

Estado, Império, *Tahuantinsuyu*: uma reflexão sobre modelos racionais-legais de organização política e possíveis bases da legitimidade do império inca

Paola Novaes Ramos

Universidade de Brasília

Resumo

O presente artigo trata dos conceitos de estado, império e legitimidade, comparando o modelo racional-legal de estados nacionais europeus e conceitos gerais de império à organização política dos incas (Tahuantinsuyu). O Tahuantinsuyu é descrito à luz das interpretações da historiadora Susan Ramírez, e o modelo geral de estado nacional europeu e o conceito de império são descritos por meio das propostas de Charles Tilly, Max Weber, Hardt e Negri e teorias políticas modernas. O conceito de legitimidade é a referência central que permeia a reflexão sobre os dois fenômenos, além de outras categorias weberianas em menor intensidade, como patriarcalismo. A partir destas reflexões, discute-se questões fundamentais que tangenciam estado e legitimidade, como hierarquia, relações de poder, motivações de obediência e o papel político dos meios de violência.

Palavras-chave: Estado nacional, poder, legitimidade, Tahuantinsuyu (Império Inca),

Apresentação

Este artigo compara dois modelos políticos centralizadores (estado racional-legal europeu e *Tahuantinsuyu*, nome quéchua do império inca) à luz do conceito de legitimidade. Ambos

fenômenos são descritos na forma de individualidades históricas (WEBER, 2004, cap. 1) e observados especificamente no que diz respeito às bases valorativas de suas organizações políticas, considerando que o conceito de legitimidade é válido, dentro de suas especificidades, diante dos dois objetos.

O fenômeno da legitimidade, como justificativa de estabilidade social dentro de organizações políticas, pode proceder em um grande número de organizações sociais, seja na forma de mando e obediência, ou de estruturas que escapam à divisão institucional entre governantes e governados. Além disso, considerando que a legitimidade consolida-se como aceitação coletiva de determinada ordem social, com ou sem hierarquia, ela em geral tangencia a possibilidade de conflito, que pode ou não desdobrar-se em uma situação de guerra. É esta possibilidade, especificamente, que permite a comparação entre o *Tahuantinsuyu* inca aos modelos de estados nacionais europeus, concebidos como instituições que detêm o monopólio legítimo dos meios de violência (WEBER, 1999a, p. 34).

Neste sentido, o modelo europeu de estado nacional pode ser descrito, em linhas gerais, como

a uma associação de dominação denominamos associação *política*, quando e na medida em que sua subsistência e a vigência de suas ordens,

dentro de determinado território geográfico, estejam garantidas de modo contínuo mediante ameaça e aplicação de coação física por parte do quadro administrativo. A uma *empresa com caráter de instituição* política denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes. (WEBER, 1999a, p.34, destaques no texto original).

E desta maneira, se, segundo os antropólogos Warner e Lunt, “uma organização social (...) inclui as formas de inter-relação que constituem o sistema organizatório, o reconhecimento conceitual dessas formas (lógica secular) e as sanções usadas pelos indivíduos no sistema para regular o comportamento rotineiro dos membros” (FERNANDES, 1989, p. 19, citando WARNER e LUNT, 1945), esses critérios serão usados para comparar os tipos de sociedade em questão neste artigo considerando: 1) seus formatos políticos centralizadores; e 2) como a idéia de legitimidade procede em cada uma delas, considerando o respaldo de legitimidade que ampara o uso ou monopólio dos meios de violência.

No que se refere ao conceito de legitimidade, tanto o reconhecimento conceitual, atribuído à lógica secular, quanto as sanções que regulam os comportamentos, geralmente consideradas como universais na maioria das culturas, podem ser formas específicas de se definir legitimidade.

Assim, em uma perspectiva de relações hierárquicas entre seres humanos, ou dominação, ou entre pessoas e valores, ou seja, de hierarquia subjetiva (quando uma coletividade submete-se a uma ordem valorativa maior, e não necessariamente a relações mando e obediência entre seres humanos), é possível verificar se há ou não exercício de poder e autoridade. Em caso

positivo, pode-se perguntar quem exerce o poder (minorias, maiorias ou a totalidade da população) e como ele é exercido (por imposição ou consentimento). No caso dos modelos nacionais de origem europeia e do *Tahuantinsuyu* especificamente, a legitimidade respalda ordens centralizadoras e hierarquizadas de estado.

Estado, império e questões geográfico-populacionais

Em termos de definição das dimensões espaciais e das estruturas políticas, segundo Charles Tilly, pode-se afirmar que realidades de origem europeia como cidades, estados e impérios contêm um centro de poder organizado, hierarquizado e centralizador (TILLY, 1993, Cap. 1). Por contraste, ao observar formatos políticos pré-colombianos, os estudos tendem a focar tipologias que diferenciam tribos, clãs, cacicados e estados (SERVICE, 1962; DIAMOND, 2005), sendo que os cacicados e os estados caracterizavam-se pela existência de centros urbanos, e os estados podiam incluir, simultaneamente, a ideia de império.

No campo conceitual, a definição de império vem sendo reformulada ao longo da história e designa diferentes realidades ao longo do tempo, e é compatível tanto com uma idéia de governo tirânico quanto de governo consentido.

Nos mundos ameríndios pré-coloniais, as tribos e os clãs que tendiam ao nomadismo são consideradas menos complexas do ponto de vista político e econômico (embora não do ponto de vista simbólico). Os cacicados e estados/impérios são considerados organizações políticas mais complexas dentre esses quatro grupos sociais, pelo adensamento populacional, assentamento em territórios,

produção em larga escala de tecnologia de guerra e alimentos, e pela urbanização.

As cidades encontradas no Novo Mundo, portanto, são caracterizadas como centros de estados, e o fator da urbanização é também tematizado como um elemento fundamental para definir tanto estados quanto impérios nas Américas.

Para este artigo, portanto, entre outros objetivos, interessa comparar alguns dos conceitos de império de inspiração européia como referência teórica, ao Tahuantinsuyu, denominado “império” Inca, que por alguns poucos séculos dominou praticamente todo o território andino, salvo exceções como os Mapuche na região entre os atuais Chile e Argentina e tribos amazônicas fronteiriças a norte e a leste dos atuais Peru e Equador, onde atualmente estão a Colômbia, parte do Peru e o Brasil (FAVRE, 2004, cap.2).

Se, por outro lado, observarmos a Europa como cenário, o modelo clássico de império ocidental, especificamente o império romano, baseava-se em estruturas de controle que agregavam regiões e culturas sob o comando militar e tributário de um centro político hegemônico. Assim definido, *império* pode ser concebido, *latu sensu*, como *uma unidade política de grande extensão territorial, ou o vínculo entre vários territórios ou nações, sob a égide do governo de uma única autoridade* (ENCICLOPAEDIA BRITANNICA, 1990).

A autoridade unificada e as grandes dimensões territoriais que caracterizam fundamentalmente os impérios existem, em geral, com grande pluralidade interna em termos de grupos sociais e culturais subjugados a esse centro de poder. Tal definição, *grosso modo*, pouco destoa das linhas gerais do *Tahuantinsuyu* concebido como império inca, pelo menos de um ponto de vista formal. O que haveria de diferente

entre o *Tahuantinsuyu* e tal concepção abrangente de império, que é justamente o que motiva a teoria política, seriam as formas de relação social entre os membros da coletividade em questão. As intensidades e formas de atuação da força militar, por exemplo, eram diferentes (as tecnologias de armas Europeias tinham muito mais poder de destruição), bem como as formas de tributação (por moeda no império romano, por força de trabalho no império andino). E possivelmente o que mais destoa seria o tipo de crença que permitia que tais organizações políticas existissem, ou seja, as bases da legitimidade propriamente ditas.

Um contraponto a este tipo de valor nas Américas é apontado por Susan Ramírez ao descrever a diferença de mentalidades entre espanhóis e ameríndios no início do contato colonial, no século XVI. Os europeus também tinham um sistema de prestígio, mas concomitantemente, havia a questão da propriedade como fonte de valor e identidade, que possivelmente não estava presente, pelo menos não com a mesma intensidade e no mesmo sistema valorativo, nas culturas ameríndias:

a maioria dos espanhóis não entendia que um indicativo de poder de chefia, prestígio e riqueza era o número de seguidores que um senhor tinha, e não a soma total de ouro e prata que ele conseguiu acumular (RAMÍREZ, 1996, p. 4).

A posse de terras, ainda que presente na mentalidade inca, era secundária, e as expansões territoriais tinham como critério de poder o número de seguidores, muito mais do que a posse de bens. Ademais, as terras conquistadas por antepassados continuavam sob sua posse e comando, mesmo após a morte do conquistador (RAMÍREZ, 2005, cap. 1).

Por outro lado, autores como Hardt e Negri, ao analisaram impérios, afirmam que a criação de tais estruturas em âmbito político e de

monopólios em âmbito econômico é a tendência de qualquer estado, e o estado nacional de origem europeia em particular não seria uma exceção. Essa visão defende que estados ou impérios têm uma natureza expansionista, sendo a soberania de estados nacionais nada mais do que uma etapa processual típica da Europa, com a clara função de consolidar um centro referencial de poder que subjuga as demais autonomias (HARDT e NEGRI, 2000).

Tais conclusões podem até se aplicar, de certa forma, ao formato e ao comportamento expansionista do Tahuantinsuyu, mas no que tange às motivações de expansão, ou seja, no mundo das crenças, os impérios precisam ser situados em seus mundos culturais para serem analisados de forma mais específica.

Se a motivação europeia é principalmente a busca de propriedade e exploração de recursos materiais para sofisticação tecnológica e conforto físico, pelo menos na leitura de Ramírez existe um componente bastante diferente no expansionismo inca, que por ser religioso, e inclui principalmente a dimensão espiritual e familiar do Tahuantinsuyu e o mundo imaterial que necessariamente determina o mundo material naquele universo de crenças.

Referências mais recentes de história contemporânea podem incluir, como ilustração de império, um grupo de países sob o governo de uma única pessoa ou estado soberano. Esse talvez fosse, idealmente para as matrizes colonizadoras europeias, um modelo de relacionamento econômico e político com suas ex-colônias após a conquista de certa autonomia local, sem abrir mão das relações de subjugação.

Neste sentido, o centro do poder de um império pode ser um estado nacional

hegemônico (como foi para grande parte dos países europeus em relação a suas colônias, entre os séculos XV e XVIII). Pode ser também uma monarquia que segue o “império da lei”, um despotismo (nos termos de Montesquieu ou não), uma república de corpos legislativos onde há vários tomadores de decisões políticas (como ocorre em assembleias), ou mesmo uma família na qual vivos e mortos estão permanentemente conectados e os mortos têm ingerência sobre o mundo material dos vivos (como no caso do Tahuantinsuyu).

Do ponto de vista da abrangência conceitual, ainda que tais exemplos para definir impérios sejam de inspiração europeia, é possível que os povos ameríndios da América Central e dos Andes tenham vivenciado, por um curto período de tempo, o que pode ser denominado “império de etnias”, como os Incas no Peru, e os Maias, Astecas e Olmecas na América Central e México.

Contudo, pelo menos no caso específico da leitura de Ramírez sobre os incas, não se tratava de um “império” caracterizado majoritariamente por sua natureza militar e tributária como era o modelo romano, e sim de *culto imperial profundamente religioso e de integração de etnias por meio de reconhecimento místico das divindades étnicas e pelos vínculos de sangue e parentesco* (RAMÍREZ, 2008).

Também autores como María Rostworowski afirmam categoricamente que o termo império é excessivamente eurocêntrico e que não serve para designar a organização política dos incas (ROSTWOROWSKI, 1988).

Neste sentido, a recente tipologia elaborada por Kalypso Nicolaïdis e Dimitri Nicolaïdis afirma que é impossível para uma cultura distanciar-se de um passado imperial,

independente de sua posição no império (como cultura dominante ou cultura dominada).

Segundo esses dois autores, existem três tipos básicos de império: universalista, que almeja uma maior homogeneidade entre os territórios e culturas agregados, em terras contínuas, no estilo da Roma Antiga; multicultural, que permite uma maior autonomia entre as culturas agregadas, no estilo do Império Otomano; e modernos coloniais, como empreendimento dos estados nacionais recém-formados na Europa dos séculos XV e XVI, abarcando terras longínquas (NICOLAÏDIS e NICOLAÏDIS, 2007)¹.

Dentre esses modelos, o que possivelmente mais se aproximaria da descrição das estruturas fundamentais do Tahuantinsuyu dos Incas é o império multicultural, ainda que narrativas de vários autores como Murra (1984), Gibson (1948) e Favre (2004), possam indicar uma tendência para a ideia de império com natureza universalista².

Ao descrever suas pesquisas sobre as culturas dos Andes antes e após a colonização espanhola, Ramírez se refere à organização política dos Incas como estado, e não como império, relativizando uma série de conclusões preliminares de estudos clássicos anteriores (PEASE, 1995; PORRAS BARRENCHEA, 1961). Ramírez as considera inadequadas para esclarecer sobre o que era de fato a individualidade histórica dos incas – descrita por esta autora como um culto estatal. O Tahuantinsuyu seria, portanto,

caracterizado por um personagem central, como manifestação do divino fundador, que se deslocava por distintos centros de peregrinação nos quais ele, ou seus representantes, negociavam os termos de participação no ‘culto’. Essa imagem não corresponde à de uma organização altamente centralizada e onipotente, e sim uma entidade à qual os grupos étnicos se associavam ou subscreviam, em diferentes medidas, a um conjunto central de mandatos. (RAMÍREZ, 2008, p. 6, tradução própria).

A tese de Ramírez, ao longo de vários anos de trabalho, tem sistematicamente afirmado que o “império Inca” baseava-se mais em flexibilidade e compromisso do que em conflitos armados ou velados, e que a interpretação do Tahuantinsuyu como organização eminentemente militar (apesar da origem guerreira da etnia Inca) é mais uma influência do imaginário europeu aplicado às realidades andinas do que uma narrativa mais próxima à realidade daquela individualidade histórica.

Tal abordagem baseia-se mais em relatos históricos e arqueológicos de grupos étnicos submetidos pelos Incas³, cuja imagem dos incas como opressores pode legitimar a presença espanhola como algo melhor do que a realidade pré-colonial anterior (ver crítica de Gibson, em GIBSON, 1948), e menos nos grupos aliados e negociadores, que oferecem uma nova forma de se observar o Tahuantinsuyu.

Os incas, nesta visão menos maniqueísta, eram vistos como uma etnia governante, termo usado por Ramírez como sinônimo de comunidade. Por etnia governante entende-se um grupo de pessoas cuja identidade se baseava na existência de um ancestral comum (RAMÍREZ, 2008, p. 7). A comunidade,

¹ Os autores mencionam apenas exemplos na Europa ou suas terras mais ou menos contínuas para ilustrar suas tipologias, mas o exercício de observar a pertinência das categorias em realidades ameríndias pode ser bastante fecundo.

² Outros tipos de organização política extra-européias consideradas imperiais pela literatura, como o império Mali na Costa ocidental africana, por exemplo, também não são considerados na tipologia dos autores.

³ A versão da história por parte de grupos submetidos, que enfatiza o consentimento em obedecer como fruto da vontade dos subjugados, é também narrada por Manuela Carneiro da Cunha ao analisar a relação entre indígenas brasileiros e os portugueses (CUNHA, 1986).

portanto, não se forma exclusivamente pela vontade, adesão voluntária, ou “por contrato” (no sentido grego antigo, ou europeu moderno e secular).

No caso andino, os termos de adesão estão nos laços biológicos, que podem tanto justificar a legitimidade como ação social por costume, ou mais ambiciosamente, associando a tipologia weberiana à tese de Ramírez, ações sociais racionais segundo valores de parentesco. Esta seria a crença que teria promovido a adesão de tantas etnias ao Tahuantinsuyu.

A estratégia dos incas era justamente não criar este tipo de dilema, pois os laços de pertencimento são de lealdade religiosa e familiar, e buscavam uniões matrimônias crescentes com a meta de vincular todas as tribos e etnias pelo sangue do Sapa Inca, ou “Imperador”, ou seja, ao sangue do Deus Sol.

Especialmente no que diz respeito à expansão dos incas dentro do que foi classificado pela literatura de inspiração européia como império, é importante notar as palavras de Boas ao descrever o fenômeno da difusão. No caso dos incas, a difusão proposta por Boas pode ter sido consequência da expansão de um poder pretensamente hegemônico:

No âmbito da cultura, pensamentos, instituições e atividades humanas podem espalhar-se de uma unidade social para outra. No momento em que dois grupos sociais entram em contato constante, seus traços culturais serão disseminados de um para o outro. (BOAS, 1966, p. 251).

No que tange às diferenças entre estados e impérios, se um estado caracteriza-se, *latu sensu*, pelo monopólio legítimo dos meios de violência dentro de fronteiras rigidamente delimitadas, e um império caracteriza-se principalmente pela prática da expansão, ou mesmo da difusão preconizada por Boas em

um contexto de expansão imperial, os dois conceitos podem ou não andar juntos.

O estado nacional, por vez, é um formato de origem européia, caracterizado por elementos como povo (sobrepovo a população de média ou larga escala que formam uma “área de igualdade” afetiva nacional, formal ou racional-legal), território (delimitação de fronteiras terrestres, aéreas e aquáticas), soberania (poder supremo da coletividade sobre si mesma, em geral mediada por leis impessoais e sistemas de representação secular racional-legal, em função da escala populacional), monopólio legítimo dos meios de violência (armas e leis positivas), tributos, regras racionais-legais de sucessão por representação (conexão entre as vontades de governados e práticas dos governantes) e identidade cultural (que idealmente equivale à pretensa homogeneidade de uma identidade nacional).

Este formato do estado nacional pode ser exportado para outras culturas, onde será preenchido por conteúdos específicos fornecidos pelos novos cenários (espaço geográfico, dimensão populacional, cultura, formatos econômicos e tempo histórico). Os seus elementos históricos “inovadores”, derivados especificamente da trajetória histórica européia, são a noção de nacionalidade (porte populacional de média ou larga escala com tendência à homogeneidade lingüística e sentimento de pertencimento) e mecanismos seculares de perpetuação (representação política, arcabouço racional legal das leis positivas, das regras de sucessão, da tributação e do monopólio dos meios de violência).

Contudo, o modelo histórico de estado nacional racional-legal é uma das possíveis formas de organização política da humanidade,

que caracteriza-se pela existência de populações agregadas por cultura partilhada (identidade de grupo por linguagem, valores e tecnologia), mas necessariamente com território fixo e divisão entre governantes e governados. E segundo Max Weber, a relação entre governantes e governados diz respeito a uma mútua aceitação deste formato, em função das justificativas racionais-legais (WEBER, 1999a, p.35).

Assim, se segundo Tilly, estados nascem da guerra, historicamente, a partir de 1490, os estados nacionais europeus consolidados passam a expandir-se em ações imperialistas (TILLY, 1993, p. 163). Este artigo não procura responder à “dupla pergunta” fundamental de Tilly, que quer saber por que existe uma grande variedade de tipos de estados que prevaleceram na Europa ao longo do tempo desde 990 d. C., e por que os estados europeus eventualmente consolidaram-se em diferentes variedades do estado nacional (TILLY, 1993, p. 5), mas sim observar, dentro de uma tentativa de conceituar estado amplamente, como esta ideia procede na análise do modelo geral europeu e do *Tahuantinsuyu* especificamente.

Neste sentido, o intuito de análises conceituais é buscar elementos com pouca variação ou denominadores comuns das diferentes formas de estado como individualidades históricas na Europa e em realidades culturalmente distintas desta realidade, com o objetivo de verificar, em última análise, o alcance do conceito de legitimidade (independente de seus conteúdos justificativos).

É portanto desta forma que estado e império, sem adjetivos, podem ser considerados categorias gerais, que podem ser adjetivadas para descrever individualidades históricas em culturas diferentes. O *Tahuantinsuyu* pode, *latu sensu*, ser categorizado tanto como estado quanto como império, ou especificamente,

como estado imperial teocrático, cuja legitimidade está baseada na crença na superioridade dos governantes, e é, desta forma, compatível com o conceito de dominação, adequando-se às tipologias weberianas sobre relações de mando e obediência.

Os estados nacionais, por vez, embora nasçam com uma natureza diferente do império romano e em contraposição ao “império religioso” católico que pairava sobre as unidades feudais européias, pode ou não ser categorizado como estado expansionista imperial em função de suas práticas de colonização.

Elementos comuns entre a racional-legalidade européia, as ideias gerais de império e o Tahuantinsuyu

Se uma sociedade ou um grupo social sobrevive politicamente, ou seja, adquire sua estabilidade e de sua capacidade de perdurar no tempo e no espaço por meio da perpetuação biológica e cultural de sua população (e em muitos casos, também de seu território), quando estruturas de estados surgem, geralmente justificam suas existências fundados no argumento de que são os únicos capazes de garantir a sobrevivência da sociedade de forma pacífica e duradoura.

Assim, os governados das sociedades conduzidas por estados como monopólio do poder coercitivo obedecem-no e aceitam-no pelo sentimento de garantia de sobrevivência, além do pertencimento ao grupo, do reconhecimento mútuo de laços entre os membros⁴, e do reconhecimento desta identidade por atores externos (que é, inclusive, um dos critérios das teorias políticas

⁴ Estes são, também critérios definidores de etnia, embora de forma mais específica. Ver CARNEIRO DA CUNHA, 1986, pp. 113-118, e CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978.

modernas para se definir legitimidade – reconhecimento mútuo entre soberanias).

Em populações de larga escala, as dificuldades para se efetivar ideais de pertencimento individual são maiores do que em contextos tribais. Estados com poder coercitivo e impérios podem ser, portanto, comparados por contraste a tribos, com o intuito de analisar como as organizações políticas sobrevivem em diferentes tamanhos populacionais e territoriais, e até que ponto o governante ou chefe atua e detém sua posição apenas no plano imaterial dos valores, ou transforma-se em monopólio do poder coercitivo.

No caso da região andina, havia muitas etnias na forma de cacicado, especialmente ao norte, além de tribos agricultoras e de pastoreio. Quando os incas instituíram-se como referência militar e política, e fundaram o *Tahuantinsuyu* por meio de acordo com chefes locais e caciques. Havia também várias etnias e vários idiomas que não deixaram de existir, mesmo na presença do império inca nos Andes.

Os cacicados, familiarizados com as práticas de “confederações” (alianças políticas de aglomerados de maior porte demográfico, proporcionalmente maiores, mas assemelhados aos conselhos de chefes no nível das aldeias tribais), usavam a mesma lógica federativa e negociavam o poder com El Cuzco (FAUSTO, 2005).

A idéia de coletividade agregada por sentimentos de pertencimento e por práticas de reconhecimento pode ser provavelmente um universal em todas as culturas, e além de existir como ideal de nação nos estados europeus, estava presente também dentre os incas (FAVRE, 2004, p. 25). Contudo, o tipo de pertencimento e reconhecimento varia de

acordo com a região e a época de cada grupo social como individualidade histórica.

Como o termo território está em geral vinculado à noção de propriedade nas culturas européias, e em outras culturas como a Inca, existe uma idéia de pertencimento e arbítrio do “imperador” sobre a terra – inclusive, e em certo sentido, principalmente, dos Sapa Incas mortos - algumas observações de Marx e Engels sobre sociedades diferentes da europa podem ser relevantes no que se refere a relação entre sociedade e os recursos materiais do solo. No que tange ao caso particular dos Incas, por exemplo, o fato da propriedade da terra ser de exclusividade de El Cuzco, e mais do que do Cuzco vivo, dos imperadores anteriores que já morreram, é uma das justificativas de expansão territorial e agregação de outras populações e etnias.

No que tange à questão da guerra e dos meios de violência física, segundo Turney-High (TURNERY-HIGH, 1991), a forma de se diferenciar o que foi por ele denominado sociedades civilizadas de sociedades primitivas é mais precisa quando se diferencia guerras tecnológicas de guerras primitivas. Segundo este autor, isto se faz pela observação do tipo de organização social. Turney-High diferencia o guerreiro do soldado, e o exército disciplinado de sociedades com estado (segmento treinado e exclusivamente militar) da guerra primitiva de sociedades sem estado (circunstancial, sem planejamento e sem função militar exclusiva).

Jared Diamond, ao avaliar por que os espanhóis venceram os incas em Cajamarca, apesar do número de soldados andinos ter sido muito maior do que o dos espanhóis, aponta para as doenças, a tecnologia marítima e as tecnologias de guerra européias, em especial cavalos, armas, escudos e capacetes de metal

(muito mais resistentes do que as proteções de tecido e novelo dos incas), além das armas de fogo (mesmo que os espanhóis fossem ainda inábeis com esse tipo de tecnologia, além de possuírem poucas unidades).

Mas principalmente, a logística que estados europeus centralizados possuíam em situações de guerra era superior à dos ameríndios, e segundo Diamond, um dos aspectos mais importantes para este desenvolvimento era a existência de cultura escrita (DIAMOND, 2003, p. 80).

Interessa para este artigo, contudo, observar as motivações humanas para o uso dos meios de violência. Enquanto para os Incas a violência era utilizada como defesa e posteriormente (dentro do pensamento de Ramírez) como último recurso de coerção para adesão ao *Tahuantinsuyu*, para o estado racional-legal o monopólio dos meios de violência existem como forma de garantir a segurança de indivíduos dentro de uma sociedade.

Assim, embora os incas considerassem o mundo dos vivos e o mundo dos mortos dentro da mesma esfera, onde os mortos comandavam o mundo dos vivos junto às forças da natureza, não se tratava, em termos de imaginário, de mundos separados, e sim integrados. O sentido “ritual” de destruição dos corpos de inimigos era tanto uma forma de estabelecer vínculos sociais dentre os potenciais membros da sociedade inca, como uma forma de harmonizar o mundo dos vivos e dos mortos (e aparentemente não havia esta divisão explícita no imaginário do *Tahuantinsuyu* neste sentido). Contrariamente à interpretação de Favre (2004), a guerra, portanto, provavelmente não era algo a ser necessariamente eliminado ou evitado.

No caso dos estados racionais-legais, porém, a destruição de corpos humanos é em geral considerada uma violência, e a justificativa

para isso só poderia existir quando dizia respeito à preservação da vida de membros ameaçados, ou de suas liberdades e propriedades, ou de ambos.

Já no caso de estados nacionais de inspiração europeia, os membros da sociedade nacional são preservados, salvaguardados e defendidos da morte violenta que vem de ataques externos na própria lógica do monopólio dos meios de violência, além dos ataques da guerra civil, interna, de uns contra os outros em seu próprio local de subsistência. Autores como Maquiavel (1996), Thomas Hobbes (2008) e Max Weber (1999a), bem como os modelos empíricos de estados históricos, situam-se nesta linha de justificativa.

Assim, o monopólio dos meios de violência verificado em estados que dividem governantes e governados utiliza a violência de forma sistemática e coercitiva com o discurso de manter a sociedade agregada e capaz de fornecer bens para manter os governantes e seus quadros administrativos. Esta idéia, portanto, confirma a tese com referências europeias de Tilly de que estados nascem e vivem da guerra (TILLY, 1993).

Assim, se na maior parte do imaginário de origem europeia, é impossível pensar chefia e poder coercitivo separadamente, uma vez que o monopólio dos meios de violência estão sobrepostos na mesma instituição que decide os rumos da sociedade, nas sociedades pré-coloniais, a chefia pode transcender esta lógica e dizer respeito ao reconhecimento dos valores mais elevados daquele grupo cultural, especialmente no que diz respeito ao zelo pelos antepassados.

O que legitimaria, então, a atividade de guerra? A associação entre esses dois fenômenos pode ser encontrada principalmente nos valores que fundamentam e justificam as ações. Os valores que podem justificar ações

bélicas entre seres humanos a ponto de serem aceitas ou não formam a dimensão das crenças sobre esse assunto nos membros das sociedades, e integram, em grande parte, a base da legitimidade de suas organizações políticas.

No caso dos estados racionais-legais com monopólio legítimo dos meios de violência (como é o modelo hobbesiano, por exemplo), a atividade bélica como consequência para domar e impedir a capacidade destrutiva das paixões humanas é a causa que leva ao pacto social e à criação do Leviatã como autoridade suprema, na forma de estado absoluto. A partir da criação da sociedade civil, a atividade bélica só é legítima quando empreendida pelo estado para defender a vida e os bens dos membros da sociedade contra ataques externos e contra o descontrole das paixões naturais dentre os membros.

Já no caso de estados civis baseados principalmente nas leis e nas palavras, como propõe o modelo de Rousseau (2008), as armas podem ser usadas para defender a vida e os bens dos membros da sociedade, mas nunca na iniciativa de matar ou escravizar outros seres humanos.

No que tange ao *Tahuantinsuyu* na visão de Susan Ramírez, a legitimidade pode ser associada à guerra e à coerção pela crença na ligação entre todos os membros da sociedade pelo sangue ancestral que coordenava as forças da natureza, e caso alguém fosse contra os valores e rituais do incário, poderia ser legitimamente punido (RAMÍREZ, 1996; 2005). Segundo Ramírez, porém, o *Tahuantinsuyu* foi principalmente construído por negociações e incorporações, sendo a questão bélica, além de mais “natural” dentre as culturas ameríndias da época, uma manifestação de honra e favorecimento

espiritual aos guerreiros que poderiam vir a se tornar chefes.

Contudo, tanto os modelos de estado nacional quanto o *Tahuantinsuyu*, apesar de dividirem a sociedade em governantes e governados, buscam forjar crenças de unidade no imaginário de todos os membros. No caso de estados nacionais, é a legitimidade racional-legal que justifica o monopólio dos meios de violência pela idéia de contrato e adesão voluntária, atribuindo aos governantes um status de representantes do povo. E o *Tahuantinsuyu*, em sua natureza expansionista, também buscava uma lógica de unidade por parentesco e culto a antepassados comuns em sua estratégia de simultânea expansão e unificação.

Assim, embora dentro do pensamento político realista da Europa continental Maquiavel já mencionasse a questão das diferenças (tanto do ponto de vista cultural, especialmente lingüístico, quanto de disputas entre estratos econômicos) como elemento relevante para o estudo de instituições políticas de governos civis europeus (MAQUIAVEL, 1996, cap. IX), o estudo da história de formatos políticos ameríndios que deixaram de existir após a colonização podem contribuir para se observar as limitações da concepção racional-legal de indivíduo.

De acordo com tal concepção, os processos de socialização pressupõem que as sociedades só se formam por agregação voluntária (racional e contratual) e que têm o intuito de evitar a guerra entre indivíduos universalmente iguais, sem considerar diferenças valorativas e materiais de outras culturas.

Se apenas a idéia de “capacidade de gerenciamento das diferenças” for recortada como aspecto a ser discutido, porém, pode-se observar que este é um fenômeno político

comum tanto na figura de um possível “bom governante” dentro de um estado representativo europeu, quanto do ideal de *Sapa Inca* no *Tahuantinsuyu*.

Para Maquiavel, portanto, a tarefa de gerenciamento de interesses em conflito dos grupos governados é precisamente o que mede a “competência” de governantes (MAQUIAVEL, 1996), e isto pode ser ampliado também para as posições de chefia em sociedades ameríndias, guardadas as diferenças de escala populacional. Distribuições territoriais e questões culturais.

Considerações específicas sobre o *Tahuantinsuyu*

Partindo do pressuposto de que relações de poder e manutenção de governantes em posições de comando realizam-se tanto por meio do conflito (por ameaça de uso da força ou por seu uso efetivo, como é o caso das tiranias) quanto do consenso, os Incas eram uma etnia que se mantinha no poder utilizando tanto um quanto o outro.

Como foi brevemente descrito anteriormente, uma parte significativa dos autores mais recentes que estudam a realidade dos Incas aponta para a força dos motivos para expansão e incorporação de territórios e populações serem também de caráter religioso e espiritual, com base em laços de parentesco e culto a antepassados (ROSTWOROWSKI, 1986, 1988; RAMIREZ, 1996, 2008; FAVRE, 2004;).

Susan Ramírez, ao buscar as principais motivações por trás da expansão inca, localiza uma forte conexão entre o sistema de crenças e a construção de um estado extenso multiétnico (RAMIREZ, 2008), o que permite associar a sua interpretação sobre o *Tahuantinsuyu* à pertinência do conceito de legitimidade no

estudo de organizações políticas culturalmente diversas.

Arnold e Hastorf, por outro lado, narram da força da religião nas culturas andinas realçando o peso do simbolismo na ação bélica dos Incas. Segundo essas autoras, a ação militar não necessariamente rivalizaria com motivações de natureza religiosa (ARNOLD e HASTORF, 2009). As autoras apontam para o peso das questões espirituais, místicas e simbólicas nos movimentos militares dos incas, argumentando que a maioria das ações de guerra eram acompanhadas de simbolismos espirituais importantes⁵.

Duas questões merecem destaque: primeiramente, os Incas e as tribos incorporadas tendiam a acreditar que o poder da comunidade era resultado de uma relação vertical entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, onde os mortos comandam os vivos associados a forças da natureza. Muitos rituais eram realizados para garantir que a energia dos mortos trabalhasse a favor da comunidade dos vivos, portanto, e não contra ela. O culto ao Deus Sol, desta maneira, poderia ser considerado um desdobramento em maiores dimensões desta lógica, agregando um maior número de pessoas em torno de um ancestral comum.

O segundo aspecto, mais complexo e de natureza bélica, é a crença de que era possível

⁵ O livro de Arnold e Hastorf é especificamente sobre o papel das cabeças e dos crânios na cultura inca e nos grupos étnicos que os antecederam e conviveram com eles no mundo andino. O livro explica longamente o papel dos crânios em rituais e dos cabelos de guerreiros utilizados como símbolos e troféus de guerra, e muitas vezes os cabelos das cabeças decepadas eram usados para confeccionar os *quipus*, que significam “nós” em quéchua. Os *quipus* eram cordas feitas de diversos materiais, inclusive cabelos de inimigos mortos em guerras, onde nós eram dados e usados como instrumento de contagem decimal dos membros da sociedade sob a égide do poder dos incas (ARNOLD e HASTORF, 2009).

ampliar a energia do próprio grupo pela incorporação da energia de grupos rivais. Isso ocorria pela captura e morte de guerreiros de tais grupos externos, fortalecendo assim o poder da comunidade vencedora.

No que se refere aos Incas, isso explicaria, parcialmente, a ação de expansão do *Tahuantinsuyu* e a possível necessidade de batalhas e derramamento de sangue dos membros de grupos exteriores, como alternativa negativa à incorporação de novas tribos e etnias. Este seria também um argumento legitimador das atividades de guerra.

Assim, definido por Max Weber como *instituição que detém o monopólio legítimo dos meios de violência*, o conceito de estado pode, em certos aspectos, ser aplicado à individualidade histórica do *Tahuantinsuyu*, pois havia de fato uma diferença entre os estratos armados da população e os camponeses, por exemplo. A família real Inca não monopolizava os meios de violência, mas os influenciava e fiscalizava. Pode-se, portanto, inferir que forjaram, dentro de uma “religião do estado”, discursos legitimadores que justificavam o uso das armas para fins institucionais.

A obediência das etnias que aderiam aos Incas era garantida por uma justificativa lógica e negociada, e não “automática” como nos sistemas tribais, por meio de valores que legitimavam uso da força física não de forma racional-legal, e sim de pertencimento espiritual e biológico ao *Tahuantinsuyu*.

Desta forma, é possível, até certo ponto e em certos aspectos, utilizar descrição de Weber sobre patriarcalismo para analisar o *Tahuantinsuyu*, pois a figura do Deus Sol diretamente relacionada ao *Sapa Inca*, que provê de forma sobrenatural as necessidades

materiais no mundo dos vivos, pode ter conotações patriarcais :

O patrimonialismo patriarcal é a dominação das massas por um indivíduo. Em regra, ele precisa de ‘funcionários’, como órgãos da dominação (...). O patrimonialismo patriarcal, desde que não se apóie em exércitos patrimoniais que se encontram no exterior, depende, em alto grau, da boa vontade dos súditos (...). contra as aspirações dos estamentos privilegiados, eventualmente perigosos para ele, o patriarcalismo serve-se das massas, que por toda parte são seus partidários indicados. Não o herói, mas o príncipe ‘bondoso’, é por toda parte o ideal glorificado na lenda das massas. Por isso, o patrimonialismo patriarcal tem que legitimar-se diante de si mesmo e dos súditos como protetor do bem-estar desses últimos. O ‘Estado providente’ é a lenda do patrimonialismo, que não brota da livre camaradagem baseada no juramento de fidelidade, mas sim de uma relação autoritária entre pai e filhos: o “pai do povo” é o ideal dos Estados patrimoniais. (WEBER, 1999b, Seção 4, p. 321).

A intenção de construir um patrimonialismo patriarcal por parte dos incas poderia até existir, e alguns elementos poderiam também estar presentes principalmente na relação entre *El Cuzco*, ou *Sapa Inca*, e os quadros administrativos reais, mas os chefes locais e as etnias não se enquadram na categoria de “massa” subordinada.

A identidade étnica de vários grupos andinos, inclusive de origem aimará, e não quéchua, disputaria fortemente com a transformação dos membros do império em uma massa homogênea. A identidade com os antepassados que partilhavam os templos de culto ao sol permanceu forte, e a presença dos chefes locais e caciques de origem aimará não foi eliminada até os dias de hoje (PERU, INEI, 2007, p. 117).

Possivelmente, a maior diferença entre os valores do *Tahuantinsuyu* e comunidades unificadas por valores racionais-legais é a existência de uma megalinhagem sangüínea

com um único centro de referência, e não a adesão pela suficiência da vontade, ou modelo “contratual”. A vontade de aderir estava presente no *Tahuantinsuyu*, era elemento necessário para as negociações, mas não pode ser considerada suficiente para explicar a legitimidade do sistema político inca.

A formação de um povo unificado pela mesma origem, tanto espiritual quanto sangüínea, portanto, era a principal estratégia imperial do *Tahuantinsuyu*. A conquista de hegemonia ocorreu por vias militares, mas as sucessivas expansões que buscavam unificação, apesar da presença dos elementos coercitivos, eram geralmente negociadas com as etnias por meio da partilha de valores místico e familiares.

As tribos e os cacicados que não aderiram a esse formato político eram considerados insubordinados e resistiram ao *Tahuantinsuyu* pela força, como foi o caso dos cacicados Araucanianos ao sul do rio Maule (Mapuche) e das tribos amazônicas a leste dos Andes (FAVRE, 2004, cap. 1).

Contudo, tanto as narrativas detalhada de conflitos nas localidades de resistência étnica local dos Mapuche no sul andino⁶, quanto estudos contemporâneos que comparam o *Tahuantinsuyu* e o império romano, mostram exemplos concretos de demarcação de fronteiras e estruturas de integração e comando centralizado por parte dos Incas, que podem ser materialmente comparados ao que existia na Europa (em alguns casos de arquitetura, estradas e pontes, havia estruturas tão sofisticadas quanto às do império romano⁷).

Neste sentido, para Renfrew e Bahn, estados também caracterizam-se por sistemas de defesas de fronteira e sistemas de estradas. Segundo os dois critérios, o incário adequa-se

perfeitamente. No que tange às defesas, Favre afirma que

a vocação imperialista dos incas originou-se do sucesso que obtiveram nas guerras que lhes foram largamente impostas pelas populações circundantes. (FAVRE, 2004, p. 25).

Após a formação do *Tahuantinsuyu*, a posição dos incas passou a ser mais de ataque do que propriamente da necessidade de defender-se, mas a defesa nunca deixou de ser importante. E neste sentido, também, o exemplo dos incas confirma, de certa forma, a proposição de Tilly de que estados nascem da guerra, e vice-versa:

A inesperada vitória de Pachacuti sobre os [Hanan] Chanca rompera o precário equilíbrio político dos Andes. De um lado, essa vitória colocara Cuzco em posição hegemônica. De outro lado, porém, devia também cristalizar contra tal hegemonia a hostilidade das etnias vizinhas que se julgavam ameaçadas e cujas sucessivas derrotas só poderiam ampliar cada vez mais o poder cuzquenho. (FAVRE, 2004, p. 25).

Um último aspecto da definição de estados de Renfrew e Bahn era a arquitetura feita de palácios, templos e outras construções públicas. Segundo eles, a cidade tem um papel importante, geralmente abrigando não menos do que cinco mil habitantes no caso dos estados antigos. Nessa categoria, enquadram-se, segundo os autores, todas as civilizações antigas na Mesopotâmia, no Peru, no Oriente Médio, na Índia, na China e em Roma, e atualmente, todos os estados modernos (RENFREW e BAHN, 2004, pp. 179-180). Os Incas, mencionados como exemplo no Peru, estariam certamente nesta categoria.

Desta forma, dentro de tipologias gerais de estado, o *Tahuantinsuyu* pode ser exemplo de vários aspectos, mas não necessariamente de outros – especificamente, diferencia-se como individualidade histórica no que se refere às motivações de mando e obediência e à esfera dos valores. Materialmente, existia território fixo, tributação (ainda que por força de

⁶ Ver CIEZA DE LEÓN (1945, Parte I, cap. 89).

⁷ Ver MACCORMACK (2007, p. 209-211).

trabalho e não por cessão de bens, em moeda ou espécie) e hegemonia (não necessariamente monopólio) relativa aos meios de violência, pela força militar dos “exércitos” dos Incas.

Institucionalmente, também existiam regras de sucessão e quadro (ou segmento) administrativo. Embora não existisse cultura escrita, havia registros e controle documental pelo uso dos quipus. Em termos de crenças e valores, porém, o vínculo entre os membros era mais visceral do que exigem sociedades “por contrato”, que são fruto da adesão pela vontade.

Os vínculos entre El Cuzco e a população eram profundos, porque eram biológicos, além de haver uma conseqüente dimensão espiritual que justificava as relações entre governante e governados.

A negociação com chefes locais e os acordos matrimoniais promoviam laços entre todos os membros do incário, de forma “inquestionável” pelos valores daquela sociedade, porque era uma condição dada de existência material (biológica, por meio do sangue e dos antepassados, mortos que tinham poder sobre os vivos) e não construída de forma abstrata (ou racional-legal). Nesse aspecto do parentesco que determina os laços sociais, o *Tahuantinsuyu*, por mais que fosse uma sociedade com estado, assemelha-se à lógica de vínculos sociais das sociedades tribais ou primitivas.

Coletividade, Pertencimento e Reconhecimento

Conceitualmente, a homogeneidade da comunidade política contida no estado nacional é fundamental para sua estabilidade. Contudo, ela é, no máximo, capaz de criar o ideal de estado-nação nos estados nacionais (TILLY, 1993), mas difere da realidade plural

da grande maioria dos estados nacionais europeus.

Tal ideal de homogeneidade difere também do modelo de alianças do Tahuantinsuyu e de redes tribais (FAUSTO, 2005), tanto em termos de formato quanto em termos de valores. Os Incas tentaram criar uma homogeneidade valorativa e uma base comum biológica (não necessariamente lingüística) a ser partilhada pelas diferentes tribos e culturas dos Andes, havendo, portanto, um laço comum de pertencimento que co-existia em meio às diferenças dos associados/agregados ao *Tahuantinsuyu*.

Uma vez que as formas de organização das coletividades podem variar bastante quanto aos seus mecanismos e princípios, por meio da análise comparativa é possível observar que diferentes realidades na América do Sul, tanto antes quanto após o contato com culturas européias, podem contribuir para a compreensão teórica dos modelos políticos e de organização social, ainda que sejam elaborados pelo pensamento de origem européia. Tal conhecimento deve ser amparado em individualidades históricas, mais do que em generalizações apriorísticas, para se verificar a pertinência e o alcance de certos conceitos como potenciais instrumentos analíticos com pretensões universais.

Max Weber afirma em várias de suas obras que a estabilidade política de muitas sociedades se constrói pela relação de mando e obediência, e embora tenha estudado uma multiplicidade de culturas ao oriente da Europa, não propunha necessariamente a existência de pluralidades culturais como meta de vida coletiva, e sim como realidades da vida social, considerados pontos de partida para análise, e que, ao descrever determinadas realidades, podem ou não ser alterá-las depois.

Alguns exemplos, no caso dos Incas, são os vínculos que mantinham a coletividade coesa, centralizados na figura das divindades, principalmente *Inti*, a divindade solar, manifestada tanto na figura central do *Sapa Inca*, quanto outras forças da natureza e antepassados importantes.

Os centros urbanos de peregrinação (entre eles a atual cidade de Cuzco, que existiam principalmente em função da união entre cultos familiares locais e o culto ao Deus Sol), que com a visita itinerante do *Sapa Inca* se sobrepunham ao centro ou umbigo do mundo (RAMÍREZ, 2005, cap. 1), contribuía para o fortalecimento dos laços que uniam os membros do *Tahuantinsuyu* ao centro espiritual do império, além de reafirmarem o parentesco entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O sangue partilhado entre as famílias de caciques, seus seguidores e os parentes do *Sapa Inca* idealmente promovia um sentido de identidade e pertencimento reconhecido por todos os membros do *Tahuantinsuyu*.

O inimigo tornava-se sagrado pela incorporação de seu nome ao guerreiro que o capturou e conduziu ao ritual de sacrifício, estabelecendo um vínculo eterno entre eles. Por tratar-se de uma sociedade em rede, onde cada tribo pode ser analogamente associada a um nó, segundo a imagem proposta por Fausto (FAUSTO, 2005, p. 80), essa rede partilhava tais valores, que permitiam a convivência em um território determinado e culturalmente caracterizado por essas práticas.

Desta forma, embora o *Tahuantinsuyu* tenha sido uma estrutura centralizada que abarcava cerca de dez milhões de indivíduos sob sua égide, a estratégia para integrar esses grupos sociais ao *Cuzco* era a promoção do parentesco entre etnias próximas ou longínquas, por casamentos e criação de vínculos de sangue. Tais vínculos resultavam em reverência de

antepassados que passam a se tornar comuns e associados ao poder do mundo dos mortos das forças da natureza.

Assim, embora o expansionismo inca fosse incorporador e centralizador, a lógica de coesão por parentesco é provavelmente o fator de maior destaque para se forjar a legitimidade por pertencimento, na leitura de Ramírez (2005).

Assim, como forma de garantir a sobrevivência material das sociedade Inca, os laços de parentesco e a crença na força dos antepassados, associadas às forças da natureza, dão o tom das crenças políticas e da legitimidade.

Os Incas talvez se diferenciam de muitas culturas no aspecto da legitimidade principalmente no sentido de não buscarem tanto a eliminação de diferenças ou inimigos como principal motivação de ação política, e sim por agirem no sentido de promoverem a incorporação de novas etnias e grupos sociais à sociedade como um todo, por negociação ou subjugação (FAVRE, 2004, p. 25).

A interpretação de Ramírez, por outro lado, atribui menos objetivos com referências no imaginário bélico-tributário europeu, e interpreta este fato como uma idéia de controle de populações strictu sensu. Tal controle ocorreria principalmente por mecanismos de se reafirmar e forjar crenças, com o agrado aos antepassados comuns e forças da natureza que atingem a todos (RAMÍREZ, 2005, cap. 1).

Legitimidade em estados e governos racionais-legais europeus e o Tahuantinsuyu

Em certos aspectos, portanto, a supremacia dos incas no *Tahuantinsuyu* e a autoridade absoluta do estado soberano proposta por Hobbes (2008) são semelhantes pela divisão explícita entre governantes e governados e

pela instituição de estruturas de autoridade política inquestionável e centralizada nas figuras dos governantes, que levam à legitimação do monopólio ou detenção majoritária (no caso dos Incas) do poder coercitivo.

Contudo, há diferenças profundas no sistema de crenças que justificam essas duas estruturas, pois o estado Inca era altamente espiritualizado e respaldado em laços de parentesco e mitos ligados à natureza e ao sangue dos antepassados, enquanto o modelo hobbesiano é laico, baseado na vontade dos indivíduos vivos que criam esfera política exclusivamente no mundo material, de forma absolutamente racional.

Os outros dois principais modelos de organização política observados brevemente neste artigo, que são as referências maquiavelianas e rousseauinas, têm em comum as motivações de laços racionais-legais instituídos pela vontade do povo em aceitar o governante (Maquiavel) ou da vontade geral no modelo rousseauiano, e diferem fundamentalmente da lógica de parentesco ameríndia, além das diferenças valorativas que existem entre os dois modelos no que diz respeito à guerra e à destruição física de corpos humanos.

Renfrew e Bahn (que também definem estados pelo monopólio legítimo dos meios de violência) afirmam que, onde há estados, as sociedades são baseadas em tributação, taxação e leis, e há também a presença do que denominam “burocracia centralizada”, cuja principal função é arrecadar tributos e distribuí-los entre o governo, o exército e os artesãos especializados para mantê-los. Tal “burocracia” habitaria a “capital central”, pois os estados, na visão dos dois autores, são organizações urbanas.

Pelos critérios weberianos, porém, os Incas não tinham propriamente uma burocracia⁸, pois este termo é historicamente situado e designa um quadro administrativo racional sem vínculos pessoais com a autoridade governante (que é, em situações com presença de burocracia, também formal, e não pessoal), o termo “quadro administrativo”, usado por Weber e aprofundado por Merquior (MERQUIOR, 1990, cap. 1) pode ser usado para designar este segmento organizativo.

Possivelmente, portanto, o tipo ideal weberiano que mais se adequaria a tal estrato intermediário seria ligado aos conceitos de dominação patriarcal e dominação patrimonial, como o funcionalismo patrimonial, por exemplo⁹ (WEBER, 1999b, Seção 3), mas ainda assim deve ser usado com restrições, pois “assuntos coletivos” não são necessariamente “assuntos pessoais do senhor”, pois no *Tahuantinsuyu*, as questões reais envolviam a todos em função do partilhamento dos laços de sangue dos membros da sociedade e do *Sapa Inca* (ou seja, o que diz respeito ao senhor diz respeito a todos, vivos e mortos, dentro do império).

Assim, possivelmente, o *Tahuantinsuyu* aproximava-se mais de um poder ancorado no que Weber denomina “princípios estruturais pré-burocráticos”, patriarcais ou patrimoniais (WEBER, 1999b, p. 234), com clara existência de quadro administrativo.

⁸ O burocrata tem, para Weber, o “dever de servir a determinada ‘finalidade’ objetiva e impessoal e na obediência a normas abstratas”, diferente da motivação dos Incas, que era espiritual, familiar e pessoal (WEBER, 1999b, p. 234).

⁹ Ao cargo patrimonial falta sobretudo a distinção burocrática entre a esfera privada e a oficial. Pois também a administração política é tratada como assunto puramente pessoal do senhor (WEBER, 1999b, p. 253).

Legitimidade, dominação, igualdade e hierarquia

Para Hobbes o medo, a esperança ou a fé nas leis positivas respaldam a crença na legitimidade do estado nacional racional-legal europeu como monopólio legítimo dos meios de violência, e motiva os membros da sociedade a obedecerem à autoridade estatal, possibilitando assim a convivência harmônica entre os membros da sociedade (HOBBS, 2008, Parte III).

No caso dos incas, embora a base da legitimidade do *Sapa Inca* e do *Tahuantinsuyu* não tenha sido racional-legal, segundo Favre (FRAVRE 2004, p. 25) e Ramírez (RAMÍREZ, 1996), este pressuposto de discurso que busca a paz por meio de uma autoridade soberana inquestionável também pode ser uma fonte de interpretação.

No que tange à leitura de Ramírez sobre os incas, ainda que seus argumentos não sejam baseados nas categorias weberianas de dominação tradicional ou carismática, elas podem ser verificadas tanto na sucessão de *Sapa Incas*, que precisam demonstrar mérito individual por habilidades guerreiras, ou seja, de superioridade extra-cotidiana (dominação carismática), quanto na valorização de antepassados e laços de parentesco que ligam todos os membros do *Tahuantinsuyu* por meio do sangue da família real (dominação tradicional).

No que se refere aos objetos comparados neste artigo, portanto, (modelos europeus de estado nacional e o *Tahuantinsuyu*), pode-se afirmar que a legitimidade de algum valor socialmente reconhecido como “guia coletivo”, partilhado por todos, pode manter grupos sociais tão distintos internamente coesos.

Latu sensu, em termos estritamente valorativos, portanto, é possível que a legitimidade, como conceito a ser aplicado

tanto a modelos históricos ou teóricos de estados racionais-legais quanto ao *Tahuantinsuyu*, não se refira primeiramente à superioridade de pessoas em cargos de autoridade (carisma do *Sapa Inca*, ou de um monarca europeu virtuoso), nem da posição de comando por direito (tradição), mas de um *valor coletivo* (DUMONT, 1997, p.68) revelado ou resguardado por figuras de governo, chefia ou conselho.

A legitimidade, portanto não seria necessariamente um fenômeno que deriva de relações de dominação entre indivíduos, ou do chamado poder social, seja ele pessoal (como na dominação carismática e na dominação tradicional) ou representativo (no caso da dominação racional-legal), mas sim um fenômeno social estrutural baseado na superioridade de valores que guiam a sociedade sem necessariamente estabelecer desigualdades políticas.

As bases de legitimidade que indicam esses valores podem ser a existência de leis civis e postulados impessoais e racionais-legais nos casos de estados europeus (tanto no sentido hobbesiano quanto no sentido rousseauiano), ou a existência física do imperador representando as divindades e os antepassados de todo o *Tahuantinsuyu*, no caso do modelo de hegemonia inca. Tais valores alimentam as crenças que motivam e justificam comportamentos e formas de organização política nesses dois modelos.

As diferenças básicas entre os modelos históricos e teóricos europeus e desta sociedade indígena específica são, portanto, a existência de poder coercitivo para garantir a coesão social justificada na guerra (no caso dos estados nacionais empíricos, do modelo hobbesiano) ou na força dos antepassados (no caso do *Tahuantinsuyu*).

A comparação por contraste entre a *legitimidade associada a formas de dominação* e a *legitimidade associada a valores superiores sem criar hierarquia política entre seres humanos* realça os diferentes tipos de crença que adjetivam a legitimidade ou a deixam sem adjetivos (quando não há relações de dominação dentro de formatos políticos observados).

Tilly (1993) afirma que estados nascem das guerras e que as perpetuam em vez de eliminá-la. É neste ponto que o conceito de legitimidade racional-legal faz-se útil na explicação de fenômenos, como monopólio legítimo dos meios de violência.

A idéia de Tilly, portanto, seria compatível com a proposta hobbesiana, mas no que se refere à legitimidade, a dimensão das crenças e a perspectiva weberiana podem ampliar a análise dos objetos analisados por não descartar e inclusive enfatizar a importância das crenças dentro das organizações sociais, essencialmente no que tange à justificativa de comportamentos coletivos.

O caso dos Incas, portanto, mostra-se relevante para a análise da legitimidade por conter tanto aspectos que os associam a relações explícitas de centralização e dominação, quanto aspectos de adesão valorativa por sentimentos de pertencimento coletivo biológico e ancestral, que contrastam com a cultura racional-legal européia.

Desta forma, por mais que legitimidade seja um conceito formulado no imaginário acadêmico e político europeu, ele não necessariamente engessa os fenômenos em uma lógica racional-legal. É justamente este ponto que Susan Ramírez critica em sua última obra (RAMÍREZ, 2005), finalizando o livro com a seguinte afirmação:

Por muitos anos as visões e interpretações de europeus e estrangeiros em relação aos andinos e suas culturas coincidiram, parcialmente, com minha própria imaginação e meus próprios filtros ocidentais. Em função disso, eu não os questionava. Mas a partir de agora, isso não procede mais. (RAMÍREZ, 2005, p. 234).

Pelo estudo comparativo de modelos centralizadores e coletivistas, portanto, uma concepção ampla de legitimidade pode ser destacada. Tal concepção ampla associa a legitimidade às *justificativas de determinadas ordens sociais*¹⁰, que podem ou não ser relações de dominação.

Ainda que também possa abarcar tais relações, a legitimidade pode ser considerada mais ampla do que elas, inserida nas práticas sociais guiadas por valores coletivos que não necessariamente conhecem ou aceitam o monopólio justificado dos meios de violência para garantir obediência, e assim vivenciam outras formas de adesão ao grupo social, sobrepostas a este monopólio ou não.

Referências bibliográficas

ARNOLD, Denise Y. e HASTORF, Christine A. *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2009.

BARTH, Fredrick. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural differences*, Jorge Allen and Unwin, London, 1969.

¹⁰ Para observar como Weber associa legitimidade e ordem, ver WEBER, 1999a, p. 19: “toda ação, especialmente a ação social, e por sua vez, particularmente a relação social podem ser orientadas, pelo lado dos participantes, pela representação da existência de uma ordem legítima”.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: Um Perfil Intelectual*, (tradução de Elizabeth Hanna e José Viegas Filho) Ed. UnB, Brasília, 1986.

_____. *Construção Nacional e Cidadania - estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo, EdUsp, 1996.

BETANZOS, Juan de. *Narrative of the Incas*, Translated and edited by Roland Hamilton & Dana Buchanan from the Palma de Mallorca manuscript, Texas, USA, University of Texas Press, 1996.

BETHELL, Leslie (org.) *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America, vol. I*, Cambridge University Press, Great Britain, 1984.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

D'ALTROY, Terrence. *The Incas*, 2ª edição, Oxford, New York, Blackwell Publishings, 2003.

DIAMOND, Jared. *Guns, Germs and Steel – a short story of everybody for the last 13,000 years*, Vintage, CPI Bookmarque, United Kingdom, 2005.

FAVRE, Henri. *A Civilização Inca*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2004.

FLATHMAN, Richard. E. "Legitimacy", em Goodin, Richard E. e Pettit, P. (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____, Inca. *O Universo Incaico*, São Paulo, Editora da PUC-SP, 1992.

GIBSON, Charles. *The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Peru*, The University of Texas Press, Austin, 1948.

GUERREIRA, María Concepción Bravo. *El tiempo de los incas*, Ed. Alhambra, Madrid, 1986.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____, Inca. *O Universo Incaico*, São Paulo, Editora da PUC-SP, 1992.

GROSSBERG, Lawrence (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988 (pp. 271-313).

_____. *The Post-colonial Critic*. Edited by Sarah Harasym. New York, NY and London, Routledge, Chapman and Hall Inc., 1990.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.

HARTZ, Louis. *The Founding of New Societies: Studies in Latin America, South Africa, Canada and Australia*, New York, Harcourt, Brace & World Publishers, New York, 1964.

HEYWOOD, Andrew. *Key Concepts in Politics*. New York, St. Martin's Press, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil (1651)*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo, Humanitas, FFLCH-USP, 2001.

_____. “Rumo ao Estado Moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores”. (Artigo). *Revista Sociologia e Política*, n. 23, pp.103-114, Curitiba, 2003.

LANNING, Edward P. *Peru before the incas*, Prentice-Hall, New Jersey, 1967.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

LOWIE, Robert. *Primitive Society* (1920), London, Routledge & Kegan Paul Publishers, 1960.

_____. *Social Organization* (1948), London, Routledge & Kegan Paul Publishers, 1961.

LUKES, Stephen. *O Poder: uma visão radical*, Brasília, Ed. UnB, 1980.

MACCORMACK, Sabine. *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain and Peru*. New Jersey, Princeton University Press, 2007.

MACQUARRIE, Kim. *The last days of the Incas*, Simon & Schuster, New York, 2007.

MALAMUD, Carlos. *Historia de América*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

MANIN, Bernard. *The principles of representative government*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997.

MANN, Charles C. *1491 - Novas revelações das Américas antes de Colombo*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe e Dez Cartas* (1513, publicado em 1532). Ed. UnB, Brasília, 1996.

MARTIN, Roderick. *The Sociology of Power*, Routledge & Kegan Paul Eds., 1977.

MARX, Karl. *A Dominação Britânica na Índia*. 10 de junho de 1853 (Primeira Edição), artigo publicado no *New York Daily Tribune* de 25 de Junho de 1853. <http://www.marxists.org/portugues/marx/1853/06/10.htm>

_____. *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), São Paulo, Editora Expressão Popular, 2007.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política* (1867). Livro I, tomo 1. 2ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

MEGGERS, Betty Jane. *Prehistoric America: An Ecological Perspective*, New York, Aldine Publications, 1979.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*, Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1990.

MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. “Voltaire contra Montesquieu: o conceito de despotismo em debate”, *Mimeo*, I Simpósio USP/IUPERJ de Pós-Graduação em Teoria Política, 2000.

MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber and German Politics: 1890-1920*, translated by Michael S. Steinberg. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis* (1748). São Paulo, Martins Fontes, 1996.

- MURRA, John. "Andean societies before 1532", in BETHELL, Leslie (org.) *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America, vol. I*, Cambridge University Press, Great Britain, 1984 (pp. 59-90).
- NETHERLY, Patricia. "The Nature of the Andean State", in HENDERSON, John S. e NETHERLY, Patricia (eds.), *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, New York, 1993 (pp.11-35).
- NICOLAÏDIS, K. A e NICOLAÏDIS, Dmitri. "Europe in the Mirror of the Mediterranean", in Thierry Fabre e Paul Sant Cassia, *Between Europe and the Meditteranean*, New York, Palgrave Mcmillan, 2007.
- OLSEN BRUHNS, Karen. *Ancient South America*, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 1999.
- PEASE, Franklin. *El Pensamiento Mítico*, San Isidro, Peru, Ed. Mosca Azul, 1982.
- _____. *Breve Historia Contemporánea de Peru*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Antología del Cuzco*, Lima, Librería Internacional del Peru, 1961.
- RAMÍREZ, Susan Elizabeth. *The world upside down: cross-cultural contact and conflicto in sixteenth-century Peru*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.
- _____. *To Feed and be Fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Stanford, California, Stanford University Press, 2005.
- _____. "Negociando el Imperio: El Estado inca como culto" (pp. 5-18) in *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*,– Tome 37 nº 1, Número Temático: "Dinámicas del poder: historia y actualidad de la autoridad andina", Chantal Caillavet e Susan E. Ramírez, (eds.), Paris, 2008.
- RENFREW, Colin e BAHN, Paul. *Archeology. Theories Methods and Practice*, 4ª ed., London, Thames and Hudson, 2004.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização: Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (1970). São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- ROSTWOROWSKI, María de Diez Canseco. *Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política*, IEP (Instituto de Estudios Peruanos) Ediciones, Lima, Peru, 1986.
- _____. *Historia del Tahuantinsuyu*, IEP ediciones, Lima, Peru, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755). São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *O Contrato Social* (1762). São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- ROWE, John Howard. *Los Incas Del Cuzco – Siglos XVI, XVII, XVIII*, Cuzco, Instituto Nacional de Cultura – Región de Cuzco, Cuzco, 2003.
- SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais* (1968), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1983.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P. de. *Historia de los Incas*, Madrid, Miraguano Editoras, 1988.
- SELLIER, Jean. *Atlas de los Pueblos de América*, cartografia de DE BRUN, Bertrand e

LE FUR, Anne, Editora Paidós, Barcelona, 2007.

SERVICE, Elman Rogers. *Primitive Social Organization: an evolutionary perspective*, Random House Publishing, 1962.

SHADY SOLÍS, Ruth Martha. *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima, UNMSM, Fondo Editorial, 1997.

THOM, Martin. *Republics, Nations and Tribes*. London-New York, Verso, 1995.

TILLY, Charles. *Coersion, Capital and European States* (1990). Blackwell Publishings, Cambridge, USA, 1993.

TORERO, Alfredo. *El quechua y la historia social andina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974.

URTON, Gary. "An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records", in QUILTER, Jeffrey e URTON, Gary (eds.). *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipus*, Austin, University of Texas Press, 2002.

_____. *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, Austin, University of Texas Press, 2003.

_____ e BREZINE, Carrie. *Khipu Database Project*, iniciado em 2002, <http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/>

VARGAS, Javier. *Historia Del Derecho Peruano – Parte General y Derecho Incaico*, Universidad de Lima, Lima, Peru, 1993.

VÁSQUEZ, Ladislao Homar Landa. *Visitando e Etnografiando Discursos en Brasil y Peru*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília,

Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Mimeo, Brasília, 2001.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*, H.H. Gerth e C. Wright Mills, Rio de Janeiro, LTC, 1982.

_____. *Conceitos Básicos de Sociologia*, São Paulo, Editora Moraes, 1989.

_____. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: critica política da burocracia e da natureza dos partidos*. Petrópolis. Vozes, 1993.

_____. *Economia e Sociedade*, volume 1, Ed. UnB, Brasília, 1999a.

_____. *Economia e Sociedade*, volume 2, Ed. UnB, Brasília, 1999b.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*, Cortez Editora/Editora Unicamp, São Paulo, 1999c.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, Ed. UnB, 2004.

_____. *Sociologia*, Gabriel Cohn (org.), 8ª edição, Editora Ática, São Paulo, 2000.