a importância de se traduzir para o quéchua orações e regras cristãs, e estimulou a redação de cartilhas, colóquios e catecismos bilíngües e trilíngües, em quéchua, aymara e puquina. O segundo concílio, em 1567, ordenou a publicação de catecismos em quéchua e aymara. O terceiro, em 1583, já enfatizava que a própria prédica deveria ser em quéchua. Finalmente, o próprio *Virrey* Velasco ordenou, em 1599, que os jesuítas fossem os responsáveis por cuidar da qualidade do quéchua e do aymara na região de Cusco e exortou-os a, de fato, pregarem seu sermão dominical na língua inca.

No convento máximo dos jesuítas funcionou uma academia de línguas indígenas da qual participaram os melhores lingüistas *criollos* e espanhóis vindos de todo o Peru. Um dos resultados do trabalho dessa academia foi a publicação de um livro com texto bilíngüe, o primeiro livro peruano e de toda a América do Sul, a *Doctrina Cristiana para Instrucción de Indios, Traducida en las Dos Lenguas Generales destes Reynos, Quíchua y Aymara*, impresso em 1584 pelo italiano Antonio Ricardo, introdutor da imprensa no Peru e que chegara a Lima em 1580. Na segunda metade do século

XVI, assim, a Igreja adotou um único catecismo e um sermônário, publicado em uma versão unificada de quéchua e em aymara. Esse material foi usado por todos os povos andinos colonizados, mesmo por povos que falavam outras línguas. Assim, administradores espanhóis e missionários religiosos tornaram-se agentes de expansão e sistematização do quéchua e do aymara.

Em 1579, consolidando a preponderância do quéchua, criou-se a cátedra da *Lengua General* na Universidade San Marcos, em Lima, designando-lhe orçamento próprio. Estabeleceu-se que os sacerdotes não poderiam ordenar-se sem saber quéchua, nem os licenciados e bacharéis obteriam seus graus universitários se não estudassem a *lengua general*. O quéchua adquire, assim, na cultura sul-americana, a utilidade e o *status* de um “latim indígena” (Barrenechea, 1999, p. 180).

Como conseqüência, a identificação da língua com a localidade, que vinha sendo a base do sistema pré-colombiano de diferenciação lingüística e cultural dos povos que formavam o Tahuantisuyo, foi se perdendo. Antigas diferenças culturais entre os nativos dos Andes tornaram-se menos importantes, já que agora todos cabiam em uma nova categoria colonial: índios (Stern, 1982, p. 80). Bruce Mannheim, em seu *The Language of the Inka since the European Invasion*, chamou esse processo de “reterritorialização do Quéchua sul-peruano” e defendeu que a retórica e a prática de uma cultura uniforme por 450 anos, desde a invasão espanhola, fizeram nascer entre os quéchuas sul-peruanos uma consciência de povo e de unidade, algo que nunca acontecera anteriormente.

Assim, nas paróquias cristãs, à margem do lago místico, ou na costa, junto ao oceano, ao pé do antigo oráculo de Pachacamac, os sacerdotes espanhóis repetiram em quéchua ao índio naturalista e adorador do Sol e dos luzeiros, sacrificador de lhamas e de crianças, os primeiros artigos de fé do dogma cristão, traduzindo pela primeira vez o ensino cristão para o quéchua: “*Diosman sonco canqui, tucuy*

yma haycacta yallispa: puna maciyquitari quiquiyquicta hina munanqui” (“Ama a Deus sobre todas as coisas e a teu próximo como a ti mesmo”)⁶.

APROPRIAÇÃO CULTURAL

Quando se estudam os textos da música do período colonial andino, escritos em espanhol, em quéchua ou latim, fica claro que foram adaptados pelos que produziram esses textos, preponderantemente os próprios sacerdotes espanhóis, e interpretados por aqueles que passaram a cantá-los, os camponeses e índios que falavam quéchua.

Mas há outro acervo musical importante, as muitas canções religiosas anteriores à colonização, compostas nas diversas línguas andinas e que foram preservadas. Vários desses antigos hinos incas tiveram seus textos trocados, adaptando-se neles textos cristãos. Muitos destes são cantados até os dias atuais. Em Cusco, por exemplo, celebra-se um dia santo especial, o dia do Señor de los Temblores, e durante o dia todo se cantam pela cidade as antigas canções incas, anteriores à colonização européia.

É nesse contexto que ganham importância os três textos que passaremos a analisar, dois *villancicos* tradicionais – “Siwarsituy” e “Llama Michiq” – e o texto do “Hanaq Pachap”.

Villancicos são canções corais do século XVI, freqüentemente para o período do Natal, mas também para outras datas festivas. Nos mais conhecidos *villancicos* andinos cujas músicas têm forte influência espanhola, as letras são freqüentemente mistas, partes andinas, partes espanholas. Alguns deles, mesmo que reinterpretados pela ótica cristã, pertencem, estilisticamente, a uma arcaica tradição inca⁷. Os dois *villancicos* que analisaremos são a interpretação popular, anônima, de criação coletiva que os povos andinos fizeram da cultura cristã espanhola, que tipificam substancialmente diferentes estratégias retóricas, aproximando o cristianismo europeu e o mundo andino por dois caminhos diferentes.

“Siwarsituy” e “Llama Michiq”

O “Siwarsituy”, a canção do beija-flor azul, é canção tradicional inca e o texto, naturalmente escrito em quéchua, conta de um beija-flor azul que sai a voar alegremente depois de noite escura e chuvosa. Sua estrofe diz:

*“Ima kusin paqarimun, siwarsituy,
k’ancharikunmi tutapas, siwarsituy.
Para tukuykuy q’uchukuyri, siwarsituy,
sullari Hanaq pachamanta, siwarsituy”*.

(“Que alegre amanhecer, meu
[beija-florzinho azul,
Ilumina também a noite, meu
[beija-florzinho azul.
Depois da chuva, alegria, meu
[beija-florzinho azul,
Neblina do céu, meu beija-florzinho
[azul”).

Os missionários cristãos, porém, apropriaram-se do “Siwarsituy”, que passou a ser cantado como canção de Natal para crianças. Para isso foi necessário dar ao texto uma conotação que ele nunca tivera na origem, atribuindo às frases sentido figurado, valor metafórico. O “alegre amanhecer”, então, passou a significar o novo tempo após o advento de Jesus. “Iluminar a noite” e “depois da chuva” descreveriam a chegada desse novo tempo, radiante, iluminado, após a era de escuridão que cobriu a terra e os povos, referência ao nascimento do Cristo como a chegada da luz, segundo a profecia bíblica: “O povo que andava em trevas viu grande luz, e aos que viviam na região da sombra e da morte, resplandeceu-lhes a luz” (Is 12.2). O beija-flor, por sua vez, vivo, alegre, passou a ser comparado ao próprio Menino Jesus!

Curiosa essa forma de apropriação do texto, integral, direta, alterando-lhe, porém, o sentido, atribuindo-lhe novo significado, simbólico, emblemático e apropriado ao novo ensino religioso.

Em “Llama Michiq”, porém, a situação é outra. O texto, embora originalmente em

6 É bellissimo o poético comentário desse fato feito por Barrenechea, em seu indispensável artigo “Indagaciones Peruanas: El Legado Quéchua”. É dele boa parte das expressões em quéchua que utilizo neste trabalho.

7 Devo à professora Flor Canelo, estudiosa da música tradicional andina, pesquisadora na cidade de Cusco, muitas das informações sobre os *villancicos* tradicionais peruanos que aqui aparecem.

quéchua, foi escrito, já, evidentemente de uma ótica cristã: o tema central é a viagem até Belém, local do nascimento de Jesus:

*“Llama michiq, samiyuq runa,
hakuchu Belen portalman.
Belen portalman chayaykuspa
kamaqinchista kusichisun”.*

(“Pastor de lhamas, homem que dá alento [fôlego],

vamos ao portal de Belém.

Quando chegarmos ao portal de Belém

allegaremos o nosso Criador”).

O que temos aqui é a figura do pastor de lhamas, personagem tradicional da cultura inca, que, na canção, é convidado a ir até Belém alegrar o Criador. Os costumes e crenças da região, porém, foram enfatizados de forma discreta mas poderosa: o pastor de lhamas é chamado de “homem que dá o alento”, o fôlego. Ora, “dar alento”, no mundo andino, *samiy* em quéchua, quer dizer “fazer oferendas à mãe terra”, atribuição dos sacerdotes do culto a Pachamama, a Mãe Terra, a quem “dão o pago” com folhas da coca⁸. No *villancico* do “Llama Michiq”, estaria o pastor de lhamas simbolizando o sacerdote inca, convidado, ele também, a visitar o Menino Jesus para alegrá-lo, prestar-lhe sua homenagem, fazer-lhe oferendas, como fazia a Pachamama? Ou o pastor seria apenas um camponês humilde, sem maiores atribuições além de cuidar bem de seus animais, dando-lhes bom alimento, não havendo aí qualquer outro significado simbólico?

O fato indiscutível é que, até nos dias atuais, inúmeros camponeses de fala quéchua ou aymara, que evidentemente conservam tradições centenárias tanto em sua vida cotidiana quanto em sua vida religiosa – se é que para os incas exista divisão assim tão nítida entre cotidiano e religião –, não hesitam em freqüentar igrejas cristãs, participar de todas as festas religiosas cristãs das cidades próximas da montanha onde vivem. Em seu “¿Puede un Campesino Cristiano Ofrecer un ‘Pago a la Tierra’?”, Manuel María Marzal (1971) discute exatamente esse tipo de sincretismo,

que permite ao camponês, mesmo que se admita cristão, estando entre os seus iguais respeitar as tradições e cumprir os ritos ancestrais do culto praticado por seu povo. Frequentemente vemos quéchuas e aymaras carregando cruzeiros cristãos em alguma procissão católica, gente que orgulhosamente informa manter as milenares tradições do seu povo, mesmo que não explique exatamente o que isso significa. Oficialmente, afinal, 97,2% da população peruana se define “de religião cristã” e, dentre esses, 95,7% católico-romana⁹. Somente 6,3% se admitem de dupla filiação e – ainda mais interessante – apenas 1,3% diz pertencer a “outras” religiões, onde, supomos, deve estar incluída a religião inca.

Antes de pensar em corrupção de antigas tradições, porém, devemos nos lembrar que esses povos vivem num mundo de dualidades e sincretismos. Conseguem de forma absolutamente natural participar de uma missa e, no momento seguinte, prestar culto à sua entidade familiar, representada por uma montanha. Muitas comunidades de camponeses e indígenas, após celebrarem, por exemplo, um casamento na cidade, numa igreja cristã, oficiado pelo pároco local, partem para seus vilarejos, onde repetem a cerimônia, dessa vez sob a bênção de um líder social e religioso do povo e segundo seus próprios costumes. Entre a bênção do Deus católico e as antigas tradições, eles ficam com as duas. Alguns sacerdotes cristãos aprenderam logo, desde o início da colonização, a aceitar essa postura nativa.

Aqui já se verifica algo que discutiremos de forma mais aprofundada a seguir, quando nos aproximarmos do hino “Hanac Pachap Kusikuynin”, a possibilidade de uma dupla interpretação do texto, uma acomodação conveniente, satisfazendo tanto os sacerdotes cristãos quanto os nativos falantes da língua quéchua, que podiam cantá-lo imaginando a continuação de suas velhas práticas religiosas. Defendemos que essa foi uma curiosa estratégia para salvaguardar seus cultos nativos ancestrais: obrigados a aceitar à força a religião do colonizador, os nativos esconderam seus cultos e deidades

8 Novamente devo referir-me à prof.^a Flor Canelo, importante estudiosa das tradições musicais incas. Sua resposta (em correspondência de 11 de novembro de 2005) às minhas dúvidas sobre o sentido de “dar fôlego” para os quéchuas é tão pertinente que a transcrevo aqui integralmente: “Acerca de tu pregunta sobre el Llama Michiq, la voz quechua *samiy* significa dar aliento en sentido ritual. Samiyuq es el que da su aliento. Siempre que se hace un pago a la Pachamama o a los Apus (espíritus tutelares de las montañas, lagos y ríos grandes), se hace un ‘kintu’ de coca (3 hojas de coca unidas por el palito) y se sopla con dirección a los Apus, para transmitir la energía del que sopla, su aliento vital. Esta ceremonia de dar aliento sólo se hace con el ‘kintu’ de coca en momentos muy especiales como el pago a la tierra. No existe el término *samiyuq* como hombre que da su aliento, por ejemplo, como para resucitar a alguien. No es su aliento vital, es algo religioso, ritual” (os sublinhados são meus).

9 Dados do censo de 2000, publicados no *Almanaque Abril Mundo*, 2005.

originais mesclando-os habilmente com os ritos e santos cristãos (Mazón, s/d, p. 11).

“Hanaq Pachap Kusikuynin”

O “Hanaq Pachap Kusikuynin” é um hino cristão. Embora seu texto seja originalmente em quéchua, estilisticamente é claramente calcado na tradição musical européia. Apareceu primeiro como apêndice ao manual de culto de um religioso, para ser cantado nos dias de festas litúrgicas que celebravam a Virgem Maria. Para os nativos, porém, passou a evocar também deidades andinas, o que pode ser chamado “ambigüidade estratégica”, fenômeno semelhante ao que se dá no “Llama Michiq”, só que de forma bem mais sofisticada.

O “Hanaq Pachap” está incluído no *Ritual, Formulario e Institución de Curas para Administrar a los Naturales con Advertencias muy Necesarias*, do sacerdote franciscano de Andahuaylillas, Juan Pérez Bocanegra, publicado por Geronymo de Contreras, no Convento de Santo Domingo, em 1631. Nessa edição, o hino traz a seguinte informação: “*va compuesta en música a quatro vozes, para que la canten los cantores, al entrar a la Iglesia*”. Como já se disse, estava escrito em quéchua. Não trazia qualquer tradução para o espanhol, vinha no final do *Ritual Formulario*, e foi definido por Pérez Bocanegra como para ser cantado durante a processional dos cantores. De acordo com Stevenson (1968, p. 280), essa é a mais antiga obra polifônica vocal publicada na América, composta num estilo que, excetuando-se a língua, não traz nenhum sinal de proveniência andina. Bocanegra, para alguns o provável autor do hino (embora haja grande controvérsia sobre esse fato), ensinava gramática latina na Universidade de San Marcos, em Lima, atuava como cantor na catedral de Cusco, foi o revisor do livro do coro, e ainda era sacerdote numa das igrejas da cidade de Cusco, antes de assumir a posição de consultor-geral de quéchua e aymara para a diocese de Cusco, ou de pároco de Andahuaylillas (província de Quispicanchi), uma vila ao sul de Cusco (Mannheim, 1991, pp. 47-8).

Pérez Bocanegra era um estudioso da cultura quéchua, e seu manual revela uma profunda familiaridade com a vida andina. Inclui informações sobre interpretação de sonhos e outras formas de adivinhação, de práticas de casamentos entre os nativos... Franciscano da Ordem Terceira, Bocanegra envolveu-se em longa disputa jurisdicional com os jesuítas que cobiçavam sua paróquia para torná-la centro de treinamento da língua quéchua para missionários, semelhante ao centro de treinamento da língua aymara que eles já haviam estabelecido em Juli. O *Ritual Formulario* foi publicado durante um período no qual os jesuítas tinham algum controle sobre sua paróquia, o que também se vê refletido em suas preocupações e recomendações práticas anotadas no *Ritual*.

Para compreendermos algo sobre a disputa entre Bocanegra e os jesuítas que dominaram o Concílio de Lima de 1583, basta observar que estes recomendavam que os sacerdotes ouvissem regularmente as confissões dos seus fiéis, e ordenavam veementemente que confessassem necessariamente toda a comunidade; Bocanegra explicitamente desencorajava tal prática (Mannheim, 1998, p. 392). O Terceiro Concílio de Lima, embora recomendasse o uso do quéchua na prédica, temendo distorções do vocabulário religioso cristão em traduções para aquele idioma das partes fixas da liturgia, recomendou que o espanhol fosse utilizado durante a celebração litúrgica. Bocanegra, porém, queria adaptar os conceitos religiosos cristãos ao imaginário andino, aceitando até mesmo uma tradução do nome de *Dios* pelo nome da montanha *Huanacauri*. Em seu *Formulario* não hesitou em usar textos em espanhol e adaptações para o quéchua. No caso do “Hanaq Pachap Kusikuynin”, como se disse acima, Bocanegra não incluiu qualquer tradução para o espanhol. Se foi ele mesmo o autor do texto ou outro poeta qualquer, o fato de tê-lo publicado revela-nos sua preocupação em adaptar os conceitos cristãos à religião andina tradicional.

O hino tem 20 estrofes, a última delas é um “Gloria Patri”. Transcrevemos abaixo apenas as três primeiras, mais conhecidas e mais comumente cantadas hoje:

“HANAQ PACHAP”¹⁰

1. Hanaq pachap kusikuynin

Waranqakta much’asqayki

Yupay ruru puquq mallki

Runakunap suyakuynin

Kallpannaqpa q’imikuynin

Waqyasqayta

2. Uyariway much’asqayta

Diospa rampan, Diospa maman

Yuraq tuqtu hamanq’ayman

Yupasqalla qullpasqayta

Wawaykiman suyusqayta

Rikuchillay

3. Chipchiykachaq qatachillay

P’unchaw pusaq qiyantupa

Qam waqyaqpaq, mana upa

Qizaykikta “hamuy” ñillay

Phiñasqayta qispichillay

Susurwana”.

(Uma possível tradução¹¹:

“1. Alegria do céu

Mil vezes eu te adoro [eu te beijarei]

Árvore que amadurece fruto valioso

Da humanidade a esperança

Dá força e seu sustento

Ao meu chamado

2. Escuta minha adoração

Guia de Deus [pela mão], mãe de Deus

Branca pomba, alva flor de açucena

Considere meu pranto [valorize meu choro]

Ao teu filho, meu desejo [ânsia]

Faz saber

3. Que brilha, Plêiades

Guia da luz do dia e da aurora

O que a ti suplica sempre é ouvido

Ao desprezado dizes ‘vem’

Faze que Ele perdoe meu medo

Susurwana”).

O hino tem óbvias ambigüidades, perceptíveis logo na primeira análise: a língua é inca, mas a música é absolutamente européia. A poesia é métrica, concebida

em estrofes cujos versos rimam, recursos estilísticos desconhecidos dos quéchuas.

Mas há outras ambigüidades, mais sutis, não apenas no estilo poético: a essência do texto e as imagens criadas são passíveis de múltiplas leituras. À primeira vista, utiliza símbolos clássicos ou epítetos cristãos tradicionais da Virgem como “mãe de Deus”, “esperança da humanidade” ou “árvore que dá fruto”. Até mesmo a maior parte dos símbolos celestiais, dos quais o hino é repleto, está firmemente fundada em imagens poéticas e iconográficas bem conhecidas, como a associação de Maria com a Lua, presente em inúmeras pinturas medievais e figura próxima ao epíteto de *Maria maris stella*, “Maria estrela do mar”, freqüente na Idade Média.

Mas há passagens do hino obviamente estranhas à tradição cristã, como, por exemplo, a insistência na evocação da fertilidade da Virgem Maria, especialmente louvando-a como fonte de fecundidade agrícola. Logo na estrofe 1, a linha 3 traz “*Yupay ruru puquq mallki*”, que tanto pode ser traduzido por “árvore que amadurece fruto valioso” como também “árvore de incontáveis frutos”. Na estrofe 6, a linha 36 diz “*Kawzaq pukyu*”, algo como “primavera que faz germinar”. Na estrofe 7, linha 37, “*miraq-suyu*” quer dizer “domínio da fertilidade”; e a estrofe 13, linha 73 traz “*Ñukñu ruruq chunta mallki*”, “palmeira que dá frutos tenros”. Encontramos ainda, na estrofe 13, linha 74, “*Runakunap munay kallcha*”, algo como “bela colheita dos povos”; e na estrofe 19, linha 111, “*Qhapaq mikuy aymuranqa*”, “grande colheita de alimentos”. É verdade que podemos sempre encontrar uma explicação “cristã” para todos esses epítetos da virgem. Mas também é verdade que não são tão comuns assim expressões como “primavera que faz germinar”, “domínio da fertilidade”, “bela colheita dos povos” e “grande colheita de alimentos”, que parecem muito mais atributos de Pachamama do que da Virgem Maria!

Da mesma forma, se, como dissemos acima, algumas analogias de Maria com corpos celestes presentes no hino são comuns na tradição cristã, outras são muito

¹⁰ Há diferentes transliterações do texto quéchua. A que aqui adotamos é a usada por Manheim em seu *A Nation Surrounded* (1998).

¹¹ Desconhecemos qualquer tradução para o português. O que aqui está é nossa tentativa, a partir de várias gramáticas e dicionários da língua quéchua, bem como em consulta às várias traduções do hino para o espanhol e a algumas para o inglês, publicadas comumente com observações e discussões sobre as dificuldades de cada palavra. Além disso, consultamos falantes da língua quéchua e espanhola, no Peru. Palavras de sentido por demais duvidoso, preferimos deixar sem tradução, como é o caso de “*Susurwana*”, no final da terceira estrofe.

ENCONTRO DE CULTURAS E ACOMODAÇÃO CONVENIENTE

estranhas. Associar Maria à “bela lua”, como na estrofe 11, linha 61, “*zuma killa*”, ou como na estrofe 11, linha 65, “*Mana yawyaq pampa killa*”, “lua cheia que nunca diminui”, pode não surpreender ouvidos cristãos, como também não será estranho ouvirmos que a Virgem “transforma a noite em dia”, na estrofe 6, linha 32, “*K’anchaq p’unchaw tutayachiq*”.

Mas outros epítetos no hino identificam Maria sistematicamente com objetos celestes específicos de devoção feminina dos Andes pré-colombianos. A própria insistência em compará-la com a Lua pode parecer exagerada. Além disso, Maria é comparada à constelação das Plêiades e, na estrofe 7, linha 40, “*aklla phuyu*”, “nuvem seleta”, faz referência a outra constelação, objeto de adoração pré-colombiana (Mannheim, 1998, p. 397). É surpreendente a insistência em comparar Maria às Plêiades. Logo na estrofe 3, a linha 13 traz “*Chip-chiykacha qatachillay*”, ou “que brilha, Plêiades”¹². A constelação das Plêiades era um dos principais ajuntamentos estelares para os incas, utilizada no seu calendário, assim como o Cruzeiro do Sul e as constelações de Alfa e Beta-Centauro. Os incas adoravam as Plêiades como deidade e sua ênfase no hino, associada à Maria, é surpreendente: ela ainda se repete na estrofe 10, linhas 59 e 60: “*qam mamayta*” (60) “*Qatachilla[y]*”, isto é, “a ti, mãe, “Qatachillay”¹³.

Assim, a ambigüidade é constante no hino a ponto de nos permitir afirmar: “Hanaq Pachap Kusikuynin” é, ao mesmo tempo, um hino a Maria e um hino às Plêiades, a outros corpos celestes, objetos da adoração dos nativos dos Andes e, aparentemente, às divindades femininas associadas à fecundidade da terra. Fica claro que uma interpretação unilateral do texto do hino não será correta ou suficiente. Enquanto os sacerdotes católicos colonizadores podem ter compreendido o hino como um veículo aceitável para a devoção a Maria, os nativos falantes da língua quéchuá podem ter encontrado nele uma reconfortante continuação da velha prática religiosa, sem que uma interpretação dominasse a outra.

O hino do século XVI “Hanaq Pachap Kusikuynin” esconde-se na ambigüidade de sua forma—uma interpretação unilateral revela apenas parte do seu conteúdo. A estrutura do hino é, pois, um “acordo” entre dois distintos conjuntos de convenções interpretativas. As imagens do texto podem ser tanto compreendidas segundo matrizes da ortodoxia católico-romana, como pela antiga sabedoria nativa andina, da relação entre corpos celestes femininos e a fecundidade agropastoril. É o clássico *double talk* a que se referiu Susan Paulson (1990), quando vozes opostas e em contenda são satisfeitas “camufladamente” por um único conjunto de formas discursivas (Mannheim, 1998, pp. 411 e segs.).

O hino foi escrito durante o período de consolidação das instituições coloniais espanholas, quando a Igreja propunha-se a evangelizar a população nativa. Ambigüidade nos textos religiosos podia ser, por um lado, uma forma de sedução, apresentando o cristianismo com roupagem familiar, mas, por outro, uma tentativa de reprimir o culto original, pagão, associando as imagens daquele culto antigo ao novo Deus, aos santos, às figuras da nova fé.

No caso específico do “Hanaq Pachap” com seu texto ambíguo, o que se deu, porém, foi uma acomodação conveniente. É difícil definir com uma palavra o que se passou. Parece-se com o fenômeno descrito por Pereira de Queiroz (2003, p. 40), mas certamente vai além:

“Cada cultura ou civilização pode adotar traços culturais de culturas ou civilizações vizinhas, sem perder sua própria personalidade e sem chegar nunca à igualdade com a civilização copiada. A constatação desse fenômeno foi patenteada com a descoberta do princípio de reinterpretção: ao englobar um traço cultural alheio, é este reinterpretado em termos da cultura que o adota, sofrendo então transformações que o tornam concomitante com esta”.

¹² O importante trabalho de Zuidema analisa cuidadosamente o significado das Plêiades (*Qatachillay*) na cultura inca. Além disso, analisa sua importância no calendário inca, bem como a do Cruzeiro do Sul e das constelações de Alfa e Beta-Centauro.

¹³ *Qatachillay*, repetimos, é o nome da constelação das Plêiades em quéchuá.

O que se dá no hino incaico-cristão não é só “ambigüidade”; não é exatamente “sincretismo”, ou “hibridização”; nem “oposição”, nem “resistência”: devemos falar aqui da “criação de uma zona neutra”, comum a duas culturas; ou do resultado do encontro de duas culturas, no qual novas formas são geradas, enquanto ao mesmo tempo configuram suas próprias comunidades interpretativas.

Os sacerdotes cristãos satisfaziam-se com o fato de verem os quéchuas cantando os ensinamentos cristãos. Os quéchuas, satisfeitos com a satisfação dos sacerdotes, podiam cantar a deuses novos, mas que não lhes eram tão estranhos, pois em muitas coisas pareciam-se com os seus, ou nos quais os reconheciam sem muita dificuldade. Afinal, é evidente que milhares de nativos simplesmente não entendiam a troca que se lhes propunha: a vitalidade, a beleza e a força dos seres sagrados que diariamente alimentavam sua vida, a terra, o sol, a água, pela imagem de um homem ferido, espancado, doente, que prometia consolo para os sofrimentos humanos em “outro mundo”, e que, como cúmulo da impotência, agonizava pregado numa cruz! Para resolver essa dificuldade, milhares utilizaram a estratégia do disfarce: entre a alternativa de aceitar a cultura e a religião dos conquistadores, ou de serem condenados à perseguição e à morte, habilmente adotaram os símbolos do cristianismo e seguiram praticando seus velhos ritos (Mazón, s.d.).

Talvez ainda se deva dizer que a estratégia do sincretismo, inaugurada pelos povos andinos na colonização do século XVI como forma de proteção das tradições e espiritualidades nativas, segue mantendo-se viva até hoje. Em um estudo contemporâneo

sobre as religiões ameríndias do continente americano, Juan Borrás (s.d.) recolheu o seguinte depoimento de um índio:

“Os missionários nunca nos perguntaram nada, antes nos disseram que aquilo em que críamos não era nada além de bobagens e que devíamos esquecer-las. Mas, sem dúvida, nós sentíamos desde o primeiro momento que o Deus dos cristãos, sobre o qual nos falavam, era no fundo o mesmo que o nosso Watauinewa”.

As novas gerações vivem com um pé no mundo mítico dos lagos e das montanhas e outro na dura realidade camponesa. Divergem-se entre as maravilhas tecnológicas mostradas pela TV e a humildade ancestral de suas cabanas. Contudo, ao olharem diariamente para a paisagem, continuam a sentir a força da terra, o vento gelado e cortante em seus rostos, o sol que queima a pele a 4.000 metros de altitude. E quando precisarem recorrer a auxílio divino para sua sobrevivência, mesmo que repitam uma decorada oração cristã, certamente olharão também para as montanhas, para suas *huacas* e para os laços de sua própria coletividade, prática discutida por Manuel María Marzal (1971, pp. 120 e segs.) em seu “¿Puede un Campesino Cristiano Ofrecer un ‘Pago a la Tierra’?”

Parece que alguns europeus já haviam entendido esse fato muitos anos atrás, pouco depois da colonização, como Alonso Carrijo de la Vandra, que, ainda em 1773, escreveu sobre os quéchuas neoconvertidos ao cristianismo: “[...] por meio de canções e contos, conservam muitas idolatrias e fantásticas grandezas de seus antepassados, o que aborrece os espanhóis...”¹⁴.

14 “[...] por medio de los cantares y cuentos conservan muchas idolatrias y fantásticas grandezas de sus antepasados, de que resulta aborrecer a los españoles...” [Concolorcorvo, 1973, p. 369].

BIBLIOGRAFIA

- ARGUEDAS, José María. “No Soy un Aculturado”, in *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. Buenos Aires, Losada, 1968.
- _____. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. México/Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
- _____. *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. México, Siglo XXI, 1977.
- BARRENECHEA, Raúl P. *El Legado Quechua*. Lima, UNMSM/Fondo Editorial, 1999.



Hanacpachap cussicuinin

Anónimo

Soprano

Alto

Tenore

Basso

Ha - nac - pu - chap cu - si - cui - rin hua - ran ca - cta mu - chas cai - qui
U - ya - ri - hua mu - chas - cai - ta Dios - pa ram - pan Dios - pa ma - man

Ha - nac - pu - chap cu - si - cui - rin hua - ran ca - cta mu - chas cai - qui
U - ya - ri - hua mu - chas - cai - ta Dios - pa ram - pan Dios - pa ma - man

Ha - nac - pu - chap cu - si - cui - rin hua - ran ca - cta mu - chas cai - qui
U - ya - ri - hua mu - chas - cai - ta Dios - pa ram - pan Dios - pa ma - man

Ha - nac - pu - chap cu - si - cui - rin hua - ran ca - cta mu - chas cai - qui
U - ya - ri - hua mu - chas - cai - ta Dios - pa ram - pan Dios - pa ma - man

Yu pai ru - ru - pu - coc mall - - - qui ru - na cu - nap su - ya - cui - rin
Yu - ra - toc - to hu - man - cai - - - man Yu pas ca - lla, colli - pas - cai - ta

Yu pai ru - ru - pu - coc mall - - - qui ru - na cu - nap su - ya - cui - rin
Yu - ra - toc - to hu - man - cai - - - man Yu pas ca - lla, colli - pas - cai - ta

Yu pai ru - ru - pu - coc mall - - - qui ru - na cu - nap su - ya - cui - rin
Yu - ra - toc - to hu - man - cai - - - man Yu pas ca - lla, colli - pas - cai - ta

Yu pai ru - ru - pu - coc mall - - - qui ru - na cu - nap su - ya - cui - rin
Yu - ra - toc - to hu - man - cai - - - man Yu pas ca - lla, colli - pas - cai - ta

call pun nac - pa que - mi cui - rin, Huac - las - cai - - - ta.
Hua huar qui - man su - yas - cai - ta Ri - cu - chi - - - lai.

call pun nac - pa que - mi cui - rin, Huac - las - - - cai - - - ta.
Hua huar qui - man su - yas - cai - ta Ri - cu - - - chi - - - lai.

call pun nac - pa que - mi cui - rin, Huac - las - - - cai - - - ta.
Hua huar qui - man su - yas - cai - ta Ri - cu - - - chi - - - lai.

call pun nac - pa que - mi cui - rin, Huac - las - cai - ta
Hua huar qui - man su - yas - cai - ta Ri - cu - chi - lai

Grupo Vocal "Sólo Voces"
www.solovoces.com

- BOCANEGRA, Juan de Pérez. *Ritual Formulario e Institución de Curas para Administrar a los Naturales de este Reyno los Santos Sacramentos... por el Bachiller Joan Pérez Bocanegra, Presbítero, en la Lengua Quechua General*. Lima, Geronymo de Contreras, 1631.
- BORRÁS, Juan. *Las Religiones Amerindias Precolombinas*. s/d. Disponível em: <http://www.guia-activ.com/artic/19980401jb.html>>. Acesso em 20/out./2005.
- BURGER, Julián. *Aborígenes*. Espanha, Celeste Ediciones, 1992.
- CONCOLORCORVO (Alonso Carrio de la Vandra). *El Lazarillo de Ciegos Caminantes [1773]* (Emilio Carilla, ed.). Barcelona, Labor, 1973.
- GALINDO, Alberto Flores. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- HOLGUÍN, Diego de González. *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inca [1608]*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.
- HUBER, Siegfried. *O Segredo dos Incas*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1964.
- LARA, Jesús. *La Literatura de los Quechuas: Ensayo y Antología*. 2ª ed. La Paz, Juventud, 1969.
- MANNHEIM, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin, University of Texas Press, 1991.
- _____. "A Nation Surrounded", in *Native Traditions in the Postconquest World*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1998.
- MARZAL, Manuel María. "¿Puede un Campesino Cristiano Ofrecer un 'Pago a la Tierra'?", in *Allpanchis Phuturinga* 3, 1971, pp. 116-32.
- MAZÓN, Jorge Luis. *El Rostro Oculto del Hombre Americano*, s/d. Disponível em: <<http://www.monografias.com/trabajos13/elrosto/elrosto.shtml>>. Acesso em: 31/out./2005.
- MOLINA, Cristóbal de ("El Cuzqueño"). "Fábulas y Ritos de los Incas [1575]", in *Las Crónicas de los Molinas* (Francisco A. Loayza, ed.). Lima, Miranda, 1943.
- MORRIS, Craig. "From Principles of Economic Complementarity to the Organization and Administration of *Tawantinsuy*", in *Andean Ecology and Civilization* (Shozo Masuda, Izumi Shimada, and Craig Morris, eds.). Tokyo, University of Tokyo Press, 1985, pp. 477-90.
- OCHOA, Jorge A. Flores. "Enqa, Enqaychu, Illa, y Khuya Rumi, Aspectos Mágico-religiosos entre Pastores", in *Pastores de la Puna, Uywamichiq Punarunakuna*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1977, pp. 211-37.
- PAULSON, Susan. "Double-Talk in the Andes: Ambiguous Discourse as Means of Surviving Contact", in *Journal of Folklore Research*, 27, 1990, pp. 51-66.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. Prefácio: Roger Bastide. São Paulo, Alfa e Omega, 2003.
- RODRÍGUEZ, Germán. *La Sabiduría del Cóndor*. Quito, Abya Yala, 1999.
- STERN, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison, University of Wisconsin Press, 1982.
- STEVENSON, Robert M. *Music in Aztec and Inca Territory*. Berkeley, University of California Press, 1968.
- WACHTEL, Nathan. *The Vision of the Vanquished: the Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530—1570*. New York, Barnes and Noble, 1977.
- ZUIDEMA, R. Tom. "Catachillay: the Role of the Pleiades and of the Southern Cross and α - and β -Centauri in the Calendar of the Incas", in *Annals of the New York Academy of Sciences* 385, 1982, pp. 203-29.