

Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII:

questionando antropocentrismos no colonialoceno

Ana Gretel Echazú Böschemeier¹

Rocío Quispe-Agnoli²

Lucrecia Greco³

Resumo: No presente artigo, apresentamos os resultados parciais do atual ciclo do projeto de extensão “ReCânone, Oficina Permanente de Tradução, Legendado e Interpretação de Materiais Indígenas, Afrodiáspóricos e Latinxs” da Universidade Federal de Rio Grande do Norte/Brasil, que objetiva trabalhar com traduções culturalmente situadas de alguns registros elaborados no território do atual Peru pelo cronista indígena Waman Poma de Ayala, quem produziu sua obra “Nova Crônica e Bom Governo” (*Nueva corónica y buen gobierno*) entre finais do século XVI e inícios do século XVII. A partir de uma leitura crítica e reflexiva de algumas imagens e textos escritos que as acompanham, se oferece uma proposta inicial da “Opera Aperta” que resulta ser a obra de Waman Poma. Os textos visuais e escritos apresentados encontram-se em processo de serem submetidos a tradução entrecultural: compreendemos-os inicialmente como campos semânticos escrito-visuais que nos estimulam a tecer uma história a contrapelo das imposições coloniais. Assim, aproveitamos alguns materiais elaborados pelo cronista explorando o estatuto do antropocentrismo e suas implicações ambientais, ontológicas e epistemológicas. Aproveitamos nessa crítica a abordagem conceitual do Colonialoceno, que

1 PhD em Antropologia (UnB). Professora Adjunta DAN e PPGAS/UFRN. Feminista e tradutora, atua nas áreas de Direitos Humanos, Corpo, Gênero, Raça/Etnicidade, Saúde Coletiva, Metodologias da Pesquisa e Tradução Entrecultural desde a perspectiva das Epistemologias do Sul. ORCID: orcid.org/0000-0003-0792-1307. CV Lattes: lattes.cnpq.br/2727813198531300. E-mail: gretigre@gmail.com.

2 PhD em Estudos Hispânicos pela Brown University e Professor de Estudos Latino-Americanos e Estudos Indígenas na Michigan State University. Atua nas áreas de Literatura indígena e mestiça do período colonial, estudos visuais, estudos pós-coloniais e subalternos. Editora-chefe de REGS/Journal of Gender & Sexuality Studies. ORCID: orcid.org/0000-0002-8766-6459. Site: michiganstate.academia.edu/Roc%C3%ADoQuispeAgnoli/CurriculumVitae. E-mail: quispeag@msu.edu.

3 Doutora em Antropologia pela Universidad de Buenos Aires, professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFBA. Atua nas áreas de antropologia do corpo e da performance e de etnologia indígena. ORCID: orcid.org/0000-0002-7943-114X. CV Lattes: lattes.cnpq.br/7428279694968656. E-mail: lucregre@yahoo.com.ar.

chama a atenção para a observação do tecido da vida constituído por realidades mais do que humanas em contextos de alteridade colonial. Abrindo o espaço da reflexão para um Waman Poma que possa nos revelar a possibilidade de habitar mundos não cartesianos, cíclicos e densos, apelamos para o trabalho entrecultural como semeador de uma sensibilidade que inspire movimentos contemporâneos na direção de uma descolonização permanente da academia. À maneira de conclusão, sublinhamos a relevância de ampliar a base epistêmica da discussão científica, tensionando o cânone dos discursos científicos contemporâneos e incluindo essas referências nos currículos, seminários e eventos próprios do campo de produção das ciências no Brasil, em Abya Yala e no Sul Global.

Palavras-chave: Waman Poma. Tradução Entrecultural. Imagem. Antropocentrismo. Colonialoceno. Epistemicídio.

Waman Poma, a 17th-century Indigenous Author: Questioning Anthropocentrism in the Colonialcene

Abstract: This article presents partial results of the current cycle of the Community Project “ReCânone, Translation, Subtitling and Interpretation Workshop of Indigenous, Afro-Portuguese and Latinx materials” from the Federal University of Rio Grande do Norte/Brazil. This initiative aims to work with culturally situated translations of records produced in present-day Peru by the indigenous chronicler Waman Poma de Ayala’s “New Chronicle and Good Governance” [Nueva Corónica y Buen Gobierno] between the late sixteenth and early seventeenth centuries. Based on a critical and reflective reading of some images and the written texts that accompany them, the authors offer an initial proposal of Waman Poma’s work as an “Opera Aperta”. The visual and written texts presented here are in the process of being translated according to the principles of *intercultural* translation since we understand them initially as written-visual semantic fields that stimulate us to weave a story against the backdrop of colonial impositions. Thus, we take advantage of materials elaborated by the chronicler to explore the status of anthropocentrism and its environmental, ontological, and epistemological implications. To this end, we draw on the conceptual approach of the Colonialocene, which draws attention to the observation of the fabric of life constituted by more-than-human realities in contexts of colonial otherness. To open the reflection to a Waman Poma whose work reveals the possibility of inhabiting non-Cartesian, cyclical, and dense worlds, we call for *intercultural* analysis as a source for a sensibility that inspires contemporary movements toward a decolonization of the academy. The conclusion highlights the relevance of broadening the epistemic basis of scientific discussion, stretching the canon of contemporary scientific discourses and including these references in the curricula, seminars and events related to science production in Brazil, Abya Yala and the Global South.

Keywords: Waman Poma. Intercultural Translation. Image. Anthropocentrism. Colonialocene. Epistemicide.

Introdução: quem foi Waman Poma de Ayala?

Waman Poma de Ayala, cronista indígena, nasceu no território de Guamanga, terras altas do atual Peru. Entre 1614 e 1615, Poma terminou de escrever uma “longa carta” para o rei de Espanha (Felipe II, que depois seria Felipe III). Nela, o autor denuncia os abusos cometidos pelos conquistadores em terras Incas. Junto ao escrito diglótico dele – no qual aparecem conjugados o quéchua, o aymara, e o espanhol da época – ele também deixou quase uma série de ilustrações de página inteira realizadas com tinta em que descreve cenários presentes e anteriores à conquista dos Andes. Waman Poma não foi o único cronista indígena da época. Titu Cusi Yupanqui (1535–1571), quem ditou a *Instrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui* a um padre espanhol em 1570 e Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, que escreveu *Relación de las antigüedades deste reyno del Pirú* perto de 1613; outros narradores indígenas também trouxeram a riqueza epistemológica dos olhares localizados desde perspectivas nativas de Abya Yala⁴. O bem viver (*Sumak Kawsay*; *Suma Qamaña*), vinculado a “quem sabe viver” (*kamiry*) são conceitos que constituíram a base das reformas constitucionais de início do século XXI nos países andinos, especialmente a Bolívia e o Equador, foram alimentados por “fontes do pensamento ancestral” e tiveram nos registros de Waman Poma de Ayala uma inspiração especial (DEL POPOLO, 2017).

Ao redor da história e obra de Waman Poma de Ayala há, porém, uma série de particularidades que tornam únicos tanto o autor quanto a seus registros. As transformações do mundo andino sob a governança colonial (cf. ADORNO, 1986; QUISPE-AGNOLI, 2006; PEASE, 2012), impôs tradições para criar uma ordem colonial em movimento que se continuaram, de muitas maneiras, até nossos dias. Um longo caminho

4 No ano de 1975, e após a Reunião Geral Anual Indígena em Chilliwack, Colúmbia Britânica, Canadá, o líder andino aymara Takir Mamani, do movimento Túpac Katari, parou na sua viagem de volta para visitar seus pares da comunidade indígena Kuna (ou Guna) no território do que hoje é chamado Panamá. O antigo nome Abya Yala significa “eterna terra florida” e faz parte da cosmologia Kuna. Mais do que denominação, um verdadeiro projeto civilizacional, ela está sendo cada vez mais usada pelos movimentos dos povos originários do Brasil e, especialmente, do resto da América Latina (DEL VALLE ESCALANTE, 2014).

de traduzibilidade, transitado no meio a inúmeras dificuldades, distancia o precioso manuscrito de Waman Poma do pensamento social, folclórico e científico brasileiro⁵.

Por uma parte, os desaparecimentos forçados⁶ do genocídio latino-americano se viram refletidos no manuscrito que, como um objeto-sujeito (APPADURAI, 1988), se viu também submetido ao desaparecimento forçado em terras colonizadoras. De fato, não houve notícias da existência deste registro até o ano 1908, quando Richard Pietschmann, diretor da Biblioteca de Gottinga à época, encontrou o manuscrito dentro das coleções da Biblioteca Real da Dinamarca (QUISPE-AGNOLI, 2020, p. 5). Um facsímil do mesmo, com adaptações e modificações rápidas foi colocado à disposição do grande público no ano 1936 pelo antropólogo francês Paul Rivet. No ano 2001, a Biblioteca Real da Dinamarca disponibilizou os arquivos completos e sem modificações. Quais lógicas permeiam a recepção de produtos culturais cuja autoria provém de sujeitos subalternes, como é o caso do cronista indígena?

O projeto ReCânone

Com Carvalho (2018), referimos à necessidade de uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. Em outros lugares tem sido discutida a solidez do cânone (cf. ERICKSON, 1999; CALVINO, 2007), a sua tendência refratária às mudanças e, por esse motivo, a necessidade de questioná-lo permanentemente (ECHAZÚ BÖSCHEMEIER *et al.*, 2020). Consideramos que, enquanto em âmbitos mais dinâmicos da sociedade, como são os movimentos sociais, estão sendo discutidas e praticadas uma série original e plural de formas de construção do conhecimento, a tendência conservadora do campo da ciência se faz sentir na repetição dos clássicos eurocentrados, masculinos, brancos, heterossexuais e cisgênero – sujeitos hegemônicos – nos quais ainda hoje apoiamos o cerne da razão na nossa prática antropológica. Mas, como já colocou Spivak (1988), como podemos abrir espaço para que possa o/a subalterno/a falar? E, nós adicionamos, para garantir que o/a subalterno/a seja ouvido/a?

5 Agradecemos a Sandra Fernandes Erickson, Luan Gomes dos Santos, Chirley Mendes, Janaína Capistrano, Maria Clara Fernandes dos Santos, Lorena Dantas e Clístenes Costa, integrantes do projeto ReCânone/UFRN, por engrossar o caldo desta discussão com os registros de Waman Poma nesse ciclo do projeto.

6 Desde uma tradutibilidade contracolônial que entende passado, presente e futuro como entrelaçados, utilizamos este termo, próprio da descrição dos crimes das ditaduras militares e milícias do século XX e XXI para caracterizar as práticas micropolíticas relativas à morte violenta e intencional dos povos.

Entre os anos 2019 e 2020, o projeto trabalhou com as obras de Zora Neale Hurston, uma antropóloga dos anos 1930, artista, folclorista e ativista afro-norte-americana a partir de uma perspectiva descolonizadora (QUIJANO, 1999) e interseccional (CRENSHAW, 1991). O trabalho de tradução entrecultural é uma via para o questionamento desse cânone (ERICKSON e ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, 2021). Nosso trabalho se apoia transversalmente nas diretrizes ético-políticas do espaço político-jurídico dos direitos humanos – assim como das problematizações ao redor dos direitos de sujeitos mais-do-que-humanos, como a *Pachamama* (Mãe Terra) –, realçando a importância de colocar questões como representatividade, visibilidade, dignidade e lugar de fala (RIBEIRO, 2017; ECHAZÚ BÖSCHEMEIER; GOMES DOS SANTOS, 2020) como centrais na hora de escolher os textos e vídeos a serem trabalhados. Ecoando nas propostas da descrição densa da antropologia interpretativa (CLIFFORD; MARCUS, 1986), o linguista ganês Kwame Anthony Appiah (1993) definiu como tradução densa (*thick translation*) o exercício simultâneo de tradução e reflexão sobre o processo de tradução com particular atenção aos contextos onde as traduções são destinadas. Nossa metodologia é nutrida pelo posicionamento de intelectuais e ativistas que questionam a colonialidade do saber tais como Homi Bhabha (1994), Talal Asad (1996), Gayatri Spivak (2010), Breny Mendoza (2019), dentre outros.

O conceito de tradução utilizado no projeto decorre de uma junção entre a proposta de tradução cultural do teórico pós-colonial Homi Bhabha (1994), segundo o qual tradução linguística se torna mais uma dimensão da análise da natureza da transformação e do intercâmbio de saberes entre culturas, junto à proposta de entreculturalidade da acadêmica mexicana Sarah Corona Berkin, que a coloca como aquele espaço que:

Designa as relações políticas “entre” diferentes assuntos, no espaço público. [A expressão] “entre” não sugere acordo, relacionamento ou compreensão; sugere a exposição do eu ao outro em um espaço político, onde outros se expõem e, expondo-se a si mesmos, existem. Eu uso o prefixo “entre”, como é usado em “entrever” ou “entresacar”, ou seja, para trazer em jogo apenas uma fração do todo. Parto do prefixo “inter” – “inter-relação”, “intercâmbio” ou “interculturalidade” – que sugere generalidade, equidade e reciprocidade. (BERKIN, 2007, p. 11, tradução nossa)

Desta maneira, a ideia de tradução intercultural pode ser pensada como uma práxis cosmopolítica que contempla a tradução como uma atividade mais ampla da comunicação entre grupos mediada por relações de poder historicamente definidas. Nos trânsitos entre fronteiras que a tradução faz possível, reconhecemos diálogos entre culturas, grupos e identidades em contínua transformação. Mas não há linearidade neste

processo: na nossa iniciativa de tradução há uma série de dificuldades que, quando colocadas ao mesmo tempo, são capazes de tirar o fôlego das mais corajosas escriventes (EVARISTO, 2006). A partir dessas perspectivas, a tradução de materiais inscritos na história profunda de nosso continente nos demonstra que os diálogos que produzem o encontro de saberes nem sempre são síncronos: eles não precisam acontecer em um mesmo momento histórico: basta pertencer à mesma época, esse espaço de partilha de sentidos dentro da mesma configuração temporal.

Antropocentrismo/Antropoceno/Colonialoceno

A filósofa norte-americana Donna Haraway (2016) define o Antropoceno como um ponto de inflexão que muda o nome do “jogo” da vida na Terra para todes e para tudo. Reconhecendo limitações intrínsecas ao conceito, ela propõe a ideia de “Chthuluceno” a partir do monstro mítico resgatado pela ficção do escritor norte-americano H.P. Lovecraft (1928). Sem pretender esgotar as categorias, ela sugere que mais do que um grande nome, o que é preciso será pensar “num novo e potente nome” (HARAWAY, 2016, p. 1). Um novo e potente nome pode ser multiplicado, intuimos, para novas e potentes denominações, no plural. Um deles é o termo “Colonialoceno”, que nos ajuda a caminhar no percurso deste texto.

De acordo com genealogias do campo, a noção de Antropoceno surge da geologia, oficialmente a partir da enunciação do termo por parte dos geólogos Paul Crutzen e Eugene Stoermer, mas é familiar ao sentipensamento crítico de muitos povos indígenas, populares e acadêmicos. O Antropoceno define a transformação crucial na vida do planeta iniciada tem dois séculos quando a atividade humana se transformou em força geológica e morfológica significativa e os seres humanos se tornaram se responsáveis de mudanças climáticas, extinções massivas a destruição em grande escala e a perda da biodiversidade (KIRKSEY; HELMRISCH, 2020). Como destacamos, existem muitas outras noções sentipensantes que dialogam criticamente com ela – tais como o capitaloceno que Moore (2014) desenvolve, trazendo como foco na estrutura capitalista e a base de exploração de hidrocarburos como principal motor desta nova era geológica. Considerando a crítica da antropóloga indígena métiis Zoe Todd (2015), que nos leva ao questionamento de que *anthropos* é esse que tanto dano faz e fez, é possível referir ao Antropoceno como uma noção guarda-chuva que conseguiu ter impacto global em todos os campos de conhecimento e na política (FUJIYAKI LARES, 2020).

O antropocentrismo pode ser compreendido como uma episteme e uma práxis por trás das quais se esconde uma série de oclusões e disciplinamentos que afetam os corpos e subjetividades das nossas comunidades. O saber antropocêntrico atua por inércia nas nossas instituições, em que o *antropos* se caracteriza por uma forma de saber aderida a um logos desencarnado e alheio ao mundo que compõe e o compõe, e em que a principal relação de conhecimento se baseia no “ponto de vista” de cima para baixo, de uma relação sujeito-objeto, que não suporta o desequilíbrio e só pode se enraizar no controle (INGOLD, 2012; GRECO, 2021a e 2021c; SANOUVI e GRECO, 2021). No que tange ao conhecimento na chamada “sociedade da informação” tem se confundido informação (eletronicamente transportada) com conhecimento, e cada vez menos sabemos ouvir as informações da biosfera (DURAN; REYES, 2014). Assim, os saberes que se valorizam estão longe de ser os conhecimentos fundamentais para a reprodução da vida. Como destacam Fernández Durán e González Reyes:

As melhores reservas de informações sobre sustentabilidade residem nos códigos genéticos das espécies em interação e deixam a marca de suas relações sistêmicas em sua configuração no território [...]. Ao entrarmos no século XXI, muito do que é memorizado é informação irrelevante para sustentar a vida. (DURAN; REYES, 2014, p. 817, tradução nossa)

O mundo é desde este “ponto de vista” um “recurso natural” para um projeto antropocêntrico, des humanes⁷ em seu mundo artificial (KRENAK, 2020). O epistemicídio ecocida que aqui denunciemos não se combate em museus ou instituições, não se trata de guardar os dados ou documentar, nem se trata de um assunto somente humano (GRECO, 2021a) mas sim se trata, como iremos detalhando, da responsabilidade humana, e principalmente de alguns sujeitos humanes para desantropocentrar.

Por sua vez, o Antropoceno, esta época em que as culturas ocidentais reconhecem o peso do seu desastre social, cultural e ecológico, está a ser nomeado como Colonialoceno por algúmes des que acreditamos que existem responsabilidades sociais e históricas específicas nesta configuração (TODD, 2015⁸; GRECO, 2021a, 2021c). Neste sentido, a comunidade

7 Usamos o morfema “e” para nos referirmos tanto ao feminino e ao não binário quanto ao masculino dentro da proposta da linguagem inclusiva (WASSERMAN e WESELEY, 2009; QUINTERO, 2019).

8 Sem propor um conceito alternativo, a antropóloga indígena Métis canadense Zoe Todd aponta que “consciência histórica, relacionalidade ética e *métissage* indígena - enraizada na reciprocidade, nas relações e na responsabilidade - estão entre os muitos princípios que a academia eurocêntrica tem dificuldade para abordar nos enquadramentos e respostas atuais ao Antropoceno” (2015, p. 250, tradução nossa).

científica global, mas especialmente a estabelecida no Norte Global, está a ser obrigada a reconhecer as suas genealogias e pontos de vista, considerando a pluralidade de conhecimentos, a dinâmica do poder/conhecimento no colonialismo-capitalismo e a necessidade de reparação histórica em todas as dimensões possíveis: espiritual, cultural e territorial.

Estratégias para tensionar o cânone

Os antropólogos escandinavos Thomas Eriksen e Finn Nielsen, no seu texto *A History of Anthropology* (2001), relatam a existência de “pioneiros” na construção do olhar antropológico na história da humanidade. Infelizmente, essa história está implicitamente restrita ao Ocidente: desde Heródoto (484-425 a.C.) até Alexandre Magno (356-323 a.C.), desde Marco Polo (1254-1323) até Fernando Magalhães (1519-1522), os registros das vozes pioneiras da antropologia são bastante homogêneos, e as narrativas tendem a serem relatadas desde a perspectiva dos vencedores.

Waman Poma de Ayala, como sujeito histórico subalternizado, navegava entre águas ao encontro de uma subjetividade complexa e densa. Traduzindo os escritos e interpretando sua natureza intertextual com as imagens da *Nova Crônica e Bom Governo*, encontramos propostas epistemológicas para a crítica do Colonialoceno e objetivamos continuar repensando e reconstruindo o cânone das ciências partindo de perspectivas descolonizadoras. Como realizar uma provocação que é, ao mesmo tempo, uma reparação e uma legitimação dentro do campo acadêmico?

Nosso intuito na leitura da obra de Waman Poma de Ayala não é a documentação, mas sim mobilizar formas de conhecer/agir que sejam úteis para a reprodução da vida. Precisamente, nas dissociações coloniais encontramos o logocentrismo como uma das (mal)formações desse *antropos* masculino, que em pé e olhando de cima para baixo de forma extrativista coloca o conhecimento fora do alcance da vida. Por isso acreditamos que neste Antropoceno, é fundamental pensar a relação colonial com os outros humanos e não humanos como principal motor das mudanças que levam ao final da possibilidade das vidas existirem (GRECO, 2021a).

Na procura de tecer pontes de entreculturalidade epistêmica, temos construído orientações metodológicas no caminho, em um diálogo que se iniciou em março de 2021 e que convoca estudiosas e ativistas de geografias diversas do Peru, a Argentina, os Estados Unidos e o Brasil para a conversa. Somos pessoas dos campos da Antropologia, Letras, Estudos da Tradução e Ciência Política. Sem pretender nenhum tipo de exaustividade

na representação da vida à época, a leitura que propomos consiste em perguntas abertas ao registro de Waman Poma de Ayala a partir de demandas do tempo presente. Rivera Cusicanqui sustenta:

Acredito que a realidade é reconstruída pelas ressonâncias mútuas que a montagem cria entre diferentes imagens, das quais extrai novos significados através de uma espécie de tratamento de choque. [...] A metalinguagem da montagem [é] altamente conceitual, mas sua força e eficácia só podem ser medidas na prática, pelo impacto sensorial, emocional e intelectual que ela provoca nos espectadores (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 231, tradução nossa).

Assim, nos perguntamos: o que nos interpela em Waman Poma de Ayala? Quais sujeitos desse universo múltiplo ressoam nas nossas geografias? Nos alimenta a proposta de uma antropologia da imagem contracolonizadora (RIVERA CUSICANQUI, 2010; BISPO DOS SANTOS, 2019), que permite leituras da memória histórica enraizadas no presente. Rivera Cusicanqui aponta mais ainda: “a imagem vai plasmando outro tipo de expressividades, mais pessoais, nas quais aflora o inconsciente em tramas de morte, inveja, amor e profecias” (2010, p. 226). A curadoria de imagens e textos com projeção de leitura conjunta se realiza a partir de problemas emergentes do nosso presente, situado no Nordeste do Brasil. As imagens e escritos são tratados enquanto que palimpsestos (DUBOIS, 1994), com camadas sobrepostas e entrecruzadas à maneira de um tecido. No que diz respeito aos escritos que acompanham as imagens, a abordagem aqui é incipiente. Como primeiro avanço sobre eles, definimos que os únicos termos traduzidos para o português brasileiro seriam aqueles que estavam em espanhol, deixando aqueles em línguas aymara e quéchua para considerações pontuais. No que diz respeito aos créditos, autorizações para uso dos materiais foram solicitadas à Biblioteca Real da Dinamarca, que as provê gratuitamente. Para a presente leitura, nos inspira uma abordagem tecnográfica (LEMONNIER, 1992), pautada por uma leitura descolonizadora/anticolonial (RIVERA CUSICANQUI, 2010) das imagens enquanto tecnologias sociais da memória.

Não há remédio: aprendendo a ler o silêncio

Em *La fe andina en la escritura*, Quispe-Agnoli examina detalhadamente a noção de remédio na obra de Waman Poma e no contexto historiográfico, legal e social do século XVI e começos do século XVII (2006, p. 238-259). A enunciação “e não há remédio” à qual o autor recorre ao longo da sua obra, destaca a ausência de emenda, restituição e reparação

legal nos Andes coloniais por ele testemunhados. Isto, por sua vez, foi compreendido como uma característica do mal governo, do mundo ao avesso que é próprio da sociedade colonial e que se coloca como tarefa pendente a ser resolvida. Uma das soluções que oferece o cronista é justamente a distinção entre a boa escrita e escrita errada, enquanto que registros encarnados no tempo presente.

Desta maneira, enquanto a escrita errada continua a corromper e desorganizar o mundo, a boa escrita provê remédio e ordem. Neste contexto, a obra do cronista é um exemplo de boa escrita oferecida ao rei de Espanha para atingir o equilíbrio no Peru, para que os povos originários não sucumbam. Daqui também é possível desprender a caracterização do fazer wamanpomiano como uma “fé na escrita”, fundada no reconhecimento do poder desta técnica comunicativa para resolver a crise civilizatória provocada pelos danos da colonização (2006, p. 256). Se por um lado, a *Nova Crônica e Bom Governo* é um texto falante que critica o mal governo e a má escrita do mundo, por outro lado ele se aproveita do silêncio como uma ferramenta ambivalente de proteção dos conceitos sagrados andinos. Este é o caso do silêncio do autor no caso de *Supay*, um termo cuja tradução ao espanhol no registro de Waman Poma é inexistente, e que remete a rituais xamânicos locais que no mundo colonial cristão foram convertidos em atividades do demônio, como iremos desenvolver um pouco mais à frente, na análise dos registros.

Registro 1: demonização do sagrado andino

O primeiro registro escolhido pertence à Seção “Nova Crônica”⁹, Capítulo 12. É o denominado “Capítulo dos ídolos”¹⁰, dedicado ao registro dos rituais ancestrais.

9 O trabalho de Waman Poma está organizado em duas seções principais: a primeira, “Nova Crônica” que lida com o mundo andino pré-hispânico e a final, “Bom Governo”, que versa sobre o mundo colonial andino. Entre as duas há uma seção mais breve, intermediária, intitulada “Conquista”.

10 Texto original acompanhando a imagem: “PONTÍFICES, VALLA VIZA, LAICA, VMV, FEITICEIRO/ o grande feiticeiro que tinha/ *walla wisa / layqha / umu*” (tradução nossa).



Figura 1. Seção: “Nova Crônica” – Capítulo 21, “O capítulo dos ídolos”. Título da imagem: “Pontífices, *walla wisa, layqha, umu, feticheiro*” (tradução nossa). Número da imagem: 108; Número de página: 277 [279]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/279/es/image/?open=idm46480313362048. Acesso em: 17 jun. 2021.

Em desenhos como esse, o cronista descreve feiticeiros que invocam demônios para falar com eles, mas a palavra *supay* não aparece no desenho ou no texto escrito. Em vez disso, neste contexto, ele usa a palavra “pontífice” e outros termos quechuas associados a agentes xamânicos que não são traduzíveis de forma direta para o espanhol, sem perder parte da riqueza do conceito.

Em um artigo que refere ao silêncio de Waman Poma perante o termo *Supay* – nome quíchua do senhor do “mundo de baixo” (*Ukupa-cha*) e traduzido nos dicionários coloniais e gramáticas do quíchua como

demônio ou diabo ao semelhança do acontecido com Exu, no Brasil¹¹. Quispe-Agnoli (2014) reflete sobre os silêncios e omissões que o cronista andino adota em face de termos que designam o sobrenatural e o sagrado indígena. Esses termos são reduzidos a “coisas do mal” na visão europeia. No entanto, o tratamento silencioso e intraduzível que o autor cria e mantém ao longo de sua obra, oferece uma alternativa discursiva à lógica da colonialidade (MIGNOLO, 2007) e como um distanciamento da retórica da modernidade que domina o histórias escritas sobre a América indígena do ponto de vista do Antropoceno (QUISPE-AGNOLI, 2014). Nesse registro, o Colonialoceno se manifesta no ódio às margens por parte da potência colonial, o desprezo do desconhecido e ao incontrolável por parte dessas manifestações do *antropos* (GRECO, 2020, 2021a, 2021b; SANOUVI e GRECO, 2021). De fato, como em outras geografias colonizadas, o desconhecido é traduzido e assignado ao mundo do “diabo”. Da demonização como mecanismo colonizador (ROMERO, 2015) inferimos o epistemicídio como “morte que começa antes do tiro” (ver CARNEIRO, 2005) e que nos afeta até o presente.

Registro 2: astrólogo e poeta

Nosso segundo registro traz uma personagem que está conectada com o restante do mundo¹². Ele é o astrólogo, poeta e *quipucamayoc* – conhecedor do sistema de notação dos *quipus*, feito com tranças amarradas de forma matematicamente precisa. Sabedor, através da escuta e observação do movimento das estrelas, do ciclo da terra e codificador de conhecimentos sobre esse mundo e os outros. Ele, como Waman, também é representado caminhando, com os apus [montanhas ancestrais] ao fundo. A *ch'uspa*, bolsa tecida, pendurada no ombro e cruzada sob o peito leva seus pertences, enquanto que o sol e a lua equilibram sua sabedoria.

11 Salienta Prandi: “O orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara” foi codificado pelos europeus como o deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos” (2001, p. 47), demonstrando o negligenciamento da complexidade existencial deste orixá mensageiro.

12 Texto original acompanhando à imagem: “ASTRÓLOGO, PVETA Q[VE] SABE da r[r]odo do sol e da lua e do [e]clip[se] e de estrelas e cometas agora, domingo e mês e ano e dos quatro ventos do mundo para semear a comida desde tempos antigos” (tradução nossa).



Figura 2. Seção: “Bom Governo” – Capítulo 30, “O capítulo dos índios deste reino”. Título da imagem: “O astrólogo andino, que estuda o sol, a lua e os demais corpos do céu para saber quando semear as terras” (tradução nossa). Número da imagem: 330; Número de página: 883 [897]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/897/es/image?open=idm46480312836464. Acesso em: 17 jun. 2021.

Os trânsitos destes sujeitos sociais tinham um lugar central dentro dos saberes e fazeres dos povos andinos, mas passaram a serem considerados marginais com a irrupção da conquista em que o logocentrismo e busca de ganância do *antropos* colonial desloca conhecer da escuta des outros seres, e torna o conhecimento uma questão de relação entre sujeitos e objetos. A peregrinação é uma imagem que tem sido trazida para compreender as dinâmicas de formas de conhecer nômadicas e entre mundos (LÓPEZ-BARALT, 1988; LUGONES, 2003): o conhecimento é, como o cosmos, vivo, e tecido a partir de diálogos, ecos e ressonâncias.

A partir de uma extensão da representação performática do astrólogo, poeta andarilho que ostentava seu *quipus* na mão esquerda, poderíamos ensaiar agora uma interpretação provisional de que Waman Poma de Ayala também foi, desde uma perspectiva a contrapelo do olhar colonizador, mais do que um autor de livros no sentido ocidental, um *quipucamayoc* – criador e leitor de *quipus*. A palavra quíchua *camay* significa animar, no sentido de dar vida. Em outras palavras, *quipucamayoc* é aquele que anima o *quipus* e o faz falar.

Registro 3: “hermana coca”

O terceiro registro apresenta uma figura feminina e uma masculina sentadas no meio do que parece um pátio que se configura como um espaço doméstico de profusa participação interespecie. Podemos notar uma construção humana rodeada de árvores frutais – possivelmente ingá (*Inga edulis*), à esquerda, e marmeleiro (*Cydonia oblonga*), à direita. Também observamos aves domésticas circulando pacificamente. A figura, aparentemente masculina, oferece à figura aparentemente feminina um punhado de folhas de coca (*Erythroxylum coca*) e lhe diz “irmã, chupa essa coca”.



Figura 3. Seção: “Bom Governo” – Capítulo 30, “O capítulo dos índios deste reino”. Título da imagem: “Dois agricultores andinos cuidam do seu jardim: chupa essa coca, irmã” (tradução nossa). Número da imagem: 324; Número de página: 865 [879]. Fonte: Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/879/es/text/. Acesso em: 17 jun. 2021.

A relação com a irmã coca diz respeito ao encontro do humano com as plantas maestras enquanto que sujeitos de saber.¹³ A estudiosa parense Maria Betânia Albuquerque (2013) registrou a “heresia epistemológica” que envolve o diálogo com entidades não humanas corporificadas em vegetais. Eles, segundo algumas culturas indígenas amazônicas, se encontram em todas as plantas, assim como em todos os seres. Na tese de doutorado *Corpo de planta*, que traz à tona registros etnográficos com médicos tradicionais da baixa Amazônia do Peru, as plantas psicoativas como a ayahuasca (*Banisteriosis caapi*), o chuchuwasi (*Maytenus macrocarpa*), a bobinzana (*Calliandra angustifolia*) são um pouco mais diretas nas suas mensagens pois elas provocam esses estados diferenciados de consciência. Mas, dependendo das sensibilidades, sujeitos humanos são capazes de receber de uma planta uma mensagem (ECHAZÚ BÖSCHE-MEIER, 2015). E ela não precisa, para isso, ser ingerida: ela pode ser mexida no ar, friccionada na pele, colocada em locais especiais ou disposta em uma mesa ritual para um uso oracular (FLORES, 2017; SALAZAR-CALVO, 2020).

A coca faz parte do espaço do social e do afetivo andino: não poderíamos dizer simplesmente que os povos a domesticaram, mas que ela também os domesticou. De fato, até o dia de hoje grande parte da sociabilidade andina – adulta e infantil – é atravessada pela folha de coca. A coca é uma das espécies companheiras nos Andes. Ela provê de entusiasmo nas reuniões sociais, impulsando a falar a quem tem a língua embotada. Tanto é assim que o ex-presidente boliviano Evo Morales fez circular um escrito, “Aprendendo novos protocolos – *Akhulli*, a folha de coca na diplomacia dos povos”, produzido pelo *Taller de Historia Oral Andino* – fundado pela socio-antropóloga Silvia Rivera Cusicanqui – que foi publicado no ano 2009. Ele aparece como uma manifestação radical de desconforto perante os contornos que a guerra às drogas tomou nos países andinos, onde os cultivos de coca foram perseguidos e as populações vinculadas a eles, devastadas. Necropolíticas (MBEMBE, 2018) semelhantes às que vinculam a cannabis à população afro-brasileira no imaginário social (MACRAE e COUTINHO ALVES, 2016) colocaram à folha de coca no patético lugar de “droga”, tanto temida quanto desejada e capitalizada nos circuitos paralelos do consumo de elite internacional. Essa apreciação crítica é a outra cara da moeda da celebração da folha de coca realizada no documento *Akhulli*. Apesar de todas as perseguições, há um aspecto cele-

13 Texto original acompanhando a imagem: “ORTELANO, PACHACACVNA [jardineiros] / *Cayllata acullicuy, pana*”. [“Irmã, chupa essa coca.”] / “*Apomoy, tura*.” [“Traz ela, irmão.”] / coqueiros [que usam coca]” (tradução nossa).

bratório e de resistência cultural dos povos andinos que dialogaram por séculos com a coca como espécie companheira. No texto sobre o *Akhulli*, é possível acompanhar:

As práticas cerimoniais do *akhulli* fazem parte da diplomacia e do protocolo indígena que existia antes da colonização. Através destas práticas, os participantes do ato entram em um processo oral sagrado ou cerimonial em termos de igualdade e com direitos iguais. Diz-se que no *akhulli*, a conversa tinha que ser esgotada dentro de estruturas amigáveis, pondo de lado ódios e ressentimentos, até que uma solução fosse encontrada para as partes. (MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES, 2009, p. 7, tradução nossa)

O texto, em ressonância com a imagem que Waman Poma cria, sugere que a planta de coca não “serve o social humano”, mas convida o social humano a beber do extraordinário. A prática de um encontro de saberes (CARVALHO, 2018) envolve sujeitos não humanos dentro desse diálogo. Esse mundo interespecífico e extraordinário se adensa na leitura a contrapelo de outras imagens do autor.

Registro 4: mais-do-que humanas

O quarto desenho escolhido diz respeito às huacas¹⁴, entidades ancestrais andinas materializadas em formações rochosas, lacustres e, de maneira ampla, territórios e geografias. Não iremos trazer aqui a importante reflexão sobre as huacas, já colocada por especialistas na discussão etnohistórica andina (BROSSEDER, 2014), mas iremos observar as huacas como um aspecto da vida social cruzado pela dimensão do espiritual: segundo Marcos, a espiritualidade indígena “cria o núcleo básico coletivo organizado que está no cerne da política desde baixo” (MARCOS, 2019, p. 127). Em uma análise da lateralidade da imagem, do lado direito, em um primeiro plano, aparece uma figura humana masculina, sinalizando na direção da montanha que se encontra à esquerda. Lá há outros seres semelhantes. Uma das figuras que está no chão “olha” para a montanha, demonstrando estar em interação com a conversa humana.

¹⁴ Texto que acompanha a imagem: CAPÍTVLO DE LOS ÍDOLOS, VACA BILLCA INCAP [divindades do Inka] / Uana Cauri *uaca* / *Tupa Ynga* / “*Uaca bilcaca! Pim camcunamanta ‘ama parachun, cazachun, runtochun’ ninqui? Rimari. Chaylla.*” [“; *Waqas, willkas!* Quem de vocês falou para não chover, não gelar, não granizar? Falem! Isso é tudo.”] / “*Manam nocacunaca, Ynca.*” [Não fomos nós, Inka.”] / Com todas as *uacas* [divindade tutelar local] fala o *Ynga*. / *waqa willka inkap* / *Waqqa willkakuna. Pim qamkunamanta ‘ama parachun, qasachun, runtuchun’ ninki? Rimariy. Chaylla.* / *Manam ñuqakunaqa, Inka.* / *waqa* (tradução nossa).



Figura 4. Seção: “Nova Crônica” – Capítulo 12, “O capítulo dos ídolos”. Título da imagem: “Divindades do Ynga, *Waqá willka inkap*” (tradução nossa). Número da imagem: 102; Número de página: 261 [263]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/263/es/image/?open=idm46480313362048. Acesso em: 17 jun. 2021.

No desenho, o diálogo entre colaboradores e co-trabalhadores sim-poiéticos, seres bióticos e abióticos (HARAWAY, 2016) parece intenso. A interdependência constitutiva (PUIG DE LA BELLACASA, 2019) des sujeitos não coloniais com seres não humanos performa uma temporalidade não linear. No tempo-espaço andino, a vida dos antepassados é um fato presente que se manifesta nas montanhas ou *apus* e as huacas, navegando no espaço entremundos do material e do sutil. Silvia Rivera Cusicanqui (2015) costuma descrever essa forma de existência citando o aforismo de origem aymara *qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*: “o futuro a gente carrega nas nossas costas, e andamos olhando para o passado”. Em

aymara, “*nayra*” significa olhos e também passado. Essa política vital entre mundos interdependentes (PUIG DE LA BELLACASA, 2019) nos traz elementos que atravessam as paisagens da iconografia de Waman Poma de Ayala e as transformam em territórios abigarradamente habitados. Há nesse movimento uma força política e ética: a descentralização da agência humana conecta a vida da espécie junto a outros seres, sutilmente animados, constituindo o tecido de uma ontologia plural.

Registro 5: descentrando/recentrando o humano

Em um mundo de ponto de vista não antropocêntrico, não é possível negar os conflitos e tensões com os outros seres¹⁵. A harmonia idílica se desfaz no traquejo do densamente cotidiano: a natureza não é fofa, como repete, de maneiras diversas, Alejandro Fujiyaki Lares nas suas aulas e nos seus escritos (2020), ou como bem demonstra Davi Kopenawa ao descrever para os não yanomami o mundo com a floresta (KOPENAWA e ALBERT, 2016). O humano se centra e se descentra, alternativamente. Não há um lugar fixo do *antropos* a respeito do restante dos outros seres e se admite que a vida deve ser vivida na escuta do mistério, humildemente como na escuta do astrólogos, encarnando seres humanes que não estão vivendo para controlar e colonizar (SANOUVI e GRECO, 2021; GRECO, 2021a)

A cotemporalidade nos convoca a uma percepção de fôlego da história em que muitas coisas estão acontecendo no mesmo momento (TSING, 2021). Nesse sentido, vivemos o *pachakutiy* registrado há séculos por Poma de Ayala. O conceito andino de *pachakutiy* é uma combinação de *pacha* (terra) e *kutiy* (cambio, distúrbio), e faz referência a uma situação de caos e desordem que se manifesta no mundo natural como catástrofes naturais e climáticas e se estende à sociedade humana (vícios, tragédias, desordem).

15 Texto que acompanha a imagem: “TRABALHOS: ZARAMANTA ORITOTA Carcoy mitan [tempo de expulsar os papagaios do milho], março, *Pacha Pocoy Quilla* [mês do amadurecimento da terra] / *parian arariua* [espanta pardais] *olhador* / março / *Pacha Pucuy* / / *saramanta urituta qharquy mit'a* / *pacha puquy kitta* / *paryan arariwa* /” (Tradução nossa).



Figura 5. Seção: “Bom Governo” – Capítulo 37, “O capítulo dos meses do ano”. Título da imagem: “Março: tempo de expulsar os papagaios do milho; *Pacha Puquy Killa*, mês do amadurecimento da terra” (tradução nossa). Número da imagem: 388; Número de página: 1138 [1148]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/1148/es/image?open=idm46480312640896. Acesso em: 17 jun. 2021.

O *pachakutiy* refere-se a uma situação caótica que causa e é causada por conflitos e desequilíbrios que envolvem a ideia de um “mundo virado de cabeça para baixo”, bem como pode representar o fim de uma era para dar início a outra. Waman Poma de Ayala anunciou este conceito para caracterizar o trauma da conquista espanhola e da colonização do mundo andino e a consequente desorganização que, por sua vez, produz o desaparecimento da raça andina. No entanto, nas idéias andinas do sagrado, o *pachakutiy* também pode ser visto como um antecedente inevitável, também agenciado por sujeitos não humanos, para a renovação do mundo. Em resumo, *pachakutiy* alude a eventos de grande intensidade que dizem respeito a mudanças necessárias e cíclicas que, por sua vez, incluem punições e renovação (LANDEO MUÑOZ, 2014, p. 107-117).

Exemplo disso foi a imposição do uso da força, coerção e torturas impartidas por militares, agentes administrativos e eclesiásticos católicos. Apesar deste registro cuidadoso e detalhado das dores de um mundo se despedaçando – onde a previsão da extinção emergia de formas diversas em messianismos como foi o movimento do *Taki Onqoy* a partir da segunda metade do século XVI. Ele também registrou, de forma sistemática, um mundo vivo e florescente, vinculado aos ciclos agrícolas do calendário andino, onde a memória do passado se fazia uma com o presente e projetava um futuro na direção da reconstrução da ordem cósmica.

Marcel Mauss (1936) definiu como nossos menores atos, tais como comer, caminhar, dançar, estão social e culturalmente condicionados, e, desde uma crítica colonialocênica dizemos que eles também estão antropocentricamente construídos. Nesse sentido, podemos considerar os desenhos de Waman Poma como cristalizações tanto das técnicas corporais à época quanto retratos dos modos de existência/ontologias de um mundo em rápida transformação.

Como devir junto com Waman Poma de Ayala?

Observador cuidadoso dos mundos a seu redor, Waman Poma inscreveu o tecido do sutil, do vital e do extraordinário que povoava o cotidiano andino: esses foram os temas que abordamos no presente esforço com maior intensidade. Não acreditamos seja possível abordar a complexidade da *Opera Aperta* de Waman Poma (QUISPE-AGNOLI, 2020) em um único esforço textual. À maneira de convite a novas incursões no material, gostaríamos de salientar que o autor também dedicou-se a registrar os detalhes da vida não somente de crianças, pessoas com deficiência, mulheres e homens de vários grupos étnicos – não somente povos originários e espanhóis, mas também afrodescendentes – e estamentos sociais, assim como paralelamente fez um registro cuidadoso de acontecimentos cotidianos da vida social como construções, enterros, viagens e festas. Finalmente, os registros da sua iconografia que denunciam as violências do período colonial são talvez os mais conhecidos: como testemunha do genocídio, ecocídio e epistemicídio massivo de seu tempo, registrou atos de tortura, crueldade, punição e silenciamento que, iriam se tornar corriqueiros durante o período colonial e passariam a ressoar durante o Colonialoceno até a atualidade.

Uma leitura contemporânea da proposta de Waman Poma de Ayala se encontra inevitavelmente mediada por distâncias culturais, linguísticas e geracionais. Porém, nas nossas temporalidades e espacialidades cruzadas, o diálogo com esses registros continua a alimentar a imaginação viva de um conhecimento enraizado e sentipensante. Os silên-

cios, omissões e erros da “Nova Crônica” como respostas alternativas à lógica colonial do império espanhol sob a qual a história andina foi “oficialmente escrita” constituem um dos recursos mais reveladores do lugar indígena de enunciação e discursos alternativos à lógica imperial europeia. A heterogeneidade da obra de Waman Poma continua nas sociedades indígenas globais do presente. Sua obra não apenas constitui um ícone cultural nos países de Abya Yala mas também mantém sua natureza aberta que gerou e gera uma relação particular entre quem escreveu e quem está lendo; uma obra em movimento onde o ambíguo, o mudo e o silencioso que acompanha a imagem estridente, o absurdo e o incoerente, o indeterminado e o heterogêneo refletem crises do passado e do presente que continuam em busca de remédio (QUISPE-AGNOLI, 2020, p. 34).

A figura de Waman Poma, enquanto que andarilho das palavras que viveu, testemunhou, escreveu e lutou por fazer valer sua própria narrativa dentro da história do seu tempo pode ser um alento de esperança para a agenda em construção que estudantes, intelectuais e ativistas dos diversos movimentos - em prol dos direitos humanos em perspectiva multicultural, multiespécie, ambientalistas, anti/contracoloniais, antirracistas, feministas, anticapacitistas - que questionam, desde todos esses pontos de vista, a hegemonia do antropocentrismo como dispositivo do ser-saber-poder colonial e Colonialocênico. Com Waman Poma, nutrimos um movimento na direção do redesenho das nossas genealogias e renovamos nossa aproximação teórica, metodológica, epistemológica e ontológica a fontes chave do conhecimento ancestral subalternizado em Abya Yala, colocando-as nos currículos, seminários e eventos do campo, com a finalidade de tensionar o espaço do cânone das ciências brasileiras, de Abya Yala e do Sul Global.

Referências

ADORNO, Rolena. *Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, TX: University of Texas Press, 1986.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais (Oficina 328), p. 1-34, 2009. Disponível em: ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/328.pdf. Acesso em: 11 ago. 2015.

APPADURAI, Arjun. *The social life of things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

APPIAH, Kwame Anthony. Thick translation. *Callaloo*, v. 16, n. 4, p. 808-819, 1993.

ASAD, Talal. On torture, cruel, inhuman, and degrading treatment. *Social Research*, v. 63, n. 4, p. 1081-1109, 1996.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. London, New York: Routledge, 1994.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: Modos e significações*. Brasília: Ayó, 2019.

BROSSEDER, Claudia. *The power of Huacas: Change and resistance in the Andean world of Colonial Peru*. Austin, TX: University of Texas Press, 2014.

CALVINO, Italo. *Porque ler os clássicos*. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes: por uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 79-106.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.). *Writing culture: the poetics and politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

CORONA BERKIN, Sarah. *Entre voces... fragmentos de educación entrecultural*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2007.

CRENSHAW, Kimberlé. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, p. 1241-99, 1991.

DEL POPOLO, Fabiana (ed.). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2017.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Tradução: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1994.

DURAN, Ramón; REYES, Luis. *En la espiral de la energía*. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo). Madrid: Libros en acción, 2014.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. *Corpo de planta*. Terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e saúde popular. Tese (Doutorado em Antropologia)— Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel; GOMES DOS SANTOS, Luan. How indigenous and black people are fighting colonialism in the Academy. *Chacrana*. 02 set. 2020. Disponível em: chacrana.net/indigenous-black-academics-decolonization. Acesso em: 20 set. 2020.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel *et al.* A tradução de Zora Neale Hurston para o cânone antropológico: Práticas de extensão desde uma perspectiva feminista e interseccional. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, v. 13, n. 2, p. 228-254, 2020.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel; GRECO, Lucrecia Raquel. Decolonizing feminist bioethics? Perspectives on the Colonialocene. *Impact Ethics*. St. John's, NL, Canada. No prelo.

EL SITIO DE WAMAN POMA DE AYALA. København: Kongelige Bibliotek. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/image/?open=idm46480313629712. Acesso em: 10 jun. 2021.

ERIKSEN, Thomas; NIELSEN, Finn. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press, 2001.

ERICKSON, Sandra S. F. O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo, por Harold Bloom. *Princípios (UFRN)*, Natal/RN, v. 6, n. 7, p. 121-131, 1999.

ERICKSON, Sandra; ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. Apresentação: Zora Neale Hurston, Textos Escolhidos e Traduzidos. Em: *Fire!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston*. Edição especial de: *Ayé: Revista de Antropologia*. Colegiado de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Acarape, v. 1, n. 1, p. 4-44, 2021.

ESCALANTE, Emilio del Valle. 2014. Self-determination: a perspective from Abya Yala. 20 mai. 2014. Disponível em: e-ir.info/2014/05/20/self-determination-a-perspective-from-abya-yala. Acesso em: 23 maio 2021.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2016.

FLORES, Maria Eugenia. *La coca y los modos de hacer: una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta*, 2017, 245 p. Tese (doutorado em Antropologia), Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires.

FUJIGAKI LARES, Alejandro. Caminos rarámuri para Sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana*, 26, v. 1, p. 1-35, 2020.

GRECO, Lucrecia. A lição é mais para os capitalistas do que para nós: Micropolíticas de la Capoeira de Rua para no acomodarse en la pandemia. *Revista Labirinto*, Universidade Federal de Rondônia, v. 33, n. 2, p. 10-24, 2020.

_____. Movimientos irreverentes. Elementos de Butoh para la enseñanza e investigación antropológicas. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*. Porto Alegre, v. II, n. 3, p. 1-31, 2021a.

_____. 2021b. Autonomías, intervenciones, elecciones/ Micropolíticas fisiológicas, Una mirada antropológica sobre el uso de Oxitocinas y anestésicos. Comunicação oral. Reunião de Antropologia da Saúde, Brasília. No prelo.

_____. 2021c. Traditional communities in Latin America and Covid-19: embodied knowledge dealing with state health policies. Comunicação oral. Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) 2021 Yucatan, Mexico, 2022. No prelo.

GUTIERREZ, Raquel; LOHMAN, Huáscar Salazar. Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, v. 1, p. 15-50, 2015.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Tradução: Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *Clima.Com Cultura Científica*, Campinas, a. 3, n. 5, 2016. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes. Acesso em: 6 jun. 2021.

INGOLD, Tim. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Traducción: Javier Taks. Montevideo: Edições Trilce, 2012.

KIRKSEY, Eben; HELMRICH, Stefan. A emergência da etnografia multiespécies. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, a.2, jul/dez, p. 273-307, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEMONNIER, Pierre. *Elements for an Anthropology of Technology*. Ann Arbor, MI: Museum of Anthropological Research, University of Michigan, 1992.

LOVECRAFT, Howard P. The call of Cthulhu. In: JOSHI, S. T. (ed.). *The Dunwich horror and others*, 9 ed. Sauk City, WI: Arkham House, [1928] 1984.

LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

LANDEO MUÑOZ, Pablo. *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.

- LÓPEZ BARALT, Mercedes. *Icono y conquista*. Madrid: Hiperión, 1988.
- LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- MACRAE, Edward; COUTINHO ALVES, Wagner. *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- MARCOS, Silvia: Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales. In: MUÑOZ, Karina Ochoa (ed.), *Miradas en torno al problema colonial – pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Cidade do México: Akal, 2019, p. 119-113.
- MAUSS, Marcel. Notion de technique du corps. *Journal de Psychologie*, v. 32, n. 3/4, p. 365-386, 1936.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*, 3 ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES. *Aprendiendo nuevos protocolos: la hoja de coca en la diplomacia de los pueblos*. [s.l.], 2009. Disponível em: cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/05%20aprendiendo%20nuevos%20protocolos%20-%20el%20akhulli.pdf. Acesso em: 31 ago. 2021.
- MENDOZA, Breny. La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la decolonialidad. In: MUÑOZ, Karina Ochoa (coord.). *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Tres Cantos: Akal, 2019, p. 35-72.
- MIGNOLO, Walter. Delinking. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2, p. 449-514, 2007.
- PEASE, Franklin. *Los incas en la colonia: Estudios sobre los siglos XVI, XVII y XVIII*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, jun/ago, p. 46-63, 2001.
- PUIG DE LA BELLACASA, Maria. *Matters of care*. St. Paul, MN: University of Minnesota Press, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Óscar (orgs.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, 1999, p. 177-131.

QUINTERO, Paula. Yo, tú, elle, nosotres, vosotres, elles. El lenguaje inclusivo: ¿tiene algo que ofrecer? *Psyciencia*. 14/01/2019. Disponível em: psyciencia.com/lenguaje-inclusivo-investigaciones. Acesso em: 6 jun. 2021.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

_____. El silencio de Guamán Poma de Ayala ante *Supay*: de duende, espíritu y fantasma a diablo. *Letras*, v. 85, n. 121, p. 47-61, 2014.

_____. ‘Escribirlo es nunca acabar’: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina. *Letras*, v. 91, 133, p. 5-34, 2020.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

_____. *Sociología de la imagen: miradas ch’ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROMERO, Javier. *Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia: Entre muertos, tolqas, “diablos”, morenos y otros “demonios”*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.

SALAZAR-CALVO, Giovanni. “Los que comen coca son hicheros”: demonología y la coca en la obra de Guaman Poma de Ayala. *Letras*, v. 91, n. 133, p. 253-278, 2020.

SANOUVI, Anani Dodji; Lucrecia, GRECO. Conocimiento antropológico en la micro/ cosmopolítica de Agama-fo. Tiempo, persona y territorio a través de la performance psíquica. Comunicação oral, IV *Encuentro Latinoamericano de investigadores/as sobre cuerpos y corporalidades en las culturas*. 4-7 de agosto, Lima, Perú, 2021, no prelo.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, [1988] 2010.