

## Revivendo tempos incaicos

Ana Raquel Portugal

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PORTUGAL, AR. *O ayllu andino nas crônicas quinhentistas* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 208 p. ISBN 978-85-7983-000-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# 3

## REVIVENDO TEMPOS INCAICOS

### As crônicas das Índias

Os diversos documentos que tratam do processo de descobrimento, exploração, conquista e colonização do Novo Mundo são conhecidos pela denominação crônicas das Índias, e existem três tipos de texto: cartas-relatórios, relações geográficas e crônicas (Mignolo, 1982, p.57-116).

As crônicas possuem uma dimensão literária e também ideológica, e são reflexo do pensamento renascentista, mesclado a traços medievais em que os cronistas tentam assimilar mentalmente a realidade do Novo Mundo (Elliot, 1984). As expedições marítimas, financiadas, em sua grande maioria, pelo setor privado, foram responsáveis também pela produção de milhares de documentos. Grande parte das crônicas foi gerada como uma obrigação, já que o capitão da expedição tinha que descrever para o rei suas atividades e como eram as novas terras descobertas.

Havia outros motivos para a preparação desse tipo de documentação. Poderiam ser gerados documentos pela vontade própria de entender e dar a conhecer esse Novo Mundo, bem como com o intuito de mudar a situação pessoal, defendendo-se de algum

processo judicial ou mostrando seus feitos na esperança de conseguir méritos da coroa.<sup>1</sup>

Dentre esses documentos, havia aqueles de ordem etnográfica que foram produzidos por cronistas que dominavam uma ou várias línguas indígenas, como Toríbio Motolinia (1914), Bernardino de Sahagún (1985), Diego de Landa (1966), Cristóbal de Molina, *el cuzqueño* (1959), Juan de Betanzos (1968) e outros, que foram os fundadores da etnografia e entenderam a dupla tragédia, militar e cultural, vivida pelos indígenas e os ajudaram com seus escritos a preservar a memória autóctone.

Quando se fala em invenção da América, esta representou a necessidade de forjar uma nova realidade social e cultural nesse Novo Mundo, mundo, não continente nem terra. A América aparecia como o lugar onde tudo podia ser modificado em oposição ao velho mundo. Isso originou ideias como as propagadas na obra *Utopia*, de Thomas More (s. d.), que é um exemplo do pensamento humanista. Utopia era o local onde imperavam o espírito de justiça social, a tolerância religiosa, a educação racional, a não violenta, o cultivo das virtudes cidadãs e instituições democráticas e o repúdio à violência e às guerras.

Apesar da influência do humanismo nessa época, poucos eram os cronistas das Índias que sabiam latim, algo essencial a um verdadeiro humanista. Suas preocupações eram de ordem material e de sobrevivência, e raros foram os que mostraram em seus escritos ecos utópicos.

Algo sempre presente nas crônicas e que reflete a tentativa de compreensão do outro é o processo de alteridade. Todorov (1983), pesquisador búlgaro, procura mostrar em sua obra que os espanhóis descobriram, conquistaram e depois procuraram conhecer para poder dominar. Cortez foi um dos que mais buscaram informações sobre o povo que ele almejava subjugar política e economicamente.

---

1 Como exemplo, podemos citar Diego de Landa (1966), que sofreu um processo judicial na Espanha, em virtude das arbitrariedades praticadas contra os índios e espanhóis em Yucatán.

Já Las Casas (1958) tratou de compreender os povos indígenas para poder assimilá-los culturalmente.

Os cronistas possuíam diversos fins, mas todos descreveram e propagaram dados sobre o Novo Mundo, numa tentativa de integração intelectual desse mundo à mentalidade ocidental. Poucos realmente são os que chegam a entender o mundo indígena, pois, para tal, era necessário conhecer a língua desses povos.

Em geral, os cronistas eram homens de poucas letras, havia, inclusive, grandes conquistadores analfabetos, como é o caso de Francisco Pizarro e Diego de Almagro. No entanto, os cronistas liam muito ou pelo menos aquilo a que tinham acesso na América e tentavam fazer o melhor que podiam em suas obras. Apesar de terem motivos variados para realizar suas obras, todos tinham consciência de que a historiografia requeria retórica (Valcárcel Martínez, 1997, p.429), ou seja, que os livros de história deveriam ser redigidos em linguagem culta, elegante e respeitar a verdade dos fatos.

As crônicas das Índias são um testemunho vivo do encontro/desencontro da cultura europeia, nesse caso, a espanhola, com as culturas indígenas que habitavam o Novo Mundo. Quando nos referimos ao encontro desses mundos diferentes que mudaram o curso de suas histórias por causa dessa aproximação cultural, não podemos deixar de mencionar as tendências que constituíram o processo de aculturação, bem como os resultados desse cruzamento cultural ocorrido no início do século XVI. Percebemos que, além da queda e desestruturação do império dos incas, a conquista espanhola significou o despojo de seus meios de produção e a impossibilidade de voltar a organizá-los ao seu modo. Significou também a desarticulação das estruturas, e houve a aculturação religiosa ou sincretismo, visto que esses povos eram muito religiosos e viam no aparato eclesiástico europeu grande similitude com o deles próprios. Houve a desarticulação da organização social andina, que podemos exemplificar com nosso objeto de estudo, o *ayllu*.

Os espanhóis, ao descreverem o mundo andino, tinham uma visão etnocêntrica, pois tinham valores e juízos preestabelecidos. Dessa forma, era difícil captar o caráter social das instituições andinas. Não

surpreende o fato de eles, a princípio, não terem entendido o significado do *ayllu* como estrutura de parentesco. O povo andino, por sua vez, passa a integrar-se ao mecanismo da aculturação, entendido aqui como um processo de adaptações e resistência.

Segundo os historiadores Clarke Simon (1996, p.83) e Nicholas Cooper (1996, p.86), que estudaram áreas conquistadas pelos romanos, o processo vivido pelos grupos autóctones foi de continuidade do que havia sido desenvolvido no período pré-romano, e, quando da chegada dos romanos, houve a adoção e adaptação de seus traços culturais dentro da cultura nativa. O mesmo aconteceu em relação aos grupos étnicos andinos que viveram um processo de interação recíproca com os europeus.

Quando examinamos contatos entre culturas diferentes, percebemos que o mais usual é que ocorra uma fusão cultural em que é frequente o predomínio de uma cultura sobre a outra, depois de um processo sempre complicado em que a recepção de elementos culturais implica seleção de uns, o repúdio de outros e ainda a modificação dos demais. O resultado é uma mescla sempre complexa e às vezes difícil de interpretar. Ocorrem também fenômenos de resistência que podem ser de cunho seletivo em relação a determinados elementos culturais ou de resistência total (Castillo, 1999, p.10-1). O que podemos perceber é que se faz necessário entender de que modo os grupos étnicos andinos modificaram seus valores e suas tradições perante os ocidentais. Pela análise das crônicas, podemos interpretar as transformações ocorridas durante o período colonial desde a conquista do Tahuantinsuyu.

Esses textos são resultantes do processo de alteridade vivido entre culturas distintas e, por isso, representam as práticas culturais do século XVI em que os grupos étnicos andinos foram forçados a alterar seu modo de vida diante do novo, o que não significa que se subjugaram aos espanhóis. Quando mencionamos que os cronistas indígenas possuíam um discurso aculturado, temos em mente a representação discursiva de seu mundo de acordo com suas necessidades de sobrevivência (Stern, 1987). Prova disso são as crônicas de Titu Cusi, Guaman Poma de Ayala e Garcilaso de la Vega,

que alertam para os danos causados pelos conquistadores espanhóis manipulando o discurso de modo a alcançar seus interesses, que podiam ser pessoais ou coletivos. A colaboração com os europeus, por vezes, significou uma forma de resistência sem o uso da violência.

Conforme Serge Gruzinski (1986, p.415) demonstrou, as mudanças culturais ocorridas nesse período propiciaram possibilidades de reorganização dos grupos indígenas diante do vazio provocado pelo sistema colonial.

Percebemos então que, no caso andino, não houve a passagem da cultura indígena para a cultura ocidental, mas, sim, o processo inverso, em que a cultura indígena integrou os elementos europeus. Como os incas estavam acostumados a produzir excedente econômico e a pagar tributo, os espanhóis aproveitaram o sistema preexistente para controlar a mão de obra. Para isso, contavam com a ajuda de chefes locais que mantinham, como antes, a ligação entre senhores e súditos. Essa administração indireta favoreceu a manutenção das tradições indígenas, apesar da ação espanhola em sentido contrário por meio da evangelização e das reduções (Wachtel, 1976b, p.114-5) que, desde o momento inicial da conquista, eram um instrumento para justificar suas pretensões políticas (Pietschmann, 1992, p.16). Os documentos indígenas são resultantes dessa mescla: por um lado, há a influência dessa “aculturação”, pois os cronistas retratam sua cultura com visão ocidentalizada, e, por outro, faz-se uma apologia ao mundo andino (cf. Burke, 2000, p.255-67).

Tais relatos originam-se da confluência de discursos representativos de culturas distintas. A utensilagem mental (Febvre, 1988, p.328) do espanhol só lhe permitia reproduzir aquilo que via de acordo com seus próprios traços culturais. O indígena que passou pelo processo de aculturação não apagou de sua memória a própria cultura, apenas passou a filtrá-la sob influência dos modelos europeus. Ao analisarmos documentos dos séculos XVI e XVII, que abordam a história andina no período incaico e colonial até a época de Toledo, estamos lidando com um conjunto de informações que são a representação desse mundo indígena, aos olhos de europeus e de mesti-

ços e autóctones influenciados por traços culturais espanhóis. Os textos resultantes dessa confluência cultural representam uma nova realidade, que acabará por ser assimilada e sociabilizada.

Podemos concluir que as crônicas espanholas e indígenas resultam dessas práticas culturais vividas no século XVI, que expressam distintos processos adaptativos e até de resistência. A tão aclamada vitória espanhola sobre os incas reflete a tragédia vivida por esse povo que teve seu mundo transformado. As crônicas fornecem-nos representações da história do descobrimento e conquista do Peru, bem como de todo o período de colonização. Como já abordamos na primeira parte deste livro, as crônicas refletem discursos distintos de grupos que se encontraram numa fronteira intercultural,<sup>2</sup> que permite sua transposição, mas em que estes dificilmente perdem suas próprias características. O processo de alteridade e de aculturação e as representações do mundo indígena se originam nessas fronteiras discursivas, em que os discursos do espanhol e do autóctone se encontram ou divergem, mostrando as imagens desses dois mundos em contato.

## Mitos de origem

Homens ávidos por riquezas chegaram às terras incaicas imbuídos de um espírito conquistador e não mediram esforços para submeter essa população. As crônicas surgidas ao longo desse período de conquista e colonização, principalmente durante o primeiro século, representam o processo de alteridade vivido por esses povos e

---

2 “*La interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno com base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la convivencia. La meta de la convivencia no debe confundirse en ningún caso com la ‘pacificación’ de las (conflictivas) controversias entre las diferencias, mediante la reunión de las mismas en una totalidad superior que se las apropria y armoniza*” (Fornet-Betancourt, 2001, p.47).

são um importante acervo etnográfico que nos permite conhecer melhor o mundo indígena dessa região da América. Antes de aprofundarmos nossas análises sobre a representação do *ayllu* durante o século XVI, conheceremos alguns traços culturais e a história do povo inca expressos em crônicas e documentos diversos.

Cieza de León e Francisco de Ávila relataram ter ouvido dos incas que, em tempos anteriores à sua presença nessa terra, houve um dilúvio que matou quase todos os seres humanos, e o mundo esteve em vias de desaparecer. Alguns homens e mulheres se salvaram porque se esconderam em cavernas em montanhas bem altas e, depois que a tormenta passou, daí saíram e começaram a multiplicar-se, repovoando a terra.

Depois disso, como esses homens viviam como feras, sem religião nem ordem, sem plantar as terras e andavam nus, o deus Sol se apiadou deles e mandou à terra seu filho e sua filha para que os doutrinassem e os ensinassem a cultivar a terra, criar animais, viver em casas e povoados e lhes predicassem leis para que soubessem viver como homens racionais e não como bestas. Assim, o deus Sol colocou seus filhos no Lago Titicaca e lhes disse para irem por onde quisessem e, onde parassem para comer ou dormir, sempre ficassem no chão a varinha de ouro que levavam com eles. Onde essa vara afundasse de um só golpe, deveriam fundar um novo povoado. Depois de reduzir o povo que vivia nas redondezas a serviço do deus Sol, deveriam mantê-los em ordem e justiça e tratá-los sempre com piedade. Os filhos do Sol assim fizeram e, no local onde a vara de ouro afundou, criaram Cuzco (La Vega, 1991, v.I, p.39-42), cidade que se tornaria a capital do Tahuantinsuyu.

Esse é um dos mitos da origem dos incas que nos conta La Vega (1991) com grandes pormenores, porém Cieza de León (1991, v.2, p.13-5) relata uma versão um pouco diferente. Segundo ele, os homens também viviam em grande desordem quando saíram de Pacarec Tampu, uma caverna que se localiza próximo a Cuzco, três homens e três mulheres. Os homens que daí saíram se chamavam Ayar Uchu, Ayar Hache Arauca (Ayar Cachi) e Ayar Manco. As mulheres eram Mama Huaco, Mama Cora e Mama Rahua. Saíram



vestidos de reis, e um deles tinha uma atiradeira de ouro e nela posta uma pedra. Como era muito forte e com suas pedras derrubava até montanhas, provocou a inveja de seus irmãos, e assim estes convenceram Ayar Cachi a voltar à caverna, onde o encarceraram. Prosseguiram suas andanças sem Ayar Cachi e onde chegavam fundavam novos povoados.

Semelhante a essa história é a outra versão exposta por La Vega (1991, v.I, p.46-8) que também descreve os irmãos Ayar como fundadores do Tahuantinsuyu. Esse cronista diz que eram quatro homens e quatro mulheres, todos irmãos. Saíram de Paucartampu e os primeiros irmãos, Manco Capac e Mama Ocllo, fundaram Cuzco, que na língua dos incas significa umbigo. Os incas descenderam desse casal, pois foram eles que subjugarão as nações vizinhas a Cuzco e os ensinaram a ser homens. La Vega questionou a importância dos outros irmãos Ayar, mas não obteve resposta contundente, aludindo tal resultado ao mundo de fábulas inventadas por esses povos.

O vocabulário cristão encontrado em todos os discursos dos cronistas, espanhóis ou não, por vezes, tendeu a transformar a história oral incaica numa espécie de catecismo, que, mesclado às noções administrativas espanholas, criou uma nova representação da sociedade indígena.

Esses discursos espelham a luta de alteridade (Todorov, 1983) vivida nos primeiros tempos de conquista, bem como a incompreensão da sociedade andina por parte dos espanhóis. Um exemplo disso é a dualidade de governo incaico, a qual os cronistas tiveram dificuldade de expressar. As únicas alusões ao poder dual são as que aparecem nos mitos dos irmãos Ayar, sucintamente abordados anteriormente e que, conforme os estudos de Canseco (1988a), Duviols (1980) e Zuidema (1964), comprovam a dualidade do poder incaico.

Ao tratar dos grandes chefes incas, os cronistas não se eximem de comentários preconceituosos, visto que rebaixar a autoridade destes era uma forma de legitimar o poder espanhol sobre eles. Para Sarmiento de Gamboa (1988), os incas foram tiranos que governaram o Peru desde 565 da era cristã até 1533, quando chegaram os espanhóis e implantaram o poder real em nome de Carlos V.

Manco Capac foi o primeiro chefe do Tahuantinsuyu, e Mama Oollo, sua esposa. La Vega (1991, v.I, p.44-6) nos conta que Manco Capac mandou fundar mais de cem povoados na região do Paucartampu, próxima a Cuzco, e esse foi o início de toda a conquista. Ele não relata a cronologia incaica, pois, ao que parece, nem eles sabiam ao certo, visto ser uma história antiga demais para ser guardada de memória.

É possível supor que, no início da conquista incaica, ainda imperasse o sistema matriarcal, conforme os relatos de Guaman Poma de Ayala (1993, v.I, p.64). Ele se refere a Mama Huaco como uma mulher muito bonita e feiticeira que, no começo dos tempos, se casou com seu próprio filho, Manco Capac Inga. Ela falava com as *huacas* e com os demônios, e dela saíram todos os futuros chefes incas. Foi muito amiga do povo e governava mais que o seu marido Manco Capac Inga sobre toda a cidade de Cuzco e jurisdição. Todos lhe obedeciam e respeitavam-na, pois fazia milagres com a ajuda de demônios.

Esse relato nos remete a finais do século XVI, período em que se instalou a Inquisição em Lima. Mulheres ditas bruxas começaram a ser perseguidas. Na verdade, estas não passavam de simples curandeiras que conheciam plantas medicinais e que, por isso, eram muito respeitadas em suas comunidades. Temendo o poder que essas mulheres tinham junto aos *curacas* (chefes locais), os quais sempre recorriam a elas em busca de conselhos, a máquina administrativa da coroa espanhola facultou a perseguição delas, utilizando, para tal, a Igreja. Começaram a aparecer então as histórias normais de um discurso inquisitorial, ou seja, bruxas são as maiores aliadas do diabo e conhecem o poder das plantas para produzir malefícios a outrem (Silverblatt, 1990). A perseguição não se restringiu às mulheres, pois homens também foram acusados de ser dogmatizadores e feiticeiros, pelo mesmo motivo já apresentado (Portugal, 1998). Guaman Poma de Ayala (1993), como indígena cristianizado, escreveu sua crônica dentro dos modelos religiosos assimilados e de acordo com a realidade que estava vivendo, não podendo deixar de mencionar o poder do demônio nas mais variadas circunstâncias da história incaica.

O discurso aculturado do mestiço La Vega (1991) traz à tona uma série de conceitos alheios ao mundo andino, quando este, ao descrever o mandato de Manco Capac, aborda em minúcia o momento em que este resolve apresentar o seu testamento.

Manco Capac reinou cerca de trinta anos, não se sabe ao certo. Perto de sua morte, chamou os filhos, a esposa Mama Ocllo Huaco e as esposas secundárias.

*Llamó asimismo a los más principales de sus vasallos y por vía de testamento les hizo una larga plática, encomendando al príncipe heredero y a sus demás hijos el amor y beneficio de los vasallos, y a los vasallos la fedelidad y servicio de su Rey y la guarda de las leyes que les dejaba, afirmando que todas las había ordenado su padre el Sol. Con esto despidió a los vasallos, y a los hijos hizo en secreto otra plática, que fue la última, en que les mandó siempre tuviesen en la memoria que eran hijos del Sol, para respetar y adorar como a Dios y como padre. (La Vega, 1991, v.I, p.60)*

Para La Vega, o natural era utilizar vocábulos próprios da cultura espanhola, que tinha por característica a vassalagem devida a príncipes e reis, coisa que era distinta entre os incas. Os povos submetidos pelo povo inca não lhes deviam vassalagem, conforme o antigo modelo feudal europeu, eram, sim, inseridos em um processo de reciprocidade e redistribuição controlado pelos chefes do Tahuantinsuyu. Porém, ele escreveu para espanhóis.

A genealogia incaica traçada por alguns cronistas não demonstra a dualidade de poder existente, visto que só conheciam o poder monárquico. Por isso, enumeram os incas dinasticamente, começando por Manco Capac, que foi sucedido por seu filho Sinchi Roca e sucessivamente até Atahualpa. Betanzos (1968), que foi um dos cronistas a esboçar uma lista dos incas, nem sequer menciona Huascar, que, no momento da conquista, compartilhava o poder com seu irmão Atahualpa. As lutas entre os dois irmãos ficaram amplamente conhecidas (Cieza de León, 1991, p.202-8), sendo um dos argumentos explicativos da derrota incaica diante da pequena quantidade de espanhóis que submeteram Atahualpa e o seu povo em Cajamarca.

Os cronistas dão por encerrada a história da “dinastia incaica”, que governou e doutrinou os povos andinos, a partir do momento em que chegaram os espanhóis. Não compreenderam o sistema político andino, pois era demasiadamente difícil para homens com mentalidade de fins do medievo assimilarem o novo, o diverso, sem realizar comparações com seus próprios modelos, o que os privou de uma factível interpretação do outro.

## Um império construído pela reciprocidade e redistribuição

No período inicial de expansão, a reciprocidade foi responsável pelo rápido crescimento do Tahuantinsuyu, pois o soberano inca presenteava seus vizinhos que viviam organizados em *ayllus* e, em troca, recebia força de trabalho. Isso significa que “*la autoridad no se ejercía directamente, sino a través de la reciprocidad y de la minka*” (Canseco, 1988a, p.62; Holguin, 1989, p.240).

O Inca tinha que “rogar” ajuda aos *curacas* de outras etnias e dar-lhes mulheres, objetos sagrados, coca etc. Para isso, precisava ter uma grande quantidade de bens para oferecer.<sup>3</sup>

Isso aumentou a produção agrícola e de gado, proporcionando o excedente tão necessário para a manutenção das ligações recíprocas com outras etnias. No artigo “La guerre et les rebéllions dans l’expansion de l’État inka”, John Murra (1978) mencionou a importância, para a expansão inca, dos casamentos entre o Inca e as filhas de chefes locais.

O Tahuantinsuyu expandiu-se rapidamente através do sistema de reciprocidade inicial, que tinha por objetivo adquirir força de trabalho. Segundo Craig Morris (1978, p.945), uma das razões que

---

3 “*Es de suponer que a medida que se ampliaban las conquistas, el número de curacas unidos al Inca por reciprocidad y por lazos de parentesco fue aumentando, lo que dio como resultado una afluencia cada vez mayor de fuerza de trabajo al Cuzco*” (Canseco, 1988a, p.65). Ver Betanzos (1968, p.65).

permitiram o incrível crescimento do Tahuantinsuyu repousa justamente sobre o feito de que numerosos aspectos de sua economia ficavam inseridos na estrutura sociopolítica primitiva, mesmo enquanto a autoridade central se fazia cada vez mais secularizada, militarizada e centralizada. Os incas conseguiram manter – pelo menos de uma maneira fictícia – os laços pessoais e rituais que estão na base de todo o sistema de relações recíprocas.

No começo do desenvolvimento incaico, a reciprocidade regulava as relações entre os senhores da área cuzquenha. O poder do Inca era limitado, não podia simplesmente mandar, necessitava pedir aos outros chefes étnicos que o ajudassem a realizar as tarefas importantes para o crescimento do domínio inca.

O estudo da reciprocidade aplicada ao incário pode ser dividido em duas etapas: a reciprocidade durante o período de expansão inca e, depois, quando o Tahuantinsuyu está consolidado. Na última etapa, a reciprocidade aparece ligada à redistribuição.

Segundo Marcel Mauss (1974, v.II, p.45), na reciprocidade as prestações e contraprestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, embora sejam, no futuro, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública.

No período inicial da expansão inca, ocorria essa troca de presentes por trabalho. Porém, quando o Tahuantinsuyu cresceu, esse tipo de reciprocidade tornou-se impraticável, pois o Inca não podia mais ir de aldeia em aldeia “rogar” ao chefe local que o apoiasse, oferecendo-lhe presentes e festas para tal.

Os soberanos incas, para libertarem-se do cumprimento das regras estabelecidas pelo sistema de reciprocidade inicial, pelo menos no que tange às etnias rebeldes, valeram-se dos yanás para solucionar seus problemas. Os yanás eram pessoas retiradas de seus *ayllus* de origem para cumprir tarefas e trabalhos e que não entravam nas tarefas comunais de suas parciaisidades e povoados (Canseco, 1976, p.346).

Quando um grupo étnico não se submetia a Cuzco, então o soberano inca colocava no lugar do chefe local um yanacóna de sua confiança. Desse modo, não necessitava manter a reciprocidade com essa etnia, já que os yanás estavam fora do sistema de “rogos”.

Apesar de ter representado uma situação incômoda para os soberanos incas, a reciprocidade foi fundamental para a manutenção de seu poder e para o crescimento do Tahuantinsuyu (ibidem, 1988a, p.70-1).

Quando o domínio incaico se estabeleceu por grandes extensões de terra, foi necessário fazer diversas obras como: centros administrativos, depósitos, estradas e outras construções para facilitar a reciprocidade e, também, a redistribuição de bens dentro do Tahuantinsuyu.

Karl Polanyi (cf. Polanyi et al., 1957) foi o primeiro pesquisador a trabalhar com a noção de economia redistributiva, ao analisar as economias antigas e a organização econômica de grupos étnicos não ocidentais.

John Murra (1983), em sua tese de doutorado *La organización económica del Estado inca*, defendida em 1955 e publicada em espanhol pela primeira vez em 1978, expõe suas ideias sobre a economia incaica, baseando-se na noção de redistribuição, conforme os dados de Polanyi et al. (1957), e de reciprocidade.

*Al caracterizar el sistema económico inca como redistributivo, le atribuimos al estado el papel principal en el intercambio de bienes. El estado recibía la mayor parte del excedente de la producción campesina y de los artesanos a su servicio, y a su vez redistribuía la mayor parte de estos productos entre diversos segmentos de la población, de acuerdo con una lógica estatal. (Murra, 1983, p.198)*

Os estudos de Murra (1975, 1983) permitiram perceber que o Tahuantinsuyu não se fundamentou em um poder totalitário, e, sim, numa organização baseada na reciprocidade e na redistribuição.

*El Tawantinsuyu se fue convirtiendo de esta manera en un organismo capaz de organizar una redistribución de bienes y servicios a cambio de la entrega de la energía humana de la población, organizada de tal modo que dicha energía puede ser considerada como suplementaria, y no afectaba el acceso directo a los recursos por las unidades étnicas. (Pease, 1992b, p.19)*

Conforme a análise de Maurice Godelier (1977, p.336-7), antes do domínio inca, as relações de produção de uma etnia baseavam-se nos laços de parentesco. Quando o Tahuantinsuyu integrou todos os grupos étnicos ao seu sistema econômico recíproco e redistributivo, as relações de produção passaram a basear-se em relações político-religiosas, representadas pelo Inca, filho do deus Sol.

O Estado inca, para satisfazer as necessidades de sua produção, fez uso das tradicionais relações de reciprocidade dentro do *ayllu*, fornecendo, para tal, os utensílios e as sementes necessárias e fazendo que as pessoas trabalhassem em trajes de festa, com música e cantos, conforme seus rituais.

As antigas relações de parentesco e as antigas relações políticas aldeãs e tribais, *sem mudarem de forma nem de estrutura, tinham a partir de então mudado de função*, uma vez que estavam encarregadas de fazer funcionar um novo modo de produção. (Godelier, 1977, p.333)

Para que esse sistema funcionasse, era realmente necessário que o trabalho fosse ritualmente solicitado pela autoridade local, por isso, não é de estranhar que habitantes de Chucuito, ao serem interrogados pelo visitador Garci Diez de San Miguel (1964, p.111, 117) sobre o que davam a seus *curacas*, responderam que em um determinado período não plantaram suas terras, porque não lhes haviam pedido.

O território inca expandiu-se em tempos de Pachacutec, Tupac Yupanqui e Huayna Capac, por meio da reciprocidade ou das armas. De acordo com Canseco (1988a, p.116-22), nos locais mais afastados, onde não era conhecido o costume andino da reciprocidade, as etnias resistiram ao domínio incaico por meio de batalhas sangrentas. Os cronistas, ao tratarem desse assunto, basearam-se em sua própria experiência na conquista dos Andes, não retratando as noções que regiam as relações entre os homens andinos, diferentes das utilizadas pelos europeus no século XVI. Assim, as crônicas nos fornecem versões das conquistas incaicas que são discutíveis.

Na época do domínio de Huascar, não restava muito que conquistar, mas coube-lhe enfrentar seus opositores, ou seja, elementos da

nobreza incaica que queriam seu irmão Atahualpa no poder. Houve diversos enfrentamentos entre os dois incas, mas Atahualpa acabou vencendo, como verificaremos mais detalhadamente a seguir.

Conforme a periodização de Waldemar Espinoza Soriano (1990, p.111), Pachacutec foi o soberano de 1438 a 1471, Tupac Yupanqui de 1471 a 1493, Huayna Capac de 1493 a 1527, Huascar de 1527 a 1532 e Atahualpa de 1532 a 1533. Esses incas foram responsáveis pela expansão e formação do Tahuantinsuyu.

## Sociedade inca

A sociedade inca teve como uma das principais características a dualidade que se manifestou na divisão existente nos grupos étnicos e nas regiões do Tahuantinsuyu. Esse sistema dual originou-se nas relações de parentesco, e uma de suas funções era fazer funcionar a reciprocidade.<sup>4</sup> Os cronistas estabeleceram as dinastias incaicas em sequência, porque concebiam o poder individual, favorecendo os incas de Hanan, visto que estes estavam no poder quando da invasão espanhola. Embora, nas crônicas, não apareça especificada a dualidade, sempre se mencionam pares de *curacas* das diversas regiões do Tahuantinsuyu. Eles representavam as metades de seu sistema organizativo, Hanan (de cima) e Hurin (de baixo). Em alguns documentos administrativos, por exemplo, nas visitas coloniais, a dualidade dos *curacas* aparece demonstrada, como no caso dos lupacas (San Miguel, 1964) e na Visita de Acari (1973).

A dualidade entre os soberanos cuzquenhos fazia parte do processo de seleção para ascender ao poder.<sup>5</sup> Porém, os cronistas apre-

---

4 “El dualismo se manifestaba en la organización de los ayllus o grupos de parentesco, que aparecen agrupados en ‘parcialidades’ hanan o urin, alaasa o masaa, uma o urco, allauca o ichoc, en distintos lugares de los Andes. Dichos términos pueden ser entendidos como alto-bajo, derecha-izquierda, masculino-femenino, dentro-fuera e, incluso, cerca-lejos y delante-detrás” (Pease, 1992a, p.103).

5 “En los primeros tiempos del Incario, la herencia del poder recaía sobre um hijo del gobernante y en caso de alguna emergencia la decisión la tomaba un consejo de



sentaram a transmissão do poder entre os incas segundo o modelo europeu. Dessa maneira, podemos entender por que os cronistas descreveram uma sucessão dinástica, na qual o filho mais velho recebia por herança o poder do pai falecido, de acordo com o modelo de monarquia hereditária. Incorporaram à história dos incas os conceitos de legitimidade e primogenitura, bases do sistema europeu de transmissão de propriedade e também de poder real ou senhorial, mas diferentes ou até inexistentes entre os incas. O sistema de herança do governo mediante primogenitura de tipo europeu não se encontra na região andina, conforme o resultado de pesquisas sobre o sistema de parentesco andino, baseado no regime de família extensa. John H. Rowe (1963, p.247) mostrou que as crônicas generalizavam quando afirmou a existência de um sistema de designação de sucessores entre os homens andinos, mesmo sem uma regra detalhada para tal.

A estrutura social no Tahuantinsuyu era composta pela elite governante e administrativa, por sacerdotes, mercadores, artesãos, pescadores, *hatun runa*, *mitmaq*, *yanas*, *acllas* e *piñas*.

O soberano do Tahuantinsuyu recebia a denominação de Sapa Inca<sup>6</sup> e juntamente com as panacas ou *ayllus* reais formava a aristocracia incaica.

---

*dignatarios. Los varios candidatos trataban de atraer hacia sí la ayuda de sus parientes. No existió la primogenitura ni la bastardía como sustento de la legitimidad. En teoría todos los hijos de un soberano tenían iguales derechos a la mascapaicha. Una consecuencia de este sistema hereditario fueron las intrigas, rebeliones y violentas eliminaciones de los candidatos. En un esfuerzo por suprimir las luchas, se dio inicio durante el gobierno de Inca Roca al correinado, es decir a la asociación del hijo elegido al gobierno del padre. El corregente compartía las tareas administrativas y militares, pero su nombramiento podía ser revocado por el inca. En los últimos gobiernos el sistema se fortaleció con la sucesión del 'más capaz' de los hijos de la coya, la única reina de entre las muchas mujeres del inca. Por último, en un mayor esfuerzo por eliminar a los candidatos se estableció durante el cogobierno de Tupac Yupanqui, el matrimonio incestuoso con una hermana, hecho que reforzaba el derecho del heredero por ser el hijo de la hermana del inca" (Canseco, 1993, p.38-9).*

6 Sapa Inca: "de sapa: grande. Inca principal sobre los demás" (Canseco, 1988a, p.299).

O Inca era considerado sagrado, visto ser descendente do deus Sol. Desse modo, seu poder não era apenas político, mas também religioso. Ele era responsável pela manutenção das relações de reciprocidade e redistribuição com os grupos étnicos anexados ao Tahuantinsuyu. Além disso, intervinha nos conflitos de tais grupos, comportando-se como se fosse o senhor local, mas de nível superior.

No início da expansão, o Inca contraía casamento com mulheres de outras etnias, visando à reciprocidade baseada em laços de parentesco. Depois, passou a ter como esposa principal a Coya, que pertencia à sua própria panaca. As esposas secundárias pertenciam a diversos grupos étnicos incorporados ao Tahuantinsuyu. A poligamia era admitida entre a elite.<sup>7</sup>

O Inca contava com a ajuda de um corpo administrativo para organizar as tarefas estatais regionais. O Tocricuc era o governador incaico em uma determinada região; o Michiq foi identificado pelos cronistas como tenente de governador; o Tucuyricuc era um funcionário que atuava como um inspetor do Inca e que viajava pelas diferentes regiões do Tahuantinsuyu, recolhendo informações e resolvendo conflitos locais; finalmente, o Quipucamayoq foi identificado como o especialista no manejo dos quipus ou instrumento com fins contábeis (Pease, 1992a, p.115).

Os senhores dos grupos étnicos, os *curacas*, foram de grande importância para a organização do Tahuantinsuyu, pois assumiam dupla função ao atuarem como administradores do sistema local no nível do *ayllu* e ao representarem o poder intermediário entre o Estado inca e seu *ayllu*, com a finalidade de satisfazer a rede estatal de abastecimento. O *curaca* era o personagem encarregado do governo

---

7 “Un buen sapainca cumplía sus deberes religiosos para que los dioses nunca le negaran sus dones. De hecho era un sacerdote, aunque él ya no ejercía ese cargo oficialmente, bien que intervenía en la designación de los sumos sacerdotes. Cabalmente por eso se le creía que hablaba con las divinidades y consultaba a otros oráculos para dictar sus decisiones” (Solano, 1988, p.314).

local, tendo como uma de suas funções canalizar parte do excedente da produção do *ayllu* para fins de provisão social. Ao incorporar distintos senhorios, etnias e outros ao Estado inca, o *curaca* local mantinha suas faculdades de centralizador dos recursos comunitários, mas convertendo-se em sujeito das disposições cuzquenhas (Gabai, 1980, p.10).

Conforme a análise de Canseco (1988a, p.199), os incas no início foram simples *curacas* e, ao formarem o Tahuantinsuyu, estabeleceram sua organização interna sobre a já existente, ou seja, sobre o modelo de curacazgos. As macroetnias funcionaram como núcleos redistributivos locais.

Segundo essa pesquisadora e conforme demonstramos anteriormente, houve um sistema dual nos curacazgos, pois cada grupo anexo ao Tahuantinsuyu enviava um senhor para Cuzco, assegurando a fidelidade de sua etnia ao poder incaico. No curacazgo, ficava outro *curaca* que orientava as tarefas do *ayllu* em relação ao Estado (ibidem, p.183). Os *curacas* desempenharam um papel primordial no funcionamento da organização do Tahuantinsuyu.

Os sacerdotes eram importantes na sociedade incaica, pois detinham o conhecimento mítico e faziam previsões do futuro falando com as *huacas*,<sup>8</sup> com os mortos (Balboa, 1951, p.287-8) e sacrificando animais para obter respostas. Havia uma hierarquia religiosa, mas a autoridade máxima era o *Villac Umu*, que era responsável pelo templo do Sol em Cuzco, o Coricancha.<sup>9</sup> Nenhum ato importante era realizado em Cuzco sem consultar a *callpa*,<sup>10</sup> ou seja, retirava-se o coração ainda palpitante de um animal para nele ler os augúrios. Os *ichuris*, em Cuzco, cumpriam funções de confessores e os *socyacs* prediziam o futuro através de grãos de milho. Os ritos e cerimônias

8 Huaca: “o *guaca*, templo del ídolo o el mismo ídolo” (Canseco, 1988a, p.296).

9 “Este, llamado *Coricancha* (‘recinto de oro’) o *Intihuasi* (‘casa del Sol’), era el más antiguo, el más sagrado y el más rico de todos los templos del Tahuantinsuyu [...]” (Curatola, 1994, p.255).

10 *Callpa*: “Las fuerças y el poder y las potencias del alma, o cuerpo” (Holguin, 1989, p.44).

para a Lua e a terra estavam sob a responsabilidade da Coya ou rainha e das mulheres da elite cuzquenha (Canseco, 1988a, p.206-8).

Na costa peruana, havia um grupo especializado em praticar o intercâmbio e a troca. Esses “mercadores”<sup>11</sup> não utilizavam moeda, só troca de produtos, e os que mais desenvolveram essas funções foram os de Chíncha e os da costa norte. Os “mercadores” de Chíncha – costa sul – navegavam até o norte (atual Equador), levando cobre para intercambiar por mullu, conchas vermelhas, que foram objeto especial de troca pelo seu caráter sagrado, sua grande demanda e por só se encontrar em águas túbias e não no litoral peruano, banhado por uma corrente fria (ibidem, 1989, p.286).

Os “mercadores” da região costeira equatoriana chamavam-se “mindala” (Salomon, 1978, p.974) e trocavam diferentes produtos, e suas categorias sociais variavam, pois havia desde simples mercados a senhores principais que trocavam roupa de lã. Havia também funcionários menores que só produziam e trocavam sal (Canseco, 1989, p.288-9).

Na costa, o ofício desempenhado tinha grande importância para o modelo organizativo da região. Cada indivíduo tinha sua especialização e dedicava-se a ela com exclusividade. Os “mercadores” eram responsáveis pelo intercâmbio de produtos e os artesãos tinham funções definidas: uns podiam ser ceramistas e outros, especialistas em arte têxtil.<sup>12</sup>

Os artesãos destacaram-se não só pelos seus produtos de alta qualidade, mas porque as suas tarefas eram fundamentais para o funcionamento da reciprocidade, pois o inca utilizava os tecidos, as cerâmicas e demais objetos artesanais para presentear quem necessitasse agradecer.

---

11 “[...] *estos especialistas fueron llamados por los españoles como ‘mercadores’ [...]*” (Canseco, 1988a, p.208).

12 “*Los artesanos gozaron en el incario de una situación particular, y si bien trabajaban para el Estado, sólo lo hacían en sus oficios, sin tomar parte en la mita guerrera o agraria*” (Canseco, 1988a, p.212).

A costa peruana era rica em fauna ictiológica, e os pescadores que viviam organizados em *ayllus* perto do litoral dedicavam-se somente à pesca.<sup>13</sup>

Os pescadores não possuíam terrenos agrícolas, mas cultivavam em lagos a totora para confeccionar seus barcos. Quando tinham peixe em grande quantidade, salgavam e secavam-no para conservá-lo e trocá-lo por produtos da serra.

O hatun runa, “*hombre basto, o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad*” (Holguin, 1989, p.155), era o homem casado que conformava a grande maioria da população andina. Os hatun runa representavam a força de trabalho do Tahuantinsuyu, pois eles trabalhavam os campos, eram recrutados para o exército inca e compunham os grupos de mitmaqs e yanás.<sup>14</sup>

Entre os hatun runa só era permitida a monogamia. O chefe da família cuidava de suas atividades junto à comunidade e ao Estado. Sua esposa tratava dos afazeres domésticos, cuidava dos animais, tecia e criava os filhos. Os jovens costumavam tomar conta do gado da comunidade ou do Estado e podiam ser escolhidos para ser mensageiros, os chasquis. As adolescentes ajudavam as mães, casavam-se com jovens da comunidade ou eram escolhidas para integrar-se às *aclla huasi*. As crianças também trabalhavam realizando tarefas mais leves.

O trabalho era muito importante no mundo andino, por isso os idosos e aleijados eram considerados pobres, por estarem incapacitados de trabalhar temporária ou indefinidamente, tendo de ser sustentados pelo grupo a que pertenciam. Esse conceito de pobreza

---

13 “*A diferencia de los hábitos europeos, las playas o caletas pertenecían a un determinado ayllu y nadie podía pescar fuera de su propio y conocido territorio. Tenían los pescadores sus turnos o mitas establecidas para entrar al mar, de ahí que sorprendiera a los españoles el número de hombres dedicados a beber o bailar cuando no pescaban*” (Canseco, 1978b, p.211-2).

14 “*La entrada a la mayoría de edad y a la situación de hatun runa se establecía con el matrimonio. Es entonces que la pareja adquiría su lugar en el ayllu, y junto con ello asumía sus responsabilidades*” (Canseco, 1988a, p.218).

difere do utilizado pelos cronistas espanhóis, que os consideravam pobres porque não tiveram acesso direto à terra e ao pastoreio.<sup>15</sup>

Os mitmaqs compunham grupos que foram transplantados, junto com suas famílias e seu chefe étnico, para outros locais a fim de efetuar tarefas estatais. Por serem de confiança do Inca, costumavam ser enviados para locais fronteiriços com o intuito de facilitar a incorporação de novas regiões ao Tahuantinsuyu.

Os mitmaqs ficavam longe de seu local de origem, mas mantinham os laços de parentesco e de reciprocidade com sua região, o que os diferenciou dos yanacs, conforme a afirmação de Canseco (1988a, p.221), pois estes perdiam todos os vínculos com suas origens.

Quando os yanacs eram extraídos de seu grupo étnico, passavam a ser criados de *curacas*, do Inca, das panacas, da coya, esposa principal do Inca, ou mesmo do Sol, pois também trabalhavam no templo do Sol e demais *huacas*. As *acllas* eram a parte feminina do grupo de yanacs.<sup>16</sup>

As *acllas* eram as meninas retiradas de seus *ayllus* e, segundo a justificativa do Inca, selecionadas por sua grande beleza. Na verdade, elas não eram escolhidas por sua formosura, mas por seus dons, principalmente no que concerne à arte têxtil. Ao contrário do que julgaram os espanhóis, as *acllas huasis*<sup>17</sup> não eram conventos, mas locais onde se produziam tecidos e chicha, bebida feita à base de milho fermentado. Também serviam como depósito de mulheres para o Inca presentear aqueles a quem devia favores, como regia o sistema de reciprocidade. Nas *acllas huasis*, também conhecidas como templo das “virgens do Sol”, as *acllas* eram divididas conforme suas origens e aptidões.<sup>18</sup>

---

15 “De esta manera se nos aclara una vez más el significado prehispánico de la pobreza: el estar físicamente impedido de realizar una actividad para el sustento propio, tanto con respecto a labores personales, como comunitarios” (Gabai, 1980, p.24-5).

16 “Acllacuna. Las mujeres religiosas que estaban en recogimiento escogidas para el servicio de su Dios el Sol [...]” (Holguin, 1989, p.15).

17 Aclla huasi: “casa de escogidas” (Canseco, 1988a, p.293).

18 “[...] yurac aclla, siempre de sangre inca y consagradas al culto, siendo una de ellas considerada como la esposa del Sol. Seguían las huayrur aclla, generalmente

As *acllas* de sangue inca permaneciam castas e reclusas na *aclla huasi*, mas as outras podiam entrar e sair durante o dia e casar-se quando o Inca desejasse.

Os prisioneiros de guerra que não admitiam a derrota eram transformados em *piña* e tornavam-se criados do Inca. Canseco (1988a, p.227) questiona se foram eles que deram origem à criação dos yanás, mas Soriano (1990, p.293) afirma que os *piñas* eram escravos. Existem ainda controvérsias em torno desse assunto, mas convém salientar que os *piñas*, escravos ou não, representavam a última escala social do Tahuantinsuyu.

A análise da composição social incaica permite-nos perceber que o Estado inca não chegou a integrar-se verdadeiramente. A reciprocidade que formou o Tahuantinsuyu não conseguiu unificar o povo por meio de sentimentos, porque a coerção também foi utilizada, obrigando, por vezes, ao deslocamento maciço de etnias para atender aos preceitos estatais.<sup>19</sup> Essa situação se refletirá no período colonial quando muitos índios se tornam aliados dos espanhóis para libertar-se do domínio inca.

## Economia do Tahuantinsuyu

A organização econômica do Tahuantinsuyu, como já vimos, baseava-se no funcionamento dos sistemas de reciprocidade e redistribuição. A reciprocidade dava-se dentro dos grupos de parentes-

---

*las más hermosas muchachas y de entre ellas el Inca escogía a sus esposas secundarias. Las paco aclla se convertían con el tiempo en las esposas de los curacas y jefes a quienes el Inca quería agradecer; las yana aclla eran las muchachas que no destacaban por su rango, ni por su belleza y cumplían las funciones de servidoras de las demás. [...] las taqui aclla, elegidas por sus aptitudes de cantoras, ellas tañían tambores y pincullo alegrando las fiestas de la corte” (ibidem, p.227).*

19 “[...] Los ayllus se cohesionaban en torno a sus propias huacas, a sus señores, con ellos se identificaban los hombres del común y no con los grandes, lejanos y temibles soberanos” (ibidem, p.233).

co, ou seja, quando indivíduos de *ayllus* intercambiavam produtos e serviços.<sup>20</sup>

Na reciprocidade entre *curacas* e a coletividade étnica, realizavam-se trabalhos como oferendas às *huacas* (divindades protetoras) e aos *mallquis*, que eram as múmias dos antepassados reais.<sup>21</sup>

A redistribuição ocorria entre as comunidades étnicas e o Estado inca, que exigia trabalho como tributo e em troca entregava benefícios coletivos ou individuais. Esse trabalho era conhecido por *mita*.<sup>22</sup> Conforme as palavras de Nathan Wachtel (1976a, p.97), podemos concluir que, na sociedade inca, a reciprocidade caracteriza a vida econômica das comunidades rurais e que a redistribuição provém da organização estatal.

A organização desses sistemas de reciprocidade dividiu as populações em “*Wamanis, waranquas, llactas, pachacas y ayllus, que en correspondencias más o menos semejantes pueden ser entendidas como provincias, etnias, pueblos, clanes y familias extendidas, respectivamente*” (Silva-Santisteban, 1994, p.308). As *llactas*, as *pachacas* e os *ayllus* encontravam-se organizados em metades para facilitar a reciprocidade. Esse sistema dual facilitou a organização da economia incaica, pois as *llactas* estavam divididas em *hanan* (de cima) e *hurin* (de baixo) e em *allauca* (direita) e *ichoc* (esquerda), o que beneficiava a distribuição das funções produtivas.

---

20 “*La reciprocidad se ejercía, entonces, a través de la mutua prestación de energía humana para la producción comunitaria; a esto llamaron los cronistas ayini, considerándolo como una suerte de ayuda mutua y no como la obligación que era, originada en los lazos del parentesco*” (Pease, 1992a, p.60).

21 “*A este tipo de tarea corresponde lo que en la época de los incas se denominaba minka, forma que aún se usa en las comunidades andinas para llevar cabo obras de bien común*” (Silva-Santisteban, 1994, p.307).

22 “*La mita o prestación de servicios rotativa es un concepto muy andino que se empleó para efectuar trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento. Toda obra contenía la idea de mita, de repetición a su tiempo, de ahí que trabajos muy diferentes fuesen ejecutados bajo el sistema de prestaciones rotativas*” (Canseco, 1988a, p.237). Ver também LaVega (1991, p.261), Ondegardo (1990, p.63) e Cieza de León (1991, p.147-8).



A inexistência de dinheiro e comércio no mundo andino foi substituída pela reciprocidade e redistribuição que ajudaram a organizar a economia e a estrutura social incaica. Conforme afirma Billie Jean Isbell (1974, p.113), “*la reciprocidad es el ‘hilo’ que mantiene unidos: parentesco, jerarquía social y cosmovisión*”. Completamos essa ideia salientando mais uma vez a importância da reciprocidade na estruturação econômica incaica, porque foi por meio desse sistema que os incas conseguiram expandir seu território e formar o Tahuantinsuyu.

A terra era o elemento mais importante para a população andina, mas, durante o domínio inca, foi repartida em terra do Inca, do Sol e do povo. De acordo com Blas Valera (apud La Vega, 1991, v.I, p.406-8), a propriedade se justificava pelo trabalho comum e particular que havia de ser empregado para plantar. Por isso, era tão grande o apego à terra.

A terra do Inca era trabalhada pelo povo em sistema de mita e a produção servia para abastecer os depósitos administrativos, também chamados de tambos. Esses produtos eram utilizados para sustentar a elite, os exércitos e o excedente faziam parte dos bens a serem redistribuídos. O serviço rotativo prestado pelos camponeses, a mita, também foi utilizado para efetuar as tarefas produtivas na terra do Sol.<sup>23</sup>

O hatun runa ou homem comum, ao casar-se, recebia um tupu para o sustento de sua família. Canseco (1993, p.178), num estudo sobre os sistemas de medições no mundo andino, concluiu que um *tupu* foi o lote de terra suficiente para a subsistência de um casal sem filhos.

O Estado inca dividia, dessa maneira, a terra destinada à população do Tahuantinsuyu. Cada família recebia seu pedaço de terra para plantar e criar animais, tirando daí o seu sustento. O tamanho

---

23 “*Las tierras eclesiásticas se cultivaban para cosechar maíz y posiblemente otros productos para los sacrificios, así como para alimentar un elevado número de sacerdotes, las accla y otros religiosos*” (Murra, 1983, p.71).

da área territorial que o Estado tomava para si de cada grupo étnico variava, pois, de acordo com as palavras de Ondegardo (1916, p.58), isso se dava em conformidade com a natureza das terras e de sua população. As terras dedicadas ao culto eram cultivadas e administradas separadamente, e o produto da colheita, armazenado em depósitos próprios.

Quanto ao direito à terra, havia uma hierarquia a ser respeitada, articulada ao sistema de parentesco que determinava as terras a serem distribuídas de acordo com cada unidade doméstica. Os direitos dos *curacas* podiam estar articulados à sua ancestralidade ou ainda ser oriundos de recompensas oferecidas pelos chefes incas, como demonstra Ondegardo (1916, p.67): “[...] *esta propiedad no la podia tener sino fuese por merçed Del ynga la qual haçia algunas vezes por servicios que le haçian [...]*”.

Não sabemos se essas terras doadas pertenciam aos domínios estatais ou aos grupos locais, mas era certo que fossem produzidas pela linhagem daquele que as recebia, compartilhando assim da colheita. O Estado inca não apenas concedia terras, mas também as tomava no caso de rebeliões, pois a perda dos meios de subsistência era o pior dos castigos. Os cronistas sempre confundiram as terras incas com as estatais. As primeiras eram cultivadas para subsistência dos chefes incas e sua parentela e também para as múmias e seus servidores (ibidem, p.134-6), e as estatais para manutenção do exército e do sistema de reciprocidade e redistribuição.

Em suma, para nossa pesquisa é importante entender que o direito à terra nos Andes estava relacionado com o sistema de parentesco, ou seja, todo grupo ligado por consanguinidade a um determinado *curaca* possuía suas próprias terras de cultivo, seus pastos e suas reservas de água. As fronteiras dessas terras eram conhecidas por todos e, em geral, estavam representadas por montanhas, rios e outras barreiras naturais. Porém, havia *ayllus* que possuíam terras dispersas entre as montanhas e a costa, até mesmo para ter acesso a produtos de regiões diferentes. Percebemos, então, que a concepção de território nos Andes possui muitas particularidades. Para exemplificar, temos o caso dos *ayllus* de Acari, que tinham suas terras

dispersas não apenas no Vale de Acari, como também no vale vizinho de Yauca (Visita de Acari, 1973).

Na serra meridional, o sistema de enclaves significou o domínio dos senhores étnicos serranos sobre os habitantes do litoral e até mesmo da selva. Essa descontinuidade territorial foi mais comum na serra por haver mais espaço disponível, já que os vales da costa peruana estavam entrecortados por desertos. Outro exemplo desse sistema de domínio territorial encontramos na Visita de Cajamarca de 1571-1572. O senhorio de Cajamarca era uma macroetnia que possuía cinquenta e duas *pachacas*, termo que parece ser sinônimo de *ayllu* na região norte da serra (Canseco, 1981, p.39; Soriano, 1981, p.114). Cada *pachaca* possuía seu território disperso e entrelaçado com territórios de outros grupos. Longe da concepção europeia de fronteira, essa distribuição atendia à necessidade de diminuição dos riscos na agricultura andina, que estava sujeita a granizo, pragas, secas ou excesso de chuva. Assim, se perdessem uma colheita, teriam acesso a outras e nunca ficariam desprovidos de sustento (Canseco, 1992).

Sendo a agricultura a base da economia incaica, foram desenvolvidas técnicas que aumentaram a produtividade dos campos. Os andenes ou terraços agrícolas artificiais já eram conhecidos por povos pré-incaicos, mas foram utilizados em larga escala pelos incas, pois permitiam uma grande produção agrícola.

John Murra (1975, p.59-115) desenvolveu a hipótese de que as sociedades andinas puderam aumentar sua produção por meio do controle vertical de um máximo de pisos ecológicos, pois podiam obter produtos da costa e da serra sem que fosse necessário afastar-se por muito tempo de seu lugar de origem. Os incas desenvolveram diversas técnicas de irrigação que beneficiavam o regadio dos locais de plantio. Para adubar a terra, utilizaram esterco de lhama ou alpaca, na serra, e na costa o guano (esterco de aves) e cabeças de peixe.

O transporte dos produtos agrícolas era feito por animais, como a lhama, pelas estradas que ligavam todos os pontos do Tahuantinsuyu. Ao longo dos caminhos, havia locais de descanso, os *tambos*, que, além de servirem para o armazenamento de produtos, também eram um tipo de pousada.

Para controlar a produção no Tahuantinsuyu, os incas utilizavam o quipu.

*El quipu consta de una cuerda principal – sin nudos – de la cual se desprenden otras, generalmente anudadas, y de diversos colores, formas y tamaños [...] En los tiempos de los incas los quipus fueron utilizados así para fines contables [...] (Pease, 1992a, p.100)*

A criação de gado também foi de grande importância para a economia inca. Criavam-se, principalmente, lhamas e alpacas, além de outros animais de menor porte. A carne da lhama, quando animal velho, era transformada em charque, o qual se conservava por muito tempo. Mas a principal utilidade da lhama era servir como animal de carga. Sua lã também era aproveitada para confeccionar tecidos. Da alpaca, aproveitavam-se a lã e a carne, que era muito consumida. Os rebanhos do Inca e do Sol destinavam-se à redistribuição, enquanto os das comunidades serviam para a subsistência do próprio grupo.

Os incas dedicavam-se também à mineração, principalmente de ouro e prata. Assim como existia a mita têxtil para produzir tecido em grande quantidade, também havia a mita mineira, quando um determinado número de pessoas era levado aos locais de extração para trabalhar em prol do Estado. Os metais preciosos eram levados para Cuzco para serem armazenados nos depósitos estatais, utilizados como decoração ou redistribuídos pelo Inca.

A redistribuição, ao contrário do que possa parecer, não ocorria porque o Estado tinha fins humanitários, e sim porque este necessitava de excedentes para investir na reciprocidade que garantia o domínio inca sobre as demais etnias. John Murra (1975, p.42) argumenta:

*[...] la redistribución tiene poco que ver con “economías de bienestar”. La mayor parte de lo almacenado se gastaba e invertía allí donde la autoridad creía más conveniente. En este sentido, el Estado Inca funcionaba como un mercado: absorbía la productividad “excedente” de una población autosuficiente y “trocaba” este excedente en la alimentación del ejército,*

*de quienes servían en la “mita” o en la de la familia imperial, tratando, de paso, de ganarse la lealtad de los beneficiados.*

Como vimos, a reciprocidade ocorria por meio das prestações de serviço em âmbito comunitário, *ayni* e *minka*, e a redistribuição baseava-se na *mita*. Esses sistemas regiam a economia incaica, porém havia diferenças entre os modelos econômicos da serra e da costa.

*La existencia de estos dos modelos de organización tan distintos, el costeño y el serrano, pueden sugerir el hecho que en el área andina precolombina hubo dos sistemas socio-económicos debido en parte a las diferencias ecológicas. En la costa la división laboral por oficios y por parcialidad dio lugar a un principio de intercambio comercial, mientras en la sierra una economía agrícola de tipo redistributivo estuvo basada en una explotación de enclaves verticales multiétnicos. (Canseco, 1977, p.19)*

Quando o Tahuantinsuyu se formou, foi indispensável contar com a força de trabalho dos diversos grupos étnicos anexados aos domínios incas pela reciprocidade. A posse da terra centralizou o poder na figura do Inca, o que propiciou o controle de toda a produção necessária para a redistribuição. Dessa maneira, as bases da economia incaica, a reciprocidade e a redistribuição prosseguiram funcionando tanto nos *ayllus* como em relação ao Estado, beneficiando, em parte, a integração do território inca, já que algumas etnias prosseguiram insatisfeitas ante o domínio incaico.

## **Realidade e ficção: a conquista do Peru nas crônicas**

Depois de termos conhecido um pouco do mundo pré-hispânico, passaremos a analisar crônicas que nos fornecem imagens da conquista espanhola. Como crônicas são uma mescla de história e literatura, de verdade e mentira, de realidade e ficção, temos então um material de difícil manejo, em razão dessa fina linha que separa o mundo real do imaginário.

Quando tratamos de rever a história da conquista do Peru à luz de algumas crônicas escritas nos séculos XVI e XVII, sabemos que os homens que as redigiram estavam no preâmbulo da idades Média e Moderna, e que possuíam uma série de modelos de respeito às normas locais de autoridade e às ortodoxias doutrinárias, bem como uma predisposição ao novo e à aventura, própria de uma consciência moderna (Durand, 1953). Sendo assim, seus escritos eram o resultado de uma mescla de informações culturais. Isso se estende aos cronistas indígenas e mestiços, já que eram homens que passaram pelo processo de aculturação.

Ao cruzarem o Atlântico, esses homens envoltos de características mentais do medievo europeu conjecturaram sobre o novo espaço territorial encontrado, e houve quem concluísse que a América era a continuação das Índias orientais.

Las Casas (1958) tentou provar isso, argumentando que a fertilidade e felicidade encontradas nesse novo espaço eram semelhantes às que existiam na verdadeira Índia, conforme o escrito de antigos historiadores. Segundo Las Casas, San Isidoro no livro XIV, 3º capítulo das *Etimologias*, relatou que a Índia era terra muito fértil, com muita gente, árvores que nunca perdiam as folhas e que davam frutos duas vezes ao ano e que abundava em metais e pedras preciosas, sendo essas características encontradas no novo continente.

Tentando entender esse mundo desconhecido, houve quem procurasse explicar a presença humana na América de modo coerente, como o fez Acosta (1954), especialmente no que diz respeito ao Peru. Para ele, essa gente chegou por mar ou terra, por acaso ou por determinação própria, e não em cavalo com asas, como cogitaram os apreciadores de fábulas.

## A conquista

Francisco Pizarro e Diego de Almagro, acompanhados de 350 soldados, saíram da Espanha em busca das Índias, de ouro, prata e de todas as riquezas que se poderiam encontrar nessas novas para-

gens. Não tiveram medo, envolvidos que estavam pelo sonho de adquirir ouro e prata (Ayala, 1993, p.284).

*Aventurando sus vidas  
Han hecho lo no pensado,  
Hallar lo nunca hallado,  
Ganar tierras no sabidas,  
Enriquecer nuestro Estado.  
Ganaros tantas partidas  
De gentes antes no oídas,  
Y también, como se ha visto,  
Hacer convertirse a Cristo  
Tantas ánimas perdidas.* (Xerez, 1985, p.162)

Ao contrário dos espanhóis, os habitantes do Tahuantinsuyu não se regozijaram com a chegada desses homens ambiciosos. Antes desse nefasto momento, já os feiticeiros e sacerdotes haviam visto, nas entranhas de animais sacrificados, que coisas terríveis estavam por acontecer. Quando Huayna Capac estava em Quito, recebeu a informação de que havia perto de Tumbes monstros marinhos e homens com barbas, que andavam no mar em grandes casas (Montesinos, 1882).

Houve também quem dissesse que eram viracochas,<sup>24</sup> homens de barbas negras ou ruivas e de belos trajes que se locomoviam em grandes animais com pés de prata (Yupanqui, 1992). Certo é que tais homens deuses ou monstros foram os responsáveis pelo massacre de grande parte da população andina.

O encontro de Pizarro com Atahualpa em 1532 começou com uma tentativa de reciprocidade, tão conhecida pelos incas, e terminou em guerra. O motivo para o início da batalha sangrenta, segundo Xerez (1985, p.112-3), foi o fato de Atahualpa ter jogado a Bíblia sagrada ao chão. Ofendido, o frei Vicente Valverde queixou-se a Pizarro, que imediatamente ordenou o ataque. Atahualpa foi pron-

---

24 Deus inca.

tamente capturado e o alvoroço foi tremendo, índios correram para todos os lados, fugindo dos tiros de arcabuzes e das patas dos cavalos, e outros ficaram paralisados pelo terror. A grande maioria das pessoas que se encontrava na praça de Cajamarca pereceu aí mesmo. Pizarro solicitou um resgate imensurável pela liberdade de Atahualpa, resolveu condená-lo à morte, mesmo depois de ter recebido todo o montante de ouro e prata que havia exigido.

Atahualpa, sabendo de sua sentença, roga a Pizarro por sua vida.

*Me maravillo de ti, oh capitán, que, porque habiéndome prometido por tu fe y dándote el rescate prometido, no solamente me quitarías las cadenas y me pondrías en libertad, sino que abandonarías mi país, ahora, cuando has conseguido el rescate prometido por mi libertad, me has sentenciado a muerte. Si Filippillo<sup>25</sup> te ha dicho que he tramado mataros a los barbudos, no ha dicho la verdad, porque nunca llegue a pensar tal cosa. Te ruego, pues, que me dejes vivir, porque contra ti nunca he pensado ni cometido nada que me haga merecedor de la muerte. Y si no te fías de mí, envíame a España ante el Emperador, a quien ofreceré gran cantidad de oro y de plata. Si, por el contrario, me matas, te aseguro que mis vasallos elegirán otro Rey que os matará a todos los barbudos. Manteniendome con vida, sin embargo gobernaré el país en paz y no habrá nadie que se atreva a moverse. (Benzoni, 1989, p.251-2)*

O pedido de Atahualpa não foi levado em conta, pois Pizarro estava resolvido a solucionar todos os seus problemas, pondo fim à vida do inca. Atahualpa foi retirado da prisão e, ao som de trompetas, levado para a praça, onde o amarraram a um pau. Enquanto isso, um religioso ia consolando-o e predicando-lhe, por meio de um intérprete, os ensinamentos da fé cristã. Estando ele condenado a morrer na fogueira, nos últimos instantes pediu para ser batizado, a que foi prontamente atendido, e, por isso, conseguiu morrer garroteado, livrando-se de ser queimado vivo. Mesmo assim, depois de cumprida a sentença, ainda atiraram fogo à roupa para que se queimasse

---

25 Intérprete indígena e confidente dos espanhóis, símbolo da traição à raça.



também parte da carne. Seu enterro foi assistido por Pizarro e seus companheiros, com direito a cruz e demais aparatos religiosos cristãos, sendo por fim enterrado numa igreja, como verdadeiro espanhol (Hoz, 1986, p.68).

O assassinato de Atahualpa significou a desestruturação<sup>26</sup> do mundo andino e a conquista espanhola, em termos gerais, demonstrou como a falta de conhecimento do outro pode gerar um desencontro cultural de consequências desastrosas.

A derrota incaica ante tão poucos espanhóis até hoje é difícil de ser explicada. As descrições do massacre ocorrido em Cajamarca nos mostram a debilidade de milhares de homens diante de alguns cavalos, tiros de arcabuzes e coisas aterrorizantes para quem nunca tinha lutado dessa maneira. Por mais que consideremos esses dados, não é possível entender essa indescritível carnificina.

Explicações possíveis para tal tragédia podem estar relacionadas com o fato de os espanhóis não terem atacado desde o princípio, pois fizeram o que para os incas era usual, estabeleceram um sistema de reciprocidade, mediante a troca de presentes e mercadorias diversas. Portanto, estabelecido esse sistema e não tendo sido atacados, não haveria motivo para se prevenir contra os espanhóis, logo o fator surpresa foi contundente.

Em relação ao momento exato do ataque, em que milhares de índios atordoados diante do aprisionamento de seu chefe sucumbiram quase sem reação, cremos que a verticalidade do Tahuantinsuyu seja um dos fatores de tal apatia diante do perigo. Para os incas, o seu chefe era como um deus e, portanto, o responsável por todos os atos e todas as aspirações. Desprovidos de seu deus, esses homens ficaram absolutamente perdidos, pois não estavam acostumados a tomar iniciativas individuais.

---

26 “[...] por el término de ‘desestructuración’ entendemos la supervivencia de estructuras antiguas o de elementos parciales de ellas, pero fuera del contexto relativamente coherente en el cual se situaban [...]” (Wachtel, 1976a, p.135).