

Gênero, sacralidade e poder: o mito das origens dos incas na obra de Garcilaso de la Vega (1586)

SUSANE RODRIGUES DE OLIVEIRA¹

RESUMO: Este artigo apresenta uma análise dos conceitos de gênero que perpassam o mito das origens dos incas veiculado na obra do cronista mestiço Garcilaso de la Vega (1586). Na perspectiva dos estudos feministas e de gênero este artigo oferece uma desconstrução (historicização) do olhar cristão e androcêntrico de Garcilaso a respeito dos fundamentos político-religiosos do Tawantinsuyo.

PALAVRAS-CHAVE: mito das origens, incas, gênero, sacralidade, poder.

(...) ¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas?, ¿quién fue el primero de nuestros Incas?, ¿cómo se llamó?, ¿qué origen tuvo su linaje?, ¿de qué manera empezó a reinar?, ¿con qué gente y armas conquistó este gran Imperio?, ¿qué origen tuvieron nuestras hazañas?

Garcilaso de la Vega in
Comentarios reales de los incas (s/data: 47).

1. Manco Cápac e Mama Ocllo

O mito de Manco Cápac e Mama Ocllo relatado pelo cronista mestiço Garcilaso de la Vega (1539-1616), em sua obra *Comentarios Reales de los Incas* [1609], está entre as versões mais conhecidas a respeito das origens dos incas. Para a escrita dessa narrativa, Garcilaso utilizou os relatos de seus parentes incas que ainda viviam em Cuzco nas últimas décadas do século XVI, pois como filho do conquistador espanhol Sebastián Garcilaso de la Vega e da ñusta (princesa) inca Chimpu Ocllo (Rovira e Mataix, 2003) teve a oportunidade de ver e ouvir na sua infância as histórias a respeito do passado de Cuzco. Como disse Garcilaso,

(...) me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos, y a otros sus mayores, acerca deste origen y principio; porque todo lo que por otras vías se dice dél viene a reducirse en lo mismo que nosotros diremos, y será mejor que se sepa

¹ Susane Rodrigues de Oliveira é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, na área de concentração Estudos feministas e de Gênero.

por las propias palabras que los Incas lo cuentan, que no por la de otros autores extraños. Es así que residendo mi madre en el Cozco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahualpa (como en su vida contaremos) escaparon; en las cuales visitas, siempre sus más ordinarias pláticas eran tratar el origen de sus reyes, de la majestad dellos, de la grandeza de su imperio, de sus conquistas y hazañas, del gobierno que en paz y en guerra tenían, de las leyes que tan en provecho y favor de sus vasallos ordenaban. En suma, no dejaban cosa de las prósperas que entre ellos hubiese acaecido que no la trujesen a cuenta (1967: cap. XV, p. 46-47).

Essa apropriação das palavras dos incas pode ser vista como garantia de legitimidade e veracidade à narrativa de Garcilaso, já que baseada no seu olhar e na experiência dos sujeitos que constituem objeto de seu discurso. Graças a isso, alguns pesquisadores consideraram a sua narrativa como um retrato mais fiel e oficial do passado incaico², perdendo de vista as suas condições de produção. Quanto a isso é necessário destacar que o cronista, ao selecionar os elementos de sua narrativa e estabelecer relações entre eles, recorre a quadros de referências a partir dos quais a própria seleção do que é importante ou não para sua narrativa é determinada. Mesmo quando alega deixar os personagens históricos falarem por si próprios, quem fala por eles é o cronista, o sujeito que, afinal, configura a fala e as ações destes personagens, estabelecendo os seus contornos e limites, já que o cronista podia ouvir os depoimentos e depois transcrevê-los, não necessariamente tal como lhes eram transmitidos, pois além de percebê-los sob sua perspectiva, efetuava uma seleção, discernindo o que lhe convinha relatar ou silenciar.

Ao selecionar o que devia circular em seu discurso, Garcilaso introduz outros discursos, justamente aqueles que possuem uma relação com as suas hipóteses ou seus objetivos. Daí a impossibilidade de se tomar a sua narrativa como um retrato fiel da realidade incaica, já que essa realidade, como veremos nas suas descrições do mito das origens dos incas, nos chega em seu discurso como representação, mediada especialmente por conceitos cristãos, europeus e androcêntricos que compunham também o *repertório interpretativo* de Garcilaso, já que ele havia sido criado entre dois mundos: o incaico e o espanhol. Na perspectiva de Mary Jane Spink e Benedito Medrado, entendo a descrição do real como um ato de produção de sentidos sobre ele,

² Miró Quesada e Riva Agüero consideram Garcilaso um representante adelantado de uma quinta-essência peruana, nacional, e inclusive de uma identidade latino-americana (Paolo de Lima, 2000).

que decorre especialmente do uso que fazemos dos variados *repertórios interpretativos* de que dispomos. Em linhas gerais esses *repertórios interpretativos* são

(...) as unidades de construção das práticas discursivas – o conjunto de termos, descrições, lugares-comuns e figuras de linguagem – que demarcam o rol de possibilidades de construções discursivas, tendo por parâmetros o contexto em que essas práticas são produzidas e os estilos gramaticais específicos (Spink e Medrado, 2000: 47).

A versão do mito das origens dos incas construída por Garcilaso é assim marcada pelos *repertórios interpretativos* disponíveis na cultura dos incas e dos espanhóis no século XVI. Para a compreensão de seu discurso é necessário, portanto, empreender um esforço de aproximação do contexto cultural (*contexto de sentidos*) em que ele inscreve.

No mito das origens de Garcilaso, os personagens Manco Cápac e Mama Ocllo aparecem como filhos do deus Sol e da deusa Lua, formando o par conjugal irmão-irmã responsável pelo estabelecimento do governo dos incas sobre os Andes. A trajetória desses personagens aparece marcada por uma missão doutrinadora e conquistadora, designada pelo deus Sol, com o intuito de livrar as populações andinas da vida ferina e selvagem em que se encontravam. Isso porque, segundo o cronista, os povos anteriores aos incas viviam em estado de barbárie, praticando o canibalismo, a feitiçaria, a poligamia, a sodomia e a mais baixa forma de idolatria (1967: 36-45). Como lhe disse o seu tio inca,

“(...) Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir; vivían de dos en dos y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra. Comían, como bestias, yerbas del campo y raíces de árboles y la fruta inculta que ellos daban de suyo, y carne humana. (...) En suma, vivían como venados y salvajinas; y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas (...)” (1967: 47-48).

Esse tipo de descrição parece adequada à uma sociedade cujos valores e laços eram outros, logo “estranhos” (Cf. Swain, 1998: 246). Na visão europeia, a falta de religião, polícia, casa, roupas e cultivo da terra seriam certamente sintomas de uma

anomalia social. Esse discurso parece remeter àquele dos colonizadores espanhóis a respeito da América e seus habitantes, onde a poligamia, a idolatria e o canibalismo caracterizavam uma alteridade abominável que merecia ser controlada, subordinada e modificada. Não por acaso os conceitos e relações de gênero também são destacados nesse discurso, sinalizando para uma organização social tipicamente desordenada, porque carente de normas e princípios regulares da sexualidade conforme os padrões heterossexuais e cristãos androcêntricos reconhecidos e aceitos pelos europeus. Não por acaso, a composição desse quadro negativo e selvagem das sociedades anteriores aos incas, se detém especialmente na descrição da nudez, sexualidade e feitiçaria femininas. Como escreve Garcilaso, antes dos incas, especialmente em lugares mais quentes, as mulheres

andaban al mismo traje, en cueros; las casadas traían un hilo ceñido al cuerpo, del cual traían colgando, y donde no sabían o no querían tejer ni hilar, lo traían de cortezas de árboles o de sus hojas, el cual servía de cobertura por la honestidad. Las doncellas traían también por la pretina ceñido un hilo sobre sus carnes, y en lugar de delantal y en señal de que eran doncellas traían otra cosa diferente. Y porque es razón guardar el respecto que se debe a los oyentes, será bien que callemos lo que aquí había que decir: baste que éste era el traje y vestido en las tierras calientes, de manera que en la honestidad semejaban a las bestias irracionales, de donde, por sola esta bestialidad que en el ornato de sus personas usaban, se puede colegir cuán brutales serían en todo lo demás los indios de aquellas gentilidad antes del Imperio de los Incas (1967: 43).

Garcilaso parece informado pelas noções cristãs a respeito do corpo, em que a nudez está associada ao pecado e a uma condição inferior da existência. A separação entre corpo e alma difundida pelo cristianismo, está na base desses argumentos: a alma é o que nos aproxima da divindade e da pureza espiritual, enquanto que o corpo, concebido como porta de entrada do demônio na alma é o que nos afasta da divindade e da perda da salvação. Nessa perspectiva, a nudez do corpo está relacionada à sedução, ao prazer e ao sexo, o que na perspectiva ascética cristã do século XVI conduz à perdição da alma e ao pecado. A nudez feminina é ainda mais perigosa já que o corpo das mulheres foi estigmatizado como mais frágil e vulnerável às tentações demoníacas e aos chamados “pecados da carne” (Cf. Araújo, 1993: 213-246). Nesse sentido, a honestidade das mulheres deve recair principalmente sobre o controle de sua sexualidade, e para isso ela deve ser vestir com recato, o que significa esconder as formas de seu corpo, já que as mesmas representam a vergonha e o desejo que conduz

os homens ao pecado. A nudez feminina aparece em seu discurso não só como prova da desonestidade feminina, mas também como qualificativo da selvageria, gentildade e irracionalidade dos povos pré-incas.

Ainda na composição desse quadro negativo das sociedades anteriores aos incas, Garcilaso enfatiza as relações sexuais e as formas de casamento entre esses povos ao assinalar que

En las demás costumbres, como el casar y el juntarse, no fueron mejores los indios de aquella gentilidad que en su vestir y comer, porque muchas naciones se juntaban al coito como bestias, sin conocer mujer propia, sino como acertaban a toparse, y otras se casaban como se les antojaba, sin aceptar hermanas, hijas ni madres. En otras guardaban las madres y no más; en otras provincias era lícito y aun loable ser las mozas cuan deshonestas y perdidas quisiesen, y las más disolutas tenían más cierto su casamento, que el haberlo sido se tenía entre ellos por mayor calidad; a lo menos las mozas de aquella suerte eran tenidas por hacendosas, y de las honestas decían que por flojas no las había querido nadie (Garcilaso, 1967: 44).

Mais uma vez a imagem da mulher honesta e desonesta como ligada ao controle da sua sexualidade, se faz presente sinalizando para uma sociedade cujos valores eram avessos aos das sociedades européias. Na perspectiva cristã, a virgindade das mulheres solteiras constituía indício de sua virtude, honestidade e recato. As mulheres são avaliadas e classificadas a partir da preservação da virgindade antes do casamento e da fidelidade sexual ao esposo no casamento. Talvez por isso Garcilaso tenha feito também uma associação entre as mulheres desonestas em sua sexualidade e as mulheres preguiçosas para o trabalho. No entanto, o cronista parece ainda sinalizar para a presença desses conceitos entre os homens, já que na hora de escolher uma mulher para se casar preferiam aquelas que preservavam a sua virgindade. O que nos parece mais um reflexo de suas próprias concepções cristãs a respeito das mulheres e o casamento, do que indícios das práticas desses povos. Quando se trata da preservação da virgindade dessas mulheres Garcilaso é ainda mais enfático:

(...) En otras provincias usaban lo contrario, que las madres guardaban las hijas con gran recato, y cuando concertaban de las casar las sacaban en público y en presencia de los parientes que habían hallado al otorgo, con sus propias manos las desfloraban, mostrando a todos el testimonio de su buena guarda. (...) En otras provincias corrompían la virgen que se había de casar los parientes más cercanos del novio y sus mayores amigos, y con esta condición

concertaban el casamiento y así la recibía después el marido (1967: 45).

É importante destacar que ao mesmo tempo em que Garcilaso sinaliza para a prática de preservação da virgindade das mulheres antes do casamento, algo que aos olhos cristãos constituí indícios de boa conduta, ele não deixar de destacar o caráter negativo, pecaminoso e perverso dessa prática, quando afirma que algumas dessas mulheres eram “desfloradas” e outras “corrompidas” para provarem sua virgindade. Nessa forma de ver, que busca as semelhanças entre aspectos culturais para traçar as diferenças e desigualdades entre os povos, a semelhança para mais é tão corrosiva quanto a semelhança para menos, considerando-se que o “excesso de semelhança também é ruptura”, “esse jogo complicado mostra, além disso, um direito e um avesso” (Orlandi, 1990: 22). Nesse sentido, a preservação da virgindade entre as mulheres recebe outros sentidos, avessos daqueles postulados pelo catolicismo. Ao destacar a preservação da virgindade entre os povos pré-incas, Garcilaso parece recorrer às semelhanças entre as práticas cristãs como estratégia para construir o idêntico e o diferente, esse jogo cria uma distancia entre os dois universos, a partir dos conceitos cristãos de normalidade e anormalidade. No primeiro exemplo, a nudez das mulheres é exposta em público e no segundo elas são corrompidas por muitos homens, o que segundo a ótica cristã, atesta o caráter ilegal e pecaminoso dessas práticas, já que a exposição da nudez e o contato sexual são vistos como práticas ilícitas.

Em busca de ainda mais argumentos para construir uma imagem negativa e inferior desses povos, Garcilaso não poderia deixar de fazer uma associação das mulheres com as práticas de feitiçaria, quando afirma que

Hubo también hechiceros y hechiceras, y este oficio más ordinario lo usaban las indias que los indios: muchos lo ejercitaban solamente para tratar con el demonio en particular, para ganar reputación con la gente, dando y tomando respuestas de las cosas por venir, haciéndose grandes sacerdotes y sacerdotisas. (...) Otras mujeres lo usaron par enhechizar más a hombres que a mujeres, o por envidia o por otra malquerencia, y hacían con los hechizos los mismos efectos que con el veneno (1967: 45).

Ao classificar as práticas dessas mulheres como feitiçarias, Garcilaso imprime um sentido bastante familiar aos leitores europeus de sua época. Essa associação das mulheres com o mal, o demônio e a feitiçaria esteve presente no imaginário europeu do século XVI, momento em que a caça às bruxas e feiticeiras entrava em seu auge na

Europa³. As mulheres eram vistas como uma mistura de Eva pecadora e Vênus sedutora, correndo vários riscos de serem confundidas com uma feiticeira, estando, por isso, sujeita às punições do Santo Ofício da Inquisição entre os séculos XIV e XVIII. Tidas como feiticeiras, as mulheres encarnavam o emblema perigoso da desordem cósmica, da impureza feminina e da perturbação social, que parecia fugir de qualquer controle. Os alemães Kramer e Sprenger escreveram em 1486 o *Malleus Maleficarum* um tratado de demonologia que marcou época, onde não deixam dúvida sobre essa imagem das mulheres como fonte dos grandes males do mundo, seres fracos e desprezíveis cuja natureza inconstante é alvo preferido do demônio, que as corrompe facilmente, e que a partir delas pode transformar a ordem social (Araújo, 1993: 199).

Ao associar as mulheres pré-incas à feitiçaria, à maldade e à inveja, Garcilaso parece recorrer aos referenciais misóginos e cristãos de sua época acerca das mulheres e suas práticas religiosas. Uma associação que criava, portanto, a imagem de uma sociedade caótica e desordenada que carecia de normas e caminho para a salvação. Na Europa do século XVI essas práticas podiam ser vistas como resultado da falta de controle dos homens sobre as mulheres, e da falta de doutrina cristã, já que ligadas à suposta natureza feminina desregrada e pecaminosa, que não encontrava limites fora do cristianismo. Nesse imaginário, a feitiçaria como símbolo do demônio, da maldade, da fraqueza e descontrole das mulheres, devia ser reprimida e exterminada, já que constituía obstáculos à salvação (Cf. Nogueira, 1991).

No imaginário do colonizador europeu século XVI, a feitiçaria, a poligamia, o canibalismo e a nudez eram características repugnantes e desprezíveis comuns a quase todos os ameríndios. Essas características, na visão européia, eram demonstrativas da selvageria e barbárie em que viviam o “gentio”, como indícios significativos da sua irracionalidade, animalidade e de sua natureza idólatra, pois sua cultura desconhecia as regras e interdições, tidas pelas europeus, como fundamentais para uma vida social, sobretudo de cunho religioso (Oliveira, 2001: 77). No entanto, como veremos no discurso de Garcilaso, somente os povos os pré-incas se encaixam nessas características, já que os incas parecem se igualar aos europeus no se referem aos princípios e regras de seu governo e sociedade.

³ A respeito da caça às bruxas na Europa e da relação das mulheres com o demoníaco e o pecado, ver obras de Anne Llewellyn Barstow (1995), Tânia Navarro Swain (1995) e Jean Delumeau (1989).

É nesse cenário caótico e pecaminoso, fundado na liberdade sexual e na feitiçaria femininas que acontece a origem dos incas na narrativa de Garcilaso. Como informa o cronista,

“Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales, como te he dicho, se apiadó, y hubo lástima dellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar dellos y de los frutos de la tierra, como hombres racionales, y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está a ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestras que donde aquella barra se les hundiese, con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quedaría el Sol Nuestro Padre que parasen y hiciesen su asiento y corte (Garcilaso, 1999: Tomo I, cap. III).

Esse enunciado mítico oferece sentidos para a origem e estabelecimento do governo incaico sobre os Andes, nele a ação fundadora de Manco Cápac e Mama Ocllo encontra um caráter sagrado e legítimo, já que resulta de uma ordem divina. Assim teria tido início a aventura de Manco Cápac e Mama Ocllo, do casal inca primordial, até que no vale de Cusco teriam conseguido enterrar a barra de ouro no solo, fazendo-a sumir na terra e assinalando ali o local desejado pelo Deus-Sol para o início do estabelecimento de seu governo. Nessa versão do mito, o estabelecimento da ordem incaica sobre os Andes parece relacionada a um desejo de propagação do culto, leis e preceitos do deus Sol, pois como bem enfatizou Garcilaso esses povos estavam carentes de leis e regras morais. Dessa forma, o cronista parece descartar a idéia de que as origens do Tawantinsuyo estivessem calcadas na ambição e crueldade dos incas, já que relacionada a uma necessidade de dominação espiritual e moral dos povos andinos. É importante destacar que essa mesma necessidade esteve também entre os argumentos espanhóis que legitimaram a colonização e evangelização dos ameríndios no século XVI.

Ao contrário de outros cronistas, – como Sarmiento de Gamboa [1572], Cristóbal de Molina [1570] e indiretamente Guama Poma de Ayala [1615/1616], – que estiveram a cargo da Coroa espanhola, comprometidos com a construção de uma imagem negativa dos incas como cruéis, tirânicos, bárbaros e idólatras, a fim de

legitimar os justos títulos da Espanha sobre as terras do Peru (Cf. Manga Quispe, 2002); Garcilaso esteve mais interessado em revelar uma imagem dos incas como dóceis, civilizados, benfeitores e de boa razão (1967: 46).

Na visão de Garcilaso, os incas constituíram instrumentos da divina providência para livrar as populações andinas do pecado e da idolatria, preparando-as para o recebimento do evangelho com a chegada dos colonizadores espanhóis. Segundo o cronista,

(...) permitió Dios Nuestro Señor que dellos [antigos povos do Peru] saliese un lucero del alba que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respectos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina; para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino mas dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Sancta Madre Iglesia Romana, como después acá lo han recibido (Garcilaso, 1967: 46).

Nesse enunciado, os incas como representantes da razão, da lei natural e da urbanidade sobre os Andes, recebem uma imagem bastante positiva e agradável aos olhos europeus do século XVI, já que descritos à luz dos conceitos e valores cristãos. A ordem do deus Sol parece se confundir com a do deus cristão, ao parecer fundada nos mesmos princípios da razão, lei natural e boa doutrina. Não por acaso, a instalação dessa ordem pelos incas representa o fim de uma época caótica e pecaminosa fundada na falta de controle da sexualidade e feitiçaria das mulheres.

A imagem dos incas é construída assim em oposição à dos povos que foram por eles “doutrinados”, a partir de categorias alheias a estas sociedades, pois Garcilaso toma-as emprestado dos quadros de apreensão da alteridade reconhecidos pelos europeus do século XVI. Enquanto os incas são classificados como povos de razão, urbanidade e leis naturais, os demais povos são automaticamente o contrário de tudo isso, sendo reconhecidos como irracionais, selvagens e ignorantes. Esse discurso criava, portanto, uma imagem dos incas muito próxima à da cristandade, já que esses mesmos critérios de classificação eram usados pelos cronistas para exaltar a superioridade das sociedades cristãs européias perante as sociedades ameríndias.

Quanto a isso convém ressaltar o lugar de fala de Garcilaso, pois enquanto filho do conquistador espanhol Sebastián Garcilaso de la Vega e da ñusta (princesa) inca

Chimpu Ocllo (Rovira e Mataix, 2005), foi criado vivendo com a família de sua mãe e segundo os costumes e a cultura inca até os vinte anos de idade, quando foi estudar na Espanha. Garcilaso adquiriu assim uma formação bastante peculiar, tendo como referencia dois mundos distintos, o incaico e o espanhol. A sua obra, embasada em sua experiência andina na época em que viveu entre os incas, nos relatos de familiares e amigos que viviam em Cuzco, e nas próprias crônicas da época, tende a valorizar a cultura incaica em detrimento da dos povos conquistados por eles. Além disso, sua narrativa busca também apagar as imagens apresentadas por Sarmiento de Gamboa [1532-1592], cronista oficial de Francisco de Toledo que escreveu uma crônica bastante comprometida com a posição política desse Vice-Rei (Gebran, 1998: 30), retratando os governantes incas como ilegítimos, subjugadores, tiranizadores e destruidores; a fim de projetar, em sua narrativa, os espanhóis no papel de salvadores e libertadores dos povos andinos das mãos de seus “aniquiladores” incas, que intentavam recuperar seu governo em Vilcabamba a partir de 1438 (Manga Quispe, 2002).

É nessa *deixis* discursiva, – no espaço-tempo que envolve o ato de enunciação (Maingueneau, 1997: 41) – que podemos entender porque a sua visão de Garcilaso a respeito dos incas parece perpassada por conceitos europeus de selvageria, urbanidade, doutrinação, idolatria, civilização, gentilidade e lei natural. Transitando entre o mundo de sua mãe e o de seu pai, ele constrói um discurso singular que se inscreve, ao mesmo tempo, em dois quadros de pensamento. Se por um lado ele deixa entrever uma imagem dos incas como benfeitores, como povos que instruíram os outros em urbanidade, leis e costumes; por outro lado ele não deixa de afirmar que as histórias contadas pelos índios constituem relatos confusos e fabulosos, refletindo sua formação num quadro de pensamento europeu que desprezava os saberes indígenas como algo da ordem do irracional e demoníaco (Garcilaso, 1999:cap. V).

Ao enunciar o seu discurso na forma de crônica, Garcilaso inscreve-o na mesma *cenografia* que o dos clérigos e conquistadores espanhóis, ou melhor, na mesma formação discursiva reconhecida e autorizada para se falar da América e seus habitantes no século XVI. Ao classificar os povos andinos como idólatras, gentílicos, supersticiosos, Garcilaso faz uso dos estereótipos que circulavam no imaginário europeu para se entender a alteridade do “Novo Mundo”, desse modo ele se submete aos efeitos de uma formação discursiva que lhe garante legitimidade de fala, enunciando o seu objeto de discurso a partir de conceitos e valores familiares aos europeus.

Não por acaso, as histórias contadas pelos incas a respeito do seu passado e das origens do Tawantinsuyo ganham na narrativa de Garcilaso o sentido de “fábulas historiales” (1967: 52-53), integrando a categoria de discursos errôneos e fictícios, já que pareciam escapar à lógica europeia. No entanto, ao mesmo tempo em que percebe essas histórias como similares às “profanas y fábulas de la gentilidad antigua” (s/data: 57), Garcilaso encontra também nessas histórias aspectos que as aproximam das histórias sagradas da cristandade:

El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Sancta escriturura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua (1967: 57).

A possibilidade de que essas histórias encontrassem semelhanças com aquelas já conhecidas pelos europeus, tornava a cultura incaica bastante familiar aos leitores europeus de sua época, eliminando o seu estranhamento e diferença perturbadora. Garcilaso concebe assim a história dos incas a partir de referenciais presentes na bíblia cristã e nos mitos dos antigos povos já conhecidos pelos europeus, o que implica numa ocultamento dos sentidos próprios para os incas a respeito de suas práticas e histórias, de sentidos que poderiam fazer funcionar outras matrizes de inteligibilidade diferentes daquela cristã, eurocêntrica, colonialista e androcêntrica do século XVI para o entendimento da cultura incaica.

Quando se trata dos incas Garcilaso insiste em enquadrá-los numa sociedade legítima e designada por Deus, a fim de exaltá-los perante os seus leitores europeus de sua narrativa. Desse modo, imprime uma identidade para os incas que ele considera mais adequada a uma sociedade complexa e grandiosa. Ao invés de exaltá-los na sua diferença, ele prefere torná-los iguais aos povos europeus, já que a diferença, aos olhos europeus constituía sinônimo de desigualdade. Talvez Garcilaso buscasse com isso uma estratégia para valorização e auto-estima de seus parentes incas que desde o início da conquista espanhola no Peru vinham sendo desvalorizados, humilhados e subjugados.

Na visão de Garcilaso, a introdução do governo e dos valores incaicos no Peru representam assim o surgimento de uma nova ordem, conforme os desígnios do Deus cristão, já que os incas foram vistos por ele como instrumentos da divina providência que preparam as populações andinas para o recebimento do evangelho. Só os conhecimentos a respeito da lei natural e da urbanidade introduzidos pelos incas podiam

transformar os selvagens em homens de boa razão, e por isso em seres mais suscetíveis à aceitação do cristianismo.

A noção de lei natural, que perpassa os *repertórios interpretativos* cristãos do século XVI para o entendimento dos comportamentos humanos, foi cunhada desde a antiguidade clássica, estando relacionada à idéia de lei divina, sendo por isso concebida como lei inquestionável e universal. Esse tipo de discurso baseando-se em pressupostos sagrados e essencialistas supõe por antecipação a existência de um padrão universal para os comportamentos de homens e mulheres na história, excluindo a multiplicidade como algo da ordem do demoníaco e do caos. Os comportamentos que fogem dos padrões impostos pelo cristianismo são tidos como inadequados, ou seja, *contra a natura*, já que a Lei a ser seguida é somente a Lei de Deus, tida como natural e universal. Nesse sentido, como o “gentio” desconhece Deus, ele não pode ter leis, e só pode entrar para o rebanho divino sabendo as leis da Lei, para isso era necessário auxílio externo, mas no discurso de Garcilaso essa ajuda é interna (Neves, 1978: 57), provém dos próprios incas que desse modo se tornam instrumentos da divina providência nos Andes.

Santo Tomás Aquino no século XIII defendia a existência de uma lei universal reguladora do comportamento de todos os seres, incluindo o comportamento humano. Nessa perspectiva cristã, as pessoas como filhas de um mesmo deus criador possuem uma única natureza, tendo sido criadas à sua imagem e semelhança, o que torna os seus comportamentos previsíveis pelas características de seus corpos biológicos, já que homens e mulheres são reconhecidos como diferentes e desigualdades pela constituição biológica de seus corpos. Desse modo, os comportamentos de homens e mulheres são vistos como previsíveis e regulados por leis consideradas naturais e divinas. A natureza e todas as criaturas são vistas como submetidas à essa lei divina, e no caso destes também à lei moral. Qualquer comportamento que não esteja em conformidade com essas leis naturais representa, na perspectiva cristã, uma forma de pecado e ameaça à harmonia e ordem do universo instituída pelo deus cristão, representando uma afronta às leis divinas e, portanto, a um poder sacralizado reconhecido como superior aos seres humanos. Daí deriva toda a evidencia, autoridade e poder que visa encobrir o caráter de construção/invenção da chamada lei natural modeladora/homogeneizadora dos comportamentos e práticas de homens e mulheres.

Ao afirmar que entre os incas vigorava a chamada lei natural, Garcilaso mais uma vez parece enquadrá-los numa ordem cristã tida como universal e natural conforme

os desígnios divinos. O conceito de lei natural transposto para a sociedade incaica prescreve assim por antecipação as configurações imagináveis para os comportamentos e relacionamentos de homens e mulheres do Tawantinsuyo, de forma a-histórica e descontextualizada, desse modo Garcilaso cria uma imagem dos incas à luz de conceitos e valores cristãos, ou seja, à luz de *repertórios interpretativos* que estiveram alheios aos dos incas. Tudo isso possivelmente para igualar a cultura incaica à espanhola, como estratégia para modificar as relações hierárquicas e desiguais que foram estabelecidas entre incas e espanhóis com a conquista e colonização do Peru. Na acepção de Garcilaso, apesar da *conquista* os incas não seriam obrigatoriamente *inferiores*. O sentido de sua história o provaria.

Garcilaso participa na reprodução dos valores que visava garantir a supremacia dos ideais cristãos e europeus sobre a América. “Evangelizar é a senha que abre as comportas de sentimentos de pertencimento a um grupo social pela aceitação da representação simbólica religiosa europeia” (Pinto e Inoue, 2004). Nesse sentido, os incas, vistos no papel de intermediários e preparadores dos povos andinos que lá viviam antes deles, para a chegada dos espanhóis e da fé cristã e para a aceitação de um Deus único e verdadeiro, ganham uma identidade próxima à dos espanhóis. Como bem analisou Laudicea de Souza Pinto e Mariléia Franco Marinho Inoue, “Era a vez dos incas de efetivamente receber o tributo da cristianização espanhola, que segundo Garcilaso de la Vega, era o objetivo maior da ‘conquista’” (2004).

2. A sacralidade do Inca e da Coya

Na narrativa de Garcilaso, tanto Manco Cápac quanto Mama Ocllo figuram como os responsáveis pela introdução de preceitos, leis naturais, benefícios agrícolas e materiais que o culto ao deus Sol poderia proporcionar às populações conquistadas. Dando prosseguimento a esse mito das origens Garcilaso enfatiza essa divisão igualitária de tarefas desempenhadas por Manco Cápac e Mama Ocllo:

La primera parada que en este valle [Cuzco] hicieron -dijo el Inca [Manco Cápac]- fue en el cerro llamado Huanacauti, al Mediodía desta ciudad. Allí procuró hincar en tierra la barra de oro, la cual con mucha facilidad se les hundió al primer golpe que dieron con ella, que no la vieron más. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer: "En este valle manda Nuestro Padre el Sol que paremos y

hagamos nuestro asiento y morada, para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer esta gente, para los doctrinar y hacer el bien que Nuestro Padre el Sol nos manda." Del cerro Huanacauti salieron nuestros primeros reyes cada uno por su parte a convocar las gentes, y por aquél lugar el primero de que tenemos noticia que hubiesen hollado con sus pies y por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teníamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a Nuestro Padre el Sol, en memoria desta merced y beneficio que hizo al mundo. El príncipe fue al Septentrión, y la princesa al Mediodía; a todos los hombres y mujeres que hallaban por aquellos breñales les hablaban y decían cómo su padre el Sol les había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían, y mostrándoles a vivir como hombres; y que en cumplimiento de lo que el Sol su padre les había mandado, iban a los convocar y sacar de aquellos montes y malezas, y reducirlos a morar en pueblos poblados, y a darles para comer manjares de hombres, y no de bestias. Estas cosas y otras semejantes dijeron nuestros reyes a los primeros salvajes que por estas tierras y montes hallaron; los cuales, viendo aquellas dos personas vestidas y adornadas con los ornamentos que Nuestro Padre el Sol les había dado (hábito muy diferente del que ellos traían), y las orejas horadadas, y tan abiertas como sus descendientes las traemos, y que en sus palabras y rostro mostraban ser hijos del Sol, y que venían a los hombres para darles pueblos en que viviesen, y mantenimientos que comiesen; maravillados por una parte de lo que veían, y por otra aficionados de las promesas que les hacían, les dieron entero crédito a todo lo que les dijeron, y los adoraron y reverenciaron como a hijos del Sol, y obedecieron como a reyes; y convocándose los mismos salvajes unos a otros, y refiriendo las maravillas que habían visto y oído, se juntaron en gran número hombres y mujeres, salieron con nuestros reyes para los seguir donde ellos quisiesen llevarlos (Tomo I, cap. IV, 1999).

Segundo o cronista, a dominação incaica parece assim como resultado de um consentimento dos povos a respeito dos benefícios que o deus Sol e o governo dos incas poderiam lhes proporcionar. Nesse sentido as populações conquistadas parecem não oferecer resistências, acatando pacificamente a dominação incaica. O governo dos incas foi assim amplamente idealizado por Garcilaso, já que baseado na razão, justiça, piedade, clemência e paciência, em valores que, no ocidente cristão, caracterizam uma sociedade utópica, perfeita e ideal. Esse discurso serviu, portanto, para uma exaltação dos incas na história, já que descritos a partir de conceitos e valores amplamente idealizados no ocidente cristão⁴. No entanto, esses mesmo conceitos e valores encobrem a possibilidade de que fossem apresentados outros, diferentes daqueles derivados de uma lógica cristã européia a respeito de uma sociedade ideal.

⁴ Cf. obras de Jean Boudin e Jose de la Riva Agüero.

O discurso de Garcilaso além de reforça o caráter pacífico da conquista incaica, é ainda bastante revelador dos papéis exercidos pelo Inca (rei ou principal sobre os demais) e a Coya (rainha ou mulher principal) (Rostworowski, 1999: 321-325) no estabelecimento do Tawantinsuyo, já que Manco Cápac representa o primeiro Inca e Mama Ocllo a primeira Coya. Convém destacar, que Garcilaso nomeia o Inca e a Coya respectivamente, como rei e rainha, a partir de categorias européias adequadas aos governantes masculinos e femininos. Não por acaso, ele também utiliza o termo império para nomear o domínio dos incas. É necessário destacar que o Tawantinsuyo é descrito nas crônicas e em parte da historiografia como império, e que esse termo faz referências a uma estrutura de poder supostamente análoga à existente na Idade Média européia (Freitas, 1997), o que simplifica o entendimento da organização política e social incaica. A noção de império cunhada na antiguidade greco-romana e remodelada na Idade Média cristã (Tôrres, 2004: 80), está associada a uma dominação político-militar e, de modo geral, também, a um processo de centralização política, que dispõe de uma burocracia, com uma sede definida, fronteiras em constante expansão, a princípios ilimitadas, tendo como pressuposto universal de que um império não se auto-limita (Filho, 2004). Além disso, como bem analisou Daniel Aarão Reis Filho, freqüentemente, existe também uma associação entre essa dominação político-militar e uma superioridade cultural, que de modo geral deve ser compartilhada pelas elites de um império e às vezes até pelos dominados. Não raramente, essa superioridade devia estar associada também ao sentido de superioridade racial, e que para a estabilidade de um império ela precisava ser interiorizada pelos dominados (Filho, 2004). Esse aspecto é considerado decisivo para o funcionamento dos antigos sistemas imperiais.

Além disso, percebo que essa noção de império esteve também associado à idéia de patriarcado, de um sistema político organizado e conduzido por homens, onde as mulheres ocupariam um espaço subalterno e marginalizado. Essa concepção acaba impondo por antecipação as configurações imagináveis para as estruturas políticas e sociais do Tawantinsuyo, já que prescreve a existência de um poder fortemente centralizado na figura masculina de um imperador, descartando a possibilidade de que as mulheres pudessem governar ou exercer alguma forma de poder.

Entretanto Garcilaso destaca inicialmente que Manco Capác e Mama Ocllo, como rei e rainha desempenharam juntos a mesma tarefa conquistadora e doutrinadora designada pelo deus Sol, o que sinaliza para uma igualdade fundamental entre eles. Além disso, devido a essa tarefa divina e conquistadora, e também às roupas e

ornamentos utilizados por eles durante o contato com os povos conquistados, ambos passaram a ser obedecidos, adorados e reverenciados, o que sinaliza também para uma sacralização desses personagens heróicos. Garcilaso acaba por sugerir que as roupas e ornamentos constituam sinais de diferenciação e *status* entre as populações andinas, já que muitos deles aceitaram pacificamente o governo incaico, pela aparência considerada divina que portavam naquele momento. Isso indica que os incas tornaram pessoas sacralizadas não só pelo fato de serem vistos como filhos do Sol, mas porque possuíam roupas e ornamentos que os tornavam pessoas sacralizadas com autoridade e domínio na sociedade.

Essa possibilidade igualitária de poder e sacralidade de um homem e uma mulher, na figura de Manco Cápac e Mama Ocllo, representa na história uma ruptura com os arranjos tradicionais de gênero, política e religião, pois permite também uma associação do feminino com a divindade, o governo e a conquista. Esse indício é bastante valioso, pois sinaliza também para a presença de mulheres num governo tão grandioso como o dos incas na América do Sul. Essa concepção parece de acordo com as descrições que alguns cronistas espanhóis fizeram das Coyas, destacando o seu poder, riqueza e autoridade sobre o Tawantinsuyo. Na opinião do cronista Juan Diez de Betanzos [1551], a Coya se convertia em “Señora de toda la elite e todo el Tahuantinsuyo”, o que sugere que ela não foi apenas uma consorte do Inca, mas também uma governanta. Como descreve o cronista,

Piviguarme o mujer principal a la cual tenían e respetaban ansi los señores de la ciudad del Cuzco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos (Betanzos, 1987: 79).

Na maioria das crônicas as Coyas são descritas de forma similar às rainhas européias, sempre em torno de suas aparências físicas, vestuários e riquezas. O frei mercedário Martín de Murúa [1590] apresentou uma descrição das Coyas ressaltando seus aspectos físicos, riquezas, vestuários, palácios, cotidiano, animais de estimação, festas, jardins, hortas, casas e serviços (1946: 81-101); enquanto que os homens (Incas, capitães, infantes) foram descritos, na primeira parte de sua obra, em torno dos chamados “grandes feitos” que envolviam a força, a coragem, o controle dos *ayllus* e as guerras de conquista. Apesar da ênfase na aparência física e riqueza das Coyas, Murúa

deixou indícios da sacralidade, autoridade e poder dessas mulheres. Quanto a isso as suas descrições da segunda governante Coya Chimbo é bastante reveladora:

(...) cuando algún capitán o señor orejón gobernador iba a ver a esta gran señora Coya, estaba asentada en un bugío redondo como a manera de templo o capilla; a los cuales mandaba se asentasen, y les hacía sacar a sus criadas ñustas unos banquillos, que ellos llamaban duhos, muy labrados, de palma negra, y ellos se asentaban con mucha humildad, agradeciendo esto mucho a la Coya; la cual los honraba y veneraba y mostraba mucho amor, y no tan solamente a ellos, más a todos sus vasallos, por ser como era muy principal y de muy buen corazón, y así fué tenida y estimada en mucho (Múrua, 1946: p. 84).

Já a nona Coya Ana-Huarque é descrita por Múrua como “valerosíssima y belicosa”, porque

governó mucho tiempo en esta gran ciudad del Cuzco por ausencia de su marido y Rey Inga Yupnagui, com mucho orden y concierto, y así se mostró en aquel tiempo ser muy valerosa, y para mucho en un terrible terremoto, que hobo en un volcán grande, que está tres leguas de la ciudad de Arequipa, el cual dicen que lanzó de sí tanto fuego com tan grandes llamaradas, que fué para espantar, saliendo del dicho volcán gradísima cantidad de ceniza, de tal manera, que dicen fué cierto haber llovido de esta ceniza en todo este reino, y que si no fuera por el gran valor de esta Coya y Señora, se hubieran asolado y ahorcado la mayor parte de la gente de toda esta tierra; la cual mando haver sacrificios a sus Idolos, en el templo de Dios, y en otros muchos que había en esta gran ciudad por sus parroquias y barrios, com torres, en que había capillas com altares, en donde estaban los Idolos e Imágenes y bultos de sus dioses, hasta que su marido, por las nuevas del dicho suceso tuvo, vino en pocos días y se partió para la dicha ciudad de Arequipa, com mucho tumulto de gente e Indios hechiceros y adivinos y pontífices; y llegado donde estaba dicho volcán, y la dicha ciudad... tenía el templo mayor, que estaba en el asiento y lugar donde al presente está el convento de Señor sto. Domingo, que se llama Curicancha ... donde hacía su oración en este dicho templo esta Señora Reina hacia do sale el Sol (1946: 97-98).

No entanto, as referências às funções desempenhadas pelas Coyas são escassas, já que os cronistas, enquanto homens e espanhóis, não esperavam encontrar mulheres ocupando cargos políticos importantes, por isso ignoravam tal capacidade. Os relatos mais amplos a respeito das Coyas aparecem nas narrativas de Guama Poma, Pachacuti e

Murúa. Significativamente, os dois primeiros autores são de descendência indígena⁵. Como reconheceu a pesquisadora Irene Silverblatt, os cronistas espanhóis não estavam acostumados à uma divisão do poder político entre homens e mulheres, tampouco à presença de mulheres como oficiantes em cerimônias religiosas. Já na opinião de Penélope Dransart, muitas coisas permaneceram ocultas a respeito da vida dessas mulheres, porque não houve uma escrita a partir da perspectiva das mulheres. Ainda segundo a autora, “Las mujeres incas debieron controlar su propio conocimiento que no necesariamente compartían con los hombres” (Dransart, 1997: 489).

A escassez de relatos sobre as Coyas não parece resultar de uma divisão binária do universo incaico, em que homens e mulheres possuíam vidas completamente distintas que não compartilhavam dos mesmos conhecimentos e experiências. Talvez os homens incas incluíssem as mulheres em seus relatos, pois como informa Garcilaso, Betanzos e Murúa ambos podiam compartilhar das mesmas experiências políticas e sociais. No entanto, mesmo que os homens relatassem algo sobre as mulheres, os cronistas não tinham interesse em incluir em suas descrições imagens de mulheres que pudessem fugir aos padrões da “normalidade” de gênero para os cristãos europeus do século XVI, já que a perspectiva androcêntrica de sua formação discursiva impedia que as mulheres indígenas figurassem livremente nesses discursos.

O governo e a ordem incaica encontravam legitimidade no mito das origens, já que os fundadores da “dinastia” incaica figuram como seres sagrados e privilegiados que deveriam ser cultuados e obedecidos para garantia da prosperidade e equilíbrio do universo. As histórias a respeito das origens dos incas fazem referências a personagens que foram sacralizados pela cultura incaica, porque além de responsáveis pelo estabelecimento de uma nova ordem sobre os Andes, possuíam laços de parentesco com divindades ancestrais. Devido a essa sacralidade resultante dos laços de parentesco que os incas guardavam com o deus Sol e a deusa Lua, é que Garcilaso oferece uma explicação para as uniões matrimoniais entre irmãos e irmãs, quando trata do filho e da filha de Manco Cápac e Mama Ocllo:

El Inca Sinchi Roca casó con Mama Ocllo o Mama Cora (como otros quieren), su hermana mayor, por imitar el ejemplo del padre, y el de los abuelos Sol y Luna; porque en su gentilidad tenían que la Luna

⁵ Segundo Silverblatt (1990:43), Murúa foi o mais sensível dos cronistas ao descrever as mulheres da nobreza incaica. Entretanto, Guama Poma apresenta em sua obra um desenho de Murúa castigando os índios, num ato de castigo e violência ao golpear na cabeça uma mulher em seu telar (Guama Poma 1980: 521, 625, 661).

era hermana y mujer del Sol. Hicieron este casamiento por conservar la sangre limpia y porque el hijo heredero le perteneciese el reino, tanto por su madre como por su padre, y por otras razones que adelante diremos más largo. Los demás hermanos, legítimos, y no legítimos, también casaron unos con otros, por conservar y aumentar la sucesión de los Incas. Dijeron que el casar destes hermanos unos con otros lo había ordenado el Sol, y que el Inca Manco Cápac lo había mandado porque no tenían sus hijos con quien casar, para que la sangre se conservase limpia; pero que después no pudiese nadie casar con la hermana, sino sólo el Inca heredero; lo cual guardaron ellos, como lo veremos en el proceso de la historia (1999: Tomo I, cap. VI).

Percebe-se que nesse discurso Garcilaso apresenta uma imagem negativa dos incas quando enfatiza a “gentilidade” dos incas por aceitarem a união entre irmãos. Entretanto, Garcilaso oferece ainda um outro sentido para essa prática como ligada à uma vontade de poder dos incas. Conforme o cronista, somente os incas tinham essa prática incomum de união entre irmãos e irmãs, já que cosmogonicamente inspirado na idéia de que o deus Sol e a deusa Lua, enquanto irmãos, também formavam um par conjugal. A partir desse matrimônio divino os incas foram engendrados e deviam se perpetuar da mesma forma para manter o centro do poder coeso, no monopólio apenas da linhagem incaica, para que outros grupos não tivessem acesso ao poder. No trabalho de Garcilaso existe assim uma ênfase na noção de “sangue divino”, imprimindo a possibilidade de que a união irmão-irmã servisse para conservar o fluxo de sangue dentro de uma linhagem real. Nessa acepção, os incas pareciam fazer uma distinção entre pessoas de “sangue divino” e “humano”. As pessoas de “sangue divino”, nesse caso o Inca e a Coya, enquanto descendentes diretos do Sol e da Lua, possuíam *status* e poder sacralizado na ordem do Tawantinsuyo, o que os colocava numa posição de privilegiada perante os outros povos andinos.

Considerando a força que o sagrado exercia sobre os comportamentos e práticas dos incas, é possível dizer que a áurea sagrada que envolvia o Inca e a Coya, podia ser re-atualizada através dessa narrativa mítica que garantia o poder e privilégio dos incas sobre outros povos. Na visão de Garcilaso, tanto o Inca como a Coya assumiam um caráter sagrado não só pelos laços de parentescos que mantinham com as divindades, mas porque representavam os ancestrais – heróis e heroínas divinos que exerceram um ato fundador que havia proporcionado benefícios para as comunidades anexadas ao Tawantinsuyo. Nesse sentido, o ato fundador desses personagens era sempre lembrado através dos mitos e rituais. As identidades dos Incas e das Coyas deviam resultar dessa relação que guardavam com os ancestrais-fundadores do Tawantinsuyo,

relação que era sempre reforçada através da recitação dos mitos e das práticas rituais. Como bem escreve Garcilaso, nos Andes as autoridades estiveram assim sacralizadas,

A sus Reyes tuvieron por hijos del Sol, porque creyeron simplicísimamente que aquel hombre y aquella mujer, que tanto habían hecho por ellos, eran hijos suyos venidos del cielo. Y así entonces los adoraban por divinos, y después a todos sus descendientes, con mucha mayor veneración interior y exterior que los gentiles antiguos, griegos y romanos adoraron a Júpiter, Venus y Marte, etc. (1967: 72).

Além do culto ao Inca e à Coya, Garcilaso destacou que os incas deviam “adoración y servicio al Sol y a la Luna, por haberles enviado dos hijos suyos, que, sacándolos de la vida ferina que hasta entonces habían tenido, los hubiesen reducido a la humana que al presente tenían” (1967: 60). Nessa perspectiva, entendo que os rituais aos Incas e às Coyas atualizavam o discurso fundador do poder e autoridade, já que fundamentados num discurso primordial e sacralizado instituidor do real.

3. O estabelecimento dos conceitos e relações de gênero

No mito das origens narrado por Garcilaso, o ato de “fincar no solo uma barrinha de ouro” encontra também relação com a fecundidade e fertilidade da terra, Manco Cápac e Mama Ocllo estavam a procurar de terras férteis para iniciar uma exploração agrícola. O casal fundador parece se identificar com a produtividade da terra, passando a exercer sobre ela domínio e exploração. Esse “ato fundador” podia promover uma relação dos incas com as técnicas agrícolas e com o controle dessa produção, de modo que eles se tornavam senhores das terras conquistadas, já que imbuídos de uma missão designada pelo deus Sol. Esse mito sinaliza para uma associação do Inca e da Coya, bem como de seus progenitores (deus Sol e a deusa Lua), com os rituais de fertilidade e colheita dos campos, bem como de homens e mulheres com as práticas agrícolas. Talvez por isso a maior parte das festas e cerimônias promovidas pelo Inca e a Coya estiveram ligadas a essa necessidade de obtenção de alimentos e fertilidade dos campos. O poder nos Andes parecia resultar desse controle e distribuição da produção agrícola que tanto os homens como as mulheres podiam exercer.

No que se refere aos princípios da organização do espaço no Tawantinsuyo, a partir do estabelecimento dos incas em Cuzco, Garcilaso declara que Manco Cápac e Mama Ocllo,

Nuestros príncipes, viendo la mucha gente que se les allegaba (...), [começaram] a poblar nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que, como sabes, quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina; y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza desde hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hananayllu y Hurinayllu, que es el linaje alto y el bajo; Hanan suyo y Hurin suyo, que es el distrito alto y el bajo (1999: Tomo I, cap. IV).

Garcilaso apesar de iniciar seu discurso afirmando a existência de uma igualdade entre o Inca e a Coya, não deixa de ressaltar uma divisão generizada do espaço simbólico, que parece apontar para a superioridade do lado masculino (*Hanan*) sobre o feminino (*Hurin*). No entanto, essa superioridade não parece ligada ao sexo biológico, mas à idade dos indivíduos, pois como bem disse Garcilaso, essa divisão era para que “os de Cuzco alto fosse respeitados e tidos como primogênitos irmãos mais velhos; e os de baixo como filhos segundo” (1999: Tomo I, cap. IV). Desse modo, talvez o sexo biológico não estivesse na base dessa distinção, como acredita muitos pesquisadores⁶. A importância e o *status* dos indivíduos pareciam ligados à sua posição primogênita e primordial. As pessoas mais velhas, ou os antepassados mais remotos, responsáveis por algum “ato fundador” admirável ou de benefício para a comunidade, encontravam sua posição de prestígio e autoridade. Nos Andes os antepassados fundadores ou os primeiros de cada linhagem se convertiam em *huacas* e a memória de seus atos era

⁶ Cf. Zuidema, Irene Silverblatt, Liliane Regalado, Hernandez Astete.

perpetuada através dos cultos, mitos e rituais sagrados. Nesse universo, o respeito e a veneração que algumas pessoas recebiam podiam estar ligados também à função primogênita e primordial que tanto homens como mulheres podiam exercer.

Apesar de Manco Capac e Mama Ocllo atuarem juntos no processo inicial das conquistas de terra e doutrinação das populações andinas, sinalizando para uma igualdade entre os sexos na execução de tarefas ligadas ao poder e à riqueza, Garcilaso não deixa ainda de admitir que após o estabelecimento de seus domínios ambos passaram a exercer papéis diferentes, já que

Juntamente poblando la ciudad enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón, como romper y cultivar la tierra, y sembrar las mieses, semillas y legumbres que les mostró que eran de comer y provechosas; para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios, y les dio orden y manera como sacasen acequias de los arroyos que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos. Por otra parte, la reina industriaba a las indias en los oficios mujeriegos, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos; deciales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar a sus primeros vasallos, haciéndose el Inca rey maestro de los varones, y la Coya reina maestra de las mujeres (Tomo I, cap. IV, 1999).

Na perspectiva de Garcilaso, as tarefas desempenhadas por homens e mulheres parecem de acordo com as do padrão europeu, onde as tarefas se classificam em femininas ou masculinas. Não por acaso, ele já sinalizava para a presença da chamada lei natural que estabelece papéis e comportamentos destinados ao sexo biológico das pessoas. Mais uma vez o cronista busca aproximar o universo incaico do europeu, inscrevendo nos incas as marcas de uma sociedade passível também de aceitação dos conceitos e valores de gênero cristãos e androcêntricos. Como bem reforça Garcilaso,

Manco Cápac (...) dio principio a su Imperio y la reducción que hizo de aquellos, sus primeros vasallos; cómo les enseñó a sembrar y criar y a hacer sus casa y pueblos y las demás cosas necesarias para el sustento de la vida natural, y cómo su hermana y mujer, la Reina Mama Ocllo Huaco, enseñó a las indias a hilar y tejer y criar sus hijos y a servir sus maridos con amor y regalo y todo lo demás que una buena mujer debe hacer en su casa. Asimismo dijimos que les enseñaron la ley natural y les dieron leyes y preceptos para la vida moral en provecho común de todos ellos (1967: p. 71).

A lei natural tão falada pelo cronista é introduzida aqui quando se trata dos conceitos e relações de gênero estabelecidos no Tawantinsuyo, haja vista que as qualidades de uma “boa mulher” deviam estar ligadas aos seus afazeres domésticos e à sua submissão, amor e serventia ao marido, tal qual os desígnios instituídos pelo Deus cristão às mulheres. Desse modo, os conceitos de gênero que pareciam estruturar a vida dos incas pareciam similares àqueles já conhecidos pelos europeus, dando a impressão de que as mulheres incas, tal qual boa parte das mulheres européias, estivessem em situação de servidão e submissão aos seus maridos.

No que se refere às relações entre homens e mulheres Garcilaso ainda destaca que Manco Cápac

mandó que se respectasen unos a otros en las mujeres e hijas, porque esto de las mujeres andaba entre ellos más bárbaro que otro vicio alguno. Puso pena de muerte a los adúlteros y a los homicidas y ladrones. Mandóles que no tuviesen más de una mujer y que se casasen dentro en su parentela por que no se confundiesen los linajes, y que casasen de veinte años arriba, por que pudiesen gobernar sus casas y trabajar en sus haciendas (1967: 59).

O casamento monogâmico e as relações heterossexuais destacadas por Garcilaso, reforçam ainda mais a presença de uma ordem fundada nos mesmos conceitos de gênero cristãos e androcêntricos dos europeus, sinalizando para os mesmo eixos heterossexuais organizadores dos relacionamentos e da vida social. Não por acaso, ele já havia destacado a poligamia dos povos anteriores aos incas como indício de pecado e da falta de leis naturais. As identidades e relações de gênero no Tawantinsuyo parecem se refletir nesse discurso das origens, pois como disse o cronista, estes são os “fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y mejores que de su imperio cuentan” (Garcilaso, 1999: Tomo I, cap. V). Não por acaso, essa narrativa representa um discurso fundador que imprime sentidos para a realidade incaica, aqueles que fazem funcionar um discurso que busca implantar um padrão de normalidade universal baseada em preceitos cristãos e androcêntricos.

Como bem havia destacado Garcilaso, antes dos incas os povos “comiam carne humana” e “viviam como veados e animais monteses, e mesmo as mulheres, tinham-nas como os brutos, porque não souberam tê-las próprias e conhecidas” (1992: 08). Nesse discurso a ordem e domínio incaico sobre os Andes estão associados a um momento em que as relações entre homens e mulheres passam ser outras, diferentes daquelas dos pré-

incas. Não surpreende que Manco Capác, após o estabelecimento de seus domínios em Cuzco, ordenasse que se respeitassem uns aos outros, especialmente as mulheres e filhas, porque segundo ele o “trato das mulheres andava entre eles mais bárbaro que algum outro vício” (Garcilaso, 1992: 24). Dessa forma, a dominação incaica parece também estabelecer novas formas de relacionamentos entre homens e mulheres, mas que não parecem tão novas assim aos olhos cristãos europeus dos séculos XVI e XVII, ao sugerir que os homens passassem a possuir as mulheres de uma outra forma.

Antes da dominação incaica as mulheres andinas viviam em liberdade sexual, andavam nuas em lugares mais quentes, praticavam a feitiçaria e não preservavam a virgindade antes do casamento (Garcilaso, 1967: 43-45). Na visão de Garcilaso, com a instituição da ordem incaica esse panorama parece mudar, pois os incas ao instituírem a lei natural prescrevem uma submissão e controle das mulheres pelos homens, a partir da instauração de relações monogâmicas e heteressexuais.

Apesar de Garcilaso apreender a realidade incaica a partir de um universo representacional cristão e androcêntrico, é possível captar em seu discurso os indícios dessa materialidade incaica, pois é sobre ela que ele inscreve seu discurso. O mito das origens, apesar de sinalizar para uma desigualdade entre homens e mulheres incas, fundamentada nos mesmos preceitos e leis naturais cristãs e européias, não deixa assim de revelar indícios de uma materialidade do poder, sacralidade e participação ativa das mulheres no estabelecimento do Tawantinsuyo. As imagens iniciais da heroína Mama Ocllo criam a possibilidade de mulheres conquistadoras, detentoras de autoridade, sacralidade e poder na ordem do Tawantinsuyo, mas por fim Garcilaso faz essas imagens desaparecer colocando Mama Ocllo num lugar de submissão e servidão ao marido, tal qual o das rainhas européias que assumiam um lugar secundário no governo de seus maridos. Isso se explica pelos referenciais cristãos e androcêntricos do cronista, onde a ênfase nas leis naturais estipulam uma distinção e desigualdade fundamental entre homens e mulheres. No desejo de enquadrar os incas no regime de verdade europeu, de construir uma imagem mais agradável dos incas aos olhos europeus, Garcilaso apaga a possibilidade de igualdade entre Manco Cápac e Mama Ocllo. Não surpreender que ao longo de sua narrativa as Coyas enquanto governantas desapareçam cedendo lugar apenas aos Incas como supremos governantes.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 2ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

BETANZOS, Juan de [1551]. *Suma y Narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas, 1987.

BARSTOW, Anne Llewellyn. *Chacina de feiticeiras – uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DRANSART, Penelope. Afinidad, descendencia y la política de las representaciones de gênero: ¿Quién fue la quya de Ataw Wallpa? In: ARNOLD, Denise Y. (org.) *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Tomo I: Parentesco y género en los Andes. Bolívia: ILCA (Instituto de lengua y cultura aymara)/CISE, 1997.

FILHO, Daniel Aarão Reis. Conferência no ciclo Vozes do Pensamento Político Contemporâneo. <Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/taqalerj.nsf/0/dae66161d2949e7083256ee6007ef218?OpenDocument>> Acessado em: mar. 2004.

FREITAS, Luiz Carlos Teixeira. *Tahuantinsuyo: Estado Imperial Inca*. <disponível em: <http://www.luzcom.com.br/inca/livro/html/Indice.htm>> Acessado em jun. 1997.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas* [1609]. Tomo I. Colección Autores Peruanos. Lima: Editorial Universo, 1967.

_____. *O Universo incaico*. São Paulo: EDUC/Giordano/Loyola, 1992.

_____. *Comentários Reales*. In: Educar-Argentina, 1999. < Disponível em: <http://www.educar-argentina.com.ar/GARCILASO/comentario01.htm>> Acessado em: abr. 2003.

GEBRAN, Philomena. Um cronista do século XVI: Garcilaso de la Vega. In: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil*. Tendências e contornos de um campo historiográfico. Brasília: ANPHLAC, 1998, p. 27-32.

GUAMA POMA DE AYALA, Felipe [1613?]. *Nueva coronica y buen gobierno*. Caracas: Bibl. Ayacucho, 1980.

LIMA, Paolo. “Resulta aberrante hablar de Garcilaso como de un adelantado de la nacionalidad peruana”. Entrevista al poeta y crítico José A. Mazzotti. In: *Ciberayllu*, 2000. <Disponível em: http://www.andes.missouri.edu/andes/Cronicas/pdl_mazzotti.html> Acessado em: mai. 2003.

MANGA QUISPE, Eusébio. *Quinta creación andina, ¿Pachakuteq?* in: *Ciberayllu*, 2002. <Disponível em: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQQuinta/EMQ_Quinta2.html> Acessado em fev. 2003.

MURÚA, Martín de [1590]. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História – as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Diferentes e desiguais: os incas e suas práticas religiosas no olhar dos cronistas espanhóis do século XVI*. Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista*. Discursos do Confronto: Velho e Novo Mundo. São Paulo: Unicamp, Cortez, 1990.

ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. *Historia del Tahuantinsuyu*. 2ª ed., Lima: IEP, Promperú, 1999.

ROVIRA, José Carlos Rovira; MATAIX, Remédios. *El Inca garcilaso de La Vega*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003. <Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/garcilaso/index.shtml> Acessado em: mai. 2004.

PINTO, Laudiceia de Souza; INOUE, Mariléia, Franco Marinho. *Garcilaso de la Vega: a vivência do conflito de identidade de um inca*. <Disponível em: http://achegas.net/numero/vinteadois/laudicea_e_marileia_22.htm> Acessado em: mar. 2004.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas – Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.

SPINK, Mary Jane P.; Medrado, benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, Mary Jane P. (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 2ª ed., São Paulo: Cortez, 2000, p. 41-62.

SWAIN, Tânia Navarro. “A construção imaginária da História e dos gêneros” in: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil: Tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998.

TORRES, Moise Romanazzi. *O Sentido Religioso da Noção Germânica de Império*. Brathair, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 2004.