

UMA “PROTO” TEORIA SOCIAL? TRABALHO HERMENÊUTICO SOBRE COMENTARIOS REALES DE GARCILASO DE LA VEGA (1539-1616)

RESUMO

Esse trabalho se dedica a sistematizar elementos *a priori* de uma obra que conteria em si uma teoria social de um autor anterior, cronologicamente, à qualquer formulação de alguma teoria social. O autor em questão é o intelectual peruano Garcilaso de la Vega (1539-1616), que, ao tentar narrar a trajetória do povo inca através de sua língua e de sua cultura – utilizando-se de sua imersão na vida incaica através de relatos orais – acaba por teorizar sobre uma série de aspectos caros à teoria social, como o desenho moral das relações sociais na modernidade e a representação sobre o tempo. Esses aspectos são apreciáveis a partir da consideração da herança mestiça do autor, que sintetizou herança cristã, inca e renascentista.

Palavras-chave: Proto teoria social. Garcilaso de la Vega. Hermenêutica. Incas. Renascença. Cristianismo.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo busca realizar reflexões acerca de um pensador que pode ter desenvolvido uma “proto” teoria social, de maneira não intencional, através da análise *a posteriori* – porque faz uma busca a partir de elementos não pensados explicitamente pelo autor – de alguns postulados que este estabeleceu. O autor em questão é o peruano Garcilaso de la Vega (1539-1616), e buscaremos entender o raciocínio que este desenvolve sobre uma teoria a partir de um estudo hermenêutico de suas ideias, tomando como base a triangulação entre três pertencimentos do peruano: a cultura incaica, a cultura cristã e o Renascimento (movimento do século XIV ao XVII), que, segundo nossa hipótese, produziu uma síntese original e que merece ser conhecido pelos cientistas sociais.

Essa reflexão teórica que, aparentemente, poderia parecer infértil do ponto de vista instrumental para futuras pesquisas, teve sua publicação buscada a partir da leitura de um trecho do blog de Raquel Andrade Weiss, quando a autora tece considerações sobre a importância do estudo de teoria:

[...] reconhecer a relevância de estudos que têm a teoria por objeto, ou seja, atribuir como tendo um 'legítimo direito à existência' aquele tipo de investigação que se dedica a elucidar o pensamento de um autor ou de um determinado movimento, a questionar e revirar do avesso sistemas teóricos, a refletir sobre seus limites, sobre o que de novo ainda têm a dizer sobre o mundo, e, quando possível, trazer para o debate uma nova abordagem, um novo insight, um novo modo de ver as coisas. (WEISS, 2011)

É importante, portanto, não apenas se utilizar autores para fins metodológicos e teóricos, mas sim também refletir acerca deles de outras maneiras. É importante reler os autores, fazê-los dialogar com outros e com diversos sistemas para que a discussão teórica também possa colocar novas questões e novas respostas para os problemas atuais que ainda se mostram não resolvidos. Assim, é possível se encontrar novos caminhos, revisitando-se e observando-se os clássicos por diferentes ângulos, acrescentando uma faceta reflexiva no que às vezes os teóricos acabam normalizando e deixando de estranhar. E o não estranhamento é a matéria-prima do que alguns sociólogos e filósofos chamam de "senso comum". No entanto:

Embora esse trabalho fragmentário possa ter algo de frustrante, ele é ao mesmo tempo intrigante e inspirador, na medida em que quanto mais elementos são recolhidos, mais esse retrato panorâmico vai adquirindo complexidade e sentido, abrindo novas vias que antes pareciam inexistentes, ou simplesmente levando a descobrir aporias que permaneceram sem uma solução satisfatória. (WEISS, 2013, p. 404)

Será exatamente esse o esforço que realizaremos nesse artigo. Tentaremos buscar um sistema teórico dentro de um pensamento de um autor que não está dentro do *métier* da Sociologia (nem mesmo como referencial teórico) e que não chega a tomar as suas ideias como um sistema acabado, que viveu muito anteriormente ao tempo dos clássicos da Sociologia e que não estava no *mainstream* dos debates intelectuais de sua época, uma vez que estava radicado na América Central e não no continente europeu.

Até este momento, acreditamos que a Sociologia não tenha dado atenção a esse autor, dado que este é considerado mais como clássico em outras áreas, tais como a Literatura e a História. Buscaremos, neste trabalho, conferir às suas ideias um enfoque voltado para a reconstrução de seu sistema interpretativo, captando a sua "epistemologia social" (expressão nossa), tal como a sociologia já faz com os pensadores clássicos.

Assim, vamos entender a hermenêutica como a interpretação de um texto a partir da realidade histórica e de seu contexto – esse último efetivamente o nosso foco, uma vez que estamos localizados dentro do campo da Sociologia:

Talvez se deva considerar a hermenêutica como transcendência da ciência moderna para reencontrar seu lugar antropológico. Se falamos sobre a natureza como objeto da ciência, a hermenêutica filosófica volta-se para o pensamento, preocupando-se com as manifestações do espírito humano [...] a hermenêutica trata, pois, dos processos de compreensão, tentando compreender a própria compreensão. (ZILLES, 2008, p. 105)

Estaremos buscando o modo como compreendeu Garcilaso. Isso tudo em cima de uma não-pretendida teoria social. Neste sentido, se pode questionar o que seria uma teoria social?

A teoria sociológica é uma visão global da realidade social na qual diversos fenômenos recebem uma explicação cabal, a partir da abordagem adotada [...] Destarte, a teoria não se reduz a: uma descrição coerente da realidade; a uma acumulação de dados factuais; a um resultado de uma pura operação mental; a uma síntese; a um sistema de hipóteses. Mas o conjunto destes fatores, estruturados constitui uma teoria, devendo, acima de tudo, resistir à *testabilidade*, à *coerência*, à *logicidade* e à *comparabilidade*. (PETRY, 2014, p. 35, grifo nosso)

Vale dizer, a nossa busca é por esses elementos na obra de Garcilaso, e é a partir desse pressuposto que vamos guiar nossa análise: em que medidas estes aparecem e em que grau isso ocorre?

Em um primeiro momento vamos nos focar na mestiçagem de Garcilaso, em um segundo momento, vamos analisar os componentes em separado; em um terceiro momento, para além de constatar e analisar as partes em separado, será a de unificar esses fragmentos e perceber o que se criou para além da mera soma dessas partes.

2 A VIDA E A MESTIÇAGEM DE GARCILASO

Um fato da vida de Garcilaso se mostra vital para compreendermos o objeto de nosso estudo: o de seu nascimento e posterior socialização ser fruto da união de uma princesa inca¹ com um nobre de uma das mais reputadas famílias

¹ Aqui cabe uma problematização sobre os papéis da realeza incaica e da realeza europeia, pois Garcilaso é um “príncipe nobre”. Talvez um primeiro ponto crítico entre as duas nobrezas seja a de a casa real inca não se trata de uma monarquia autônoma, pois, após a Colonização, era sempre um braço da monarquia do outro lado do Atlântico. Também outra diferença seria a de que o imperador inca centralizava todo o poder, o que não acontecia com o monarca esclarecido espanhol. Tal como veremos mais adiante, um nobre inca obrigatoriamente pertence à família do Inca, o que já não acontecia com a nobreza europeia, cuja família real era exclusiva e os nobres pertenciam a outras linhagens. Ou seja, os incas operavam pela parentalidade e os espanhóis pela linhagem. Por fim, os reinos europeus não possuíam uma rota unificadora: “El Qhapaq Ñan o Camino Real Inca de aproximadamente 5,200 km de longitud, es una extensa red de caminos perfeccionada por los incas, que tuvo como objetivo unir los diversos pueblos del Tawantinsuyu para una eficiente administración de los bienes y patrimonios existentes a lo largo del territorio andino, además de medio de integración político-administrativa, socioeconómica y cultural. Gracias al Qhapaq Ñan, los incas llegaron a comunicar temporal y espacialmente la gran diversidad histórica, natural y cultural del territorio que hoy forman parte de los países de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile”. (ZAMBRANO; GUERRERO RODRÍGUEZ, 2005, p. 70)

espanholas. (PUPO-WALKER, 1982, p. 385) Assim, este dominava duas línguas e duas culturas. (ZAMORA, 1987, p. 1) E esse caráter dual na identidade desse sujeito se revela na metodologia que este emprega em *Comentarios reales*, a sua principal obra, na qual o autor busca traçar uma história do império inca. Para isso ele enfrenta toda uma historiografia hispânica, baseando-se em relatos orais, registros dos quipu e recordações. “Os Comentários se focam nos textos na língua original, e a sua autoridade interpretativa se constitui pelo domínio do quechua”.² (ZAMORA, 1987, p. 1, tradução nossa)

Portanto, Garcilaso de la Vega pôde dispor de uma fonte de alteridade que um europeu que se referisse aos pré-colombianos não poderia adquirir naquela época – o relativismo metodológico no campo cultural ainda não havia ainda sido desenvolvido – para tentar interpretar o sistema cultural inca a partir de seu interior, ou pelo menos não apenas a partir de fora. Todavia, De la Vega acabou por produzir uma obra que não consegue separar as suas camadas de formação espanhola (cristã e renascentista) e incaica, produzindo um modelo de concepção de mundo muito seu. São dois aspectos, nessa mistura, que gostaríamos de ressaltar: a questão moral e a questão do sentido do transcorrer do tempo. São esses dois aspectos que abordaremos e que darão suporte para o sistema que estamos tentando montar.

No entanto, De la Vega está inserido em um processo social mais amplo, que são as redes de mestiçagem na América Latina – da qual fazia parte, também, o ladino Poma de Ayala³ (1526?-1615), entre outros. Primeiramente vamos observar um pouco este contexto que envolve o autor.

3 COLONIALIDADE: O PONTO DE PARTIDA PARA A DECOMPOSIÇÃO

Antes de decompor as heranças europeia e inca, é interessante que comecemos primeiro apontar para o seu ponto de encontro, que é tanto histórico como cultural. Esse ponto de virada é a colonização das Américas Central e do Sul pelos reinos Ibéricos: Espanha e Portugal. O nosso foco será na colonização espanhola, e, para problematizá-la, vamos lançar mão das ideias de Quijano, Zambrano e Rodrigues. A partir do seu conceito de colonialidade, desejamos refletir sobre tópicos de como se pensava a América e a conquista. Um outro con-

² “Los Comentarios se erigen sobre los textos en la lengua original, y su autoridad interpretativa se constituye a través del dominio del quechua”.

³ “A parte espanhola do seu nome, Felipe de Ayala, provém do casamento da mãe com um espanhol depois do seu nascimento, em torno de 1534. Waman Poma, ‘águia’ e ‘tigre’ respectivamente, correspondem à clássica onomástica quechua. A diferença do ilustre mestiço cusquenho, o Inca Garcilaso de la Vega, também cronista, Guamán Poma é andino pelos dois lados, descendente dos Yarovilca Allauca Huánuco pela linha paterna e da dinastia cusquenha pela materna”. (LAGORIO, 2007, p. 237)

ceito que vamos abordar, para contextualizar esse tempo histórico de Garcilaso é o de sociedade abigarrada, este do boliviano René Zavaleta Mercado.

Para Quijano (1989), não existiria a modernidade europeia sem a colonização da América. Com o Novo Mundo, além da exploração material, foram trocados conhecimentos que influíram fortemente nas efervescências políticas do Velho Mundo. Se a Sociologia consegue a partir de levantamento de dados traçar essa colaboração, mesmo que assimétrica, o mesmo não se passa com o pensamento colonizado, ao qual o peruano chamou de colonialidade, e com o qual somos socializados desde nossas infâncias.

Se analisamos de onde vem a perspectiva instalada no modelo ocidental atual, nos damos conta de que, atualmente, prevalece a ideia de Bacon e de outros filósofos, que foi gestada nos séculos XV e XVI! De lá para cá, conceberam-se os povos e as culturas originárias como inferiores e ‘incapazes’, sustentando-se que o que eles fazem não está no campo da ciência e nem no método científico universal. Em outras palavras: a ciência ocidental segue arrogante e se reconhecendo como a única maneira de se avançar nas rotas da evolução humana e social, baseando nela o seu pensamento e a sua racionalidade instrumental; eternizando, assim, o enfoque de colonização do conhecimento.⁴ (ZAMBRANO; GUERRERO RODRÍGUEZ, 2005, p. 77, tradução nossa)

Esse pensamento parte de uma ideia de que a cultura europeia é aquela mais “evoluída” e modernizada, de modo que a conquista, historicamente, foi uma maneira de se salvar aos indígenas – pensados de maneira homogênea como uma mentalidade primitiva, como se tivessem uma “falta cultural”. Vamos observar, no decorrer do texto, que Garcilaso escapa da simplificação dos povos indígenas – ao menos os incas – mas acaba por coadunar com a ideia do evolucionismo ao descrever outros indígenas que não os incas.

Todavia, há também o conceito de sociedade abigarrada. Apesar deste conceito referir-se às consequências da colonialidade para as sociedades atuais – como a própria Bolívia (GONÇALVES, 2012, p. 34) – há uma questão premente, que é a convivência de tempos históricos diferentes em um mesmo espaço:

Se a Bolívia é uma formação abigarrada é porque, nela, não somente se sobrepuseram as épocas econômicas (as de uso taxonômico comum) sem se combinar em demasia: mas também é como se o feudalismo pertencesse

⁴ “Si analizamos de donde viene la mirada positivista instalada en el modelo occidental actual, nos darnos cuenta que actualmente prevalece la idea de Bacon y otros filósofos ;gestadas en los siglos XV y XVI! De esa época para acá, se concibió a los pueblos y culturas originarias como inferiores e ‘incapaces’ sustentando que lo que hacen no está en el campo de la ciencia, por consiguiente en el método científico universal. En otras palabras, la ciencia occidental se sigue arrogando y reconociendo como la única manera de avanzar en las rutas de la evolución humana y social basado en el pensamiento y racionalidad instrumental, perviviendo así el enfoque de colonización del conocimiento”.

a uma cultura e o capitalismo a outra e ambas ocupassem o mesmo espaço – ou como se houvesse uma parte do país no feudalismo e a outra no capitalismo, mas sobrepostas e não muito combinadas. Temos, por exemplo, um estrato, o neurálgico, que é aquele do qual provém a construção da agricultura andina, ou seja: daquela formação do espaço; temos, de outra parte (mesmo deixando de lado a forma *mitimae*) aquilo que resulta do epicentro potosino, que é o caso mais expressivo de descampesinização colonial; verdadeiras densidades temporais misturadas, mas não apenas entre si do modo mais variado, mas também com o particularismo de cada região: aqui, cada vale é uma pátria, uma composição na qual cada povo veste, canta, come e produz de um modo particular e que fala línguas e sotaques diferentes, sem uma língua universal de todos.⁵ (ZAVALETA MERCADO, 1983, p. 16, tradução nossa)

O interessante é essa capacidade de Mercado de conseguir mostrar os níveis de complexidade de cada um dos modos de produção. (GONÇALVES, 2012, p. 34) No caso peruano, essa influência permanece até os dias atuais:

Precisamente porque andamos tão misturados e são tão encontráveis as nossas raízes históricas, que a nossa cultura não é tão profunda como parece: o material literário daquelas épocas, definitivamente mortas, é enorme, sem que isto signifique que o consideremos primordial – porque alguma levedura deve existir em nossas almas, provinda da gestação do império incaico e das lutas das duas raças, a indígena e a espanhola. A música tremenda do yaraví ainda nos encolhe a alma e nos sacode, com emoção estranha e dolorida. Ademais, nossa história não pode partir somente da Conquista e, por mais distanciado que fosse o legado psíquico que recebemos dos índios, sempre tivemos algo daquela raça vencida. Essa ruína viva é preconizada e maltratada nas nossas montanhas, o que se constitui em um grave problema social, palpitante dolorosamente em nossa vida.⁶ (MARIÁTEGUI; GARRELS, 1979, p. 234, tradução nossa)

⁵ “Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el caso mayor de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos”.

⁶ “Precisamente porque andamos tan mezclados y son tan encontradas nuestras raíces históricas, por lo mismo que nuestra cultura no es tan honda como parece, el material literario de aquellas épocas definitivamente muertas es enorme para nosotros, sin que esto signifique que lo consideremos primordial y porque alguna levedura debe haber en nuestras almas de la gestación del imperio incaico y de las luchas de las dos razas, la indígena y la española, cuando aún nos encoge el alma y nos sacude con emoción extraña y dolorida la música temblorosa del yaraví. Además, nuestra historia no puede partir sólo de la Conquista y por vago que fuese el legado psíquico que hayamos recibido de los indios, siempre tenemos algo de aquella raza vencida,

Percebemos aquilo que a América Latina não é; agora podemos nos focar naquilo que os estudiosos investigaram, para, assim, produzir dados de análise menos naturalizados.

4 A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA

Tal como afirmado por Weiss com relação ao foco em algumas ideias, para Gumicio, a identidade latino-americana é um assunto complexo. Ao longo de um texto que articula antropologia, sociologia e história, o autor demonstra que essa identidade escapa da condição dualizadora da cultura europeia, hibridizando⁷ as culturas indígena, negra e branca. No caso de nosso autor, nos parece mais relevante levar em conta a cultura indígena e a cultura europeia no tocante à influência latino-americana em seu pensamento.

Relativamente aos países latino-americanos, cabe destacar que os processos históricos partilhados, marcadamente o fenômeno da “colonização” perpetuada pelas nações europeias, impactou de forma significativa a constituição dos Estados-Nação que viriam a se formar posteriormente, as teorias pós-coloniais discutem a ideia de classificação social baseada na ideia da raça:

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder: a da classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de ‘raça’. Esta ideia e a classificação social nela fundada (‘racista’), foram originadas há 500 anos simultaneamente com a América, a Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial, e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, o atual padrão mundial de poder impregna todas e cada uma das áreas da existência social e que constitui a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e é, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal da dominação política dentro do atual padrão de poder.⁸ (QUIJANO, 2000, p. 201, tradução nossa)

que en viviente ruina anda preterida y maltratada en nuestras serranías, constituyendo un grave problema social, que sí palpita dolorosamente en nuestra vida”.

⁷ Escolhemos o termo hibridização por conta das opções dos autores que referenciam teoricamente este estudo. Todavia, temos a consciência que existem outras abordagens possíveis acerca desse processo, como “botinagem”, “aculturação”, ou mesmo de “sincretismo”.

⁸ “Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de ‘raza’. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o ‘racista’), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder”.

Existem autores que vão tencionar a discussão sobre uma “suposta” identidade indígena na América Latina:

A categoria de índio denota a condição de colonizado e faz referência necessária para a relação colonial. O índio nasce quando Colombo toma posse da ilha Hispaniola em nome de Reis Católicos. Antes do descobrimento europeu, a população do Continente Americano estava formada por uma grande quantidade de sociedades diferentes, cada uma com a sua própria identidade e que se encontravam em graus distintos de desenvolvimento evolutivo: desde as altas civilizações da Mesoamérica e dos Andes até as tribos coletoras da floresta amazônica. Embora houvesse processos de expansão dos povos mais avançados Incas e mexicas, por exemplo e se consolidaram vastos domínios politicamente unificados, as sociedades pré-hispânicas apresentavam um abigarrado mosaico de diversidades contrastantes, conflitos em todas as ordens. Não havia ‘índios’ e nem conceito algum que qualificaria, de maneira uniforme, toda a população do continente.⁹ (BONFIL BATALLA, 1988, p. 30-31, tradução nossa)

Gumucio (2008, p. 61) afirmou acerca da América Latina que a herança europeia (principalmente a ibérica) se combinou de maneira complexa com a indoamericana, em especial nos Andes. Existe, no entanto, uma certa afinidade eletiva nesta associação, de modo que a cultura colonial se funde com mais facilidade à da Europa latina e mediterrânea. (GUMUCIO, 2008, p. 69)

Esse processo de hibridização não deixou de guardar uma tensão intrínseca em seu devir: “Em todo caso, a emergência de uma maior preocupação dos intelectuais pela temática nunca deixou de estar marcada pela tensão entre identidade e modernização”.¹⁰ (GUMUCIO, 2008, p. 66, tradução nossa) Muitas vezes essa tensão se resolvia com uma preponderância da cultura europeia: “Durante a era colonial, as instituições, o idioma, a religião e o modo de vida predominante da cultura oficial foram trazidos da Europa Latina, especialmente a ibérica, Espanha e Portugal”.¹¹ (GUMUCIO, 2008, p. 69, tradução nossa)

⁹ “La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados Incas e mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios politicamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades contrastantes, conflictos en todos los órdenes. No había ‘índios’ ni concepto alguno que calificaria de manera uniforme a toda la población del continente”.

¹⁰ “En todo caso la emergencia de una mayor preocupación de parte de los intelectuales por la temática no ha dejado nunca de estar jalonada por la tensión entre identidad y modernización”.

¹¹ “Durante los años coloniales las instituciones, el idioma, la religión y el modo de vida predominante de la cultura oficial fueron traídos desde la Europa latina, especialmente ibérica, España y Portugal”.

Essa condição híbrida acabou por afetar a percepção dos humanistas latino-americanos, de modo a formular um humanismo latino que possui um recorte diferente do recorte proposto pelos humanistas europeus. Gumucio (2008, p. 72) enumera as influências deste humanismo latino: herdeiro da cultura latina clássica do século V, do classicismo grego, pela escolástica e pelo tomismo, reatualizadas pelo Renascimento.

A herança europeia humanista, no entanto, não se introjetou na identidade latino-americano apenas pelas instituições políticas coloniais. Também as elites formavam seu capital cultural em instituições de ensino superior das antigas metrópoles:

As tradições culturais hispanoamericanas se alimentaram tanto do escolasticismo e do latim ensinados nos Colégios e Universidades coloniais quanto das heranças do Direito Romano presentes na jurisprudência cristã e ocidental e que se projetou nos códigos civis e nas tradições jurídicas das nascentes repúblicas. Por certo, nas formas que adotou o cristianismo católico e a teologia durante a colônia, as quais perduraram, em seus traços fundamentais, até metade do século XX e que pegam toda a herança dos Padres da Igreja, fortemente influenciados pela filosofia greco-romana e que eram também gestores decisivos da cultura latina ocidental e cristã.¹² (GUMUCIO, 2008, p. 72, tradução nossa)

O caso peruano é muito emblemático dentro desta conjuntura: “Nas religiões andinas, por exemplo, a força das tradições religiosas indígenas contribuíram para a conformação dos ‘catolicismos indígenas’ e de várias formas de sincretismo”.¹³ (GUMUCIO, 2008, p. 73, tradução nossa) Mesmo que os próprios peruanos não percebessem a natureza diferenciada de seu cristianismo, a variedade teria existido, segundo Gumucio, e isto reforça a nossa hipótese de que o cristianismo de De la Vega possa ter passado por um processo de reinterpretação.

De qualquer maneira, apesar de toda essa influência reconhecida no interior do pensamento latino-americano, em sua maioria, os autores nativos do Novo Mundo buscaram aproximar-se o máximo possível de seus “pais” europeus: “Como corpo político, o estado das monarquias ibéricas tinha uma missão

¹² “Las tradiciones culturales hispanoamericanas se alimentaron tanto del escolasticismo y el latín enseñado en los Colegios y Universidades coloniales como de las herencias del Derecho Romano presentes en la jurisprudencia cristiana y occidental y que se proyectó en los códigos civiles y las tradiciones jurídicas de las nacientes repúblicas. Por cierto en las formas que adoptó el cristianismo católico y la teología durante la colonia que perduran en sus rasgos fundamentales hasta mitad del siglo XX y que recogen toda la herencia de los Padres de la Iglesia fuertemente influidos por la filosofía greco-romana y decisivos gestores de la cultura latina occidental y cristiana.”

¹³ “En las religiones andinas, por ejemplo, la fortaleza de las tradiciones religiosas indígenas ha contribuido a la conformación de los ‘catolicismos indígenas’ y de varias formas de sincretismos”.

a cumprir; a Igreja, como corpo místico, deveria realizar sua evangelização, nomeadamente, civilizar e integrar dentro da comunidade política cristã os novos povos do subcontinente”. (DOMINGUES, 2009, p. 129)

De modo que, quando se dedicaram a pensar a identidade latino-americana tenderam a buscar a erradicação das influências indígenas, com o intuito da construção de uma pertença nacional. O motivo seria que estes considerariam esses traços nativo-americanos ou hereges ou localizados em um estágio anteriores de evolução, no qual haveria uma prisão do pensamento em superstições, o que poderia eclipsar um aporte da civilização nestes novos países. Assim, a intenção era “superar” esses “estágios” anteriores ao pensamento europeu.

Assim, uma vez erradicada essa herança “bárbara”, os caracteres europeus que também compunham essa identidade americana (GUMUCIO, 2008, p. 71) poderiam aflorar e definir o que seria, a partir de então, o cidadão latino-americano que teria evoluído. Essa cidadania estaria inserida dentro de um processo civilizador, que se pretendia universal para toda a humanidade, e que é fonte de conflitos até os dias atuais.

Todavia, houve uma contra tendência a esse pensamento, muito anterior aos estudos pós-coloniais, mesmo que não idêntico nos pressupostos do último. Houve autores que não relegaram as “raízes” aborígenes das quais se originaram também. E um dos autores que assumiram como endógena – e como benéfica – a herança indígena foi o próprio peruano Garcilaso de la Vega. O primeiro movimento dele foi o de tentar mostrar que não haveria verdade nos relatos europeus per se por conta de estes não conhecerem a realidade ao qual estavam se referindo.

Para Garcilaso, a sucessão temporal seria inapreensível para os historiadores espanhóis, uma vez que estes não teriam conseguido por conta de sua falta de conhecimento sobre os Incas. (VEGA, 1991, p. 20; ZAMORA, 1987) “Embora existam espanhóis curiosos que escreveram sobre as repúblicas do Novo Mundo, como as do México, e do Peru e a de outros reinos daquela gentildade, não exploraram inteiramente essa relação [...]”.¹⁴ (VEGA, 1991, p. 6, tradução nossa)

Em relação à República do Peru, o que causou esse déficit nos historiadores era a falta de conhecimento das língua e cultura incas. Uma vez que esse autor enxergava – na hipótese deste trabalho, a qual tentaremos desenvolver – o Império Espanhol como continuação do Império Inca, ele buscou elucidar as relações entre essas duas identidades – a partir de sua herança cristã-renascen-

¹⁴ “Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del Nuevo Mundo, como la de México y la Del Perú, y la de otros reinos de aquella gentildad, no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar [...]”.

tista – para compreender o grande projeto do Deus católico. O procedimento adotado para se evidenciar essa afinidade eletiva (na expressão de Max Weber) entre esses dois impérios seria a descrição da língua quechua e, nesse sentido, Garcilaso move uma série de disposições adquiridas em sua criação (na expressão de Pierre Bourdieu) para conhecer a língua incaica, abordando não apenas uma lexicografia, mas também uma maneira de dar a conhecer uma formação cultural crucial para seu argumento.

5 O TRAÇO INCA

Os incas foram um povo que habitou os andes há 14 mil anos atrás na costa central do atual Peru e que estava conhecendo seu “apogeu” quando da chegada dos espanhóis na América. Nesta época o império se estendia desde Cuzco até as praias atlânticas do Brasil. (FAVRE, 1987, p. 21)

No entanto, este império estava subsidiado por uma religião específica. A religiosidade dos incas era baseada no culto solar, e esse culto organizava toda uma estrutura de sacerdotes nos quais os papéis devem ficar bem determinadas. A partir dessa hierarquia rigorosa fundiram-se as funções religiosas e as governamentais (FAVRE, 1987, p. 52):

A estratificação social da Civilização Inca obedecia a uma rígida hierarquia. O inca (imperador), venerado pelo povo como filho do Sol, exercia o poder supremo e era o chefe temporal e religioso do povo. Para preservar a pureza da dinastia, casava-se com a irmã mais velha, embora lhe fosse facultado manter várias concubinas, e o império transmitia-se a um filho legítimo, não necessariamente o primogênito. A aristocracia, composta de membros da família do imperador, ocupava os altos cargos do império e possuía as melhores terras. O segmento social imediatamente inferior era o dos curacas, ou chefes locais. A escala hierárquica prosseguia com os *hatum runa* (agricultores e artesãos), que cultivavam as próprias terras. O trabalho obrigatório constituía seu tributo ao estado. Os yanacunas, ou servos, formavam a camada social mais baixa. (FERNANDES, 2010, p. 56)

Sobre os incas não nos interessam exatamente os caracteres morais que compõem o seu sistema de mundivisão, apesar de provavelmente ser muito interessante um estudo desta perspectiva, uma vez que toda comunidade sempre acaba por gerar padrões morais e culturais interessantes para a apreciação de pesquisadores. Dois traços dessa cultura, no entanto, nos parecem relevantes nesse percurso: a oralização da sua cultura e a noção de tempo que é circular. Esses dois caracteres vão intervir decisivamente em nosso estudo.

Tal qual Parker e Weiss, Favre (1987) busca a complexidade da cultura Inca, encontrando-a na oralidade mais do que na expressão escrita – o que tam-

bém complementa as ideias descoloniais que apontam bastante para a riqueza da produção escrita dos latino-americanos. O autor afirma que, após a morte de um soberano inca, as pessoas registravam seus feitos em epopeias, que eram cantadas em algumas ocasiões. Algumas pessoas tinham a função de elaborar e conservar a história oficial, os awanta. Sobre os awanta pode ser conveniente nos debruçarmos um pouco mais, pois estes forneceram a matéria prima de crônicas utilizadas por historiadores em seu trabalho reconstrutivo, muitas delas contraditórias entre si. Tendiam a glorificar muito menos determinado império do que celebrar a continuidade entre os imperadores. (FAVRE, 1987, p. 73)

Portanto, mais do que se ater ao imperador em si, os incas davam muita importância à continuidade desses imperadores. Essa seria a brecha que possibilitaria que o império inca fosse conectado ao império espanhol em termos temporais na obra de Garcilaso, pois o importante não seria o governante em si, mas sim a sua conexão com os vindouros e antecedentes. Podemos agora passar para a questão da circularidade.

Muitos povos adotam uma concepção de tempo que é cíclica. Da mesma maneira que a concepção cristã, o mundo cíclico também se corrompe. Todavia, os povos que adotam essa concepção conseguem suprimir essa corrupção mundana através de rituais, que renovam o mundo, pois o “reiniciam” (expressão utilizada em uma linguagem computacional, obviamente, e não em uma linguagem acadêmica, mas que se mostra muito útil para exprimir a ideia de maneira breve e clara). Não é um mundo que se “conserta”, mas sim o mundo que recomeça, pois o xamã, através do arquétipo (no sentido não-junguiano), consegue retornar até o mundo original, transcender o tempo profano e chegar até o tempo sagrado, em que está a origem de tudo, e renovar o mundo a partir de um reinício. A esse processo o filósofo romeno Mircea Eliade chamou “Mito do Eterno Retorno”. Na concepção cíclica de tempo sempre o ciclo se inicia para encerrar novamente e se reiniciar.

Essa concepção vai sofrer uma mestiçagem com a concepção de tempo do cristianismo, como veremos mais adiante.

6 O TRAÇO CRISTÃO E RENASCENTISTA

Garcilaso, em seus escritos, demonstra ser cristão, e o levantamento de sua biografia corrobora isto. O nosso interesse nesta seção é parte da moralidade interior do cristianismo, e a concepção de tempo que organizará a sucessão dos fatos. Assim, inicialmente, vejamos o primeiro aspecto, para o qual Durkheim será o nosso referencial: “O que caracteriza essencialmente a Igreja e a moral que defendia era o desprezo pelos prazeres desse mundo, pelo luxo material e moral; pretendia substituir a alegria de viver pelos gostos mais sinceros pela renúncia”. (DURKHEIM, 2010, p. 176)

Portanto, o extramundano (na expressão de Weber) é irrelevante para a moral cristã, que se baseia muito na renúncia. Vamos ver que Garcilaso justamente está se preocupando com algo além do mundano. Nosso argumento é que esse impulso acaba o conduzindo a teorizar numa direção com preocupações de cunho sociológicos.

A partir de outro traço moral pode se estabelecer a possibilidade de uma identificação entre os incas e os romanos: “Exaltava as virtudes da humildade, da mediocridade tanto intelectual como material. Ponderava a simplicidade dos corações e das inteligências”. (DURKHEIM, 2010, p. 177) A vivência com os seus parentes incas talvez tenha feito com que Garcilaso tenha percebido essa humildade. Interpretação que não seria possível caso não houvesse essa convivência de certa maneira “etnográfica” com os seus parentes.

O último aspecto ao qual gostaríamos de chamar a atenção acerca do cristianismo é a da concepção de tempo.

A concepção de tempo cristã remonta à concepção de tempo judaica, e é a concepção que o Ocidente Moderno e o Renascimento adotaram também (muito embora tenda a não “encantar” tanto as extremidades da linha reta, como fazem os cristãos, esvaziando o seu sentido ao não dar à reta uma finalidade extramundana). Ordinariamente, para um cristão, o mundo foi criado por sua divindade. Após esse evento, o homem teria se corrompido. E, apesar das tentativas de acabar com essa corrupção (tal como ocorreu com o evento do Dilúvio), o homem, por sua natureza imperfeita, acabaria por incorrer em pecado recorrentemente. Assim, a divindade, que estaria fora do tempo, decidiria acabar com o mundo que criou e iniciar o chamado juízo final. Logo, acabando com o mundo, acabaria com o tempo. Acabando com o tempo, acabaria com o fluxo do devir. Acabando com o fluxo do devir, acabaria com a existência humana. Ou seja, o tempo possuiria um começo, um meio e um fim: uma concepção linear. E um sentido: o da corrupção constante (ELIADE, 2007, p. 47) até o fim total.

Por fim, o último elemento na síntese que Garcilaso realiza é o do movimento renascentista, que foi incorporado pelo autor através da sua educação formal e informal. Essa herança europeia humanista, no entanto, não se projetou na identidade latino-americana apenas pelas instituições políticas coloniais. Também as elites formavam seu capital cultural em instituições de ensino superior das antigas metrópoles. (GUMICIO, 2008, p. 72)

Mas, tal como realizamos nos traços anteriores, vamos nos focar mais na parte moral, que não é excludente do traço anterior: “Cumpre, todavia, não pensar que a Renascença tenha sido, no conjunto, anticristã”. (AUERBACH, 1972, p. 152)

O Renascimento é uma tentativa de resgate dos clássicos greco-romanos para a superação da Idade média, mas sem o esquecimento do projeto moderno, com os quais os renascentistas colaboraram também, juntamente com os iluministas e os protestantes. Esse movimento possuiria um ódio contra a educação escolástica, e contra a Igreja Católica corrompida e suas superstições ridículas, que reprimiam a vida sexual, com o corpo humano, com a natureza viva e a beleza artística. (AUERBACH, 1972, p. 151)

Talvez essa atitude renascentista possa explicar o porquê de Garcilaso cogitar associar um culto pagão – o dos incas, e utilizamos esse termo designado ao politeísmo porque (a) “o termo é também usado para designar as religiões tribais de outra parte do mundo” (EVANS, 2004, p. 102) e (b) o imperador também se tornava um Deus após a sua morte – como um antecessor da Igreja Católica, sem conceber um rompimento. Estabelecer uma continuidade entre esses entes talvez pudesse ser, na época, uma heresia muito grave para um cristão a sustentar. Mas a herança incaica por um lado e o renascimento por outro podem ter induzido o autor a realizar essa associação.

7 OS INCAS DA LÍNGUA E DA CULTURA

Nesta sessão vamos apresentar, então, a nossa leitura hermenêutica sobre as consequências dessas três heranças anteriores na visão de teoria social do autor. Por um lado, há uma consequência moral e metodológica: Garcilaso consegue buscar informação para a sua análise em depoimentos orais, mesmo que pense que está o fazendo de maneira neutra, numa atitude de ruptura com a subjetividade inca. Vamos mostrar um pouco disto em prática no texto. Por outro lado, há uma consequência na concepção de tempo, que mistura essas heranças. Passemos para o primeiro aspecto.

A parte do livro que apresenta a teoria social do autor de maneira mais evidente se localiza efetivamente no começo do livro. É nesta parte que o autor

não analisa tanto os dados coletados, como faz nas outras partes do livro em que se espraia a narrativa, mas sim teoriza mais a respeito do seu objeto. Assim, vamos encontrar uma consequência moral e uma consequência para a concepção de tempo, que desembocam em uma teoria social. Mas esses elementos estão espalhados nos trechos que pretendemos analisar.

Assim, iniciaremos com o “Proemio al lector”: “Embora existam espanhóis curiosos que escreveram sobre as repúblicas do Novo Mundo, como as do México e a do Peru, e a de outros reinos daquela gentildade, não exploraram inteiramente essa relação [...]”. (VEGA, 1991, p. 6, tradução nossa)

A primeira frase do autor refere-se exatamente a explorar esse nicho que não vinha sendo explorado: a capacidade de descrever as trajetórias das repúblicas do novo mundo conhecendo o que havia nelas antes do estabelecimento da monarquia espanhola. Para o autor, esse conhecimento é uma condição necessária para se empreender tal estudo histórico de maneira consciente. Todavia, até aquele momento, o que Garcilaso vislumbrara fora o descaso diante das respectivas culturas que antecederam o estabelecimento dessas repúblicas. Qual seria o motivo de subitamente surgir o interesse do autor diante do mar de indiferença que se apresentava até então no meio intelectual com relação a esse objeto? No nosso entender, o diferencial do autor que permitiria extrapolar esse nicho intelectualmente construído seria essa síntese mestiça.

De qualquer maneira, prossegue o autor:

[...] clara e distintamente se verá [nos Comentários] as coisas que naquela república havia antes dos espanhóis, nos ritos de sua vã religião, no governo que, em paz e em guerra, seus reis experimentaram, e tudo mais que daqueles índios se pode dizer, desde o mais ínfimo dos vassallos até o mais nobre da coroa real.¹⁵ (VEGA, 1991, p. 6, tradução nossa)

Por baixo da apresentação formal – quando o autor utiliza o termo cartesiano de “clareza e distinção”, presente nas “Meditações Metafísicas” – percebe-se o interesse do autor em abordar em sua narrativa a totalidade da sociedade, do vassallo ao rei. A visão cíclica de mundo, ao colocar o homem como artífice da renovação periódica, não possui uma divisão social do trabalho ou uma especialização de tarefas tão acentuada como ocorre com a concepção de hierarquia que os cristãos propõem para ordenar o mundo. Assim, considerar o vassallo relevante é algo que um intelectual cristão da época não buscaria, a não ser que o vassallo se mostrasse mais relevante em algum momento de ascese individual,

¹⁵ “[...] donde clara y distintivamente se verán [nos Comentarios] las cosas que en aquella república había antes de los españoles, así en los ritos de su vana religión, como en el gobierno que en paz y en guerra sus reyes tuvieron, y todo lo demás que de aquellos indios se puede decir, desde lo más ínfimo del ejercicio de los vasallos, hasta lo más alto de la corona real”.

como ocorre com a biografia dos santos. É possível corroborar esse argumento analisando-se escritos posteriores de outros autores: somente a sociologia no século XX começou a se dedicar a estudar quem seria excluído do projeto de modernização.

De la Vega prossegue afirmando que sua exposição pode ajudar aos intelectuais que pretendem abordar os reinados das colônias espanholas em suas investigações. Não enxergamos em tal conduta necessariamente um auxílio científico apenas aos pares: o fato de o conteúdo se apresentar num formato racional e metodológico não exclui a intenção do autor em fazer determinado registro, uma vez que já afirmávamos que se trata de um escritor mestiço do ponto de vista cultural, que acabou incorporando algumas características europeias. Dado que a cultura inca não se utilizava desse tipo de escrita, a codificação desse conteúdo para uma plataforma escrita teria de se seguir da maneira europeia, até para se fazer justiça à noção de civilização.

Prossegue o nosso autor:

[...] para que se dê graças ao Nosso Senhor Jesus Cristo e à Virgem Maria, sua mãe, por cujos méritos e intercessão foram dignadas para a Eterna Majestade de sair do abismo da idolatria tantas e tão grandes nações e reduzi-las ao grêmio de sua Igreja Católica Romana, Mãe e Senhora nossa.¹⁶ (VEGA, 1991, p. 6, tradução nossa)

A utilização do termo “idolatria” poderia soar como um tanto pejorativo em relação aos incas. Todavia, se assim fosse, haveria um conflito com o qualificativo “grandes nações”. O Império Inca chegou ao que se convencionou seu apogeu através de sua religião específica pagã, e mesmo assim tornou-se digno de ser lembrado. É mais razoável supor que o ciclo daquela religião – tal qual ocorrera com o império romano, que transitou do paganismo ao cristianismo – tivesse se esgotado, e um ciclo novo começasse a partir da adoção do cristianismo. É mais ou menos o que o autor afirma algumas páginas depois:

Vivendo ou morrendo aquelas pessoas da maneira que vimos, permitiu nosso Deus Senhor que, deles mesmo, saísse uma Estrela da Madrugada, que, naquelas escuridões, lhes desse alguma notícia da lei natural, e da urbanidade e respeito que os homens deviam ter uns aos outros; e que os descendentes daqueles, procedendo melhor ainda, cultivassem aquelas feras e as convertessem em homens, fazendo-as capazes de razão e de qualquer boa doutrina, para que, quando esse mesmo Deus, sol de justiça, tivesse por bem enviar a luz de seus divinos raios a aqueles idólatras, os

¹⁶ “[...] para que se den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su Madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones, y reducirlas al gremio de su Iglesia católica romana, Madre y Señora nuestra”.

fizesse não tão selvagens, mas mais dóceis para receber a fé católica, o ensino e a doutrina de nossa Santa Mãe Igreja Romana; como depois os receberam, segundo se verá o um e o outro no decurso dessa história.¹⁷ (VEGA, 1991, p. 19, tradução nossa)

Aí está o estabelecimento da ligação entre os incas e a religião católica, o “lucero de Alba”.¹⁸ Assim, os índios conheceram a lei natural, tornaram-se efetivamente homens (e não feras), capacitados a experimentar à razão e mais propensos a receber a fé católica quando esta veio a se estabelecer entre “aquellas gentes”. É possível, então, afirmar que os incas dividiam a grandeza com os espanhóis antes de estes aportarem no Peru. Algo que, não seria grande surpresa supor, o autor não considerasse condição estendida aos outros povos pré-colombianos. É mais ou menos isso que o autor deixa claro ao afirmar, em seguida, que:

Por experiência muito clara se notou que, quanto mais prontos e ágeis estavam para receber o Evangelho, os índios acabam por se sujeitar aos reis Incas, que os governavam e ensinavam; o que não ocorria nas demais comarcas nacionais, nas quais não havia ainda chegado o ensino dos Incas.¹⁹ (VEGA, 1991, p. 19, tradução nossa)

E assim termina o proêmio. A impressão que fica é a de que o autor na prática escreve para historiadores, mas a sua motivação não é necessariamente a que um historiador seguiria para adquirir ganas de lançar-se a um trabalho deste porte. O autor insiste em conectar o império inca com o império espanhol – conexão existente anteriormente à própria conquista –, muito embora saiba que este também coloniza outros mundos. Arriscamos a afirmar que o autor possui alguma ideia sobre como prever o futuro do Império Espanhol, dado que ele estaria também inserido em um ciclo – todavia, tal assunto não será explorado neste espaço. Podemos seguir:

[...] no mínimo se pode afirmar que não há mais do que um mundo, e mesmo que o chamemos de Mundo Velho e de Mundo Novo, é por se haver descoberto este novamente por nós, e não por ser dois, senão um todo.

¹⁷ “Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor que dellos mismos saliese un lucero de alba, que en aquellas escurisimas les diese alguna noticia de la ley natural, y de La urbanidad y respetos que los hombre debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombre, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica, y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después acá la han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso desta historia”.

¹⁸ “Estrela da Madrugada”.

¹⁹ “Que por experiencia muy clara se ha notado cuándo más prontos y ágiles estaban para recibir el Evangelio los índios que los reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no había llegado la enseñanza de los Incas”.

E aqueles que imaginam que existam muitos mundos, não há o que lhes responder: senão que estão presos em suas imaginações heréticas até que o inferno os desenganem delas.²⁰ (VEGA, 1991, p. 18, tradução nossa)

Apesar de o autor preconizar uma divisão primária entre crentes e não crentes – os últimos merecedores do inferno –, não parece que a divisão entre os homens possa ser feita de outra maneira. O mundo é um todo, não há nada além dele, o fato de se dividi-lo em novo e velho mundo não passa de uma convenção perante essa divisão maior. Se, anteriormente, haveria cisão entre as partes (as nações), seria por conta das idolatrias particulares destas. No entanto, após o estabelecimento do cristianismo, esse panorama mudou. De modo que o autor utiliza o pronome “nosotros” para designar essa união.

Após fornecer uma descrição da geografia que cercava o reino incaico, afirma-nos o autor: “Estes são os quatro termos ensinados pelos reis Incas, cuja história pretendemos escrever mediante o favor divino”.²¹ (VEGA, 1991, p. 19, tradução nossa) Novamente, a cita da divindade. Se não houvesse uma conexão entre a divindade católica e os incas, não haveria como descrever a trajetória incaica: esta não se mostraria cognoscível a partir do favor divino, logo, não merecendo ser estudada.

Mais adiante, afirma o autor de maneira metodológica:

Depois de ter dado muitos traços e de ter tomado muitos caminhos para dar conta da origem e do princípio dos incas, reis naturais que foram do Peru, me pareceu que o melhor traço e o caminho mais fácil e plano era o de contar o que, em minha infância, eu ouvi muitas vezes de minha mãe e de meus irmãos e tios, e de outros mais velhos, sobre esta origem e princípio.²² (VEGA, 1991, p. 20, tradução nossa)

Conforme explicita o autor, através do favor divino, analisa-se as fontes incaicas na sua maneira natural, ou seja, na sua forma oral. É como se o autor estivesse complementando o que estaria escrito na Bíblia, porque o seu conhecimento cristão, juntamente com o seu conhecimento filológico, consegue captar a essência daquela cultura através do instrumento pela qual ela se disseminou,

²⁰ “[...] digo que a lo mejor se podrá afirmar que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo es por haberse descubierto éste nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno. Y a los que todavía imaginaren que hay muchos mundos, no hay para qué responderles, sino que se estén en sus heréticas imaginaciones hasta que el infierno les desengañe dellas”.

²¹ “Éstos son los cuatro términos de lo que señorearon los reyes Incas, cuya historia pretendemos escribir, mediante el favor divino”.

²² “Después de haber dado muchas trazas, y tomado muchos caminos para entrar a dar cuenta del origen y principio de los Incas, reyes naturales que fueron del Perú, me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos, y a otros sus mayores, acerca deste origen y principio”.

ou seja, a transmissão oral, e não a escrita. E a essência dessa cultura é a mesma da cultura espanhola.

Garcilaso conta que ouvia as histórias dos parentes: “Nestas práticas eu, como semelhante, entrava e saía muitas vezes onde eles estavam, e me regojizava de os ouvir, como se regojizam as crianças ao ouvirem fábulas”.²³ (VEGA, 1991, p. 20, tradução nossa) Nesta frase fica claro que ele não equipara as fábulas às histórias de seus antepassados, mas ele as escutava como uma criança que gosta de ouvir fábulas, ou seja, o fazia com entusiasmo e interesse. Mas um dia o seu interesse pueril dá lugar a uma curiosidade de cunho investigativo.

Um dia o jovem Garcilaso, com 16 anos, confronta o passado inca na figura de seu parente mais ancião:

Passando-se, pois, dias, meses e anos, tendo eu de dezesseis a dezessete anos, aconteceu que, estando meus parentes um dia nesta sua conversação, falando de seus reis e de antiguidades, falei ao mais ancião deles, que era o que me relatava: ‘Inca, tio, se não há escritura entre vocês, que é o que guarda a memória das coisas passadas, que notícias tens da origem e do princípio de nossos reis? Porque os espanhóis e as suas nações comarcanas, como têm histórias divinas e humanas, sabem por elas quando começaram a reinar seus reis e seus estranhos, o trocar de impérios por outros, até sabem quantos mil anos há em que Deus criou o céu e a terra, e tudo isto e muito mais sabem por seus livros. Mas vocês carecem disso: que memória têm de suas antiguidades? Quem foi o primeiro de nossos incas? Como se chamou? Que origem teve sua linhagem? De que maneira começou a reinar? Com que gente e armas conquistou esse grande império? Que origem tiveram as suas façanhas?’.²⁴ (VEGA, 1991, p. 21, tradução nossa)

Ao que lhe responde:

O Inca, como que folgando de ouvir as perguntas, pelo gosto que recebia de as responder, voltou-se para mim (que já, muitas outras vezes, havia o escutado, mas nunca com a atenção de agora), e me disse: ‘Sobrinho, te direi de muito boa vontade; é conveniente que escute e guarde no coração

²³ “En esta pláticas, yo como muchacho entraba y salía muchas veces donde ellos estaban, y me holgaba de las oír, como huelgan los tales de oír fábulas”.

²⁴ “Pasando, pues, días, meses y años, siendo ya yo de diez y seis o diez y siete años, acaeció que estando mis parientes un día en esta su conversación, hablando de sus reyes y antiguallas, al más anciano dellos, que era el que me daba cuenta dellas, le dije: ‘Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros reyes? Porque allá los españoles, y las otras naciones sus comarcanas, como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus reyes y los ajenos, y el trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años ha que Dios crió el cielo y la tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros. Empero vosotros, que carecéis dellos, ¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas? ¿Quién fue el primero de nuestros Incas? ¿Cómo se llamó? ¿Qué origen tuvo su linaje? ¿De qué manera empezó a reinar? ¿Con qué gente y armas conquistó este gran imperio? ¿Qué origen tuvieron nuestras hazañas?’”.

(é a frase dele, por se dizer de memória). Saberás que, nos séculos antigos, toda esta região de terra que vês era grandes montes e matas, e as pessoas daquele tempo viviam como feras e animais brutos: sem religião, nem polícia, sem povoado e nem casa, sem cultivar nem semear a terra, sem vestir nem cobrir suas carnes, porque não sabiam lavar algodão, nem lã, para fazer de vestir. Viviam de dois em dois, e de três em três, como acertavam a se juntavam nas cavernas e fendas de terra; comiam, como bestas, ervas de campo e raízes de árvores, e a fruta que davam como suas, e carne humana. Cobriam suas carnes com folhas e cascas de árvores, e peles de animais; outros andavam em couros. Em suma, viviam como veados e selvagens, e as mulheres também se comportavam como brutas'.²⁵ (VEGA, 1991, p. 21, tradução nossa)

Primeiramente, vamos analisar a fala do menino Garcilaso, pois ela carrega, de certa maneira, os preconceitos que este tinha antes de entrar em contato com a cultura incaica sem ser considerando-a como fábula, em uma ruptura com as impressões mais infantis. Assim, processa-se o estranhamento do autor, que indaga ao tio o que lhe parecia óbvio para qualquer grande civilização: por que os incas não haviam produzido uma narrativa escrita, única via capaz de preservar as memórias de um povo de maneira digna? Afinal, muitos povos a teriam produzido anteriormente e, a partir delas, postulava-se o início desses povos com fiabilidade. Como o jovem não havia tido acesso a essa narrativa, e como não conseguia conceber outra maneira de alcançar estes dados precisos, lançou esta pergunta diretamente em uma fonte “viva”, algo que provavelmente nenhum historiador da época teria cogitado proceder sem o intermédio da escrita.

Ao tio agrada o interesse do sobrinho. E se inicia o estranhamento de culturas: o tio não lhe pede que tome nota do que vai lhe dizer, pede-lhe que guarde tudo na memória (no coração), visto que não é fora do indivíduo que se guardaria a identidade de um povo, em um registro escrito. O tio responde, na expressão de Eliade, em *illo tempore* (tempos imemoriais). Não se utiliza do que Taylor denominou como “enquadramento imanente de mundo”, ou seja,

²⁵ “El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta dellas, se volvió a mí (que ya otras muchas veces le había oído, mas ninguna con la atención que entonces), y me dijo: ‘Sobrino, yo te las diré de muy buena gana; a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (es frasi dellos por decir en la memoria). Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión, ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir. Vivían de dos en dos, y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra; comían como bestias yerbas del campo y raíces de árboles, y la fruta inculta que ellos daban de suyo, y carne humana. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas de árboles, y pieles de animales; otros andaban en cueros. En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas”

não se utiliza referências concretas e verificáveis de tempo (uma data precisa) nem referência concreta de espaço. Estas não seriam mais importantes do que o coração.

O autor reproduz, através da escrita, todo o proferimento do tio. Dado que Garcilaso não dispunha de papel para registro, nem conseguiria anotar na mesma velocidade que o tio falasse, e que havia tido até aquele momento a educação cristã como legítima e a cultura incaica como fábula, é de se notar que Garcilaso poderia ser o instrumento legitimador do discurso do tio. Pois não seria um pagão a reproduzir aquele relato de sua própria cabeça, mas sim alguém com a mentalidade cristã que reproduzia aquela descrição, o que o tornaria verdadeiro. Assim prossegue o relato, até a chegada dos espanhóis em território americano. Com a chegada dos espanhóis, começaria um novo ciclo, de acordo com a leitura proposta nesse trabalho.

Por fim, um assunto que pode influir na teoria social do autor é a questão do tempo. Vimos que o cristianismo e o renascimento organizam o tempo de maneira linear; vimos, também, que os incas percebiam o tempo de maneira não linear. Acreditamos aqui que a mestiçagem de Garcilaso tenha gerado uma terceira tipologia, que é a da helicóide. Na física a helicóide é o movimento resultante da relação de uma força linear com uma força circular. Acreditamos que essa concepção esteja colocada na concepção espreitada pelo autor.

Pois, no seguinte trecho, que, associado com as análises realizadas anteriormente podemos observar: “[...] que foram notadas das coisas escritas, particularmente as do Peru, das quais, como natural da cidade de Cusco, que foi outra Roma naquele império [...]”.²⁶ (VEGA, 1991, p. 6, tradução nossa)

Este trecho apresenta uma pequena evidência do que o estudo explora, que é a alusão à Roma como uma equivalente ao império inca, um claro indício de uma relação de circularidade Roma-incas-império espanhol. Obviamente, devido ao movimento do Renascimento, do qual o próprio autor se reconhece como herdeiro, esta comparação poderia simplesmente remeter ao fascínio que os clássicos exerceram sobre os renascentistas. Mas a associação de civilidade aos incas, que seria a marca do império romano e o resgate que os renascentistas buscaram promover nos parece indicar que a associação não é apenas com fins a angariar algum status para o império inca. Seria uma associação em termos de continuidade.

Podemos observar a helicóide neste momento: há a linearidade cristã e renascentista no tocante a perceber a localização no tempo. Temos marcado-

²⁶ “[...] que lo he notado de las cosas particularmente en las cosas que Del Peru He visto escritas, de las cuales como natural de La ciudad de Cozco, que fue otra Roma en aquel império [...]”.

res temporais específicos: o império romano, o inca e o espanhol. Mas há uma filosofia da história por trás dessa passagem temporal que inclui elementos da concepção cíclica de tempo: é a questão da repetição do ciclo de alguma maneira, não há apenas prosseguimento há pontos de retorno.

A concepção de De la Vega não é de uma linha reta (herança moderna e cristã), mas sim de uma síntese desta e do tempo cíclico (herança inca), o que chamamos de “helicóide mestiça” (um ciclo “orientado” para um fim maior). Assim, o império Romano seria um ciclo, o império Inca outro e o Império Espanhol outro. Não há nessa concepção o pessimismo cristão: a humanidade evolui (segundo uma Lei Natural) em suas relações (desde as tribos até as Repúblicas), mas se renova nos fechamentos dos ciclos. Esses ciclos seriam conduzidos segundo a intenção do Deus Católico. Isso tornaria a humanidade uma só (VEGA, 1991), e não cindida radicalmente entre pecadores e não-pecadores.

Assim, a teoria social do autor se caracteriza por pressupor que há uma Lei Natural, que guia essas relações sociais. Essa lei faz com que as instituições mudem de configurações culturais e idiomáticas; todavia, no fundo, as relações entre as nações – com a preponderância e a posterior derrubada de algum império por um longo período, seguido por outras quedas de governos que possuam a mesma essência. Este processo ocorre também internamente nas sociedades, o que é demonstrado pela divisão do mundo entre crentes e descrentes, com a posterior dominância dos primeiros. A volitividade do deus católico está por trás desses ciclos que não retrocedem em termos absolutos – pois o mundo não reinicia como acontece na noção cíclica. Assim, as relações sociais se pautam nessa intermediação sobrenatural, que Garcilaso parece ter descoberto a partir de sua exegese. A República do Peru parece, nesse caso, ser o próximo império a se levantar: une os incas, os espanhóis e os romanos.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo das ideias de Weiss de que (a) é importante revisitar e “revirar” autores para buscar novas questões para a teoria sociológica e (b) que a complexidade aumenta a partir do foco – algo que a análise de Gumicio coincide e que aplica à identidade latino-americana, esse estudo lançou um estudo hermenêutico – composto por categorias externas determinadas *a priori* – sobre a obra de um autor que não é considerado *mainstream* no meio universitário, o peruano Garcilaso de la Vega, buscando uma teoria social através do exercício de interpretar sua principal obra, os *Comentarios Reales*, ao cotejá-la com uma contextualização de suas heranças intelectuais. Heranças que se relacionam de uma maneira particular e que fazem de Garcilaso uma junção bastante complexa das

temporalidades da sociedade abigarrada, uma justaposição que articula todas essas heranças de uma maneira bastante inusitada.

Porque conseguimos encontrar a síntese de uma série de sistemas simbólicos nos escritos do autor: o da cultura inca, o do cristianismo e o da modernidade renascentista. Essa síntese permite algumas discussões para se pensar a metodologia e a estruturação do corpo social para o autor.

Do ponto de vista metodológico podemos colocar a questão de um relativismo incipiente. Para o autor, só é possível dar-se conta da Lei Natural (a lei divina do Deus católico) através do estudo da língua e da cultura incaica, daí a sua escuta dos relatos dos incas remanescentes. Isso permitiu ao autor adquirir um certo relativismo diante de seus pares europeus, pois o nativo para ele deixava de ser apreciado apenas pelo ângulo do etnocentrismo. Obviamente, o autor não formulou essa metodologia de maneira intencional, mas não deixa de ser interessante vê-la aplicada muito anteriormente à concepção do relativismo metodológico, abordando-se também culturas oralizadas através da fala, e não apenas pela escrita.

Do ponto de vista da teoria social do autor, tentamos a construir a partir de dois eixos: o eixo moral e o modo como o tempo passa. Assim, com relação a essa dimensão moral, vamos observar que essas três heranças reinterpretaram o cristianismo de Garcilaso e o permite buscar diferentes maneiras de “colher” os seus dados. Assim, para além de o fazer a partir dos registros escritos (que seria a marca da civilização por excelência), Garcilaso consegue fazê-lo também a partir de relatos orais. A outra consequência é a questão do tempo, que Garcilaso organiza de maneira helicoidal, misturando a linha cristã-renascentista com o ciclo inca, de modo que o tempo acaba sendo parcialmente linear (com a sucessão dos marcadores temporais acontecendo), mas com uma finalidade maior por trás dessa sucessão que é cíclica, repetindo-se a estrutura segundo a Lei Natural. A lei passa de sua função de previsibilidade dos fenômenos para a função de teleologicidade destes.

Assim, como alguns elementos do que propusemos como teoria social estão presentes em todas essas elaborações, afirmamos que se trata de uma teoria social rudimentar, que dá conta de ordenar fenômenos a partir de pesquisa bibliográfica e de trabalho de campo, o que torna o seu trabalho refutável ao visibilizar a origem e a análise de seus dados. Mas, é claro, ao se propor a embasar suas partes de sua teleologia em fontes bíblicas, acaba entrando em conflito com o *mainstream* da ciência no tocante ao desejo de crítica de seus enunciados, o que é algo desejável no trabalho científico, mas não o é quando se trata de autoridade religiosa.

Concluimos esse artigo desejando que o esforço que aqui empreendemos seja frutífero para despertar novas questões para a teoria social. Dedicar-se a autores que não estão dentro do círculo das constantes leituras de sociólogos pode ser um exercício interessante para se buscar novos olhares, estes podem ter ficado esquecidos não necessariamente porque não terem nada a dizer, mas também por motivos não científicos.

IS THIS A “PROTO” SOCIAL THEORY? HERMENEUTIC WORK ON “COMENTARIOS REALES” FROM GARCILASO DE LA VEGA (1539-1616)

Abstract

This work is dedicated to systematize a priori elements of a thought that would contain in itself a social theory of a previous author chronologically to any formulation social theory. The author in question is the Peruvian Garcilaso de la Vega (1539-1616), who, in trying to narrate the history of the Inca people through their language and their culture – using his immersion in incaica- life turns out to theorize on the series of expensive aspects of social theory, as the design of social relations in modernity and the representation over time, significant from the consideration of mixed heritage of the author, who synthesized Christian heritage, inca and Renaissance.

Keywords: Proto social theory. Garcilaso de la Vega. Hermeneutics. Incas. Renaissance. Cristianism.

REFERÊNCIAS

AUERBACH, E. *Introdução aos estudos literários*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

BONFIL BATALLA, G. Notas sobre civilización y proyecto nacional. *Cuadernos Políticos*, Ciudad de México, v. 52, n. 1, p. 22-51, 1988.

DOMINGUES, J. M. *A América Latina e a modernidade contemporânea: uma interpretação sociológica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

DURKHEIM, É. *A evolução pedagógica em França*. Recife: Massangana, 2010.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EVANS, C. S. *Dicionário de apologética e filosofia da religião*. São Paulo: Vida, 2004.

FAVRE, H. *A civilização inca*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

FERNANDES, R. L. *O império inca e a economia da América pré-colombiana*. 2010. 71 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Economia) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GONÇALVES, R. S. Autodeterminação das massas em uma sociedade “abigarrada”: René Zavaleta Mercado e as bases para um marxismo renovado na Bolívia. *REBELA – Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*, [S.l.], v. 2, n. 2, jun. 2012.

- GUMUCIO, C. P. Identidad latina e integración sudamericana. In: ORO, A. P. *A latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.
- LAGORIO, C. A. Textualidade, imagem e mestiçagem na crônica de Guamán Poma. *Gragoatá*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p. 235-252, 2007.
- MARIÁTEGUI, J. C.; GARRELS, E. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1979.
- PETRY, A. *Noções básicas de sociologia: a epistemologia e o pensamento dos clássicos*. Porto Alegre: CirKula, 2014.
- PUPO-WALKER, E. *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*. La Rioja: Universidade de la Rioja, 1982.
- QUIJANO, A. Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, Sydney, v. 15, n. 2, p. 215-232, 2000.
- QUIJANO, A. Modernidad, identidad y utopia en America Latina. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 9-23, maio/jun. 1989.
- VEGA, G. de la. *Comentarios reales de los Incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- WEISS, R. A. Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, n. 40, p. 395-421, 2013.
- WEISS, R. A. A teoria ainda importa. *Blog Filosofismos, sociologismos e um pouco de achismo*, [S.l.], 3 out. 2011. Disponível em: <<http://raquelweiss.blogspot.com.br/2011/10/teoria-ainda-importa.html>>. Acesso em: 2 fev. 2015.
- ZAMBRANO, G. A. M.; GUERRERO RODRÍGUEZ, R. Controversias y posibilidades de la salud y medicina tradicional andina. *Estudios Socioculturales*, Ciudad de México, v. 2, n. 51, p. 69-96, 2005.
- ZAMORA, M. Filologia humanista e historia indigena en los Comentarios reales. *Revista Iberoamericana*, [Pittsburgh], v. 53, n. 140, jul./sept. 1987.
- ZAVALETA MERCADO, R. *Las masas en noviembre*. La Paz: Juventud, 1983.
- ZILLES, U. *Teoria do conhecimento e teoria da ciência*. São Paulo: Paulus, 2008.

