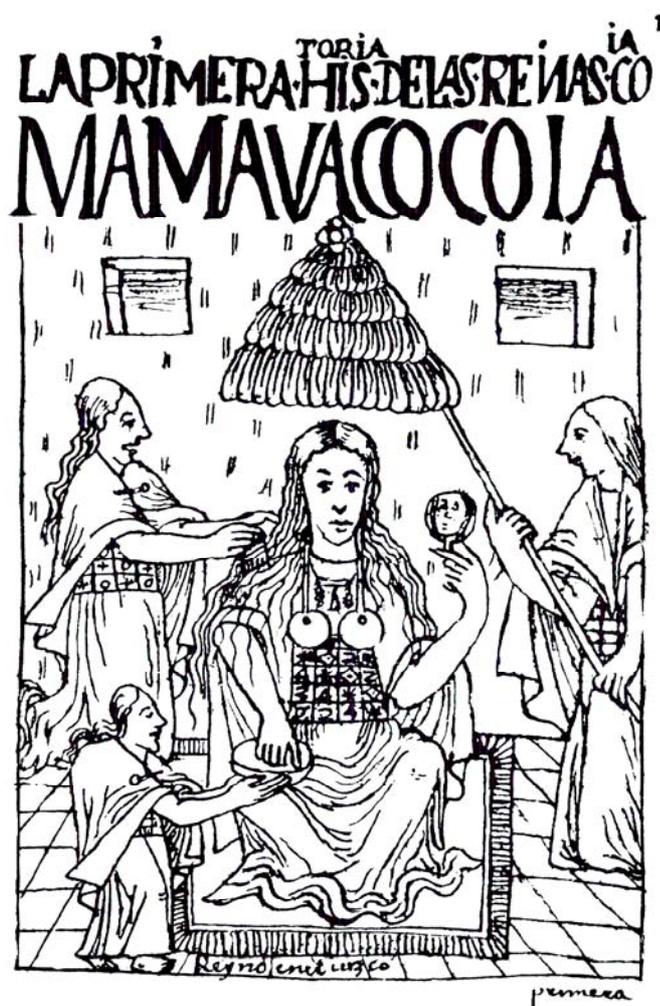


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

**POR UMA HISTÓRIA DO POSSÍVEL:
O FEMININO E O SAGRADO NOS DISCURSOS DOS CRONISTAS E
NA HISTORIOGRAFIA SOBRE O “IMPÉRIO” INCA.**

SUSANE RODRIGUES DE OLIVEIRA



Mama Huaco – Felipe Guama Poma de Ayala ([1615/1616] 1993).

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS**

**POR UMA HISTÓRIA DO POSSÍVEL:
O FEMININO E O SAGRADO NOS DISCURSOS DOS CRONISTAS E
NA HISTORIOGRAFIA SOBRE O “IMPÉRIO” INCA.**

SUSANE RODRIGUES DE OLIVEIRA

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade de Brasília, como exigência para obtenção do título de Doutora em História, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Tania Navarro-Swain.

**Brasília
2006**

Às mulheres indígenas do continente americano.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à minha orientadora, a professora Dr^a. Tânia Navarro-Swain pela confiança em mim depositada, pela gama de conhecimentos que me proporcionou e pelo seu estimulante apoio em todos os momentos. Amiga em todas as horas. A sua postura feminista diante do mundo e do conhecimento histórico me deu inspiração e força para chegar ao fim dessa pesquisa. Não há palavras para expressar a minha admiração e gratidão...

À professora Dr^a. Diva do Couto Gontijo Muniz pela amizade, pelo apoio e também pela disponibilidade em participar da Banca Examinadora deste trabalho. Desde o mestrado, ocasião em que foi a minha orientadora, vêm acompanhando as minhas pesquisas e me estimulando na carreira acadêmica. Suas críticas, observações e sugestões bibliográficas foram extremamente úteis. É uma grande honra poder contar, nesta hora, com tão competente historiadora.

Às professoras Angela de Arruda, Marilene Rosa, Juliana Caixeta e Adriana Finamor por terem aceitado o convite para participar da Banca Examinadora deste trabalho, o que me causou um imenso sentimento de realização.

À professora Dr^a. Rita Segato por ter participado na Banca de Qualificação dessa pesquisa.

Aos amigos e amigas que dividiram comigo a árdua aventura de cursar um doutorado: Liliane Macedo, Maria Elizabeth, Ernesto Sena, Neuma Brilhante, Andréia Firmino, Cláudia, Valéria, Thiago, Paloma, Patrícia Lessa. Sou grata pelo companheirismo, pelos estímulos, pelas colaborações, pelas sugestões e pela troca de experiências e informações ao longo desse curso.

À coordenação e aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

Aos amigos e amigas da Facbrasil: Antônia, Roberta, José Walter, Itamar, Espedito, Anastácia, Roseli, Patrícia, João, Landa e Percília.

Ao CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pela concessão de uma bolsa de estudos fundamental para a realização desta pesquisa.

À amiga Tatyani Quintanilha e seu companheiro Lee. É sempre bom ter vocês por perto.

Às minhas irmãs Lídia e Tatiane pela amizade e apoio.

Aos meus pais por terem me apoiado nos estudos e em meus projetos pessoais. Tenho por eles um imenso carinho, amizade e admiração.

Por fim, quero agradecer ao meu amado companheiro Marcos Luciano que esteve ao meu lado nas horas mais difíceis, compartilhando um pouco das minhas angústias, ansiedades e alegrias ao longo desse trabalho. Estes últimos quatro anos de pesquisa tornaram a minha vida bastante corrida e agitada, muitas vezes distante, perdida em algum lugar da minha mente em frente ao computador. Com certeza, tudo isso incidiu sobre a sua vida também. É com você que quero partilhar esta vitória, pois, ninguém mais do que você sabe o que ela representa para mim. Te amo!!!

O historiador não presta nenhum bom serviço quando elabora uma continuidade especiosa entre o mundo atual e o mundo que o antecedeu. Ao contrário, precisamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade de um modo como nunca se fez antes; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos são o nosso destino. Se como disse Nietzsche, ‘temos a arte para não precisar morrer pela verdade’, temos também a verdade para escapar à sedução de um mundo que não passa de uma criação dos nossos anseios.

Hayden White (2001: 63).

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo as representações do feminino e o sagrado veiculadas nos discursos a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo. O corpus dessa pesquisa é constituído por crônicas dos séculos XVI e XVII, e também por algumas obras da historiografia produzida na segunda metade do século XX e início do XXI no âmbito da etnohistória. Na leitura minuciosa desse corpus foi possível recortar as superfícies discursivas que trazem à luz matrizes de sentido, – representações sociais, valores e normas, – indícios que informam sobre as subjetividades e relações de gênero que estiveram nas origens e expansão do governo dos Incas sobre os Andes. A partir desses recortes foram analisados os sentidos que essas representações imprimiram/imprimem sobre o real. Nesse trabalho se entrecruzam basicamente dois objetivos: primeiro, a “desconstrução”/desnaturalização de imagens elaboradas no passado e no presente, revelando suas condições de produção, ou seja, o seu caráter histórico e seus mecanismos de construção; segundo, a procura de indícios nos discursos que nos permitam vislumbrar outras possibilidades de existência para o humano e o sagrado na história, imagens que representem uma ruptura com os esquemas que instituíram uma essência feminina/masculina e uma determinação biológica das identidades e papéis sociais.

Palavras-chaves: Incas, mitos, crônicas, representações de gênero, sagrado, feminismo e etnohistória.

ABSTRACT

This thesis has an object of study being the feminine and the sacred representations based upon speech about origins and expansions of the Tawantinsuyo. The body of the research is comprised of chronicles from the sixteenth and seventeenth centuries, as well as works from the historiography made in the second half of the twentieth century and beginning of the twenty-first century in the field of ethnohistory. In the detailed reading of this work it was possible to select the surfacing discussions that bring to light sources of significance – social representations, values and rules, – clues that inform about the identities and gender relations that existed within the origins and expansion of the Incan government over the Andes. The directions that these representations impressed/impress on reality were analyzed from said discussion. In this work, basically two objectives are interwoven: first, the “deconstruction”/denaturalization of images created in the past and present, revealing their production conditions, that means their historical character and their construction mechanisms; second, the search of signs in the discussions that permit us to discern other existence possibilities for human and sacred history, images that represent a rupture with the schemes that had instituted a feminine/masculine essence and a biological determination of identities and social roles.

KEY WORDS: Incas, myths, chronicles, gender representations, sacred, feminism and ethnohistory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
------------------	----

I PARTE

Considerações em torno do objeto e objetivos de pesquisa

CAPÍTULO 1: Um desafio à política de produção de conhecimentos	19
1.1 Discurso, Imaginário e Representações Sociais	19
1.2 A problemática em torno dos paradigmas científicos da modernidade	31
1.3 A etnohistória andina e as novas abordagens	36
1.4 A tarefa de “desconstrução” dos discursos	50

CAPÍTULO 2: Gênero, religião e alteridade no cenário da conquista hispânica do Tawantinsuyo 53 |

2.1 As diferenças confrontadas: o sagrado, os mitos e as subjetividades de gênero	53
2.2 As matrizes de inteligibilidade do gênero na Europa cristã dos séculos XVI e XVII	67
2.3 As crônicas e a produção de sentidos para o universo incaico	74

II PARTE

O feminino e o sagrado nos mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo nas crônicas dos séculos XVI e XVII

CAPÍTULO 1: O mito de Manco Cápac e Mama Ocllo na crônica de Garcilaso de la Vega 84 |

1.1 As relações entre os sexos no cenário das origens	84
1.2 A sacralidade do Inca e da Coya	97
1.3 Os cultos ao Sol e à Lua na configuração de uma hierarquia sagrada	104
1.4 O estabelecimento dos conceitos e relações de gênero	110

CAPÍTULO 2: Heroínas ancestrais: as representações de Mama Huaco e Chañan Cusi nas crônicas 116 |

2.1 O mito dos irmãos/irmãs Ayar	116
2.2 Conquistadoras, líderes e guerreiras	123
2.3 Da representação à ação	128
2.4 Um governo sob a égide do feminino e do demônio	133

III PARTE
**As representações de gênero nos discursos historiográficos acerca das
origens e expansão do Tawantinsuyo**

CAPÍTULO 1: Complementaridade e oposição entre os sexos na historiografia a respeito da sociedade incaica	142
1.1 As interpretações para a divisão do espaço – <i>Hanan e Hurin</i>	142
1.2 Mama Huaco enquanto “mulher varonil”	150
1.3 Maternidade, sacralidade e poder feminino na ordem dos discursos	154
CAPÍTULO 2: As representações do passado incaico e a problemática em torno dos conceitos de patriarcado e matriarcado	164
2.1 Das “diferenças de gênero” às “hierarquias de gênero” nos discursos marxistas	164
2.1.1 A divisão sexual do trabalho	164
2.1.2 A divisão generizada do cosmos e do social	170
2.1.3 O processo de subordinação das mulheres andinas	180
2.2 Os indícios de <i>ayllus</i> matrilineares	193
2.3 O “Estado” Inca como instituição matriarcal	197
2.4 O feminino e a tarefa de distribuição de alimentos	200
2.5 Os usos da teoria do matriarcado na historiografia feminista	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS	209
FONTES DE PESQUISA	217
BIBLIOGRAFIA	219
ANEXOS	230

INTRODUÇÃO

Não tenho a pretensão de escrever aqui uma história cronológica, fechada no passado, mas uma história que nasce nos problemas do presente, que sugere múltiplos pontos de vistas a respeito do passado e descortina novos horizontes ao revelar a multiplicidade das relações humanas no tempo e no espaço. Como bem disse Sandra Pesavento, a história se reescreve ao longo das gerações, em função de uma problemática do presente, e reinventa continuamente o passado (2004: 59).

Foi na história, enquanto disciplina acadêmica que estuda o passado em função do presente, que encontrei uma maneira de tentar entender o mundo e agir sobre ele, de atuar com as minhas perspectivas pós-coloniais¹ e feministas na transformação das relações humanas, fundadas em relações sexo/gênero. A persistente opressão/subordinação das mulheres e a naturalização das diferenças, das desigualdades e hierarquias de gênero no presente suscitaram em mim o desejo de conhecer os mecanismos de suas construções e manutenções.

Em 1997 pude perceber de perto a situação das mulheres indígenas no Peru. Dezoito por cento da população peruana, estimada em 25 milhões de habitantes, ainda se encontra em extrema pobreza, sendo a maioria indígenas, especialmente mulheres indígenas². Mesmo com o fim do colonialismo formal esses povos ainda são vítimas de discriminação, violência e exclusão social/sexual pelo Estado e por grande parte da sociedade. Este sistema discriminatório não permite que os povos indígenas, sobretudo as mulheres, participem da vida política e econômica do país.

O sistema educacional conduzido pelo Estado tem subestimado as manifestações culturais indígenas: os idiomas ancestrais, o passado pré-colombiano, os lugares sagrados pertencentes aos ancestrais, as formas de organização social, os conhecimentos relativos ao corpo, à natureza, ao sagrado e às relações entre os sexos. A história ainda revela

¹ Segundo Shirley de Souza Gomes Carreira, “Academicamente, o termo ‘pós-colonialismo’ se reporta a uma série de estudos centrados nos efeitos da colonização sobre as culturas e sociedades colonizadas, que podem ser interpretados como parte da teoria pós-modernista, que busca trazer à baila as vozes das culturas e dos segmentos sociais periféricos. Essa busca de ‘descentramento’, segundo os teóricos do pós-modernismo, é uma tentativa de ‘ouvir’ as ‘margens’, incluindo-se aí, todas as minorias raciais, as mulheres e os homossexuais. (...) Os assim chamados ‘estudos pós-coloniais’ focalizam, portanto, as manifestações culturais, entre elas a expressão literária, das nações que conquistaram sua independência após um longo período de dominação política e cultural” (2004: web).

² Os dados que se seguem foram retirados de um documento elaborado por mulheres indígenas do Peru no ano de 2001 para a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e outras formas de Intolerância correlatas (Cf. <http://www.eurosur.org/TIPI/racismo.htm>).

imagens/representações negativas e estereotipadas a respeito desses povos. Além disso, as culturas dos povos pré-colombianos são ainda pouco reconhecidas como patrimônios culturais e intelectuais tanto no Peru, como no Brasil e outros países vizinhos. Este sistema discriminatório dificulta o reconhecimento da riqueza e da multiplicidade cultural indígena pré-colombiana.

Já a situação das mulheres indígenas no Peru reflete-se nos altos índices de desnutrição, na alta taxa de mortalidade e na falta de acesso aos serviços básicos de saúde. Esse sistema androcêntrico e discriminatório que se impôs, desde o século XVI, a partir da presença hispânica no Peru, vem negando a igualdade de oportunidades às mulheres e mais ainda às mulheres indígenas que sofrem uma tripla discriminação, por serem mulheres, pobres e indígenas. Com tantas formas de violência e exclusão instituídas e mantidas por esse sistema, percebo que para as mulheres indígenas a colonização ainda não terminou.

Essa situação atual de opressão e pobreza despertou-me a atenção, suscitando uma série de indagações sobre o passado e suas relações com o presente, sobre a história que praticamente nada nos informa acerca da instituição e o lugar social do feminino anterior à colonização espanhola. Seriam os gêneros baseados no sexo biológico? Existiriam os gêneros, tais como os conhecemos hoje? Haveria um sistema binário de oposição e hierarquia dos sexos da forma dominador/superior/masculino – dominado/inferior/feminino? Como os cronistas da época colonial e posteriormente a historiografia reagiram à presença de mulheres guerreiras, proprietárias de terras, governadoras (*Coyas, Curacas, Capullanas*), sacerdotisas, deusas (*huacas*) e heroínas ancestrais? Como a história, enquanto memória social, traduz e interpreta as subjetividades³ e relações de gênero da sociedade incaica e pré-incaica? E, nesta

³ O conceito de subjetividade reflete melhor a dinâmica do processo de construção dos sujeitos. A identidade não é estanque, algo imutável, mas, pelo contrário, é um processo de construção permanente que acontece nas interações que o sujeito estabelece no seu meio social. Na acepção de Foucault, a subjetividade, o sujeito, comporta um processo de subjetivação, visto que não existe *constituição do sujeito moral sem modos de subjetivação* (Foucault, 1984, p. 28), ou seja, toda experiência que concretiza uma subjetividade envolve modos historicamente peculiares de se fazer a “experiência do si” (subjetivação). Os modos de subjetivação aparecem e se desenvolvem historicamente como modos de produção de si. Esses processos de subjetivação são construções feitas socialmente/historicamente e que determinam moldes para o pensar, para o agir, para o ser, para o estar no mundo. De acordo com Guattari e Deleuze, os sujeitos ou as formas de manifestação destes são compreendidos como efeitos de diversas práticas e tecnologias sociais que o compõem. Os discursos, as representações, as imagens e as técnicas que atuam no nível do corpo funcionam como mecanismos de construção desta subjetividade de gênero. A subjetivação, compreendida como um processo, não pode assim ser pensada como um objeto independente que permanece imutável ou que possui uma natureza ou essência. Nessa perspectiva, quando falamos de subjetividade não estamos falando de alguma coisa que seja sempre idêntica a si. Não estamos falando de “uma” identidade. Segundo Foucault (2003) a própria noção de sujeito tem história. “Uma subjetividade é a expressão do que em nós, em nosso núcleo de subjetividade, se relaciona com as coisas, com o mundo, por isso envolve uma relação com o tempo. (...) Dizer que a subjetividade articula-se com o tempo é, sem dúvida, uma maneira de abandonar a idéia de uma subjetividade imóvel em sua fixidez, como o ego cartesiano ou a idéia de uma subjetividade vinculada a um inconsciente onde a temporalidade está articulada a uma estrutura pulsional mais ou menos invariante, como supunha Freud” (Cardoso Jr., 2005: web).

perspectiva, qual a importância de se estudar o feminino nestas formações sociais? De fato, o que nos interessa é auscultar o possível na história, o múltiplo, o plural nas relações sociais, quebrando os moldes de um incontornável e imutável feminino/masculino, nos fundamentos do social. A história, ao silenciar este possível torna-se um dos mecanismos instauradores do sistema sexo/gênero como natural, inquestionável e não-problematizado, contribuindo para justificar as exclusões do presente pelo discurso do “sempre foi assim, em todos os lugares”.

Tawantinsuyo⁴ era o nome dado pelos incas aos seus domínios, significando a *tierra de los cuatro suyos* ou as *cuatro regiones unidas entre si* (Rostworowski, 1999: 19), territorialmente abarcava os planaltos andinos, da Colômbia até as regiões do Chile e da atual Argentina, das costas do Pacífico até a floresta amazônica, tendo o Peru como centro político, econômico e demográfico. Os/as pesquisadores/as contemporâneos/as estão convencidos/as de que o Tawantinsuyo constituiu o maior “império” pré-hispânico das Américas. Desde o século XVI ele se tornou alvo de muitos discursos. Os incas não deixaram relatos escritos, desse modo, o que nos resta para o estudo do seu passado são os discursos produzidos pelos cronistas e pelos/as pesquisadores/as contemporâneos/as. As primeiras histórias mais conhecidas e relatadas a respeito dos incas e do Tawantinsuyo aparecem especialmente nas crônicas, escritas em sua maioria por espanhóis nos séculos XVI e XVII. No século XX e ainda no início do XXI, antropólogos/as, arqueólogos/as e historiadores/as têm se debruçado sobre os mesmos temas que aparecem nas narrativas desses cronistas, buscando conhecer as origens e os fundamentos desse “império”.

A partir de um conjunto de teorias, que englobam os feminismos, Representações Sociais, Imaginário, Gênero e alguns elementos da Análise do Discurso, entendo aqui as crônicas e a historiografia sobre as origens e expansão do Tawantinsuyo, como discursos – como formas de linguagem em ação (Maingueneau, 1989: 29) – que produziram e produzem efeitos de sentidos que precisam/devem ser compreendidos observando-se as condições em que apareceram e nas de hoje. Esses discursos veicularam valores em representações sociais, em sistemas interpretativos que permitem atribuir sentidos aos seres e às coisas (Schiele & Boucher, 2001: 363), construindo assim uma certa imagem da realidade. Tanto os cronistas quanto a historiografia contemporânea, portanto, ao interpretar, criam realidades; onde havia indícios constroem realidades a partir de seus próprios cânones referenciais (Jodelet, 2001: 22). Como veremos, esse ato produtor e ordenador de sentidos para o passado andino traduzem o passado na linguagem do presente em que foi praticado.

⁴ Ver em Anexos o mapa do Tawantinsuyo.

Os discursos assim produzidos sobre as origens e expansão do Tawantinsuyo evocam o tema dos fundamentos e da organização das subjetividades e relações de gênero. No cenário da conquista, os cronistas estiveram entre os primeiros autores a relatar tanto a própria experiência vivenciada como a observada na sociedade inca: os aspectos físicos e naturais dos Andes, bem como os hábitos, costumes, rituais, mitos e histórias de tempos passados. Os comportamentos dos/as indígenas que não se encaixavam no padrão religioso católico precisavam ser esquadrihados para serem mais bem controlados, reordenados e, até mesmo, eliminados, caso contrariassem os interesses hispânicos de catequização e colonização do Peru (Oliveira, 2001). Os cronistas construíram representações do mundo incaico ancoradas em seus imaginários, apreendendo o estranho e o desconhecido com conceitos e valores que lhe eram familiares. Essas representações puderam mobilizar forças na tentativa de colonização e introdução dos princípios binários e hierárquicos de gênero no Peru incaico.

Já a história contemporânea, especialmente aquela produzida no âmbito da chamada etnohistória andina, a partir dos anos 60, que utiliza essas mesmas crônicas na apreensão do universo incaico, tem repetido e dado continuidade às representações elaboradas pelos cronistas que repousam na binariedade e hierarquia de gênero. Além disso, muitos estudiosos ainda revelam uma tendência em projetar o presente sobre o passado, na repetição do *mesmo*, categorizando-o em termos do binário reconhecido, – masculino/feminino, superiores/inferiores – num padrão de gênero tido como universal que tem como pressuposto a relação contínua e determinante entre sexo-gênero. Essas formas de apreensão das culturas pré-hispânicas impedem a eclosão de categorias e relações estranhas às nossas matrizes de inteligibilidade do humano, fazendo da história mecanismo de construção e reiteração dos gêneros, refazendo as diferenças e desigualdades entre os sexos na memória social.

Segundo Judith Butler, tanto o sexo como o gênero são construtos culturais/históricos (2003: 201). O sexo não é estático, nem pré-discursivo ou natural, mas um processo materializado por forças políticas e normas regulatórias “que produzem possibilidades morfológicas inteligíveis” (2001: 168). Da mesma forma, para esta autora, o gênero seria uma identidade construída por uma *repetição estilizada de atos* em tempos e espaços definidos (Butler, 2003: 200). Nesta perspectiva, não se pode conceber as relações sociais existentes em tempos passados como um *já-dado*, como algo pré-existente às articulações do social.

A noção de sexo essencializado e de masculinidade ou feminilidade “verdadeiras” ou “naturais” são assim constituídas e mantidas, também, por meio de suas constantes reiterações nos discursos que circulam com valor de verdade. Nessa perspectiva, a história pode se revelar como uma disciplina “performativa”, na medida em que tem o poder de reiterar as

normas regulatórias que materializam as diferenças sexuais, o sexo/gênero do corpo (Butler, 2001: 158), contribuindo para a persistência das hierarquias e desigualdades de gênero no presente.

Considerando a força das representações de sexo/gênero veiculadas nas crônicas do passado e na historiografia do presente, e o meu desejo pela busca de uma história possível e plural foi que elegi como objeto de estudo as representações do feminino e o sagrado nos discursos a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo. Trata-se de uma análise das representações das deusas (*huacas* – seres sagrados), governadoras, (*Coyas*, *Capullas*, *Curacas*), sacerdotisas, guerreiras e heroínas ancestrais que aparecem nos mitos/histórias sagradas dos incas veiculados nas crônicas e na historiografia. Deste conjunto de discursos, que constituíram meu *corpus* de análise, selecionei: dentre as crônicas as de Garcilaso de La Vega (*Comentários reais de los Incas* [1609]), Sarmiento de Gamboa (*Historia de los Incas* [1572]), Juan Diez de Betanzos (*Suma y Narración de los Incas* [1551]), Felipe Guama Poma de Ayala (*Nueva coronica y buen gobierno* [1615/1616]), Pedro Cieza de León (*Segunda parte de la Crónica del Perú* [1548-1550]), Frei Bartolomé de Las Casas (*De las antiguas gentes del Perú* [1559]), Jose de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias* [1590]), Martín de Murúa (*Historia del origen y genealogia real de los Incas, reyes del Peru* [1611]), Cristobal de Molina (*Ritos y fábulas de los incas* [1575]), Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (*Relación de antigüedades de este reino del Peru* [1613]). Referente a historiografia, selecionei as obras de Maria Rostworowski (1985; 1999; 2000), Francisco H. Astete (2002), Irene Silverblatt (1990), Josefina Muriel (1992), Luiz Vitale (1987), Gary Urton (2004), Peter Gose (1997) e Francisca Martín-Cano Abreu (2000).

Nesse trabalho de pesquisa se entrecruzam, basicamente, dois objetivos: primeiro, a “desconstrução”/desnaturalização de imagens elaboradas no passado e no presente, revelando suas condições de produção, ou seja, o seu caráter histórico e seus mecanismos de construção; segundo, a procura de indícios nos discursos que nos permitam vislumbrar outras possibilidades de existência para o humano e o sagrado na história, imagens que representem uma ruptura com os esquemas que instituíram uma essência feminina/masculina e uma determinação biológica das identidades e papéis sociais. Esses indícios possibilitam, ainda, o questionamento dos conceitos reificados de matriarcado e patriarcado que aparecem na historiografia sobre as origens e expansão do Tawantinsuyo, reduzindo o processo histórico a etapas universais.

A necessidade de escrever uma história que descortine novos horizontes, – que traga outras possibilidades de articulação no social, além daquelas prescritas e naturalizadas nos

discursos androcêntricos urdidos ao longo do tempo, – levou-me à busca de indícios da participação ativa e importante dessas mulheres no passado incaico e colonial.

Assim, visando escapar à rigidez das proposições normativas e ao fechamento do pensamento binário e estático sobre o feminino e o masculino, foi que aceitei o grande desafio de indicar os processos generizantes/generizados em ação na estruturação das crônicas, dos mitos, do sagrado e do conhecimento histórico. Com os objetivos expostos acima acredito também estar contribuindo, em uma perspectiva feminista, para a contenção dos “efeitos perversos de uma organização social, na qual os lugares e as atividades dos indivíduos são naturalizadas e hierarquizadas segundo o pertencimento a um sexo ou outro” (Descarries, 2000: 10), no tempo presente.

Esta tese foi estruturada em três partes: a primeira delas trata dos referenciais teóricos-metodológicos dessa pesquisa e das condições de produção das crônicas e da historiografia selecionadas para análise; a segunda parte tem como fontes de pesquisa as crônicas, enquanto que a terceira é dedicada a análise da historiografia. No primeiro capítulo da primeira parte apresento os objetivos, a justificativa e os conceitos norteadores dessa pesquisa, discorrendo também sobre as condições de produção da historiografia selecionada para análise. Já no segundo capítulo aprofundi a problemática que suscitou a análise das crônicas, enfocando os conceitos de gênero, religião, mito e alteridade que circulavam no cenário da conquista hispânica do Tawantinsuyo, visando assim detectar as condições de imaginação e produção das crônicas.

Na segunda parte dessa tese busquei analisar as representações de gênero nos mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo, veiculadas nas crônicas dos séculos XVI e XVII. O primeiro capítulo dessa parte foi exclusivamente dedicado à obra do cronista Garcilaso de la Vega [1609], pois ela constitui-se numa das maiores referências sobre o universo incaico, sendo amplamente utilizada pela historiografia contemporânea como fonte de pesquisa. Nesse mesmo capítulo se destacam o mito de Manco Cápac e Mama Ocllo (do casal tido como fundador do Tawantinsuyo), a imagem dos povos pré-incas em oposição à dos incas, a construção da sacralidade do Inca e da Coya, a importância e significados dos cultos ao Sol e à Lua, e a organização das subjetividades e papéis sociais de homens e mulheres instituídos a partir do estabelecimento dos incas em Cuzco. Ao longo dessa análise busquei também confrontar os indícios que aparecem em outras crônicas para perceber em que medida elas reforçam ou contradizem a narrativa desse cronista. Desse modo, foi possível apreender os valores e representações na ordem dos discursos a respeito do feminino incaico destacando as condições de possibilidade e instituição do feminino à época.

No segundo capítulo dessa segunda parte analisei os mitos que aparecem nas crônicas de Sarmiento de Gamboa [1573], Juan Diez de Betanzos [1551] e Felipe Guama Poma de Ayala [1615/1616], privilegiando para análise as superfícies discursivas referentes às relações de gênero e às personagens femininas (em especial Mama Huaco e Chañan Cusi) que atuaram como conquistadoras, guerreiras e líderes na criação e expansão do governo dos Incas sobre os Andes. Nesse trabalho busquei ainda trazer para análise indícios que aparecem em outras crônicas e também nos estudos arqueológicos da atualidade que reforçam as possibilidades de mulheres governadoras e guerreiras no Tawantinsuyo.

Já a terceira parte dessa tese foi dedicada à análise das representações de gênero veiculadas nos discursos acadêmicos/historiográficos a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo. Em seu primeiro capítulo apresento uma análise de discursos produzidos na segunda metade do século XX e início do XXI, por historiadores e antropólogos que tratam dos mitos das origens do Tawantinsuyo e dos fundamentos da organização política-religiosa dos incas. Num primeiro momento apresento uma crítica aos discursos que percebem nas origens do governo dos Incas a instauração de um sistema social e político baseado na complementaridade e oposição entre os sexos. Em seguida analiso as representações de Mama Huaco veiculadas em discursos que se apóiam nos pressupostos da psicanálise. Observei, ainda, como as representações de gênero são usadas na historiografia para caracterizar o processo histórico como uma sucessão de estruturas relacionadas à igualdade e desigualdade entre os sexos.

No segundo capítulo dessa terceira parte dei continuidade à análise dos conceitos de gênero que aparecem nos discursos acadêmicos. Num primeiro momento destaquei os discursos produzidos por Irene Silverblatt (1990), Luiz Vitale (1987) e de outros que, seguindo uma linha de interpretação marxista, identificaram nas origens e expansão do Tawantinsuyo o momento de instauração do patriarcado e da subordinação das mulheres no Peru incaico. Em seguida selecionei para análise a obra de Gary Urton (2004) que versa sobre a complementaridade e oposição entre os sexos na identificação de *ayllus* matrilineares, fundados por ancestrais femininas, nas origens da organização política e hierárquica do Tawantinsuyo. Além disso, busquei, também, trazer para análise os discursos de Peter Gose (1997) e Francisca Martin-Cano (2000), que defendem a tese de que o “Estado” Inca seria uma instituição matriarcal, fundada no poder feminino de provisão e controle de alimentos. Por fim, apresento uma reflexão sobre os usos do conceito de patriarcado pela historiografia e pelos movimentos feministas, destacando os seus problemas na construção da igualdade entre os sexos.

Devo ressaltar que, ao longo dessa tese, as citações das fontes foram mantidas na língua original, a grande maioria em espanhol, para não incorrer nos meandros da tradução de suas significações.

I PARTE

Considerações em torno do objeto e objetivos de pesquisa

CAPÍTULO 1

Um desafio à política de produção de conhecimentos

(...) la escritura tiene que ver con desarticular la naturaleza sedentaria de las palabras, desestabilizar las significaciones del sentido común, desconstruir las formas establecidas de la conciencia.

[Rosi Braidotti in *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. (2000: 47)]

1.1 Discurso, Imaginário e Representações Sociais

Esta tese tem como objeto de estudo as representações do feminino e o sagrado veiculadas nos discursos a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo. Para compor o *corpus* de análise dessa pesquisa selecionei crônicas dos séculos XVI e XVII, e também algumas obras da historiografia contemporânea produzida na segunda metade do século XX e início do XXI no âmbito da chamada etnohistória. Ao longo desse capítulo apresento algumas considerações sobre a abordagem desse *corpus*, a justificativa de sua escolha e a problemática que motivou essa pesquisa. O dispositivo analítico utilizado nesse trabalho foi construído a partir de um conjunto de teorias que englobam Representações Sociais, Imaginário, Gênero e alguns elementos da Análise do Discurso, recortados e selecionados de acordo com as necessidades impostas pelas questões a serem analisadas. Nesse capítulo busco, assim, explanar sobre como o meu objeto de estudo foi apreendido a partir desse conjunto de teorias interdisciplinares, tendo em vista os meus objetivos de construção de uma história feminista.

Tanto as crônicas como a própria historiografia que utilizo como fontes de pesquisa, são aqui apreendidas como discursos, como formas de linguagens sociais produzidas numa determinada época e lugar. Na perspectiva da Análise do Discurso, instrumental que aqui adoto, os discursos constituem atos de fala impressos, formas de linguagens em ação ou práticas discursivas (Maingueneau, 1997: 29). Na acepção de Eni Pucinelli Orlandi,

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a idéia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. (...) Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho geral, constitutivo do homem e da sua história (2003: 15).

A partir desse referencial busquei deslocar o estatuto das crônicas que historicamente foram categorizadas como fontes, tomando-as aqui como discursos, ou seja, como “lugares de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação” (Orlandi, 1990: 18). Como bem disse Linda Hutcheon,

O que a escrita pós-moderna da história e da literatura nos ensinou é que a ficção e a história são discursos, que ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado, (“aplicações da imaginação modeladora e organizadora”). Em outras palavras, o sentido e a forma não estão nos acontecimentos, mas nos sistemas que transformam esses “acontecimentos” passados em “fatos” históricos presentes. Isso não é um “desonesto refúgio para escapar à verdade”, mas um reconhecimento da função de produção de sentido dos construtos humanos (1991: 122).

Desse modo, tanto as crônicas como a historiografia produzida sobre os incas são tomadas igualmente como discursos que produziram e produzem efeitos de sentidos a serem compreendidos nas condições em que apareceram e nas de hoje. Não se trata de, a partir da história da época, ler esses textos como a sua ilustração e acrescentar detalhes. No meu entendimento, a incursão pela história das origens e expansão do Tawantinsuyo jamais me permitiria recuperar as subjetividades de gênero e as concepções sagradas que estruturaram o universo incaico em sua integridade, ou desvendar a sua realidade passada, mas somente apreendê-las como significados presentes nos diferentes discursos construídos sobre os mesmos (Pesavento, 2004: 42). Não me dedico assim, à ilusão de fazer uma história verdadeira. Afinal entendo que a busca pelo real em história, como bem disse a historiadora feminista Tania Navarro-Swain,

é tarefa inútil, a partir de uma certa perspectiva, pois a realidade do passado chega ao presente através de uma série de mediações, a partir do próprio sujeito que interroga os sentidos nas veredas do tempo (1998: 243).

O imaginário social, um dos referenciais teóricos que adoto, nos informa acerca do real, tornando-o “inteligível e comunicável através da produção dos ‘discursos’ nos quais e pelos quais se efetua a reunião das representações coletivas numa linguagem” (Baczko, 1985: 311). Desse modo, entendo as imagens e valores veiculados nos discursos míticos – produção precípua do imaginário social – a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo, como resultados das atividades interpretativas e representacionais de seus autores. Isso porque na historiografia, “os traços do factual são mediatizados pela interpretação, com a intensa participação da imaginação do historiador(a)” (Navarro-Swain, 1999). Como ainda reforça Navarro-Swain,

Não podemos, porém, esquecer que as próprias fontes expressam e são mediadas pelo olhar de seus autores. Isto não significa, como querem alguns, redução da realidade ao discurso, mas apenas a constatação que os indícios – impressos ou imagéticos – do real são incontornavelmente textuais, construídos de um lócus específico de fala, apesar de suas linguagens específicas. Estes indícios são, deste modo, também interpretações e a decodificação, que constrói uma realidade a ser narrada, se faz a partir de um lugar de sujeito, de uma perspectiva de gênero (2006: web).

Os indícios contidos no *corpus* selecionado são assim as representações do acontecido, e que o/a historiador/a visualiza como fontes ou documentos para sua pesquisa, “porque os vê como registros de significados para as questões que levanta” (Pesavento, 2004: 42). O/a historiador/a constrói assim os indícios como dados de pesquisa, mediado pela teoria, pela cultura, por sua subjetividade e pelas verdades que circulam em seu tempo, pois não existe qualquer objeto intelectual “natural”, os temas das ciências humanas são produtos de formações discursiva historicamente contingentes (Stephanou & Bastos, 2005: 417). Desse modo, os documentos, as fontes, as pistas, as marcas, os vestígios, são fragmentos que não possuem uma verdade inerente, pronta para ser desvelada pelo/a pesquisador/a. Ao transformar indícios em dados de pesquisa o/a historiador/a produz um discurso, uma narrativa que constitui sua leitura do passado.

Entendo que a partir de suas mediações sociais, os cronistas e os/as pesquisadores/as estabeleceram e veicularam em seus discursos Representações Sociais, uma “modalidade de conhecimento que permite que os atores sociais atribuam um sentido aos seres e às coisas” (Schiele & Boucher, 2001: 363). Na acepção de Denise Jodelet, entendo as Representações Sociais como

Forma[s] de conhecimento[s], socialmente elaborada[s] e partilhada[s], com um objetivo prático, e que contribui[em] para a construção de uma realidade comum a um conjunto social (...) [Ou seja, como] sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais (2001: 22).

Esse ato produtor e ordenador de sentidos que se revela na elaboração das Representações Sociais possui uma força poderosa e inevitável na vida em sociedade, pois como bem assinala Spivak e Medrado,

o sentido é uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (2000: 41).

Não podemos deixar de considerar a existência e as múltiplas funções dos imaginários sociais como receptáculos das representações. Sandra Jatahy Pesavento, ao comentar as concepções do historiador Bronislaw Baczko a respeito do imaginário, declara que

O imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras; discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão e o conflito (2004: 43).

Nessa perspectiva o meu objetivo não é, portanto, o de definir as representações de gênero sacralizadas e institucionalizadas na sociedade inca, mas antes falar de suas condições imaginárias de produção e suas significações, e que funcionaram/funcionam como uma das forças reguladoras da sociedade. Isso porque, como bem atenta Baczko, “através dos seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns” (1985: 309). Assim, a Análise do Discurso não menospreza a força do imaginário na constituição do social. Segundo Eni Pulcinelli Orlandi,

o imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não “brota” do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder (2003: 42).

As imagens que os cronistas do passado e os pesquisadores do presente possuem a respeito das mulheres nas origens e expansão do Tawantinsuyo não são formuladas ao acaso. Podemos dizer que elas se constituem “nesse confronto do simbólico com o político, em processos que ligam discursos e instituições” (Orlandi, 2003: 42). Não é no dizer em si mesmo que o sentido das práticas religiosas incaicas pode ser demoníaco ou bárbaro, nem tampouco definido pelas intenções de quem diz. É preciso referi-lo às suas condições de produção, que, segundo Orlandi,

implicam o que é material (a língua sujeita a equívoco e a historicidade), o que é institucional (a formação social, em sua ordem) e o mecanismo imaginário. Esse mecanismo produz imagens dos sujeitos, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica (2003: 40).

Também é necessário considerar as relações que os discursos mantêm com sua memória e remetê-los à sua formação discursiva para compreender o processo de construção de sentidos para as subjetividades e relações de gênero nas origens dos incas. Segundo Maingueneau e Charaudeau, os discursos têm relação com a memória na medida em que compartilham saberes e crenças sobre o mundo, remetem a um enunciado precedente, apoiando-se numa tradição, mas também criando pouco a pouco, sua própria tradição (2004: 325-326). A historiografia mantém essa relação com a *memória interdiscursiva* (Idem: 325) na medida em que evoca formulações recorrentes a respeito dos gêneros, que pertencem a discursos anteriores, para participar da interpretação dos acontecimentos. Como veremos, os discursos historiográficos muitas vezes se apóiam na memória dos cronistas dos séculos XVI e XVII, repetindo os mesmos enunciados, compartilhando os mesmos saberes que reforçam a binariedade e hierarquia de gênero. Essas mesmas crônicas também se apóiam na memória de outros discursos, mantendo uma relação com os discursos teológicos dos primeiros padres da Igreja e com os textos bíblicos.

A memória é também “inseparável do modo de existência de cada formação discursiva, que tem uma maneira própria de gerir essa memória” (Maingueneau & Charaudeau, 2004: 325). De acordo com Michel Foucault, a formação discursiva serve para designar conjuntos de enunciados que podem ser associados a um mesmo sistema de regras historicamente determinadas. Os discursos se inscrevem em diferentes formações discursivas que delimitam os seus conceitos, objetos, escolhas temáticas, modalidades de enunciação, posições e funcionamentos. “As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada

repartição discursiva” (Foucault, 2004: 43). A formação discursiva determina assim o que pode e deve ser dito a respeito das relações entre homens e mulheres nas origens do Tawantinsuyo, por quem e para quem. Com isso as palavras derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem. Como bem atenta Orlandi, “É pela referência à formação discursiva que podemos compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos” (2003: 43-44).

As crônicas¹ produzidas nos séculos XVI e XVII a respeito da América e seus habitantes integram uma formação discursiva onde circulam um conjunto de enunciados que compartilham de um mesmo sistema de regras historicamente determinadas, criadas pelo entrelaçamento de valores, representações, saberes, normas, instituições, poderes, por aquilo enfim que compõe o tecido social (Maingueneau & Charaudeau, 2004: 241). É a partir dessa tessitura que as crônicas foram apreendidas e comunicadas. Como apontou Orlandi (2003: 40), o institucional influi nas condições de produção das crônicas que sofreram, desde o século XV, com os Reis Católicos, um maior controle real. Mediante uma série de dispositivos institucionais, laicos e religiosos, determinava-se o que podia e o que não podia ser dito nas crônicas (Carnavaggio, 1994: 103). A instituição assujeitava, assim, o cronista, submetendo-o às suas regras, condição, essa, que lhe concedia legitimidade e autoridade de fala. Como pessoa autorizada a falar pelos poderes institucionais de sua época, o cronista estava, portanto, credenciado a reproduzir apenas um tipo particular de discurso – o discurso histórico épico²; como enunciador desse discurso, apenas a ele era conferido reconhecimento e autoridade desde que enunciado sob as formas legitimadas (Oliveira, 2001: 10). A censura espanhola, um dos dispositivos mais explícitos desse poder de “fala”, controlava tudo o que podia ser publicado. Um de seus mais ativos e atuantes dispositivos institucionais, o Santo

¹ As crônicas surgiram na Espanha do século XII, por iniciativa do infante Alfonso, futuro Alfonso X de Castilla e León, como modelo de escrita preponderante para se registrar e celebrar os “grandes feitos” históricos. Legitimada como uma “compilación seria, que presente em rigurosa orden cronológica, e indicando as fechas, un relato escrito con estilo cuidado” (Carnavaggio, 1994: 101), pautava-se, portanto, ao cânone da época, que prescrevia o padrão de escrita desse tipo de narrativa, aí incluso o critério de rigor na descrição cronológica dos eventos. A princípio, a produção da crônica real esteve estreitamente ligada à instituição monárquica e à imagem do soberano. Mais do que um relato cronológico ou descrição, no sentido medieval, a crônica era uma lista cronologicamente organizada acerca dos acontecimentos que se desejava conservar na memória e ressaltar como exemplos a serem seguidos. Como um registro literário de natureza descritiva e pedagógica, ela constituía uma rememoração organizada acerca dos “grandes feitos” dos monarcas e das monarquias bastante proliferada nos períodos que se seguiram da Idade Média à conquista da América (Oliveira, 2001: 17-21).

² As crônicas como discursos épicos ofereciam uma resposta à necessidade de preservar a memória das realizações dos antepassados. Esse tipo de narrativa devia incluir o critério de rigor na descrição cronológica dos eventos que se desejava preservar na memória e ressaltar como exemplos a serem seguidos (Carnavaggio, 1994: 101). Pautando-se numa dimensão utilitária, ao abarcar os “grandes feitos” históricos, especialmente os “grandes feitos” dos monarcas e da nobreza espanhola, as crônicas ofereciam ensinamentos morais, sugestões práticas ou normas de vida, tornando-se o cronista, dentre mestres e sábios de seu tempo, um narrador conselheiro (Oliveira, 2001: 18-21).

Ofício da Inquisição, desempenhou nesse contexto esse papel de controle da sociedade, por meio da vigilância da leitura e publicação de obras (Idem: 11).

As crônicas estiveram assim atravessadas por uma vontade de verdade, pelos poderes de nomear e classificar; e como discursos reconhecidos e autorizados de sua época exerceram uma espécie de pressão, um poder de coerção sobre outros discursos possíveis a respeito da América e seus habitantes. Essa vontade de verdade é, como bem disse Michel Foucault,

como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios de outrora, os laboratórios hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (1996: 17).

Essa vontade de verdade, que atravessa as crônicas, acabou por desenhar planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis, que impunham ao sujeito/cronista uma certa posição, olhar e função, ao prescrever as formas de apreensão, os conhecimentos verificáveis e úteis a respeito da América e os seus habitantes. Apoiadas sobre um suporte institucional religioso e governamental eram, ao mesmo tempo, conduzidas e reconduzidas por todo um conjunto de práticas sociais.

Nas crônicas as origens e expansão do Tawantinsuyo foram apreendidas como narrativas míticas, – como discursos fabulosos, demoníacos e legendários, – que dizem respeito às ações memoráveis dos heróis e heroínas ancestrais (tidos/as também como *huacas* – seres sagrados/divinizados) responsáveis pela fundação e expansão do governo dos incas sobre os Andes. Como veremos, essas narrativas tratam especialmente dos fundamentos políticos-religiosos do Tawantinsuyo, já que descrevem os valores, os conceitos e as normas em torno das quais deviam ser estruturadas as subjetividades, as relações de parentesco, as hierarquias e os papéis sociais na sociedade incaica. É nessas narrativas que se destacam as representações do feminino no sagrado tanto na construção dos seus limites e possibilidades no cosmos e na organização política-religiosa dos incas, quanto na construção dos fundamentos políticos, morais e religiosos do Tawantinsuyo. É a partir desta produção discursiva que construo meu objeto de pesquisa numa perspectiva feminista, destacando, nos valores, imagens e representações, as matrizes que compõem os mitos incaicos narrados pelos cronistas.

Como os espanhóis reagiram à presença de mulheres heroínas, deusas, guerreiras e governadoras no mundo incaico? Como interpretaram a ação dessas personagens que figuravam nas histórias sagradas que conceitualizavam o cosmos e o social? Que representações poderiam traduzir essa realidade estranha aos olhos espanhóis? Quais as suas condições de produção? De que forma elas puderam contribuir na construção das hierarquias, subjetividades e desigualdades, moldando relações de força sociais no período colonial? São estas indagações que me instigaram na análise das crônicas.

O imaginário dos cronistas revela-se em suas crônicas, nas representações instauradoras de relações de força, de relações de sentido, fazendo circular verdades a respeito do Tawantinsuyo. Como bem disse Baczko,

às relações de força e de poder que toda a dominação comporta, acrescentam-se assim as relações de sentido: qualquer instituição social, designadamente as instituições políticas, participa assim de um universo simbólico que a envolve e constitui o seu quadro de funcionamento (1985: 310).

Estas relações de sentido instauram um regime de verdade, assim explicitado por Foucault:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 1979: 12).

As verdades são enunciados que agem como censores, estabelecendo limites. Elas não passam de “ficções úteis” criadas e criadoras de poder, já que o termo “verdade” cria um campo de exercício de controle, inclusão e exclusão. É no próprio imaginário social que se encontra a legitimação do poder. Como bem assinala Baczko,

o poder deve apoderar-se do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva. A fim de impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer a sua legitimidade, o poder tem designadamente de institucionalizar um simbolismo e um ritual novos (1985: 302).

Entretanto, como assinala Foucault (1979), o poder existe em uma rede infinitamente complexa de “micropoderes”, de relações de poder que permeiam todos os aspectos da vida social. Ele não só reprime, mas também cria e criando a verdade instaura a sua própria

legitimação. Cabe aos/às historiadores/as, portanto, identificar essa produção da verdade como uma função do poder (O'Brien, 2001: 46).

Na conquista da América os espanhóis detinham não apenas um poder físico, bélico e econômico, que permitia subjugar, reprimir e explorar as populações ameríndias, mas também o poder de impor novos sentidos à vida dessas populações, e novas relações políticas, econômicas, sociais e de gênero, nas quais as mulheres indígenas passaram a ser marginalizadas, oprimidas, estigmatizadas, ignoradas ou silenciadas. As representações de gênero, presentes no imaginário dos conquistadores, redesenham as mulheres indígenas segundo os modelos hierárquicos da oposição masculino/feminino, como veremos. Sob o selo da autoridade científica, parte da historiografia também repetiu e revigorou as mediações interpretativas dos espanhóis a respeito do feminino, seus modelos e limites, a partir das narrativas míticas. Os dualismos hierárquicos que moldaram as concepções e relações de gênero no ocidente cristão também estiveram na base da epistemologia ocidental, refletindo-se nos enunciados a respeito das mulheres em nossas tradições historiográficas. Como veremos mais adiante a historiografia auscultada tendeu a reproduzir o olhar eurocêntrico e androcêntrico dos cronistas na apreensão do universo incaico.

A ciência, a partir do século XIX, aparece como principal eixo produtor de verdades sobre o mundo, esmiuçando e explicando todas as instâncias, do físico ao social, inclusive a constituição e papel dos sexos, sua biologia e comportamentos, suas relações e hierarquias. Os discursos científicos transformaram-se em instrumentos de poder, legitimado pelas instituições acadêmicas/universitárias, e também pela sociedade que os engendra. Nesta perspectiva, a história que se instaurou como ciência a partir do século XIX estabeleceu leis evolutivas para o social, indicou a neutralidade como norma para o trabalho científico, a partir do positivismo. Entretanto, o dinamismo da própria ciência nos levou hoje a considerar a ciência e a história como construções dependentes de suas condições de produção/imaginação e do lugar do/a próprio/a cientista.

Como observou Michel de Certeau a respeito da historiografia, não é possível compreender o discurso histórico desvinculando seu conteúdo das instituições que o produzem, ou seja, de um lugar social e das práticas científicas que os orientam. Isso porque,

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que

delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (Certeau, 2002: 66-67).

Segundo Michel de Certeau, esse lugar produtor e ordenador dos discursos historiográficos torna possíveis certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras impossíveis; estabelecendo censuras com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise (Idem: 77). Nesse sentido, os discursos científicos/historiográficos são também portadores de verdades, de interesses, de representações que coincidem com a lei/norma de um grupo específico (Maingueneau, 1997: 58). Boa parte dos discursos científicos carregam a pretensão de estabelecer verdades, como explica Foucault, verdades que não se dissociam do desejo e do poder.

Em nossas sociedades, a economia política da verdade tem cinco características importantes: a “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma intensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão do corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos e econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas ideológicas) (Foucault, 1979: 13).

Essas características presentes tanto nos discursos históricos do presente como nas crônicas produzidas no passado, suscitou-me a vontade de analisar as representações de gênero nesses discursos que veicularam/veiculam as possíveis concepções e valores em torno do feminino autorizadas em suas respectivas formações discursivas. Os discursos dos cronistas, bem dos pesquisadores do presente, sobre os povos incas e pré-incas podem assim ser vistos como produtos e produtores de representações de gênero, como “tecnologias do gênero” (Lauretis, 1994), na medida em que atribuem significados (identidades, valores, prestígios, posição de parentesco, *status* dentro da hierarquia social etc.) aos indivíduos do Tawantinsuyo. Isso porque, na perspectiva de Teresa de Lauretis, o gênero enquanto uma representação social é um produto de várias tecnologias sociais, dentre elas os discursos institucionalizados e as epistemologias, que constroem os sujeitos. As “tecnologias de gênero” seriam os dispositivos institucionais e sociais que “teriam o poder de controlar o campo de significação social e assim produzir, promover e implantar as representações de gênero” (Lauretis, 1994: 211). Por meio das representações sociais, da linguagem, da imagem,

do símbolo, dos mais diversos discursos que designam, criam e instituem o lugar, o *status* e o desempenho dos indivíduos em sociedade, as “tecnologias do gênero” fixam identidades assimétricas fundadas sobre o sexo, construindo uma realidade feita de representações e auto-representações, cristalizadas em normas sociais. Para Tania Navarro-Swain, essas tecnologias sociais, “ao construir seres sexuados, (...) esculpem mulheres e homens, além das identidades múltiplas que circundam o binário naturalizado” (2002: 329).

Como bem atenta Judith Butler, “a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro” (2003: 18), ela “produz os sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação” (Idem: 19). Desse modo, as mulheres incas são discursivamente constituídas nas crônicas, já que produzidas em uma dada política representacional de acordo com os padrões de gênero prescritos e naturalizados nos discursos teológicos e cristãos da Europa moderna. Na historiografia as representações do feminino incaico podem construir novas possibilidades de existência para as mulheres na história ou reelaboram as representações androcêntricas anteriores construídas pelos cronistas.

As práticas discursivas dos cronistas e pesquisadores acadêmicos, bem como dos sistemas simbólicos em que se fundamentam, são eminentemente políticas. A ressemantização dos mitos, a reconstrução do imaginário³ a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo e das concepções de gênero e religião que os incas possuíam foi parte essencial dos dispositivos do poder, e em seu sentido mais amplo, do poder político que nos séculos XVI e XVII tenta engendrar uma sociedade colonial e patriarcal no Peru. Dito de outra forma, a transformação das representações sociais foi parte constitutiva da implantação dos aparelhos institucionais de controle e domesticação dos povos a serem conquistados. As significações construídas sobre as *huacas*, heroínas/heróis-ancestrais que aparecem nas histórias sagradas das origens e expansão do Tawantinsuyo, foram também de fundamental importância para o estabelecimento no Peru de “novas” subjetividades, hierarquias e relações de gênero nos moldes cristãos, colonialistas e androcêntricos. É nessa perspectiva que construí meu objeto de estudo: a construção do feminino nas origens e expansão do Tawantinsuyo, e também do sagrado nos discursos a respeito das *huacas* e heroínas ancestrais no Peru incaico, nas narrativas contemporâneas e nas descrições dos cronistas dos séculos XVI e XVII. Analisar as descrições ulteriores do feminino e das mulheres nas origens e

³ Sobre a força e controle dos imaginários na América ver as obras *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVII* (1993) e *O Diabo e a terra de Santa Cruz* (1986) de Laura de Mello e Souza; *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*, de Serge Gruzinski (2003); *A História do Medo no Ocidente, 1300-1800*, de Jean Delumeau (1989).

expansão do Tawantinsuyo é tarefa útil para compreender as representações de gênero da época contemporânea e do presente, e, especialmente, os paradigmas em que se assentam os conhecimentos históricos, haja vista que a história nos oferece ainda imagens fixas das mulheres e dos homens que reconstroem as hierarquias e os domínios sociais segundo o sexo biológico.

Para proceder à análise, após a escolha do *corpus* e a leitura minuciosa de seu conteúdo, foi possível recortar as superfícies discursivas que trazem à luz matrizes de sentido – representações, valores e normas – indícios que informam sobre as subjetividades e relações de gênero nos discursos a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo. A partir desses recortes busquei analisar as suas condições de produção e os sentidos que essas representações imprimem sobre o real. Os objetivos desse trabalho coincidem, portanto, com os da Análise do Discurso. Como enfatiza Dominique Maingueneau, cabe à Análise do Discurso

não só justificar a produção de determinados enunciados em detrimentos de outros, mas deve, igualmente, explicar como eles puderam mobilizar forças e investir em organizações sociais” (1997: 50).

Foi trilhando essa proposta que busquei também analisar o modo como essas representações puderam/podem intervir nos processos de subjetivação⁴ e no direcionamento dos comportamentos e relações sociais, tanto na época colonial (no cenário da conquista e colonização hispânica), quanto no presente (na busca de explicações históricas para a igualdade/desigualdade de gênero em sociedade ou em sua reiteração como pressupostos universais). As teorias feministas, que colocam sob suspeita os conceitos naturalizados/universalizados a respeito das mulheres na história, forneceram-me mais um instrumental teórico para o entendimento das representações que constroem e remodelam as subjetividades de gênero e legitimam o poder masculino/espanhol sobre o Peru colonial, e a opressão, exclusão e inferiorização das mulheres incas que se segue desde a época colonial⁵.

Busquei também detectar nas superfícies discursivas indícios que possibilitam uma ruptura com os esquemas binários, hierárquicos e androcêntricos de gênero conhecidos no ocidente, pois as representações de gênero veiculadas nas crônicas deixaram brechas para que se perceba tipos de relações humanas fora das normas da inteligibilidade cristã e

⁴ Sobre o “processo de subjetivação” ver página 12 (nota de rodapé) na introdução dessa tese.

⁵ Cf. Juan Andreo; Sara Beatriz Guardía (eds.). *Historia de las mujeres en América Latina*. Peru: Centro de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL); Murcia: Universidad de Murcia. Departamento de Historia Moderna, Contemporânea y de America: Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, 2002.

androcêntrica, pondo em questionamento as representações que foram tomadas como evidentes, universais e naturais a respeito das mulheres e o sagrado na história ocidental, como veremos adiante.

1.2 A problemática em torno dos paradigmas científicos da modernidade

Os discursos acadêmicos produzidos na segunda metade do século XX e no início do XXI, por historiadores/as, antropólogos/as e arqueólogos/as a respeito dos papéis/identidades assumidos por homens e mulheres no processo de organização política-religiosa do Tawantinsuyo, ganharam maior visibilidade somente a partir dos anos 60. No bojo da crise dos paradigmas científicos da modernidade, onde se fez uma crítica à história tradicional de influência positivista marcada por concepções eurocêntricas, colonialistas e androcêntricas, novas vozes emergiram na historiografia trazendo novos objetos e fontes de pesquisa.

A historiografia positivista, cujo maior desenvolvimento se deu no campo intelectual europeu entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, tem como pressuposto a possibilidade de se extrair uma verdade a respeito dos acontecimentos passados, a partir de uma descrição neutra e objetiva dos documentos escritos em determinadas época e/ou lugares⁶. Segundo Hayden White,

a maioria dos historiadores do século XIX “não compreendiam que os fatos não falam por si mesmos, mas que o historiador fala por eles, fala em nome deles, e molda os fragmentos do passado num todo cuja integridade – e – na sua *representação* – puramente discursiva” (2001: 141).

Sobre essa premissa repousou a autenticidade e veracidade inerente ao discurso científico, na tentativa de eliminar a presença de qualquer subjetividade, tanto na documentação quanto na descrição e seleção desses documentos pelo/a pesquisador/a. Em suas tentativas de narrar os acontecimentos passados de forma que estes parecessem narrar a si mesmos, as afirmações históricas produzidas nesses discursos tenderam a eliminar a

⁶ Como observou Pesavento, “o positivismo de Comte, com seus pressupostos normativos científicos, estabelecendo os critérios da verdade absoluta, contida na fonte documental, que falava por si mesma, encontrava um vasto campo de ação, tanto pela seriedade da pesquisa de fontes que proporcionava, quanto pela defesa do caráter da história como ciência” (2004: 10).

referência gramatical à situação discursiva de sua enunciação (produtor, receptor, contexto e objetivo) (Hutcheon, 1991: 125). Como bem atenta Navarro-Swain,

As “narrativas-mestras” da história, os clássicos, generalizando abusivamente sua interpretação do social ocultam os pressupostos que as orientam, os valores e representações modeladoras de percepções, construindo uma realidade histórica homogênea, repetidora do Mesmo, em discursos cuja pretensão é espelhar o real; no caso do relacionamento entre os sexos, narra-se a história da dominação, da troca, da submissão, da exclusão das mulheres pelos homens, seja na sociedade indígena, seja na sociedade colonial que se instala a partir da ocupação portuguesa das terras do Brasil, sem levar em conta os numerosos indícios que nos relatam organizações múltiplas do social (Navarro-Swain, 2006: web).

Nessa perspectiva, a historiografia tradicional tratou as crônicas a respeito dos incas como retratos fiéis da realidade, sem oferecer nenhuma referência às suas condições de produção. Desse modo, a historiografia tendeu a reproduzir o olhar eurocêntrico, androcêntrico e colonialista dos cronistas a respeito dos incas e sua cultura, dando continuidade a velhos enunciados que repousavam na binariedade e hierarquia de gênero; “transformando a história das culturas e das sociedades na monótona repetição do *mesmo*, no que diz respeito à instituição do feminino e do masculino e sua hierarquização do campo social” (Navarro-Swain, 2002: 325). Esse tipo de história, em consonância com os ideais científicos modernos, acabou por silenciar e/ou negar os conhecimentos dos povos colonizados a respeito do sagrado, do corpo, da organização social, da natureza, da vida, do cosmos, do poder, das relações de gênero e parentesco; negou-lhes, enfim, o direito de ter especificidades e particulares históricas e culturais reiterando uma série de conceitos globalizantes e essencialistas a respeito das subjetividades e relações de gênero que haviam sido veiculadas como evidências nesses discursos acadêmicos. A obra de Willian H. Prescott, *História da Conquista do Peru*, produzida na primeira metade do século XIX ([1847] 1946), que tanto serviu de referência no Ocidente para o conhecimento da sociedade inca, é bastante reveladora desses pressupostos positivistas, evolucionistas e patriarcais⁷.

⁷ Como bem atenta Olinda Celestino “Los estudios contemporáneos sobre religión, mito, ritual y evangelización en el Perú son difíciles de presentar en un marco de balance general. Gran parte de los trabajos realizados están impregnados de una vieja tradición que repite los hallazgos, las afirmaciones y las conclusiones de algunos especialistas que trabajaron a principios de este siglo o peor aún de los del siglo pasado. Sin olvidar que estos últimos compartían, aceptaban y hasta copiaban las mismas conclusiones y las generalidades de los autores del siglo XVI y XVII. No son muchos los investigadores que han utilizado los conocimientos etnohistóricos acumulados en las tres últimas décadas y son todavía más escasos los que introdujeron tanto esquemas metodológicos renovados como modelos que condujeran por nuevas rutas los trabajos sobre religión andina” (1997: web).

Contudo, na segunda metade do século XX, podemos visualizar a emergência de outras vozes na historiografia, – com o fim do colonialismo formal e o fim da II Guerra Mundial (Harding, 1998: 02), – em estudos que revelam não só uma necessidade de crítica e protesto contra o colonizador e suas representações, mas também um questionamento da integridade das ciências, seguido pela desmitificação da pretensa neutralidade e racionalidade científica na apreensão do mundo social (Idem: 11-12). Visando eliminar os caminhos únicos da razão para a ciência, oferecem possibilidades para o aparecimento de múltiplas veredas, revelando que a ciência não é singular – e sim plural – e que a interpretação é parte constitutiva do trabalho científico.

De acordo com Harding, estas inovações pós-colonialistas apontam para o fim de uma “história isolacionista” que percebe o mundo a partir da Europa ou do olhar europeu, na medida em que busca uma perspectiva interacionista da história, mais preocupada em compreender como as diversas culturas têm se relacionado no decorrer do tempo (1998: 07-08). Tais estudos apontam também para uma necessidade de identificação do sujeito que constrói o discurso científico, como algo fundamental para a sua compreensão. O ponto principal, nessa perspectiva, seria, portanto, o de perceber que não existe nenhum saber que seja modelo de perfeição, ou padrão de qualidade para todos os demais (Harding, 1998: 18-19). Dessa forma, o objetivo dos estudos pós-coloniais, segundo Harding, não seria o de oferecer uma resposta, como é o sonho da ciência moderna, mas estimular o debate em uma “perspectiva multicultural global”, que envolva uma discussão sobre o tipo de ciência que se quer, como também, que tipo de história se quer contar (Ibidem: 07-08).

Nesse processo de contestação dos paradigmas científicos modernos, como bem assinalou Linda Hutcheon, a respeito da história e das teorias pós-modernas, as descontinuidades, as lacunas e as rupturas passam a ser privilegiadas em oposição à continuidade, ao desenvolvimento, à evolução; o particular e o local assumem o valor antes mantido pelo universal e pelo transcendente (1991: 132). Buscando reafirmar o específico e o plural, o particular e o disperso, Foucault nos abriu os olhos para as forças centralizadoras da unidade e da continuidade nos discursos históricos, desafiando todas as “formas de pensamento totalizante que não reconhecem seu papel na própria constituição de seus objetos de estudo e na redução do heterogêneo e problemático ao homogêneo e transcendental” (Idem: 133). Na história isso significou uma nova consideração sobre o contexto, a textualidade, o poder de totalização e os modelos de história contínua (White, 2001: 257). Ainda segundo Hutcheon,

Agora se recomenda com insistência que os historiadores levem em conta os contextos de seu próprio ato inevitavelmente interpretativo: a redação, a recepção e a “leitura crítica” de narrativas a respeito do passado têm grande relação com questões de poder – intelectual e institucional (1991: 132).

Para Donna Haraway o “objeto” de conhecimento está sob suspeição (1995: 34). Essa mudança de perspectivas requer que

o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento “objetivo”. (...) de fato, levar em conta a agência dos “objetos” estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos nessas ciências (1995: 36).

Desse modo, os “objetos” de conhecimento científicos não devem ser tratados como coisas passivas/imutáveis/naturais, enquanto apropriações de um mundo fixo e determinado, reduzido radicalmente ao efêmero da produção discursiva e da construção social (Idem: 35), já que podem constituir “máscaras para interesses, comumente interesses dominantes” (Idem: 34).

Hayden White também observou que essa busca pelo particular, o local e o específico em substituição ao geral, o universal e o eterno, na historiografia tem provocado

profundas implicações na avaliação da crença humanista numa “natureza humana” que está em toda parte e é sempre a mesma, por diferentes que sejam as suas manifestações em épocas e lugares distintos. Ela questiona a própria noção de uma *humanitas* universal em que se baseia a cartada do historiador no tocante à sua capacidade de “entender” qualquer coisa humana. E ela apresenta implicações interessantes para o modo como os historiadores poderiam pensar a tarefa da representação narrativa (2001: 281. Grifo original).

É nesse caminho que as feministas, como outros pós-modernistas, começaram a suspeitar daquelas afirmações que refletem e reificam a experiência de apenas algumas pessoas, sobretudo daqueles que dominam nosso mundo social. As feministas passam assim a questionar a utilidade de uma análise que tem por objeto e sujeito uma “mulher” universal, que desconhece a variedade de experiências das mulheres de todos os quadrantes (Arruda, 2000: 117; Flax, 1991: 224-225). Da mesma forma que os pós-modernos e pós-coloniais, elas buscam subverter a cultura dominante, trazendo “outras” vozes para a historiografia, aquelas que foram silenciadas e ocultadas no discurso dominante colonial, em um ato de crítica e

protesto contra o androcentrismo, o colonizador e suas representações. Nessa perspectiva, as feministas apontam para os fundamentos patriarcais do colonialismo e das ciências modernas (do sujeito do humanismo universal). Redirecionando os discursos universalistas, forçando ainda uma reconsideração dos sujeitos duplamente colonizados (mas não talvez ainda duplamente descolonizado) e de suas representações (Hutcheon, 2004: web). Segundo Hutcheon,

Os atuais desafios pós-estruturalistas/pós-modernos ao sujeito coerente e autônomo influenciaram os discursos feministas e pós-coloniais, pois ambos devem primeiramente buscar manter e afirmar uma subjetividade negada ou alienada (Idem: web).

A partir da década de sessenta percebe-se a refocalização da historiografia em campos de estudo antes negligenciados⁸ – como o dos trabalhadores, os povos colonizados, as minorias étnicas e raciais/sexuais, etc. –, o que coincidiu com a reorientação dada também pelos feminismos ao método histórico no sentido de enfatizar a presença e ação das mulheres na história, assim como a construção das diferenças e das relações de gênero.

Os estudos feministas vieram assim contestar as formas tradicionais, androcêntricas e eurocêntricas de se descrever/ordenar os acontecimentos sociais, respeitando o particular e o local, e por conseguinte, a multiplicidade das práticas e significados sociais, chamando atenção para outras formas de ver e conceber os acontecimentos relativos ao sagrado, ao corpo, às subjetividades e às relações entre homens e mulheres na história, gerando algumas questões relevantes sobre as categorias e metodologias de gênero aplicadas nos estudos acadêmicos. Segundo Joan Scott, este tipo de história desafia a política de produção de conhecimentos, ou seja, os “regimes de verdades” que estabelecem subjetividades e relações entre indivíduos e coletividade e seu mundo, e que são vistas como naturais, normativas ou auto-evidentes (1995: 67). Além disso, os estudos feministas na academia se fizeram relevantes por introduzir “um conjunto de questões profundamente perturbadoras sobre as hierarquias, as bases e as hipóteses que governam o empreendimento histórico” (Idem: 74).

Os pensamentos feministas, graças às suas pluralidades e dinamismos, são marcados por diversas abordagens teóricas e metodológicas em que as questões relativas às mulheres, – como todas as de construções de sentidos das relações sociais e das formas como o poder as

⁸ Na antropologia, “Trabalhos como o de Evans-Pritchard, e outros, de entranhamento e convivência racional e emocional com o outro, à luz de uma metodologia laica, revelavam, (...) a complexidade extraordinária dos povos ‘selvagens’ e seus elaborados processos de abstração, nem sempre abarcáveis pela razão ocidental. Abriam caminho, sem dúvida, para estudos antropológicos ainda mais profundos, que terminaram por fornecer as bases para a erosão ainda mais acentuada do etnocentrismo ocidental” (Neto, 1997: 321)

articula, variando dentro e através do tempo, – são particularizadas, especificadas e localizadas historicamente (Hollanda, 1994: 09), opondo-se a modos de pensar e de ser lineares, hierárquicos e binários. Como assinala Navarro-Swain, os feminismos “estas poderosas correntes de contra-imaginário, interrogam assim o social e as suas instituições, iluminando a incontornável historicidade das relações humanas e de apreensão do mundo” (2000: 48).

É nessa perspectiva que se inscrevem as minhas análises das representações do feminino e o sagrado veiculadas nas crônicas e nos discursos acadêmicos a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo; as representações e valores, os sentidos veiculados pelas fontes que selecionei, auxiliam-me, como feminista, a questionar as evidências, naturalizações e universalizações detectadas. Desta forma, uma outra história pode ser delineada: a história do possível, de um humano não necessariamente marcado pela hierarquia, pelo poder dado ao masculino, pelo biológico dos sexos. Devo salientar que as categorias teóricas aqui brevemente discutidas serão retomadas ao longo desse trabalho.

1.3 A etnohistória andina e as novas abordagens

O processo de questionamento dos paradigmas científicos tradicionais também se refletiu sobre os estudos acadêmicos a respeito dos incas e o Tawantinsuyo a partir da segunda metade do século XX, no momento em que alguns/algumas historiadores/as e antropólogos/as passaram a questionar as condições de produção das crônicas, e a refocalizar o passado das sociedades andinas sob novas perspectivas. Nesse processo, as crônicas e os documentos da burocracia colonial enquanto fontes de pesquisa ganharam novo *status*, na medida em que os pesquisadores passaram a admitir que essas fontes, forjadas sob o ponto de vista colonialista, cristão e europeu dos séculos XVI e XVII, não podiam constituir um retrato fiel da realidade incaica, mas apenas veículos de representações acerca da organização e estrutura do Tawantinsuyo (Zuidema 1964; Urton, 2004).

Os questionamentos produzidos especialmente num diálogo da história com a antropologia, no âmbito da história cultural (Burguière, 2005), trouxeram uma nova área de estudos denominada etnohistória (ou história antropológica) que veio valorizar as particularidades culturais das sociedades e as relações entre os grupos étnicos (Neto, 1997: 325). Como observou Jacques Poloni-Simard,

El desarrollo de la antropología histórica significó un posterior avance historiográfico en diversos campos, a tal punto que se inventó el término de etnohistoria para caracterizar a los estudios que hacían uso de métodos y conceptos procedentes de la antropología, que se nutría de las informaciones de tipo etnográfico para entender fenómenos del pasado o para identificar el intento de poner de manifiesto formas de organización y de pensamiento que no corresponden a las concepciones occidentales. Esta corriente científica, fuerte durante los años setenta modificó profundamente el conocimiento que teníamos de las sociedades andinas. En estrecha relación también con un neindigenismo en los países de la zona, que hacía entrar a los indígenas en el escenario político, la etnohistoria significó una coyuntura historiográfica de gran importancia para el americanismo (2000: 87-100).

Em 1909 Clark Wissler utilizou o termo Etnohistória para se referir a um método que combinava os dados arqueológicos e os históricos – provenientes de cronistas, funcionários públicos, missionários e viajantes – com o objetivo de reconstruir a história das “culturas pré-letradas” para as quais não se possuía antecedentes contemporâneos, de responder às indagações sobre as estruturas sócio-econômicas e políticas, as idéias e crenças religiosas ou o sistema de parentesco das etnias americanas (Galdames, 2006: web; Baerreis, 1961:49). Na década de 1940, o termo etnohistória passou a ser usado, de forma sistemática, por alguns/as antropólogos/as culturais, arqueólogos/as e historiadores/as norte-americanos/as, para denominar suas pesquisas e publicações sobre a história dos povos indígenas no “Novo Mundo” (Cohn, 2006: web). Segundo Bernard S. Cohn,

Nos últimos anos, *Etnohistória* passou a significar o estudo histórico de qualquer povo não-europeu. Estes estudos tentam reconstruir a história das sociedades pré-letradas, antes e depois do contato com o europeu, utilizando fontes escritas, orais e arqueológicas, além dos conceitos e critérios da antropologia cultural e social (Idem: web).

Combinando métodos próprios das disciplinas históricas e antropológicas, incluindo a arqueologia, o/a etnohistoriador/a veio reconstruir também o passado de diferentes etnias que habitavam a América na época da chegada dos europeus. Nesse trabalho, Osvaldo Silva Galdames distingue dois campos de ação para a etnohistória:

Um representaria o interesse de revelar o comportamento das instituições sociais, econômicas, políticas e ideológicas das culturas nativas no momento do contato com os europeus. O outro, a preocupação de estudar as mudanças vivenciadas pelas sociedades indígenas, como consequência

deste contato com a cultura ocidental, fenômeno que se traduz em um processo de aculturação (2006: web).

A etnohistória propiciou uma grande transformação nos estudos históricos, rompendo muitas concepções arraigadas sobre a documentação e abrindo-se à interdisciplinaridade. No estudo das particularidades culturais a etnohistória lançou um novo olhar sobre os mitos, as festas, os rituais sagrados, a iconografia, os monumentos, os vestígios arqueológicos e para a valorização do saber não-letrado e da tradição oral (Neto, 1997: 326). Segundo Edgard F. Neto, a valorização de toda a sorte de “documentos significou um aprofundamento significativo da sensibilidade para com os mais diversos aspectos da experiência humana e a incorporação de desafiantes tarefas metodológicas” (Idem: 327-328).

A partir dos anos 70 a etnohistória produzida sobre o Peru pré-hispânico e colonial buscou revelar e explicitar as especificidades e originalidades das sociedades andinas. Dentre os principais representantes dessa tendência se destacam John V. Murra, John H. Rowe, R. Tom Zuidema, Waldemar Espinoza Soriano, Franklin Pease e Maria Rostworowski. Aquelas sociedades que haviam sido estudadas e interpretadas a partir de um ponto vista eurocêntrico e colonialista começaram a ser vistas a partir de novas categorias antropológicas que permitiram leituras diferentes das tradicionais fontes andinas e de algumas crônicas.

A partir disso, a etnohistória andina tem se dedicado às análises do mundo cosmológico, mítico, religioso, ritual pré-hispânico e de suas transformações a partir da ação missionária colonial. Entre os anos 60 e 80, os etnohistoriadores deram as pautas para o debate acadêmico sobre os saberes e crenças andinas. Entre os temas que animaram as suas reflexões destacam-se: as relações de parentesco, as concepções sagradas pré-hispânicas (deuses e *huacas*), as subjetividades dos heróis/heroínas ancestrais, os ciclos míticos das origens dos incas e da guerra entre os Incas e Chancas, os conceitos/relações de gênero, os calendários rituais, a extirpação das idolatrias, o messianismo e o milenarismo andino (Bendezú, 2004: 07).

A área dos mitos e do sagrado pré-hispânico ganhou também novo enfoque na perspectiva da etnohistória. Aos olhos da ciência moderna eurocêntrica somente o conhecimento dos povos tidos como civilizados, convencionalmente identificados como europeus, devia constituir modelo de razão, história e verdade. Além dos mitos, as concepções e práticas religiosas dos povos classificados como bárbaros e/ou selvagens foram também vistas como irracionais e atrasadas. A maioria dos historiadores e antropólogos do século XIX, absolutamente confiantes na racionalidade científica triunfante, são não apenas

agnósticos, mas também deliberadamente anti-religiosos. Morgan, por exemplo, não hesita em escrever que “todas as religiões primitivas são grotescas e de alguma forma ininteligíveis” (Apud Laplantine, 1999: 121). Já Frazer, em o *Ramo de Ouro* (1982), realiza uma síntese das pesquisas do século XIX sobre as crenças e superstições, retrazando o processo universal que conduz, por etapas sucessivas, da magia à religião, e depois, da religião à ciência. Assim, ele buscou provar, da mesma forma que August Comte, a existência de uma unidade do pensamento religioso em várias culturas em tempos e espaços distintos, visualizando a existência de similaridades religiosas, núcleos religiosos comuns/universais a diversos povos do mundo.

Jean Paul Vernant e Marcel Detienne comentam esta perspectiva em alguns autores que desqualificam os mitos. Vernant explica que para a corrente antropológica fundada por Tylor, que tem também como representantes Lang e Frazer, o mito devia corresponder a um estágio na evolução social e intelectual da humanidade, uma etapa que todos os povos têm atravessado e onde se acham ainda fixados os povos considerados “arcaicos” (Vernant, 1999: 194). Segundo Tylor, o mito devia pertencer à chamada infância da humanidade, ao estado primordial do espírito humano, que se assemelha ao espírito infantil, como explicita Marcel Detienne (1998: 34). Como produto do espírito humano primitivo, Tylor enfatiza que os mitos não resistem à prova dos fatos, sendo por isso, considerados resquícios absurdos e mentiras que deviam ser rejeitados pela história. Nessa perspectiva, os saberes dos povos ameríndios só podiam ser identificados como idéias insanas, o falar selvagem, os discursos do absurdo (Idem: 35). Assim, na acepção de Frazer, o mito enquanto forma de pensamento selvagem se caracteriza em oposição ao pensamento e inteligência civilizadas e isso significa que, como esclarece Vernant,

o pensamento selvagem em funcionamento no mito não é apenas diferente de nosso sistema conceitual; ele constitui, enquanto pré-lógico e místico, o contrário, o inverso, da mesma maneira que a demência não é apenas algo diferente da razão, mas sua antípoda (Vernant, 1999: 194).

Na linha de interpretação de Frazer e Tylor, os fatos que pareciam escapar à norma das sociedades cristãs e civilizadas da Europa, – como o incesto, parricídio, fratricídio, politeísmo, poliandria, canibalismo, roubo, crueldades, adultério, homossexualismo, matriarcado e poligamia que floresceram nas mitologias da África, América e Oceania, – foram explicados como partes de um estágio selvagem e primitivo da sociedade e da inteligência humanas, onde fatos que nos parecem irracionais e extraordinários deviam ser aceitos como acontecimentos normais e evidências (Detienne, 1998: 35).

Os dualismos hierárquicos – que privilegiam a mente/razão/ciência e o masculino, e inferiorizam o feminino, o corpo, a emoção e o mito, ainda estão na base da epistemologia ocidental (Wilshire, 1997: 106). Quando se trata dos conceitos e relações de gênero a ciência moderna esteve também perpassada por essas concepções dualistas e hierárquicas, numa perspectiva evolucionista, eurocêntrica e androcêntrica. Os discursos de outros povos localizados em diferentes épocas e lugares, especialmente aqueles discursos reveladores de outras possibilidades de existência para homens e mulheres em sociedade foram assim concebidos como a-históricos, míticos, ilusórios, primitivos e irracionais. A ciência havia encontrado também mais uma maneira de excluir e desclassificar os saberes e valores que não se encaixavam nas concepções européias e nas formas reconhecidas e autorizadas para o registro dos acontecimentos, identificando-os com o feminino e as mulheres, e com o matriarcado – uma suposta etapa pré-patriarcal e primitiva do desenvolvimento humano, – onde afloraria o absurdo, o ignorante e o irracional, como veremos mais adiante na terceira parte dessa tese.

O termo “mito” representa, assim, uma das armas de dominação intelectual do Ocidente moderno contra tudo aquilo que poderia rivalizar com sua própria ortodoxia. Vale ressaltar que a denominação mito revela outros sistemas de pensamentos, diferentes do “racional”, que estruturam o social, e talvez outras possibilidades de atitudes humanas em relação ao sagrado, ao corpo, à terra, à natureza, ao tempo, e ao próprio humano, sem necessariamente dividi-lo em dois sexos.

No entanto, os saberes recolhidos das tradições orais ameríndias que antes haviam sido relegados pela historiografia tradicional ao domínio das fábulas e das lendas (Prescott, 1945: 19), – como produtos do espírito humano primitivo que não resistiam à prova dos fatos e que deviam ser rejeitados pela história, – passaram ser vistos como conhecimentos que podiam traduzir em linguagem simbólica ensinamentos e valores referentes à vida social e à história. Daí por diante os mitos vêm sendo incluídos na análise histórica, e compreendidos a partir de diferentes pressupostos que circulam nas ciências humanas. Segundo Néstor Godofredo Taipe Campos,

Los mitos han sido y son estudiados desde diversas perspectivas. Se han ocupado de ellos las disciplinas como el folklore, la lingüística, la etnolingüística, la filología, la psicología, la filosofía, la epistemología, la sociología, la etnología, la historia de las religiones comparadas, la semiótica de la cultura, la semántica estructural y el análisis del discurso entre otros (C. García 1989; Cassirer 1993; López Austin 1998; Beristáin 1998). Del perfil de este panorama se induce a reconocer que no existe una

definición única del mito, menos que fuera aceptada por los diversos especialistas. Tan pronto como se interroga qué es el mito, nos vemos envuelto en una batalla de opiniones contrapuestas (2004: web).

Consideramos aqui os mitos como maneiras de significar e construir a realidade, na medida em que veiculam representações sociais. Desse modo, eles podem ser vistos uma forma de comunicação social, um discurso, afinal, a ser analisado enquanto tal. Os mitos, portanto, nesta perspectiva, não refletem o real, mas trazem elementos e indícios da instituição de relações e das concepções sobre o humano.

Os/as etnohistoriadores/as observaram o grande desafio de se analisar os mitos pré-hispânicos que haviam sido recolhidos pelos cronistas nas circunstâncias da conquista e aculturação. Franklin Pease criticou a utilização indiscriminada das crônicas que relatam os mitos como fontes de pesquisa, mas destacou a importância de sua utilização para a compreensão das categorias que proporcionaram a apreensão da realidade incaica, quando afirma que,

Se supuso siempre que [as crônicas] proporcionaban al historiador de hoy día *datos*, informaciones históricas, cuando lo que nos entregan es fundamentalmente opiniones, puntos de vista, interpretaciones de las cosas vistas u oídas. Demás estaría precisar nuevamente aquí las dificultades de la traducción inicial; pero lo que interesa es ver la forma como se establecieron categorías identificatorias, nociones, estereotipos, criterios que se hicieron estables en la historiografía a partir del siglo XVI. Las hubos de todos tipos, geográficas (...), históricas (la propia noción de historia), políticas (las más; la noción de imperio, reino, rey, monarquía, etc.), religiosas (la noción de Dios, la calificación de las divinidades andinas, el demonio, etc.). Podrá encontrarse, un conjunto desmesurado de elementos, que transitan por lo mitos, por ejemplo (1994: 122).

Mesmo reconhecendo os limites das crônicas para tratar das sociedades andinas, bem como de todo e qualquer discurso sobre o passado, alguns/as pesquisadores/as não abandonaram essas narrativas como fontes de pesquisa, mas passaram a utilizá-las em sua dimensão de documentos construídos e não reflexos do real. Além disso, os pesquisadores reconheceram que apesar das crônicas serem escritas sob o ponto de vista espanhol, elas ainda deixavam indícios para a percepção da materialidade andina. Como bem atenta Neto,

Do ponto de vista simbólico é possível, portanto, investigar qual a dinâmica dos “pontos notados”, no outro, a partir de “pontos anotados”, pelo cronista, ou seja: através da identificação dos processos de reação, de identidade ou diferença, deflagrados pelos elementos simbólicos do outro em um discurso cuja lógica simbólica seja conhecida. (...) como afirma Pease, ‘a crônica (...)

deve ser entendida como uma fonte oral, alterada pelo cronista que a estabilizou, escrevendo-a', mas é necessário, para torná-la útil para o entendimento do outro, 'situar o cronista' não apenas quanto ao seu itinerário e contexto no qual colheu informações, mas também em sua dimensão histórica mais ampla (Idem: 327).

Zuidema (1964) argumentou que as representações míticas que aparecem nas crônicas sintetizavam as concepções andinas acerca de como deviam estrutura-se as hierarquias e a história. Gary Urton (2004: 27) observou que as histórias registradas nas crônicas sobre tempos pré-hispânicos podem ser consideradas como mitos ou lendas a partir do momento em que uma tradição literária de "histórias oficiais" começou a surgir durante as primeiras décadas posteriores à conquista espanhola *historicizando* a mitologia incaica. Desse modo, o autor destacou o *status* ambíguo mítico/histórico dos relatos oferecidos pelos cronistas, ou seja, de que todas aquelas histórias registradas nas crônicas que descreviam eventos, pessoas e lugares pré-hispânicos representam "mito-histórias" (2004: 21). Segundo Urton, esse termo denota de maneira mais clara o potencial igual e simultâneo do *status* mítico e histórico dos relatos contidos nestas narrações. Nessa perspectiva, Urton escreveu a *Historia de um mito: Pacariqtambo y el origen de los Inkas* ([1990] 2004), onde apresenta um estudo sobre os mitos das origens dos incas, afirmando que o propósito de seus estudos não era o de *historicizar* o conteúdo dos ciclos míticos das origens centrado em Pacariqtambo, porque isso não diminuiria o caráter fabuloso e de riqueza simbólica desta tradição mítico-histórica. Desse modo, o autor buscou explorar os processos sociais, políticos, individuais e coletivos subjacentes na

creación de representaciones historicistas del mito de origen y las utilizaciones que fueron dadas a esas representaciones, comenzando en los años inmediatamente posteriores a la conquista española del Peru (2004: 27).

Com isso Urton justifica que as histórias registradas tanto nas crônicas espanholas como nas indígenas são ainda de importância central para a interpretação das sociedades andinas, tanto pré-hispânicas como pós-coloniais, já que este corpo de conhecimentos formou a base sobre a qual os povos andinos começaram a construir e reinterpretar seu próprio passado (2004: 21). Apesar de Urton sinalizar para a importância da análise dos mitos e das crônicas, ele não deixa de revelar em suas concepções resquícios de uma perspectiva positivista que separa mito e história, assim como ficção e realidade. Desse modo, Urton parece conceber o discurso histórico ou a *historicização* como um trabalho de afirmação de fatos exatos sobre as origens dos incas, como um discurso que parece impor clareza e um

verdadeiro sentido ou significação. Ao fazer uma demarcação entre mito e história, o autor deixa de admitir que todo discurso histórico também é um processo de construção, invenção e imaginação do passado, da mesma forma que os mitos. Como bem disse Hayden White, “toda história tem o seu mito”, e se existem modos ficcionais/míticos diferentes,

(...) há também modos historiográficos diferentes – formas diferentes de ordenar hipotaticamente os “fatos” contidos na crônica dos eventos que ocorrem numa situação específica de tempo e espaço, de tal modo que os eventos, no mesmo conjunto, são capazes de funcionar diferentemente a fim de delinear com clareza sentidos diferentes – morais, cognitivos ou estéticos – em matrizes ficcionais diferentes (2001: 143).

Nessa perspectiva, o mito (veiculado nas crônicas) e a história são narrativas que se distinguem por suas estruturas, ambos são “sistemas de significação” em uma dada cultura; como formas de conhecimentos que produzem sentidos para o mundo. Como bem disse Hutcheon, “tanto a ficção como a história são sistemas culturais de signos, construções ideológicas cuja ideologia inclui sua aparência de autônomas e auto-suficientes” (1991: 149).

Alguns/as autores/as, entretanto, integram o mito à história, buscando, nestes dois tipos de discurso, atingir a materialidade do real. Maria Rostworowski, Max Hernández, Moisés Lemlij, Luis Millones e Alberto Péndola, em artigo conjunto, destacaram que o mito dos irmãos Ayar e o de Manco Cápac se relacionam com os inícios e o estabelecimento dos incas em Cuzco, enquanto que o mito da guerra dos Incas contra os Chancas se refere aos começos de sua grandeza e expansão. E que desse modo, ambos relatam duas etapas de desenvolvimento do Tawantinsuyo. Segundo esses autores,

El primero señala sus orígenes y sus esfuerzos para hacerse de un lugar en el valle, el segundo indica la forma cómo rompieron el círculo de poderosos vecinos y cambiaron, a su favor, el equilibrio existente hasta entonces entre las macro-etnias (Rostwrowski, 1983). Estas narraciones y relatos míticos contienen, sin embargo, un fondo de sucesos verídicos. La leyenda de Manco representa un movimiento de grupos étnicos que terminó con su llegada al Cuzco, en cuanto al mito de la guerra contra los Chankas responde a la necesidad, para los Inkas, de explicar una realidad, es decir, de contar los acontecimientos que permitieron desatar la expansión incaica (1985: 67).

Na acepção desses autores o mito chega a ser, em parte, tomado como expressão da realidade incaica, isso porque eles admitem que

la carência de escritura entre los naturales y lo confuso de las fuentes españolas no otorgan una seguridad en el desarrollo de los sucesos. El mito ofrece una versión andina vinculada a los posibles acontecimiento. Algo debió de ocurrir en el Cuzco que favoreció el auge Inka pues tenemos la plena seguridad de la existencia del inkario que los españoles vieron y describieron. De ahí que la historia esté dividida entre el mito y la realidad (Idem: 67).

A ambigüidade mito/história e a separação entre mito e realidade, ficção e história – característica dos dualismos hierárquicos que estiveram na base da epistemologia ocidental – aparecem também no discurso desses autores evocando uma concepção positivista da história e dos documentos de pesquisa como expressões da realidade. O que podemos perceber nesse discurso é que os mitos passam a ser utilizados como fontes de pesquisa, na medida em que são considerados expressões do real, numa simples inversão de seu *status* tradicional. Nessa linha de interpretação Maria Rostworowski, Max Hernández, Moisés Lemlij, Luis Millones e Alberto Péndola, em seu artigo sobre os mitos andinos (1985), já evocado, encontraram nos pressupostos da psicanálise uma racionalização dos mitos, através das suas relações com as estruturas inconscientes. Como escrevem esses autores,

Los datos surgidos de los textos y vistos en su perspectiva histórico-antropológica fueron ‘escuchados’ psicoanalíticamente en una suerte de lectura ‘libre y flotante’ (...). Las formulaciones así obtenidas fueron devultas a la comprensión histórico-antropológica estableciendo así una relación palindrómica (1985: 66).

Em uma certa perspectiva psicanalítica o processo histórico não seria apenas “comandado” por forças conscientes, estruturais ou conjunturais — sejam elas econômicas, políticas, religiosas, culturais, – mas guiado por ações inconscientes, assim como o curso individual de cada ser humano (Neto, 1997). É nessa tendência que Rostworowski, Hernández, Lemlij, Millones e Péndola saíram em busca dos possíveis dinamismos do inconsciente presente nos mitos dos incas, buscando neles elementos comuns aos mitos já conhecidos da Antiguidade européia (Rostworowski et al., 1985: 77). Essa busca da repetição, do elemento comum e das continuidades nos mitos, inscreve-se ainda numa tendência cientificista que insiste na unicidade de todas as formas de sentido que as pessoas, nos seus trajetos históricos, conferem ao mundo que habitam. Os mitos estariam assim conectados a fenômenos universais, que podiam ser estudados cientificamente e submetidos à comprovação empírica. Desse modo, como observou Ernest Cassirer,

o mito se convirtió en algo perfectamente lógico – casi demasiado lógico. Ya no era un caos de las cosas más extravagantes e inconcebibles; era ya un sistema. Podía reducirse a unos pocos elementos muy simples. Claro está que el mito seguía siendo un fenómeno “patológico” (Cassirer, 1993: 38).

Nessa perspectiva, como observou Campos, Freud estava convencido de que a chave para o entendimento do mundo mítico devia ser buscada na vida emotiva dos seres humanos, e que assim o mito devia estar profundamente arraigado na “natureza humana” e no instinto (2004: web). Ainda segundo Campos,

(...) hay un rasgo común que pone a la concepción de Freud en relación con la de sus predecesores: estaba convencido de que el modo más seguro de entender el sentido del mito era describir y enumerar, ordenar y caracterizar sus objetos. El mito era una “forma simbólica”, y una característica común a todas las formas simbólicas es la de ser explicables a cualquier objeto. Sin embargo, Cassirer (1993) cuestiona que lo deseable no era la mera sustancia del mito, como venía haciéndolo Freud, sino más bien su función en la vida social y cultural del hombre (Campos, 2004: web).

As pesquisas de Freud sobre o inconsciente abriram caminho para diversas investigações acerca dos mitos e do imaginário, inclusive de um imaginário universal, evolucionista, inconsciente e coletivo. Acredita-se assim que, através das descrições dos sonhos, pode-se detectar manifestações de dramas existenciais humanos já representados nos mitos gregos (veja-se o complexo de Édipo, por exemplo) (Monfardini, 2005: 03). Nessa tendência, como observou Adriana Monfardini,

O inconsciente humano, que vem à tona principalmente no sonho, revela-se, assim, o último reduto desse pensamento mítico que, com a evolução do espírito, foi relegado ao estatuto de pura imaginação. As imagens guardadas no inconsciente surgem, então, como a grande chave para o conhecimento do ser humano (Idem: 53).

Nesta perspectiva, toma-se como pressuposto universal que todo o mistério do cosmos se instala no interior da consciência humana, ou seja, que as respostas humanas para todos os desafios, incluindo o entendimento das diferenças biológicas/sexuais, em qualquer época e lugar, são sempre as mesmas. Conforme os psicanalistas Caplansky e Febre,

los símbolos – elaborados mediante analogías nacidas de la observación de los sucesos propios de la Naturaleza – llevaron a nuestros antepasados a desarrollar un sistema de pensamiento capaz de clasificar los fenómenos naturales en función de determinadas jerarquías que, acto seguido, acabaron postulándose como ejes explicativos de la realidad universal en su totalidad,

incluyendo en ésta, obviamente, los dos polos opuestos del “misterio de la vida y el misterio de las diferencias sexuales”, es decir, el origen y el fin del ser humano. Sobre estas vías explicativas se construyeron los mitos (2005: 02).

Nessa acepção as diferenças e hierarquias de gênero são tomadas como pré-discursivas, como conhecimentos inatos nos seres humanos, excluindo o seu caráter histórico de construção⁹. Como veremos no primeiro capítulo da terceira parte dessa tese, a realidade universal é, desse modo, explicada em torno da hierarquia e oposição já presente nos mitos, estabelecida num tempo das origens que se alojou no inconsciente humano. Esses discursos constituem, portanto, uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária e hierárquica dos sexos são asseguradas em nossa sociedade e transmitidas com valor de verdade. Neles, os mitos são vistos como relatos primordiais¹⁰, portadores de padrões humanos universais que devem explicar as diferenças entre homens e mulheres.

Diversos autores, que desenvolvem perspectivas plurais tomam como pressuposto um núcleo humano essencial, partilhado em todos os espaços e épocas, como, por exemplo, Joseph Campbell (1990) ao argumentar que, independente da diversidade dos costumes e culturas, é possível detectar nos mitos as mesmas imagens atemporais. Mircea Eliade também afirma que os mitos revelam “profundas verdades universais”, descrevendo o que todos os seres humanos compartilham ao invés daquilo que os individualiza e os isola uns dos outros (Eliade, 1994; 1998)¹¹. Já Carl Jung, buscando as semelhanças entre as imagens e símbolos de diferentes culturas, concebeu a presença de um “inconsciente coletivo”, onde deveria repousar imagens arquetípicas, que seriam imagens primordiais de caráter universal, estável e inato (Monfardini, 2005: 53). Esses/as pesquisadores/as acreditam, portanto, que em todas as narrativas míticas é possível detectar a recorrência de certas imagens e aspectos naturais.

Quando se trata das crônicas e também dos mitos incaicos não é a veracidade empírica do evento relatado que procuramos observar, aqui lembrando Foucault, o que importa deter são os efeitos de verdade que produzem, é o *regime de verdade* que os reatualiza (1979: 12). Nessa perspectiva o que nos interessa é a força contida nos mitos, os valores neles revelados,

⁹ Convém destacar que neste trabalho não cabe discutir as ramificações ou aprofundar a discussão sobre a psicanálise. Apenas pretendo assinalar a perspectiva que pressupõe um binário natural e universalizado. Ver por exemplo Gayle Rubin (1975) para uma crítica da psicanálise que mostra seu discurso constituindo o binário e a sexualidade como relação hierarquizada e natural.

¹⁰ Segundo Mircea Eliade, “O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição”. (Apud Brunel, 1998: XVI).

¹¹ Ver também Wilshire (1997: 107), Hillman (1983) e Gesber (1985).

as representações neles presentes. Estas representações, na perspectiva aqui adotada são indícios da constituição do real, já que, como assinala Jodelet, são

sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais. Da mesma forma, elas intervêm em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais (Jodelet, 2001: 22).

Os cronistas construíram representações do mundo incaico a partir de seus imaginários, apreendendo o estranho e desconhecido com conceitos e valores que lhes eram familiares. Os mitos veiculados nas crônicas constituem as suas representações e interpretações das origens e expansão do Tawantinsuyo. No trabalho de análise das crônicas considero-as não como algo errôneo ou fictício a respeito dos incas, e nem mesmo como expressões do inconsciente humano – portador de símbolos naturais e universais, – mas como efeito de uma produção de sentidos onde os cronistas atualizam imaginários, convicções, interesses, valores, anseios, desejos e subjetividades; deixando-nos, entretanto, preciosos vestígios sobre a diversidade das relações humanas, sobre os conceitos e relações de gênero. Os mitos incaicos, relatados pelos cronistas, contém uma multiplicidade de sentidos, adensados pelos sistemas de representação dos espanhóis que, entretanto, não apagam totalmente as imagens e valores que lhes são estranhos. Esta é a brecha para auscultarmos tais significações.

Segundo Sandra Jovchelovith, se o objeto (os mitos, no caso) e sua representação (nas crônicas e na historiografia) coincidissem plenamente, “o mundo seria um sonho (ou pesadelo) totalitário de quem quer que detenha mais força, para num momento dado exaurir o objeto com a significação que propõe – ou impõe” (1998: 78). Nas crônicas, o feminino pré-hispânico foi historicamente construído por representações marcadas pelos vieses colonialistas/androcêntricos e seu corolário de apagamentos e exclusões; por isso ele não pode ser reduzido a essas representações. Como atenta Jovchelovith, “Precisamos manter a distinção entre a representação e o objeto, porque é na pluralidade dos processos representacionais que reside a possibilidade de manter o objeto aberto para as tentativas constantes de (re) significação que lhe são dirigidas” (Idem). É nessa perspectiva que os estudos feministas buscam revelar as condições de produção das representações de gênero, – a historicidade de suas elaborações, – a fim de romper com a universalização e naturalização

das imagens do feminino e das mulheres na história. Isso é o que buscamos também no mundo incaico.

A etnohistória acabou também abrindo espaço para os estudos feministas e de gênero. Nos anos 70 as feministas começaram estudos na região andina, buscando analisar os papéis assumidos pelas mulheres nas relações sociais, papéis que vêm sendo ignorados ao longo da história (Arnold, 1997: 15). No entanto, esses estudos ainda são bastante raros¹². Além disso, a maior parte dos trabalhos que tratam dos papéis e das subjetividades de homens e mulheres na sociedade incaica não utilizam as teorias feministas e de gênero em suas análises; este é caso, por exemplo, de Maria Rostworowski, Gary Urton e Luiz Vitale. Suas análises elaboraram outras interpretações acerca das organizações políticas-religiosas pré-hispânicas, embora seus pressupostos mantenham a naturalização das relações e funções atribuídas a mulheres e homens em sociedade, ou seja, a divisão binária dos sexos, inquestionada. Partindo do pressuposto feminista da desnaturalização dos corpos e comportamentos, procuro nos discursos das origens dos incas o possível, o plural nas relações humanas, não necessariamente marcadas pelo sexo e pela hierarquia binária.

Como observou Margareth Conkey é imprescindível estarmos atentos aos limites da análise de gênero que pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis nas culturas pré-hispânicas. Estudar gênero em sociedades do passado constitui um grande desafio em “pensar o Outro num Outro Mundo” (Conkey, 2001: 356), fora de nossas convenções. Muitos estudiosos ainda relevam uma tendência em projetar o presente sobre o passado, na repetição do mesmo, categorizando-o em termos do binário reconhecido, – masculino/feminino, superiores/inferiores – num padrão de gênero tido como universal que tem como pressuposto a relação contínua e determinante entre sexo-gênero. Entretanto, atualmente teóricas como Judith Butler questionam este sistema sexo/gênero:

A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a conseqüência de que *homem e masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher e feminino*, tanto um corpo masculino como feminino (2003: 24-25. Grifo original).

¹² Cf. os trabalhos de Irene Silverblatt (1990), Billie Jean Isbell (1997), Denise Arnold (1997), Sara Beatriz Guardia (2002), Diana Miloslavich Tupac (2002), Carolyn Dean (2001), Joan Gero (2001), Francisca Martin Cano (2001).

Esta perspectiva fundamenta a idéia de que, em sociedades passadas, as relações humanas não eram necessariamente binárias ou marcadas pelo sexo como seu eixo principal. A utilização indiscriminada das crônicas e outros documentos produzidos pela burocracia colonial, sem a devida consideração às suas condições de produção, tem levado à repetição de enunciados binários, androcêntricos, colonialistas e cristãos relativos às mulheres incas e ao sagrado, como veremos na terceira parte dessa tese. Essas formas de apreensão das culturas pré-hispânicas impedem a eclosão de categorias e relações estranhas às nossas matrizes de inteligibilidade do humano, fazendo da história mecanismo de construção e reiteração dos gêneros, refazendo as diferenças e desigualdades entre os sexos na memória social.

A história e a antropologia integram a ordem dos discursos acadêmicos/científicos amplamente reconhecidos e autorizados na época contemporânea para falar a respeito dos acontecimentos passados, compondo quadros referenciais múltiplos, mais ou menos aceitos de acordo com sua época. Além disso, os *repertórios interpretativos*¹³ disponíveis nos quadros das ciências para a produção de sentidos sobre o passado têm também uma história, já que são marcados por uma *dêixis* discursiva, pelo tempo e no espaço no qual são construídos. Interessa-me assim analisar como os discursos acadêmicos da segunda metade do século XX e início do XXI vêm produzindo sentidos para as subjetividades e relações de gênero que aparecem nas origens e expansão do Tawantinsuyo. Quais as matrizes de gênero que informam esses discursos, e em que medida essas matrizes reatualizam/ressemantizam aquelas que informam os discursos dos cronistas?

1.4 A tarefa de “desconstrução” dos discursos

Enquanto historiadora e feminista preocupada com a “desconstrução” de imagens que foram tomadas como evidentes e inquestionáveis a respeito das mulheres ao longo da história, vislumbrei a oportunidade desse estudo sobre as formas como se produziram/produzem sentidos para os conceitos e relações de gênero que aparecem nos discursos das origens e expansão do Tawantinsuyo.

¹³ 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).

As teorias feministas revelam e contribuem para a crescente incerteza nos círculos intelectuais ocidentais sobre a fundamentação e métodos utilizados para explicar e/ou interpretar a experiência humana. Como bem assinala Jane Flax,

os discursos pós-modernos são todos ‘desconstrutivos’, já que buscam nos distanciar de crenças relacionadas à verdade, conhecimento, poder, o eu e a linguagem, que são geralmente aceitas e servem de legitimação para a cultura ocidental contemporânea, e nos torna cépticos em relação a tais crenças (1991: 221).

Minha proposta de estudo dos processos de produção de sentidos, insere-se, portanto, em um campo de saber que interroga e desconstrói a naturalização dos corpos em papéis e práticas sociais. O termo “desconstrução” é utilizado, aqui, para se referir ao “trabalho necessário de reflexão que possibilita uma *desfamiliarização* com construções conceituais que se transformaram em crenças e, enquanto tais, colocam-se como grandes obstáculos para que outras possam ser construídas” (Spink & Frezza, 2000: 27). A partir dessa *desfamiliarização* de noções profundamente arraigadas na nossa cultura, segundo Spink e Frezza,

Criamos espaço, sim, para novas construções, mas as anteriores ficam impregnadas nos artefatos da cultura, constituindo o acervo de repertórios interpretativos disponíveis para dar sentido ao mundo. Decorre daí a espiral dos processos de conhecimento, um movimento que permite a convivência de novos e antigos conteúdos (conceitos, teorias) e a resignificação contínua e inacabada de teorias que já caíram em desuso (2000: 27).

Nessa perspectiva, tanto o sujeito como o objeto dos discursos são construções históricas que precisam ser problematizadas e *desfamiliarizadas*, haja vista que os objetos são apreendidos a partir das representações sociais, categorias, convenções, práticas, linguagem; do imaginário social compartilhado por aqueles que emitem os discursos. Trata-se de perceber que não há verdade absoluta, que não existe conhecimento absoluto, pois a verdade é a verdade de nossas convenções, elas são sempre específicas e construídas a partir de normas pautadas por critérios de coerência, utilidade, inteligibilidade, moralidade, enfim, de adequação às finalidades que designamos socialmente como relevantes (Spink e Frezza, 2000: 29-30). Assim compreendo que é necessário “remeter a verdade à esfera da ética; pontuar sua importância não como verdade em si, mas como relativa a nós mesmos” (Idem: 30).

Entender o pensamento e o conhecimento como fenômenos intrinsecamente históricos possibilita superar algumas premissas que impedem uma perspectiva mais aberta e plural das formas de apreensão/construção do real: 1) o essencialismo, que impõe uma determinação

biológica aos comportamentos femininos e masculinos, 2) o universalismo, que supõe a existência da repetição e do mesmo em todos os seres humanos.

A idéia de “desconstrução” dos discursos está relacionada a um desejo de problematização das dicotomias hierárquicas que estiveram presentes no imaginário androcêntrico tanto dos colonizadores como de alguns/as pesquisadores/as contemporâneos/as, apontando um lugar “natural” e fixo para cada um dos gêneros (tido como essencialmente binário masculino/feminino). Na perspectiva de Guacira Lopes Louro,

A desconstrução trabalha contra essa lógica, faz perceber que a oposição é construída e não inerente e fixa. A desconstrução sugere que se busquem os processos e as condições que estabeleceram os termos da polaridade. Supõe que se historicize a polaridade e a hierarquia nela implícita (1997: 32).

Nessa perspectiva, o gênero e o sexo são aqui tratados igualmente como construtos culturais/históricos. Com bem atenta Judith Butler,

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura (2003: 25. Grifo original).

Essa noção permite assim a “desconstrução” de uma noção dualista/binária dos sexos/gêneros que aparecem tanto nas crônicas como na historiografia naturalizando e universalizando as subjetividades e relações entre homens e mulheres na história dos incas. Como enfatiza Angela Arruda,

A crítica ao dualismo tenta apagar os limites entre natureza e cultura que tornam a aparecer no pensamento ocidental moderno sob a forma da separação entre razão e emoção, objetividade e subjetividade, mente e corpo, abstrato e concreto, ou público e privado. A teoria feminista ataca severamente estas bipolaridades (2000: 118).

A percepção do sexo/corpo como uma construção constitui fundamento para a crítica das representações de gênero binárias/androcêntricas predominantes e da concepção universal/humanista do sujeito. Ainda segundo Butler,

Como ponto de partida de uma teoria social do gênero, entretanto, a concepção universal da pessoa é deslocada pelas posições históricas ou antropológicas que compreendem o gênero como uma relação entre sujeitos socialmente constituídos, em contextos especificáveis. Este ponto de vista relacional ou contextual sugere que o que a pessoa “é” – e a rigor, o que o gênero “é” – refere-se sempre às relações construídas em que ela é determinada. Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes (Idem: 29).

Este ponto relativo de convergência, é claro, não pode deixar de se singularizar no mundo incaico e pré-incaico em relação aos cronistas e suas representações do mundo.

CAPÍTULO 2

Gênero, religião e alteridade no cenário da conquista hispânica do Tawantinsuyo

Um universo inquietante, que seduz e aterroriza, mas que não se pode recusar, é o do ultra-mar atlântico. Para evitar ser por ele fagocitado, é necessário encontrar referências imediatas a contextos tranqüilizadores, concretos ou mentais – pouco importa. E o salto para além do mundo habitual só pode ocorrer – pelo menos inicialmente – recuperando-se as imagens ignotas com os olhos da familiaridade.

[Giulia Lancini in “O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais” (1991: 24)].

2.1 As diferenças confrontadas: o sagrado, os mitos e as subjetividades de gênero

Quando os espanhóis desembarcaram no litoral peruano, por volta de 1532, os Incas exerciam controle político e econômico sobre uma vasta região da América do Sul, que abarcava os planaltos andinos, da Colômbia até as regiões do Chile e da atual Argentina, das costas do Pacífico até a floresta amazônica, tendo o Peru como centro político, econômico e demográfico. Tawantinsuyo¹ era o nome dado pelos Incas aos seus domínios, significando a *tierra de los cuatro suyos* ou as *cuatro regiones unidas entre si* (Rostworowski, 1999: 19), já que se encontrava dividido em quatro grandes regiões rituais/administrativas: Chinchaysuyu, Antisuyo, Collasuyu e Cuntisuyu² (Urton, 2004: 10), habitadas por uma multiplicidade de

¹ Ver em Anexos o mapa das quatro regiões do Tawantinsuyo (Urton, 1999: 11).

² A região em que vivia a etnia dos Incas se estendia desde Cerro Pasco até o Vilcanota, flanqueada pela cordilheira marítima e os Andes do Leste. Essa região era ocupada não só pelos próprios Incas, mas também pelos canas, quichucas, chancas, huancas, rucanas e outros. Já a região do Chinchaysuyu, que se estendeu desde o Nudo de Loja até o Cerro Pasco, é caracterizada pela bacia do Rio Maranhão, onde viviam os povos huanucus, conclucus, huamachucus, casamarcas, chachapoyas, huacrachucus, huancapampas, ayahuacas, entre outros. A região do Collasuyo era ocupada pelos povos collas, lupacas, pacasas, carangas, urus, collaguayas e quillacas. A região de Quito, a parte do Equador que esteve sob influência dos Incas, foi ocupada ao norte pelos quitus ou caras, puritacus, cullahuasus, linguachis, cayambes, utaballus e carangues, ao sul pelos llactacuncas, ancamarcas,

etnias. Este amplo domínio territorial havia sido resultado de um processo de expansão que se iniciou no século XV (por volta de 1476), quando os Incas passaram a incorporar, sob seu poder, centenas de grupos étnicos e lingüísticos. Segundo Henri Favre, “essa expansão assegurou-lhes rapidamente a herança de uma tradição cultural que muitos povos haviam contribuído para forjar e enriquecer ao longo de um passado muitas vezes milenário” (1998: 07).

A amplitude, a diversidade e a riqueza do Tawantinsuyo haviam atraído fortemente a atenção dos espanhóis que, embora impressionados e mesmo incomodados ante o inusitado, tinham urgência de um (re) conhecimento dessa humanidade estranha e desconhecida. As crônicas³, escritas pelos espanhóis nos momentos iniciais da conquista, revelam a atenção que a organização incaica havia despertado no horizonte espanhol, além das dúvidas e questionamentos suscitados. Como explicar a existência de uma sociedade tão distinta, rica e poderosa nos confins do mundo conhecido pela Europa? Será que Deus havia permitido a sua existência ou será que tudo isso só podia ser obra do demônio na terra? Que forças haviam impulsionado os Incas a reunirem em torno de si tantas terras, riquezas e povos? Quais valores e conceitos fundamentavam essa poderosa organização?

As suntuosas cidades, a arquitetura monumental, os luxuosos templos e residências, a estratificação social, os elaborados rituais, os sofisticados sistemas de irrigação, os trabalhos com o ouro e a prata, o excedente de alimentos e o sistema tributário presentes no Tawantinsuyo foram vistos pelos espanhóis, no início da conquista, como indícios de civilização e racionalidade, de uma sociedade que parecia encontrar algumas semelhanças com aquelas da Europa do século XVI. No entanto, como bem observou Edgard Ferreira Neto, a necessidade

de preservar o caráter especial da Europa cristã, os seus desígnios sagrados, os seus mecanismos de controle social arraigados em séculos, levou, no processo de descoberta do outro a tentativas de encontrar elementos concretos que permitissem distinguir o europeu cristão dos povos descobertos. O fato de os “outros” não apenas falarem, mas articularem idéias, de reconhecerem o papel e a força que os unem à comunidade, retirou-os imediatamente daquela categoria de *sylvestres homines*, animais,

hambatus, muchas, puruhas, chenibus, tiquisambis, lausi, cañaris, paltas, zarcas e na costa pelos huancavilcas, mantas, caras e tacamis. Já a região Yunca que correspondente à Costa norte do Peru, era ocupada pelos colanes, etenes, catacaos, sechuras, mórropes, chimus, mochicas, changos e outros (Markham, 1871; Horkheimer, 1950: 195).

³ “Crónica – (1. chronica; del greco chroniká, libro en que se refieren los sucesos por orden del tiempo). f. s. XII al XX. Historia en que se observa el orden de los tiempos. 1ª crónica general, 1275”. (Martin Alonso. *Enciclopédia del idioma*. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano. Tomo I, Madrid: Aguillar, 1958, p. 1275).

mas não foram imediatamente guindados às categorias plenas nem de animais sociais nem de animais sociáveis, ou seja, de iguais (1997: 317).

Ainda segundo o autor, diante da necessidade de se estabelecer novas formas para o entendimento do outro, ou seja, da diferença confrontada na América, o frei Bartolomé de Las Casas, um dos cronistas do século XVI, por exemplo, estabeleceu uma hierarquia de quatro tipos de bárbaros, de “outros”: “primeiro, os ferozes, contrários à razão humana; segundo, os que não possuíam um idioma literário; terceiro, os que viviam sem leis nem cidades; e quarto, os que não eram cristãos” (Neto, 1997: 317-318). Como referente desta hierarquia deviam se encontrar os europeus cristianizados, classificados como povo mais civilizado, racional, superior e avançado. Desse modo, procedia-se a uma associação entre a razão e a fé cristã para o estabelecimento de uma “hierarquia natural” entre as culturas, que podia ser apreendida na capacidade dos povos se expressarem literariamente e se organizarem em Estados e cidades. Os elementos da organização social e a presença da religião cristã eram vistos pelos espanhóis como provas do desenvolvimento da racionalidade, e desse modo, tomados como critérios para o estabelecimento do grau de humanidade ou de barbárie, ou de selvageria existentes em um determinado povo ou cultura (Idem: 318).

Na preservação da singularidade e superioridade das culturas européias, a idéia da evolução histórica das culturas foi introduzida no reconhecimento das diferenças culturais confrontadas na América. Las Casas chegou a comparar o estágio de barbárie dos índios com o estado de paganismo dos europeus antes de se tornarem cristãos. Com isso, a aceitação da racionalidade dos Incas não significava, portanto, o reconhecimento de sua igualdade, pois mesmo racionais “não compartilhavam da mesma temporalidade. A viagem de uma cultura à outra equivalia a uma viagem no tempo” (Idem: 318). Como bem disse Giulia Lanciani, a propósito do maravilhoso na América: “a percepção do novo pode manifestar-se também através de uma revisitação do antigo” (1991: 26),

(...) O recurso ao antigo aparece então como a rede de linhas que o pensamento traça na intrincada selva do desconhecido para percorrê-lo sem desgarrar-se e encontrar, neste, um espaço onde o novo possa ter lugar e voz (Idem: 24).

A América distante no espaço tornava-se também distante no tempo, situada em algum lugar do passado já conhecido e percorrido pelos europeus. Nesse imaginário a distância social/cultural passava também a adquirir a feição de uma distância histórica/evolutiva (Neto, 1997: 318). Como explica Klaas Woortmann,

o novo selvagem, o Outro no espaço foi em boa medida apreendido em função do homem antigo, o Outro no tempo. (...) Quando se colocou o problema de entender as novas (para os europeus) culturas não europeias, o modelo foi dado pelo estudo dos usos e dos costumes da Antiguidade greco-romana em contraste com a modernidade (2004: 33; 36).

Não surpreende que a imagem do Tawantinsuyo como sociedade civilizada tenha sido logo questionada a partir do momento em que os espanhóis perceberam que os Incas e as demais etnias que habitavam o Peru ignoravam a fé e a doutrina cristã, e que por serem pessoas pagãs eram bárbaras, cruéis, pecadoras, abomináveis, idólatras e demoníacas. Igualados aos povos da Antiguidade greco-romana⁴ e também aos muçulmanos, bruxos/as, feiticeiros/as e judeus marginalizados e perseguidos na Europa do século XVI, os Incas passam a ser vistos como mais uma categoria dos “agentes de satã” (Delumeau, 1989: 260). Da mesma forma que os gentios de tempos bíblicos foram execrados por sua idolatria e os bárbaros do imaginário medieval foram demonizados, a percepção dos ameríndios pelos espanhóis foi moldada também pelo ambiente escatológico/demonológico dos séculos XVI e XVII.

A maior parte dos juizes hispânicos da ortodoxia religiosa pensava que o demônio havia visitado os Andes (Silverblatt, 1990: XVI), pois não tinham outra explicação plausível para a existência de uma sociedade sofisticada que desconhecia a escrita e o monoteísmo cristão. O cronista e jesuíta espanhol Jose de Acosta [1590] chegou a mencionar que o demônio havia sido expulso da Europa e que se encontrava refugiado na América,

después que el fuerte del Evangelio le venció y desarmo, y entro por la fuerza de la cruz las más importantes y poderosas plazas de su reino, acometió las gentes más remotas y bárbaras, procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divinidad, que el hijo de Dios le había quitado en su Iglesia, encerrándole como a fiera en jaula, para que fuese para escárnio suyo y regocijo de sus siervos, como lo significa por Job. Mas en fin, ya que la idolatria fué extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado, y reino en esta outra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es ([1590] 1962: 217-218).

Numa visão marcadamente cristã e eurocêntrica, Acosta exalta, por meio de representações engrandecedoras, a posição superior da Europa, – melhor e mais nobre parte

⁴ Não por acaso, o cronista e jesuíta José de Acosta fez uma associação dos cultos peruanos dedicados à deusa Mamacocha (mar) aos que os gregos e romanos da Antiguidade celebravam à deusa Thetis e ao deus Netuno ([1590] 1962: 221).

do mundo, – pelo seu estatuto de sociedade cristã e civilizada, enquanto a América é representada por imagens que a inferiorizam diante daquela. No imaginário cristão, a América – continente distante e desconhecido, habitado por pessoas remotas e bárbaras, – parecia desordenada, já que apresentava em seu universo os conteúdos diferentes e perturbadores que só podiam ser reconhecidos como obra e desordem do demônio. A América, como lugar em que se desconhecia a fé e a religião cristã, constituía-se, aos olhos cristãos, em abrigo do demônio na terra, reduto privilegiado para o exercício de suas artimanhas. A noção judaico-cristã de idolatria, “como obcenidade ou como cegueira que impedia ver o Deus verdadeiro”, embebida de elementos demoníacos, funcionaria como filtro para percepção das diferenças religiosas e de costumes confrontados na América; dito de outra forma, funcionaria como matriz de inteligibilidade do Outro, da alteridade – orientando os relatos dos cronistas e as atitudes hispânicas face a ela (Vainfas, 1995: 26; Woortmann, 2004: 79).

Os conceitos e valores religiosos/sagrados encontrados na América interpelaram fortemente os espanhóis, já que no seu imaginário cristão, o tipo de relação que as pessoas estabeleciam com o sagrado, com as forças que controlavam o universo, eram fundamentais para o estabelecimento das subjetividades e relações sociais na América Hispânica⁵. Nesse quadro de pensamento cristão criaram-se as diferenças e desigualdades entre europeus e ameríndios, cristãos e não-cristãos, e também entre homens e mulheres, instituídas a partir das relações que cada grupo estabelecia com o sagrado. A doutrina e a fé sugeriam, portanto, fronteiras morais e escatológicas entre povos colonizados e colonizadores, exercendo assim, a função de excluir, segregar, separar os indivíduos entre si e diferenciá-los, de valorizar uns e desclassificar outros. A fé no Deus cristão e sua doutrina era o que distinguia os fiéis dos infiéis, os europeus dos ameríndios, os homens das mulheres, os civilizados dos bárbaros/selvagens; era, portanto, o parâmetro em que se assentava o princípio da exclusão e subjugação das populações ameríndias aos espanhóis. O espaço em que se dava essa exclusão era a Igreja: os que pertenciam a ela, estando ao lado de Deus/Bem, e os que não pertenciam, estando ao lado do Diabo/Mal. No domínio maniqueísta cristão, as pessoas só têm essa escolha: entre o bem e o mal, o masculino e o feminino, entre estar do lado de Deus (tido como poder absoluto e sagrado) ou do seu contrário, o Diabo (Orlandi, 1987: 250-254).

⁵ Na religião cristã existe um elemento imponderável que procura designar ou determinar que tipo de relação existe entre o ser humano e as forças que controlam o universo, forças que os cientistas sociais designaram de sagrado (seja ele um sagrado coletivo ou individual, o politeísmo ou monoteísmo). Nessa perspectiva, a religião se expressa na relação tênue entre o ser humano e o sagrado, uma relação que é mediada por uma determinada situação social que confere sentido à realidade em que ela se inscreve.

A Igreja católica – com os seus dogmas e preceitos morais – havia desempenhado um papel central na unificação e formação do Estado Espanhol. Desse modo, a religião católica era também fator constituinte das subjetividades hispânicas. O próprio reinado de Fernando e Isabel acabou sendo associado à religião católica. O espírito de cruzada contra os mouros e judeus, o ideal de expansão da cristandade contra o infiel representavam, assim, uma base tradicional de legitimação do poder. Tudo isso ocorreu ainda no século XV, quando a monarquia católica esteve empenhada na conclusão da Reconquista peninsular, ou seja, na expulsão e subjugação dos muçulmanos (Vainfas, 1984: 12). Nesse processo, a instalação do Santo Ofício na Espanha, em 1478, permitiu o policiamento dos judeus e muçulmanos convertidos ao catolicismo, atentando para as práticas heréticas, judaizantes e de feitiçaria. Pouco depois da tomada de Granada em 1492, um decreto intimava os judeus não convertidos a adotarem a religião católica ou, então, deixarem a Espanha. Já em 1502, a mesma medida seria estendida aos muçulmanos (Idem, 13). Segundo o historiador Ronaldo Vainfas,

A intolerância católica deu à monarquia a oportunidade de preencher o vazio de uma nacionalidade fragmentada e heterogênea. A noção de súdito passava, assim, a identificar-se cada vez mais à condição de cristão. Unidade religiosa, garantia da unidade nacional (Idem: 14).

A Espanha havia se tornado uma sociedade intolerante às diferenças culturais e religiosas no momento em que pretendeu, a todo custo, integrar-se na cristandade europeia. Como explica Fernando Domínguez Reboiras,

Uma cristandade que defendia um modelo de sociedade fechado, totalmente cristão, sem concessões a outras religiões ou formas de vida (...) que punham em xeque a intolerante concepção exclusivista do “*orbis christianus*” onde só havia uma alternativa: crer em Cristo ou morrer. A Espanha deixou de ser tolerante quando quis adaptar-se ao modelo de cristandade propugnado na Europa (2000: 15).

Não resta dúvida de que as experiências vividas pelos espanhóis na Europa seiscentista imbricaram-se ao desafio da conquista e cristianização do mundo americano. Tendo expulsado os mouros e convertido à força os judeus residentes na Península, e também assassinado, em praça pública, as mulheres (acusadas de bruxaria e feitiçaria) que deviam escapar aos padrões de gênero cristãos, na mesma época em que despacharam Colombo para sua primeira viagem, os espanhóis tinham uma tradição viva de intrepidez, intolerância, misoginia e racismo para a qual apelaram ao projetar suas atividades em relação aos índios (Barstow, 1994: 190). Como avaliou Tzvetan Todorov,

Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcado por esta ambigüidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada. O ano de 1492 já simboliza, na história da Espanha, este duplo movimento: nesse mesmo ano o país repudia seu Outro interior, conseguindo a vitória sobre os mouros na derradeira batalha de Granada e forçando os judeus a deixar seu território; e descobre o Outro exterior, toda essa América que virá a ser latina (1999: 47).

Não surpreende que a legitimidade ou ilegitimidade da presença dos espanhóis nos novos territórios dependesse em grande parte, se não totalmente, da idéia que se fazia das práticas e concepções sagradas/religiosas dos povos americanos. Segundo Henrique Urbano, as “razones teológicas y éticas que condenaron, aprobaron o mitigaron la Conquista o la ocupación de los territorios americanos por parte del Occidente cristiano se refieren invariablemente a ellas y no a otras” (*Estudio Preliminar* in Arriaga, 1999: XI).

Os povos do Tawantinsuyo não compartilhavam da crença numa origem única da humanidade, diferente dos cristãos que vêem toda humanidade como descendente de um mesmo par primordial criado por Deus. Desse modo, eles acreditavam que as pessoas surgiam espontaneamente de suas variadas *pacariscas* ou lugares de origem; assim, procediam de fontes, montanhas, lagos ou cavernas, dos quais haviam nascidos prontos para povoar o universo (Rostworowski, 2000: 12). Cada etnia peruana possuía suas histórias sagradas que envolviam uma multiplicidade de temas, dentre eles a trajetória de antepassados-heróis e antepassadas-heroínas, as origens e expansão do Tawantinsuyo, as cosmogonias da criação e ordenamento do universo, os conflitos étnicos, o surgimento da comunidade, dos astros e das plantas. Entretanto, não havia um consenso e unidade a respeito dessas histórias sagradas, pois os Incas não chegaram a criar uma unidade cultural e lingüística nos territórios anexados ao Tawantinsuyo (Guerreira, 1991: 423). Os grupos étnicos que se encontravam sob o poder político e econômico dos Incas, através do pagamento de tributos, podiam ainda manter suas especificidades culturais. Assim, o Tawantinsuyo configurava um amplo mosaico cultural, onde povos que falavam diferentes línguas e adoravam a deuses/deusas distintos/as, se achavam unidos através de vínculos de cooperação, dominação ou comércio (Silverblatt, 1990: 02).

A diversidade cultural presente no Tawantinsuyo se refletia especialmente nas *huacas*⁶ (seres, objetos e lugares sagrados) cultuadas por diferentes etnias. Os Incas adoravam o Sol, a Lua, as estrelas, a terra, as *huacas* dos povos confederados e os corpos falecidos de seus

⁶ Ao longo da tese usamos também os termos divindades, deuses e deusas para se referir às *huacas*.

governantes como antepassados-heróis e antepassadas-heroínas. Não parecia haver entre eles a idéia abstrata de um supremo Deus criador universal no sentido monoteísta cristão. As divindades andinas não eram seres abstratos originados no tempo da criação e associados a um espaço metafísico distinto. Elas compartilhavam certos aspectos do ser humano: haviam nascido num momento determinado, necessitavam alimentar-se e, inclusive, podiam morrer (Ruiz, 2004: 58). Além disso, elas eram conhecidas por seus nomes próprios.

O sagrado se expressava nas *huacas* que continham uma variedade de formas e significados, como a de antepassados/as de uma linhagem, heróis/heroínas culturais, elementos da natureza (árvores, plantas, pedras, conchas, penas), animais, sepulturas, centros rituais, templos ou como de um “acidente” geográfico (montanha, manancial, rio, lago, ilha, etc); não havia, portanto, uma forma fixa e universal de representação das divindades. Enfim, esta denominação abarcava todo ser ou objeto que as histórias sagradas assinalavam com uma certa função nas sociedades em questão.

Ao lado das divindades incaicas, os povos andinos puderam manter toda uma estrutura paralela de divindades. Desse modo, podiam existir divindades que só amparavam uma única linhagem ou as que eram cultuadas por vários *ayllus*⁷. Algumas delas podiam também representar heróis e heroínas mitificados/as que haviam conduzido o seu povo a um território determinado ou protagonizado conquistas importantes para alguma comunidade: é o caso de Manco Capac e Mama Huaco tidos pelos Incas como fundadores do Tawantinsuyo, o da *Curaca*⁸ guerreira Chaña Cusi que havia liderado o exército de seu *ayllu* em uma das batalhas decisivas para os Incas na guerra contra os Chancas⁹, o de Tutaiquiri na costa central, de Uscovilca e Ancovilca dos Chancas em Cuzco, da deusa Chaupiñamca e suas irmãs para os povos do Huarochiri (Ávila, [1598] 1966), dentre outros/as.

⁷ A unidade básica dos diferentes grupos étnicos andinos era o *ayllu*, que formava um núcleo endogâmico, unindo um determinado número de grupos de parentescos que possuíam coletivamente um território específico (Watchel, 2004: 204). Os agrupamentos de determinados *ayllus* podiam formar um grupo étnico.

⁸ Segundo a pesquisadora Maria Rostworowski, antes da expansão incaica o território andino se dividia em macroetnias (*curacazgos*) cujos chefes eram os *Hatum Curaca* ou “grandes senhores/as”. A jurisdição de suas terras variava segundo seu poderio e seus componentes étnicos (Rostworowski, 1999: 201). Estes *Curacas* governavam, por sua vez, vários *curacazgos* subalternos, de menor hierarquia, alguns bastante pequenos. O modelo sócio-político do âmbito andino se apresentava assim como um mosaico, onde diversos *curacas* podiam estar grupados sob a hegemonia de chefes maiores, mulheres ou homens.

⁹ “Os chancas eran una etnia que habitó la región de los departamentos de Ayacucho y Apurímac. Decían tener su origen (pacarina) en las lagunas de Choclococha y Urococha, ambas en el Departamento de Huancavelica. Su territorio inicial estuvo ubicado entre los ríos Pampas y Pachachaca, tributarios del Apurímac. Al expandirse, hicieron del área de Andahuaylas su sede principal. Desarrollaron una cultura autónoma y tuvieron su propio idioma, el *puquina*. Su capital fue Huamancarpa (“casa del halcón”), a orillas de la laguna Anori, a 35 km. de Andahuaylas, en las riberas del río Pampas. El iniciador de la expansión de los chancas se llamó Uscovilca, y su momia se conservó con veneración en Huamancarpa hasta los tiempos de los Incas” (Wikipedia, 2005).

O sagrado girava em torno dos conceitos, valores, interesses e atitudes das *huacas*, regendo vários aspectos do universo andino, as necessidades das pessoas, suas inquietudes ou angústias, e no caso dos Incas, até mesmo as suas ambições políticas (Guerreira, 1991: 433). Nos Andes centrais, especialmente na região do Peru, as *huacas* estavam relacionadas à terra e ao *ayllu* para o qual elas transmitiam uma força vital. Assim, as comunidades locais e regionais se sentiam descendentes dessa força vital que as agrupava e protegia (Chacama, 2003: 141). Além das *huacas* protetoras das comunidades, haviam outros seres sagrados com os quais as pessoas estabeleciam relações. Cada família possuía uma *conapa* particular, um ser sagrado que protegia a vida íntima, doméstica e produtiva; e também um *mallqui*, entidade histórica fundadora de sua linhagem de parentesco (Idem).

Como bem assinala o filósofo Zenón de Paz (2002), os povos andinos concebiam o cosmos como um ser vivente. Não existia lugar nesta perspectiva para o dualismo espírito-matéria ou a contraposição entre o mundo e um Deus transcendente, que caracterizam o pensamento cristão ocidental.

Lo sagrado no es absoluto, integra el universo relacional. No es trascendente: se trata de una fuerza ordenadora del universo, presente en todo, o, más rigurosamente hablando: es ese orden y su devenir. En tal sentido, la idea de un Dios creador *ex nihilo* es extraña a este universo mental. Tampoco es inmutable —siente, sufre y celebra, se ve afectado por lo que ocurre— ni es autónomo; forma parte del cosmos y se inscribe en relaciones de reciprocidad y complementariedad (Paz, 2002: 12).

A cosmovisão característica do pensamento cristão e espanhol do século XVI apreendia o real dividido em oposições irreduzíveis (que não admitiam meio termo) tais como: o sagrado e o profano, o bem e o mal, o masculino e o feminino, as trevas e a luz, o racional e o irracional, a verdade e a mentira, o visível e o invisível, o transcendente e o imanente, a teoria e a prática, a natureza e a cultura, o subjetivo e o objetivo, etc. Segundo Zenón de Paz, a cosmovisão dos povos do Peru incaico diferia dessa perspectiva cristã, na medida em que se configurava holisticamente, pois as distinções eram provisórias, não absolutas. “A mentalidade andina concebe tudo como relacionado”, o mundo é vivido como um tecido relacional (Idem: 13). No cosmo incaico, o *Hanan Pacha* mundo de cima estava articulado com o *Kay Pacha* o mundo imediato, e com o *Urin Pacha*, o mundo de baixo. Não havia entre esses três níveis uma ordem hierárquica, nem sentido de transcendência ao modo cristão. Ainda segundo o autor,

La articulación de los tres niveles constituye el mundo, allí el microcosmos y el macrocosmos se hallan en íntima correspondencia. En esa articulación, *Kay Pacha* juega un rol comunicante de *punte*, de transición, mediación y control del equilibrio, al cual el hombre contribuye con su acción de crianza, ritual y celebratoria (Idem: 11).

Desse modo, o sagrado estava presente em todo o cosmos. As divindades ou *huacas* não eram estranhas ao mundo, elas faziam parte dele como sua dimensão sacramental, conectando o cosmo e sustentando sua topologia (espaço e tempo). As montanhas, cavernas, fontes, rios, lagos, raios, arco-íris, etc, conectavam nos relatos míticos/sagrados estes mundos, sendo, por isso mesmo, objetos de temor, respeito, adoração e cuidado (Idem: 11). Nada no mundo estava inerte, tudo estava vivo e entrelaçado.

Esta cosmovisão pré-hispânica criava ainda possibilidades para que tanto os homens como as mulheres fossem vistos como sujeitos igualmente ativos, sagrados e respeitados na sociedade. Diferente do ponto de vista cristão, dualista/hierárquico e androcêntrico dos conquistadores espanhóis, que percebiam somente o elemento masculino como sujeito ativo, ligado à divindade, ao poder e ao equilíbrio do universo, excluindo as mulheres como sujeitos mais passivos, profanos, desequilibrados e inferiores na sociedade (Delumeau, 1989: 314-328).

As *huacas* e outros seres sagrados podiam assumir diferentes formas, o que criava possibilidades para que tantos os homens como as mulheres pudessem se identificar com o sagrado e as forças que controlavam e mantinham o universo. Desse modo, a diversidade e a heterogeneidade das sociedades do Peru incaico iam mais além das diferenças lingüísticas ou regionais. As pessoas, da mesma forma que as *huacas*, podiam também ser portadoras de várias identidades¹⁰. Como bem observou o pesquisador José Luiz Martínez, nos relatos míticos dos Incas, dos Huarochiris e aymaras é possível perceber que não havia nos Andes apenas um discurso sobre as identidades e sobre suas manifestações, mas sim diferentes sistemas identitários presentes de maneira simultânea nas práticas sociais e discursivas daquelas sociedades, coexistindo num espaço social mais ou menos comum (Martínez, 2004: 505-514).

¹⁰ Como bem atenta Guacira Lopes Louro, “É, então, no âmbito da cultura e da história que se definem as identidades sociais (todas elas e não apenas as identidades sexuais e de gênero, mas também as identidades de raça, de nacionalidade, de classe etc). Essas múltiplas e distintas identidades constituem os sujeitos, na medida em que esses são interpelados a partir de diferentes situações, instituições ou agrupamentos sociais. Reconhecer-se numa identidade supõe, pois, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência. Nada há de simples ou de estável nisso tudo, pois essas múltiplas identidades podem cobrar, ao mesmo tempo, lealdades distintas, divergentes ou até contraditórias. Somos sujeitos de muitas identidades. Essas múltiplas identidades sociais podem ser, também, provisoriamente atraentes e, depois, nos parecem descartáveis; elas podem ser, então, rejeitadas e abandonadas. Somos sujeitos de identidades transitórias e contingentes” (2001: 12).

Os mitos eram evocados no presente para transmitir ensinamentos necessários para a socialização dos indivíduos. As histórias sagradas transmitidas nos mitos não podiam ser esquecidas, porque traduziam parte do universo cultural incaico, por isso eram sempre lembradas e atualizadas. A memória dos mitos era assim um componente fundante e fundamental nas sociedades do antigo Peru.

As narrativas míticas recolhidas da tradição oral constituíam discursos sagrados que justificavam, atualizavam e codificavam as crenças e práticas sociais, ou seja, que emprestavam sentidos ao real. Os relatos dessas histórias abrigavam, ao mesmo tempo, a atualização da cultura e a formação das subjetividades, pois ao contá-las os sujeitos estavam apoiados na memória, e esta, segundo Le Goff, “no momento em que é acionada faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas a releitura destes vestígios” (1992: 424). A tradição oral dos povos andinos apoiada na memória apresenta uma dinâmica contínua, uma capacidade de atualização cultural permanente, pois cada vez que ela era acionada a partir de um tempo presente fazia com que elementos que se mantinham importantes para a cultura fossem reafirmados, bem como elementos que já estivessem obsoletos deixassem de ser mencionados e novos elementos fossem introduzidos, formando as dinâmicas próprias de sua atualização cultural (Caleffi, 2004: 39). Desse modo, os momentos em que os mitos eram evocados configuravam momentos também de atualização da cultura.

Os mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo, em suas atualizações temporais emprestavam sentidos para o universo incaico frente ao colonizador espanhol, representando instrumentos de comunicação também utilizados para exprimir e transmitir diferentes valores e representações, saberes instituidores de realidades (Vernant, 1992: 212). Desse modo, os mitos transmitiam também representações e valores a respeito dos gêneros e das relações sociais que estiveram presentes na sociedade incaica (Astete, 2002: 29). O gênero é uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres (Butler, 2003: 25-29), e as mulheres míticas contêm indícios do processo de diferenciação ou indiferenciação do humano, apesar de mediadas por seus enunciadores – os cronistas. Assim como a etnia, a religião, a classe, ou a nacionalidade, por exemplo, o gênero era também constituinte das subjetividades.

Os mitos descreviam um mundo sagrado que sinalizava para os comportamentos idealizados para homens e mulheres na sociedade incaica, para as maneiras como as diferenças sexuais/corporais foram construídas e experimentadas. Os mitos veicularam, assim, representações carregadas de conceitos e valores relativos ao corpo e ao sagrado que estruturaram a organização política-religiosa dos Incas. Esses conceitos e valores podem ser

apreendidos especialmente nos atributos e funções assumidos pelas *huacas* ancestrais. O etnohistoriador Francisco Hernández Astete, em sua obra *La mujer en el Tahuantinsuyo*, adota esta perspectiva e considera que

uno de los caminos mediante el cual se puede buscar el rol ejercido por la mujer en el mundo incaico es sin duda el del universo mítico, pues es allí donde la gente valida sus prácticas sociales, al proyectar en sus dioses las imágenes de su concepción del *deber ser* (2002: 25).

A etnohistoriadora Maria Rostworowski por sua vez partilha este ponto de vista, pois para ela os “primeiros” homens e mulheres (ancestrais incaicos) atuaram conforme certas características que, na maioria dos casos, coincidiam com o comportamento das divindades (1992: 19). Os papéis assumidos pelos povos do Peru incaico tem na tradição oral recolhida pelos cronistas e extirpadores das idolatrias dos séculos XVI e XVII uma importante fonte de estudos para estes autores, pois como bem assinalou Astete, os peruanos buscaram validar nos rituais e nos mitos as práticas sociais que desejavam consolidar (2002: 29).

Os mitos apontam para o caráter de construção das relações humanas não necessariamente fundadas em distinções sexuais atreladas incontornavelmente a papéis sociais generizados, binários e hierarquizados, mas estes indícios ficam muitas vezes velados pelos repertórios interpretativos de seus/suas analistas.

As histórias sagradas presentes nos mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo revelam indícios de mulheres divinas e humanas, assumindo diferentes atributos e funções independentes de seu sexo biológico; o que nos faz pensar que o sexo biológico não era a base para delimitações no universo sagrado/cosmogônico e social. Este é o caso da personagem Mama Huaco, como veremos adiante, que ao lado de seu irmão Manco Cápac aparece nos mitos das origens dos Incas como guerreira conquistadora de terras e povos, responsável pela fundação do Tawantinsuyo (Sarmiento [1572] 1988; Guama Poma [1616] 1993). Essa mesma personagem foi ainda identificada como a primeira *Coya* ou governadora do Tawantinsuyo, tornando-se também uma *huaca* heroína ancestral reverenciada pelos Incas em seus rituais (Molina [1575] 1947: 129-130). Já os mitos da expansão da Tawantinsuyo revelam a presença da *curaca* guerreira Chañan Cusi Coca, chefe do *ayllu* Chocosochona, que no comando de seu exército defendeu os interesses dos Incas na guerra contra os Chancas, capturando e assassinando o chefe inimigo, proporcionando assim uma das vitórias mais importantes para o estabelecimento do poderio incaico sobre os Andes (Sarmiento [1572] 1988; Pachacuti, [1613] 1995). Por essa ação Chañan Cusi tornou-se uma heroína, e passou a ser reverenciada

também como *huaca* sagrada (Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991: 282). Nos mitos do Huarochiri (Ávila, [1579] 1966) as mulheres também aparecem como *huacas* sagradas e reverenciadas, detentoras de poderes sobre a vida, a morte, o corpo, a sexualidade, a felicidade, as chuvas, o represamento de água, a criação de peixes, a fertilidade dos campos de milho, a cura de enfermidades e distribuição de alimentos e bebidas.

Todo esse universo parecia fugir aos esquemas habituais dos espanhóis, provocando ao mesmo tempo espanto e repulsa. Ainda mais surpreendente, e talvez o mais condenável para os espanhóis, era que algumas mulheres peruanas pudessem exercer poder e autoridade, sendo até mesmo adoradas e reverenciadas como deusas/*huacas*, heroínas e governadoras. Ainda na época da conquista os espanhóis puderam se deparar com as *Coyas*, mulheres Incas que eram veneradas e obedecidas como governadoras e fundadoras de uma “dinastia feminina”. As crônicas revelam que essas mulheres puderam ainda ser proprietárias de terras e que estavam cercadas de muitas riquezas e serviços (Betanzos [1551] 1987; Murúa [1590] 1946; Guama Poma [1616] 1993).

Além das *Coyas* outras mulheres tiveram participação ativa na organização política do Tawantinsuyo exercendo o poder como *señoras Cápac* e *curacas*. Cada uma das quatro regiões do Tawantinsuyo possuía uma *señora Cápac* que podia dividir o poder com um *señor cápac*: o cronista indígena Felipe Guama Poma de Ayala exemplifica que no Chinchuaysuyo a *Cápac* Guarmi Poma Gualca governava todo o reino; enquanto que no Collasuyo a *Cápac* Umi Tallama era uma mulher muito rica que possuía gados, pastos, prata de Potosí e ouro de Carabaya ([1616] 1993: 136).

Na região de Piura, as mulheres *curacas* eram conhecidas como *capullanas*. Em Colán, no século XVI, governava dona Luisa e “sua segunda pessoa” que pertencia a seu mesmo sexo e se chamava dona Latacina (Rostworowski, 1999: 211-212). Ainda na época da conquista hispânica, teria existido uma “mulher cacica”¹¹ em Hatun Jaula “que llevó tropas de su señorío, ubicada en la sierra central del Peru, para ayudar a derrotar la rebelión cusqueña contra el dominio español” (Espinoza, 1987: 338; Silverblatt, 1990: 13). Segundo o historiador Juan José Veja, as “mulheres caticas” podiam ter quantos maridos desejassem (2005: web). O arqueólogo e antropólogo Luis G. Lumbreras também observou que

¹¹ A palavra “cacica” deriva do termo “cacique” de origem caribenha, profusamente utilizado nos documentos espanhóis. Esse termo surge nos documentos andinos pela via da tradução, feita pelos funcionários, das declarações em quéchua dos informantes. Na documentação citada o termo “cacica” aparece como sinônimo de “capullana” em determinadas zonas do Peru (Salles & Noejovich, 2002: web).

en algunas partes del reino de Chimú, como en Piura, tierra de los “Tallanes”, donde existía la “poliandria” de clase alta, es decir que las mujeres que estaban en el gobierno podían tener varios maridos, los señores [e as senhoras] tenían derecho de “propiedad” sobre el trabajo de otros hombres, más no sobre los hombres mismos, es decir tenían “siervos”(…) (1977: 162).

No Peru incaico existia ainda um grupo de mulheres chamadas *acllas*, “mulheres escolhidas” como “sacerdotisas do Sol”, que juntamente com os sacerdotes, tinham a responsabilidade de defender a ordem normativa do Tawantinsuyo (Silverblatt, 1990: 76). Como oficiantes do ritual incaico, elas presidiam cerimônias nas quais os laços entre Cuzco e os *curacazgos* confederados eram reforçados e acentuados. Tal função pode ser melhor apreendida nas descrições da festa *Citua*, em que os/as sacerdotes/sacerdotisas e guerreiros/as Incas purificavam Cuzco ritualmente. Durante todo o mês em que se celebrava a *Citua*, as *mamaconas*, – uma categoria de mulheres *acllas* com mais de cinquenta anos de idade, – distribuía pedaços de pães sagrados, pequenos bolos de farinha e milho, misturados em sangue de carneiros sacrificados, aos representantes de cada província e aos sacerdotes (Acosta, [1590] 1962: 256). Este ritual descrito pelo cronista e jesuíta Jose de Acosta como uma forma de “comunió diabólica” (Idem: 256), devia simbolizar a “comunhão sagrada”, a renovação das alianças, a reiteração das tradições e da indissociabilidade entre o sagrado e o governo dos Incas.

Segundo Felipe Guama Poma [1616], as *acllas* eram ainda detentoras de terras, pastos, gados, sementes e lãs (1993: 214, 225). A produção de suas terras era repartida para o benefício das comunidades confederadas. Desse modo, como interpretou o antropólogo Peter Gose (1997: 457), as sacerdotisas e seus bens representavam o governo dos Incas nas relações de reciprocidade e redistribuição¹² que mantinha com as comunidades confederadas. A instituição das *acllas* era intrínseca e imprescindível à estruturação, funcionamento e manutenção da ordem incaica.

Além das *acllas* existiam ainda as mulheres *Layqas* – sacerdotisas poderosas e sábias, – que eram extremamente temidas pela comunidade e respeitadas por seus poderes de

¹² As organizações econômicas andinas manejavam categorias de reciprocidade e redistribuição desde muito tempo antes dos Incas. Segundo Ferreira, o conceito de reciprocidade supunha relações entre indivíduos e grupos simétricos, e implicava que os deveres de uns correspondiam a deveres de outros, seja nas relações entre as pessoas do *ayllu* e o *Curaca* ou entre o *ayllu* e o governo dos Incas (1995: 44). O sistema incaico de arrecadação de tributos era legitimado pela idéia de troca entre o governo e a comunidade. Ele aparecia para as comunidades como um estoque que seria redistribuído em épocas de catástrofes climáticas ou carestias; sendo também distribuído para pessoas idosas, deficientes e enfermas. Além disso, o tributo não tinha caráter meramente econômico, ele assumia também um caráter religioso e ritual, já que os trabalhos nas terras dos Incas e do Sol eram realizados também em troca de benefícios divinos geradores da harmonia no universo.

comunicação com as *huacas*, com os raios, com os mortos e pelas práticas de magias e adivinhações com o uso do fogo e da folha de coca (Macedo, 1998: 91). Guama de Ayala nos informa ainda a respeito de outro grupo de mulheres também bastante reconhecidas na sociedade incaica que atuavam como “médicas”, curando e ajudando as pessoas enfermas e mulheres grávidas no parto ([1616] 1993: 223-225).

Aos olhos dos espanhóis esse universo estranho e desconhecido devia, portanto, escapar aos padrões reconhecidos de gênero (das subjetividades possíveis para homens e mulheres em sociedade) e de religião com que estavam acostumados. Como bem escreve Woortmann, “A dinâmica plural das experiências vivenciadas pelos europeus no decorrer do processo de expansão comercial tornou transparente o caráter multifacetado das experiências humanas no planeta terra” (2004: 317). Ao mesmo tempo em que se descortinava no horizonte outras possibilidades de existência para as mulheres e o sagrado em sociedade, os espanhóis, presos às suas convicções a respeito da religião e dos gêneros só podiam conceber tudo isso como obra do demônio na terra, já que não esperavam encontrar mulheres governando, guerreando ou presidindo cultos e rituais numa sociedade tida como sofisticada, urbana e hierarquizada. Os conquistadores espanhóis deviam estar convencidos de que o demônio devia estar operando, especialmente, através das mulheres. O Tawantinsuyo parecendo escapar à lógica do pensamento cristão e androcêntrico dos espanhóis, necessitava, assim, urgentemente de explicações. A surpreendente diferença confrontada criava a necessidade de ser reconhecida, ou melhor, incorporada, para atenuar seu conteúdo perturbador, desconhecido para a Espanha, de forma a assegurar a esta seu poder de nomeação, sua posição de dominação nos territórios americanos conquistados.

2.2 As matrizes de inteligibilidade do gênero na Europa cristã dos séculos XVI e XVII

Para o entendimento dos critérios utilizados pelos cronistas na apreensão, classificação e interpretação das diferenças de gênero confrontadas no Peru incaico, é preciso remeter às matrizes de inteligibilidade do gênero e da alteridade que se fizeram presentes nos discursos cristãos europeus e que foram constitutivas dos discursos dos cronistas a respeito das mulheres peruanas.

Nesse entendimento é preciso então remeter ao processo de estabelecimento de um culto religioso monoteísta e patriarcal na Europa, – onde os cultos considerados femininos,

politeístas e matriarcais haviam sido relegados ao domínio do demoníaco e perverso, e seus praticantes estigmatizados como bruxos/as e feiticeiros/as, por representarem uma ameaça à instalação de uma sociedade cristã patriarcal, radicada na crença de um único Deus, masculino e supremo, onde os homens tomariam conta das funções clericais e políticas. O feminino e o culto às deusas haviam sido relegados a um espaço e tempo remoto pré-cristão, profano, pagão, demoníaco e bárbaro na sociedade europeia.

Nesse processo, os símbolos masculinos adquiriram poder coercitivo mediante a definição das mulheres como o “outro” e como símbolos femininos do demônio (Sanday, 1981: 247). A imposição do culto monoteísta ao Deus pai carreou aos homens, – criados à sua imagem e semelhança, – uma posição superior de prestígio e poder na sociedade, enquanto que as mulheres passaram a ser vistas como seres secundários mais frágeis, passivos, profanos, carnis e vulneráveis às tentações demoníacas, sem qualquer possibilidade de exercício de poder e autoridade¹³.

Por temer a intrusão das mulheres e o desmoronamento de todo um sistema, a Igreja Católica, desejosa de um poder hegemônico, perseguiu e excluiu todas as tendências que promoviam as mulheres. Segundo Tania Navarro-Swain, a “caça às bruxas” que ocorreu na Europa moderna aparece, portanto,

como uma tentativa definitiva de eliminar a mulher de qualquer veleidade de poder – seja religioso, econômico ou político – com a naturalização de uma imagem aviltada e desprezível, retomada no discurso social e oficial como a ‘natureza’, a ‘essência’ do feminino (1995: 54).

No imaginário europeu da renascença, as mulheres como uma mistura de Eva pecadora e Vênus sedutora, encarnavam o emblema perigoso da desordem cósmica, da impureza e da perturbação social, que parecia fugir de qualquer controle (Delumeau, 1989: 314-328); carregando o peso do chamado “pecado original” elas deviam, portanto, serem

¹³ Esse imaginário misógino a respeito das mulheres se expressa também no *Malleus Maleficarum*, a *summa demonologica*, escrito por dois dominicanos alemães, Henrich Krämer e Jakob Spreng, publicado em 1486. Eles fundamentaram seu discurso em uma série de citações da Bíblia e dos padres da Igreja, para afirmar que as mulheres eram seres mais perversos e propensos às tentações demoníacas (Oliveira, 2000: 114). Como escrevem os autores: “(...) a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona e mente. (...) E tal é o que indica a etimologia da palavra que lhe designa o sexo, pois *Femina* vem de *Fe* e *Minus*, por ser a mulher sempre mais fraca em manter e em preservar a sua fé. E isso decorre de sua própria natureza; embora a graça e a fé natural nunca tenham faltado à Virgem Santíssima, mesmo por ocasião da Paixão de Cristo, quando carecia a todos os homens. (...) Portanto, a mulher perversa é, por natureza, mais propensa a hesitar na sua fé e, conseqüentemente, mais propensa a abjurá-la – fenômeno que conforma a raiz da bruxaria” (Kramer & Sprenger, [1486] 1991: 116-117).

vigiadas e controladas em seu cotidiano. O mito do Éden era freqüentemente lembrado às mulheres, onde o primeiro contato de Eva com as chamadas forças do mal, personificadas na serpente, introjetou na “natureza do feminino” algo como um estigma atávico que a predispunha fatalmente à transgressão, e esta, em sua medida extrema, revelava-se nas práticas das bruxas e feiticeiras, consideradas detentoras de saberes e poderes conferidos por Satanás (Araújo, 1997: 46). Como *instrumentum diaboli* estavam, portanto, associadas ao Diabo e ao pecado carnal da luxúria.

Como bem assinalou Peggy Reeves Sanday, um dos fundamentos do domínio masculino ocidental se fez presente na imagem das mulheres como seres sexuais, inferiores, que tentam os homens no caminho da verdade (1981: 247). “Vendo as mulheres como perigosas, os juízes e os padres arquitetaram uma teoria da conspiração satânica para punir as mulheres que poderiam sair da linha” (Barstow, 1994: 193), daí os abusos e perseguições promovidos pela Inquisição contra as mulheres. Nessa perspectiva, a religião cristã criou mecanismos que visavam manter as mulheres num estado de dependência dos homens. Nela as mulheres não podem nunca firmar sua subjetividade como algo à imagem e semelhança de Deus, uma experiência livremente disponível somente para os homens de sua cultura (Sanday, 1981: 247). Se por um lado elas foram excluídas da esfera do sagrado, representando o profano, o impuro e o vergonhoso, que favorece a desordem de uma lógica divina patriarcal, tal qual a Eva pecadora do mito do Éden; por outro a maternidade aparece como uma forma de transcender essa imagem profana e demoníaca, identificando-as à Virgem Maria¹⁴.

No catolicismo a maternidade para as mulheres aparece como a única saída para apagar o “pecado original” e aproximá-las do paraíso. As mulheres são assim louvadas e marcadas ao mesmo tempo na maternidade, “Exaltadas na tarefa ‘divina’ de dar à luz aos seres humanos, mas ao preço de se verem atreladas e delimitadas por esta função” (Navarro-Swain, 2000: 52). A reprodução adquire uma significação e um peso que aprisiona o feminino a uma rede de significações – de poder e hierarquia patriarcal –, onde a capacidade específica de procriação do feminino torna-se o próprio feminino, como sublinha a historiadora feminista Tânia Navarro-Swain (2000: 55). O espaço materno torna-se o lugar do feminino, o

¹⁴ A maternidade como forma de redenção das mulheres já havia sido enfatizada pelo apóstolo Paulo quando disse: “Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes e se enfeitem com pudor e modéstia. Não usem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; pelo contrário, enfeitem-se com boas obras, como convém a mulheres que dizem ser piedosas. Durante a instrução, a mulher deve ficar em silêncio, com toda a submissão. Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Portanto, que ela conserve o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, pecou. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que permaneça com modéstia na fé, no amor e na santidade” (*Bíblia Sagrada*, I Timóteo 2, 9-14. Grifo meu).

lugar da sua diferença e do Ser Mulher, e a ênfase posta sobre o potencial criador das mulheres, uma fonte de “poder” e identidade (Descarries, 2000: 25).

No entanto, o corpo das mulheres, apesar de exaltado somente na tarefa da maternidade, não deixa de ser estigmatizado e condenado no Antigo Testamento. Não por acaso, o corpo das mulheres menstruadas e paridas aparece na Bíblia ao lado dos alimentos impuros no livro de Levítico (Kristeva & Clément, 2001: 120). Nesse sistema binário/maniqueísta cristão, o puro é o que está de acordo com uma ordem divina patriarcal; o impuro é o que perturba, favorece a mistura e a desordem dessa ordem patriarcal, necessitando por isso mesmo de controle e repressão. A binariedade ou dicotomia – presente nessa lógica que encerra as relações masculino-feminino, cultura-natureza, sagrado-profano, puro-impuro, alma-corpo, Deus-Diabo, – apresenta dois pólos diferentes e opostos, que marcam a superioridade do primeiro elemento (visto como a medida, o padrão e a referência de todo discurso legitimado). Nela geralmente se concebem homens e mulheres como pólos opostos que se relacionam dentro de uma lógica invariável de dominação-submissão (Louro, 1997: 33). Como bem argumenta Guacira Louro,

A lógica dicotômica carrega essa idéia. Em consequência, essa lógica supõe que a relação masculino-feminino constitui uma oposição entre um pólo dominante e outro dominado – e essa seria a única e permanente forma de relação entre os dois elementos (1997: 33).

Paulo (cerca de 3 – 66 d.C) e Agostinho (354 d.C – 430), que tanto influenciaram o pensamento cristão ocidental, exaltam e mantêm no centro de suas teorizações essa lógica dicotômica e hierárquica que avilta o corpo feminino, considerando-o mais pecaminoso, culpando Eva (e todas as mulheres subseqüentes) pela queda do homem, pelo “pecado original” e o mal. A misoginia de Agostinho em seus escritos sobre a Trindade é bastante explícita quando, seguindo a orientação de Paulo em *Coríntios I* (11: 7, 5), declarava que o “homem é a imagem e a glória de Deus” e, por isso, “não deve cobrir sua cabeça”, mas a mulher “não é a imagem de Deus” e, por essa razão específica, “ela é instruída a cobrir sua cabeça” (*A Trindade*, 1995: cap. 7).

Aristóteles (384 a.C – 322 a.C), que também exerceu grande influência no imaginário cristão do século XVI, defendia essa mesma lógica dicotômica e hierárquica quando escreveu que o conhecimento racional era a mais alta conquista humana e que somente os homens, como seres mais superiores e divinos, seriam mais “ativos” e capazes de obter êxito nessa área estritamente mental; já as mulheres, descritas por ele, como “monstros” desviados, prisioneiras “emocionais”, “passivas” de suas “funções corporais”, seriam uma espécie

inferior, mais próxima dos animais que os homens (*De Generation animalium* II, 1: 723; *Política* 1, 2: 1254). Como bem observou Donna Wilshire, para Aristóteles

a Alma tem domínio *sobre* o corpo a Razão *sobre* a emoção, o Masculino *sobre* o Feminino e assim por diante. A Mente Pura (o “Nous” só possível para os homens) é conectada com a Alma “divina”, que é superior a todas as coisas terrenas. A Mente masculina é, assim, *mais elevada e santa* do que toda a matéria, mais elevada até que o amado corpo apolíneo (ideal, masculino); certamente, a Mente e a Razão masculinas dominam e são “mais divinas” que o corpo feminino, porque a mulher (sendo dominada por emoções e funções corporais) não é tão capaz de Mente e Razão etc. (1997: 103. Grifo original).

Nesse imaginário dualista as mulheres aparecem assujeitadas ao seu corpo biológico, sobretudo, ao seu ventre reprodutivo; suas experiências e subjetividades estão confinadas ao seu corpo, sendo, portanto, limitadas, essencializadas e previsíveis. Já aos homens, – tidos como seres culturais, divinizados, civilizados e racionais, criados a imagem e semelhança de Deus, – é reservado um universo ilimitado de possibilidades de existência. Nesse sentido, como bem argumenta Simone de Beauvoir, somente o gênero feminino é marcado, ou seja, ele carrega as “marcas” de uma diferença biológica e cultural, enquanto que a pessoa universal e o gênero masculino se fundem em um só gênero, definindo com isso, as mulheres nos termos do sexo deles e enaltecendo os homens como portadores de uma personalidade universal que transcende o corpo (Apud Butler, 2003: 28).

As crenças religiosas cristãs abrigam e exploram em esquemas binários e hierárquicos a sexualidade, o pensar, o corpo e o sentir. Na sociedade hispânica dos séculos XVI e XVII, os conceitos morais relativos ao corpo, aos comportamentos e às relações de gênero encontravam-se em uma hierarquia absoluta santificada/naturalizada pela religião católica. Como bem observou Michel Despland, as relações de força sociais podem ser moralizadas e sacralizadas através dessa linguagem religiosa (1998: 383). Os dualismos hierárquicos – que privilegiam o masculino e excluem/estigmatizam o feminino – estiveram assim na base do pensamento moral dos conquistadores espanhóis e cronistas que haviam sido educados nos preceitos e histórias sagradas da cristandade.

Convém destacar que na Espanha do século XVI, a linguagem religiosa cristã ocupava um lugar central na legitimação de uma ordem política-social androcêntrica. O imaginário religioso cristão, constitutivo do modo de ser e de agir dos espanhóis, funcionava como uma das forças reguladoras e unificadoras de uma sociedade monárquica, hierárquica, cristã e androcêntrica. Nesse sentido, como bem observou Baczko, “através dos seus imaginários

sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns” (1985: 309).

Os conquistadores espanhóis imbuídos desse imaginário religioso, onde as diferenças entre homens e mulheres estão legitimadas e naturalizadas por um discurso sagrado, não podiam conceber na América a existência de mulheres independentes, sacralizadas, guerreiras e detentoras de riquezas, terras e poder, e muito menos a presença de uma Outra religiosidade que devia estar relacionada a essa estrutura social. Em uma lógica cristã e androcêntrica as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis, onde o sexo biológico (tido como essencialmente binário – masculino e feminino) mantém uma relação de continuidade e coerência com o gênero e com a manifestação do desejo sexual (heterossexual) por meio da prática sexual (Butler, 2003: 38). Nesse sistema binário o gênero deve refletir o sexo ou é por ele restrito (Idem: 24): os homens como sujeitos masculinos e as mulheres como sujeitos femininos devem possuir identidades e papéis pré-definidos a partir da diferença biológica de seus corpos. Como bem atenta Judith Butler,

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (Idem: 38).

No Peru incaico, os espanhóis se depararam com mulheres cujos papéis e funções não se encaixavam nos padrões cristãos, prescritos e naturalizados para o “sexo feminino”, na medida em que estavam na ordem do gênero “incoerente”, fugindo às normas da inteligibilidade cristãs e androcêntricas pelas quais as pessoas do “sexo feminino” deveriam ser definidas. As mulheres Incas criavam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores dessa inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, como aponta Butler (2003: 39), matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero, pondo em questionamento a própria noção de “feminino” naturalizada e veiculada nos discursos religiosos cristãos da Europa moderna.

Os comportamentos de homens e mulheres, os costumes, as histórias sagradas, os cultos, as crenças e rituais que não se encaixavam no padrão religioso católico precisavam ser

esquadrinhados para melhor serem controlados, reordenados e mesmo eliminados, tendo em vista os interesses espanhóis de catequização e colonização do Peru (Oliveira, 2001).

O plano colonizador da Coroa espanhola com relação aos habitantes da América baseava-se em três princípios: integrá-los à fé católica, convencê-los da condição jurídica de súditos e vassallos da Coroa espanhola, e obter riquezas, honra e fama (Ruiz, 2002: web). Nessa perspectiva, o bom súdito não podia existir se, antes, não fosse um bom católico. Assim, depois dos primeiros contatos e uma vez que começou a tomar posse efetiva dos territórios americanos, a Coroa visará especificamente a conduta, interna e externa, dos povos conquistados. Não se limitará apenas a impor estruturas e normas de relacionamentos entre espanhóis e indígenas, e entre homens e mulheres, mas procurará dirigir-se ao interior do coração indígena, a fim de obter a sua adesão à fé e à monarquia católica¹⁵ (Idem).

A catequização tinha a função de introduzir os índios no mundo da “verdadeira” religião, de abrir-lhes as “portas do evangelho”, de retirá-los do “canto escuro”, ao torná-los dóceis, disciplinados e submissos ao seu regime de verdade. Daí a presença de um projeto e uma ação colonizadora e catequizadora que respondiam pela disciplinarização dos corpos e domesticação de mentes, visando transformar os índios em súditos fiéis à Coroa e em cristãos submissos a Deus, disciplinados seguidores dos princípios da Igreja e da Coroa espanhola (Oliveira, 2004). A introdução dessa “moral perfeitíssima” deveria incidir, especialmente, sobre o controle das representações, das religiosidades, das subjetividades e relações de gênero no Peru, haja vista que o estabelecimento de uma ordem colonial passava pela introdução dos princípios morais cristãos e androcêntricos em vigor na Espanha do século XVI. A interferência nas concepções de gênero e religião indígenas era parte essencial dos dispositivos de poder, e em seu sentido mais amplo, do poder político que visava engendrar uma sociedade colonial e patriarcal no Peru¹⁶. Como bem atenta Guacira Louro, “as diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros e são, também, constituintes dos gêneros. Estas práticas e instituições ‘fabricam’ os sujeitos” (1997: 25). O controle dos corpos, de fato, passava pelo “ordenamento” e fixação de gêneros. No cenário da conquista, a Coroa, a Igreja católica e as práticas colonialistas e evangelizadoras dos espanhóis instituía-

¹⁵ Com bem enfatizava Manuel Josef de Ayala [1728-1805], comentador e anotador da *Recopilación de las Leyes de Indias*, O melhor meio para fazer os vassallos obedientes a estas Leis, por um princípio de virtude, e de honra, é estabelecer uma boa ordem e uma boa disciplina para a educação dos filhos, inspirando-lhes desde muito cedo a Religião Cristã (...) porque contém uma moral perfeitíssima, cujas salutares máximas são capazes de produzir sentimentos de bom cidadão e de bom vassallo, e não podem todas elas serem prescritas e mandadas com autoridade pelas Leis Civis (1945: Livro I, Título I, *Ley Primera*).

¹⁶ Como bem assinala Joan Scott, o “gênero deve ser visto como elemento constitutivo das relações sociais, baseadas em diferenças percebidas entre os sexos, e como sendo um modo básico de significar relações de poder” (Scott, 1990).

gêneros e o poder hierárquico do masculino sobre o feminino: essas instituições e práticas sociais generizadas engendraram as relações de gênero e também étnicas/culturais/econômicas estabelecidas.

Para o exercício desse controle era necessário conhecer as histórias sagradas, os mitos, as *huacas* sagradas, os heróis/heroínas ancestrais, os costumes religiosos, as relações de gênero, as leis e as formas de governo dos povos do Peru (Minelli, 2003). Para os espanhóis que se sentiam empenhados em uma missão providencialista de conquistar “almas” para Cristo, o reconhecimento, especialmente, das crenças e práticas sagradas indígenas parecia de grande valia, na medida em que possibilitaria aos colonizadores bases mais sólidas para poder pregar, com maior eficácia, o evangelho.

2.3 As crônicas e a produção de sentidos para o universo incaico

Nesse cenário aparecem as crônicas, dentre outros discursos reveladores das variadas e sucessivas tentativas de compreensão e explicação da existência do Tawantinsuyo. Desde o século XV os cronistas penetraram na América por mandato real, visto que as ordenanças sobre conquistas e descobrimentos prescreviam aos que fossem explorar as terras americanas, que levassem um *Veedor*, – geralmente um funcionário da Coroa, capitão, soldado ou membro do clero (missionário), – para atuar como escrivão responsável pela descrição da terra, de suas riquezas e dos usos e costumes de seus habitantes¹⁷ (Mignolo, 1998: 78). Com isso eles estiveram entre os primeiros autores a relatar tanto a própria experiência vivenciada como a observada no Peru: os aspectos físicos e naturais dos Andes, bem como os hábitos, costumes, rituais, mitos e histórias de tempos passados, enfim, tudo o que viam e ouviam

¹⁷ A incorporação da natureza e da história americanas ao universo hispânico cristão se inscrevia nos quadros da política mercantilista do século XVI marcada por um viés místico e missionário, já que a fé não se apresentava desvinculada do projeto colonial: ampliava-se os domínios e propagava-se a fé. Para o projeto hispânico de colonização e domesticação das terras e povos confrontados na América, especialmente no Tawantinsuyo, se fazia indispensável um conhecimento da terra e do mar, das coisas naturais e morais, espirituais e temporais, eclesiásticas e seculares, passadas e presentes, nas suas dimensões informativas, prescritivas e organizacionais. Em 1572 a cláusula de uma Cédula Real de Felipe II prescrevia essa necessidade de coletar informações a respeito da América e seus habitantes: “Por médio de las dichas lenguas [intérpretes], o como mejor podieren, hablen con los de la tierra, y tengan pláticas y conversación con ellos, procurando entender costumbres, calidades y manera de vivir de la gente de la tierra y comarcas, informándose de la religión que tiene, ydolos que adoran, con qué sacrificios y manera de culto, si hay entre ellos alguna doctrina o gênero de letras, cómo se rigen y gobiernan, si tiene reyes, y si éstos son por elección de sangre, y si gobiernan como república, o por linages; [...] si en la tierra hay metales y de qué calidad”. (Apud Pizarro, 1993: 31).

dizer, – além do que lhes era relatado pelos próprios Incas e outras etnias do Peru, – constituíram objeto de suas narrativas.

Os cronistas puderam ouvir os depoimentos dos *quipucamayos*¹⁸ e dos *amawtas* (locutores/emissores), – especialistas no registro de informações e histórias a respeito da sociedade incaica, – e depois os transcreviam, não necessariamente tal como lhes eram transmitidos, pois além de percebê-los sob sua perspectiva, efetuavam uma seleção, discernindo o que lhes convinha relatar ou silenciar. O cronista como interlocutor, é aquele que está, ao mesmo tempo, na posição de receptor de um ato de comunicação e de enunciador, ao tomar a palavra em seu turno (Maingueneau e Charaudeau, 2004: 288). Desse modo, as crônicas são produtos de, pelo menos, duas etapas de representação e interpretação; uma por parte da pessoa relatando a história (locutor/emissor), a outra por parte da pessoa que recebe e registra esse relato (interlocutor/enunciador).

Nessa situação de comunicação colocada pela conquista espanhola, a relação locutor-interlocuto é bastante desigual. As coerções que determinam o jogo da troca de informações entre eles são provenientes ao mesmo tempo das subjetividades, dos lugares que eles ocupam nessa troca (em termos físico-sociais) e da finalidade que os liga (em termos de objetivo). O locutor (ameríndio) das histórias encontrava-se em todas as instâncias assujeitado e subordinado ao interlocutor (espanhol), podendo de certa forma inscrever seu discurso no do interlocutor, enfatizando certos aspectos e omitindo outros, para construir uma imagem da sua cultura e história mais adequada aos valores e conceitos dos conquistadores. O espanhol, por sua vez, ao relatar as informações recebidas, ressemantizava-as através de seu *repertório interpretativo*. Esta situação de comunicação envolvia, portanto, os sentidos dos enunciados veiculados nas crônicas.

Os cronistas homogeneizaram a diversidade cultural e histórica da América, pois a seus olhos essa diversidade tornava impraticável a universalização dos critérios jurídicos e morais em vigor na cristandade (Dias, 1973). Os conceitos de gênero confrontados impediam ainda mais o estabelecimento de uma ordem cristã e colonial. Como bem observou o historiador Guillermo Giucci,

¹⁸ Os *quipucamayos* eram os especialistas andinos no manuseio dos *quipus* – cordas de distintas cores e nós que serviam para contabilizar objetos e também feitos históricos (Rostworowski, 1999: 325; Pease, 1994: 22-23). Eles registravam informações a respeito dos impostos, leis, batalhas, observações dos astros, calendários, colheitas, populações e até mesmo a história dos Incas. Um *quipu* só era inteligível para o *quipucamayoc* que o fez, ou para aquele a quem ele houvesse transmitido oralmente o significado de cada uma das cordas e seus respectivos nós. “Para interpretá-los, era preciso conhecer o sentido convencional das torções e das cores que os especialistas jamais chegaram a normalizar, ao que parece” (Favre, 1998: 78).

a América emergia como resultado de uma genealogia imaginativa que confere realidade a um conjunto até então invisível aos europeus, mas indispensável para a realização do sentido da história universal (1992: 196).

No processo de homogeneização das diferenças confrontadas, as crenças e práticas sagradas dos Incas e dos povos do Huarochiri foram concebidas como formas de idolatrias, – que podiam ainda se desdobrar em práticas de feitiçaria e/ou bruxaria, – vistas como bárbaras, demoníacas, profanas, pecaminosas, perversas e doentias. Na maior parte das crônicas as *huacas* foram representadas como demônios, em oposição ao Deus cristão. Já os conceitos de gênero e religião presentes no Peru incaico foram apreendidos sob o mesmo prisma que apagava e silenciava a sua pluralidade. As mulheres indígenas, quando não excluídas e silenciadas nos discursos dos cronistas, aparecem, como veremos, como mães, submissas aos seus maridos, e estigmatizadas como bruxas, feiticeiras, como seres mais diabólicos e vulneráveis ao pecado e às idolatrias. A maior parte dos cronistas, formados em uma tradição androcêntrica, silenciou a participação ativa e privilegiada das mulheres na sociedade incaica, já que para eles somente os homens deviam tomar conta do governo e exercer os papéis mais importantes. Segundo seu repertório interpretativo, os cronistas descrevem as mulheres e o feminino em torno da maternidade, da fertilidade, do casamento, dos serviços domésticos, da inferioridade perante os homens, da vulnerabilidade aos pecados e das práticas de feitiçaria. Nesse processo, os espanhóis não deixaram de fazer uma relação entre a malignidade das mulheres européias e a das mulheres indígenas, construindo um quadro assustador de mulheres ferozes, canibais, diabólicas e sanguinárias na América (Barstow, 1994); deixamos, porém, indícios valiosos de sua presença e atuação no social, como veremos adiante.

Além disso, o termo “incas”, utilizado pelos espanhóis para definir as populações do Peru escondia a pluralidade de etnias que guardavam conceitos e valores particulares em torno do sagrado, do corpo, da organização social e das relações de gênero. Nesse sentido, é preciso alertar para as generalizações em torno dos Incas e demais povos do Peru, – como os Huarochiris, Yungas, Talláns, Chimus, Chincas, Rukanas, Antis, Quechuas, Chancas, Huancas, Yauyos, Huarochirís, Aymaras, Urus, Collas, Chachapoyas, Chilchos, dentre outros (Horkheimer, 1950: 198-213), – para não correr o risco de ver os mitos particulares dos Incas como se fossem também dos diferentes povos do Peru incaico e colonial.

Os cronistas descreveram o Tawantinsuyo, e especialmente as mulheres *huacas* e heroínas, a partir das representações sociais reconhecidas e autorizadas de seu tempo/espço, ou melhor, da formação discursiva em que se inscrevia o seu discurso, buscando transformar o não-familiar em familiar, ancorando o “novo”, o desconhecido, em seu universo

representacional. Nesse processo, as representações de gênero binárias, hierárquicas e androcêntricas, amplamente reconhecidas na Europa cristã, são transpostas para os discursos que dão a conhecer o “Novo o Mundo”, imprimindo novos sentidos sobre os mitos, o sagrado e as subjetividades de gênero, a partir das matrizes de inteligibilidade do gênero e da alteridade reconhecidas e aceitas pela cristandade européia.

Não por acaso, a descrição das histórias sagradas que davam sentidos não só às divindades cultuadas, mas também às subjetividades e organização social dos Incas, foram transpostas para as crônicas. Como bem declara Franklin Pease,

Os autores del siglo XVI recogían mitos a raíz de un genuino interés por la población de las nuevas tierras, y usaban esos mitos para componer sus historias; en cambio, la mayoría de los extirpadores de las “idolatrias” del siglo XVII recogieron mitos dentro de un proceso judicial contra los falso dioses y sus adoradores, entre sus tareas de evangelización. Condenando los ídolos y los templos buscaban acalhar la imagen sagrada del mundo que la población andina había elaborado durante siglos (1982: 11).

Nas crônicas as descrições dos mitos cosmogônicos incaicos revelam as condições representacionais dos cronistas. Como veremos, eles recolhem os mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo e destas narrativas constroem uma nova memória, uma outra tradição sobre os fundamentos políticos-religiosos do governo dos Incas sobre os Andes que não contrariassem os valores e princípios cristãos reconhecidos como universais e sagrados. As descrições dos mitos, dos seres sagrados, dos cultos e rituais, das concepções e relações de gênero dos Incas nas crônicas tornam-se, assim, “discursos fundadores”, ao instaurar e criar uma nova memória e uma outra tradição, desautorizando os sentidos anteriores. De acordo com Eni P. Orlandi, o que caracteriza um “discurso fundador”, é fato de que

ele cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra. É um momento de significação importante, diferenciado. O sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra “tradição” de sentidos que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova “filiação”. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz suas “memória” (2003: 13).

Os discursos construídos sobre as origens e expansão do Tawantinsuyo ou determina o lugar de que devem falar os/as peruanos/as ou não lhes dá voz, sejam os nativos habitantes, sejam os que vão-se formando ao longo da sua história. Os homens e mulheres do Peru incaico não falam, eles são falados. E tanto há um silêncio sobre eles/elas, como eles/elas mesmos significam silenciosamente, sem que os sentidos produzidos por essas formas de

silêncio sejam menos determinantes do que as falas que se fazem ouvir categoricamente. É assim que as crônicas deixam escapar sentidos ao narrar os mitos, deixam transparecer suas interpretações e contorções para adequá-los a seus esquemas imaginários. As interpretações dos cronistas conservam assim dados fundamentais sobre os quais elaboram suas narrativas e estes nos permitem vislumbrar uma multiplicidade de perspectivas e sentidos presentes nos sistemas sociais incaicos.

Na política do silêncio, ou seja, do que pode ou não ser dito, as vozes das mulheres peruanas, bem como de outros povos colonizados, a respeito de suas particularidades históricas e culturais são excluídas/silenciadas nos discursos dos cronistas. Desse modo, apagam-se os sentidos que se desejava evitar, sentidos que poderiam fazer funcionar o trabalho significativo de uma outra formação discursiva (Orlandi, 1990: 52). Esse mecanismo asfixia também o sujeito, porque é um modo de não permitir que ele (mulheres e colonizados) circule pelas diferentes formações discursivas, pelo seu jogo. Não por acaso, o discurso do outro foi classificado como mítico, legendário, demoníaco e irracional, a fim de não permitir que ele circulasse com valor de verdade.

As histórias sagradas a respeito das origens e expansão do Tawantinsuyo que haviam sido transmitidas de geração em geração no seio de certas famílias e *ayllus* chegaram ainda a sobreviver durante os anos iniciais da conquista espanhola (Favre, 1998: 71-72), mas o choque da conquista comprometeu boa parte dessas tradições orais. Alguns cronistas, dentre eles Sarmiento, Molina, Garcilaso e Acosta, tenderam a chamar de mitos, fábulas, sonhos e contos aquelas histórias sagradas que pertenciam às tradições religiosas indígenas, que não encontravam sentidos no horizonte cultural cristão europeu. Não por acaso, essas mesmas histórias assinalavam para a presença de mulheres deusas, guerreiras e governadoras. A narrativa do outro foi assim marcada por uma “retórica da alteridade” (Hartog, 1999: 229-272) que transportava o outro ao mesmo, ou seja, que transportava a diferença para um universo bastante familiar aos europeus, ao dos mitos, dos contos e das fábulas. Designar a narrativa do outro como mentira, mito ou ficção foi também uma estratégia, da parte dos cronistas, para validar suas próprias narrativas como mais sérias e verdadeiras. Como bem afirmou o cronista e jesuíta José de Acosta,

Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho, pues más parecen sueños los que refieren, que historias. (...) Mas ¿de qué sirve añadir más, pues todo va lleno de mentira, y ajeno de razón? Lo que hombres doctos afirman y escriben es, que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa

cierta. Y no es de maravilliar, faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los *quipocamayos* es harto y muy mucho, que pueda dar razón de cuatrocientos años. ([1590] 1999, Libro I, cap. XXV).

Na acepção de Acosta, a falta de registro escrito a respeito das histórias contadas pelos índios a respeito do seu passado, não podia conferir veracidade e crédito às narrativas indígenas, já que no imaginário europeu da época somente a linguagem escrita seria capaz de preservar na memória o passado, sendo o relato escrito considerado o retrato fiel do real, o que lhe garantia legitimidade, autoridade e superioridade perante outras formas de linguagens, especialmente perante as linguagens orais e iconográficas amplamente utilizadas pelos índios. A escrita se fazia assim como critério de diferenciação entre europeus e ameríndios, aqueles que detém a escrita (europeus, *hombres doctos*) passam a ser vistos como detentores de um discurso verdadeiro, enquanto que o discurso do Outro, expresso em outra linguagem, ganha o sentido de falso. Desse modo, os cronistas estabelecem suas verdades a respeito da América, silenciando ou remodelando as vozes indígenas.

Não surpreende que na visão do cronista e navegador Sarmiento de Gamboa (1523-1592) as histórias contadas pelos índios peruanos, a respeito do seu passado, só pudessem figurar como “fábulas de bárbaros”, “opiniones ciegas” e “cuentos del demônio” (1947: 100-101). Numa visão marcadamente eurocêntrica e demonológica, esse cronista deprecia os saberes indígenas imprimindo-lhes um sentido demoníaco que, no imaginário cristão europeu do século XVI, figurava como algo fundamental para se entender o outro e sua diferença. Ao classificar os saberes incaicos a respeito de suas origens, Sarmiento inscreve seu discurso numa formação discursiva que impõem as formas legítimas e autorizadas de enunciação da alteridade.

Na Europa dos séculos XVI e XVII as narrativas traduzidas como míticas convocavam todos os fantasmas da alteridade, fundamentando-se assim em um processo de exclusão da narrativa do outro como algo profano, indecente, grosseiro, abominável, infame, absurdo e escandaloso (Detienne, 1992: 45-47). Esse procedimento parecia evitar que as histórias contadas pelos próprios peruanos rivalizassem com a ortodoxia e os valores cristãos androcêntricos, e que promovessem um questionamento da validade desses conceitos, dogmas e valores que os espanhóis desejavam introduzir na América. Como bem disse Giulia Lancini, “a função do mito é então a de tornar dizível o que não tem nome, evitando, assim, a vertigem da perda de referência no oceano do diverso” (1991: 24). Nesse sentido, a denominação mito ocultava outras linguagens e sistemas de pensamentos, diferentes do “racional” e cristãos

européus, que estruturavam o social, revelando outras possibilidades de existência para homens e mulheres em sociedade, além de outras atitudes com relação ao sagrado, à natureza e ao corpo.

Não por acaso, o antigo mito greco-romano das mulheres guerreiras ganhou nova vida na América, transplantado para a nova fronteira do conhecimento. Ao longo do século XVI são inúmeras as representações iconográficas ou textuais das amazonas por quase toda a América. Colombo, Vesúcio, Oviedo, Carvajal, Cieza de Leon e outros falaram das amazonas na América. Na Antiguidade grega, as amazonas foram condição para a construção da alteridade dos povos considerados selvagens. Elas representavam a subversão da moral e da ordem, e continuaram a desempenhar esse mesmo papel com a chegada dos europeus na América. Elas não eram apenas símbolos de alteridade, mas também *diábolos* (desunião, acusação), como partes da demonização da América e seus habitantes,

representavam a desordem, uma desordem que necessitava ser conquistada. Conquistar era uma obra pia; destruir os monstros era um ato de purificação, de restauração da ordem, de reunião, visto que o anômalo, como bem sabem os antropólogos, é a desordem. E a desordem, no contexto cristão tradicional, era diabolismo (Woortmann, 2004: 90).

Da mesma forma que as amazonas, as mulheres *coyas*, *huacas*, *curacas* e *capullanas* do Peru incaico deviam ser “insuportáveis” aos olhos dos espanhóis, já que afrontavam a ordem social e de gênero estabelecida e sacralizada pela religião católica, podendo colocar em jogo o edifício teológico (Idem: 90). Como bem disse Navarro-Swain,

A imagem das Amazonas assombra o imaginário social em sua negação absoluta da norma e sua incorporação progressiva ao domínio do ilusório e do mítico assegura cada vez mais uma ordem patriarcal, masculina e heterossexual, onde os valores e as qualificações do feminino se centralizam à reprodução, logo, à maternidade. A exclusão das Amazonas do campo do racional e do conhecimento retira do imaginário sua existência enquanto brecha na ordem do falo e da dominação masculina; contribui desta forma, à instauração de práticas normativas e institucionais de polarização de gêneros, baseadas no conceito do “natural”, do biológico determinante, de irresistível atração entre os sexos opostos, única trilha do possível (1999: 117-132).

Não surpreende que nas crônicas as imagens das mulheres detentoras de poderes e *status* privilegiado nas sociedades do Peru incaico sejam deslocadas para um passado longínquo que não possui registro e memória escrita, o que para os espanhóis suscitava muitas

dúvidas e incertezas quanto à sua existência lançado-o no domínio da lenda, do mítico e do irracional. Mama Huaca e Chañan Cusi foram guerreiras, como as amazonas da mitologia grega. Elas assumiram lideranças nas conquistas dos Incas, afrontando a concepção aristotélica da hierarquia entre homens e mulheres. Como veremos na segunda parte dessa tese, não surpreende que Sarmiento de Gamboa [1572] tenha classificado as ações de Mama Huaco como diabólicas, enquanto que o cronista Guama Poma de Ayala [1615/1616] a considera uma feiticeira, pois no seu imaginário só uma mulher em conluio com o demônio seria capaz de instituir um governo e domínio sobre os Andes.

Da mesma forma que Joana D'Arc, a cavaleira francesa, foi “purificada” pelo fogo, exorcizada, as amazonas e as feiticeiras da América deveriam ser combatidas e domesticadas (Woortmann, 2004: 90). Como bem atenta Woortmann,

A domesticação completa-se quando a amazona é tornada alegoria do continente. Numa expressiva gravura reproduzida em Vainfas (1985), ela surge representando uma América natural, portanto *sem história*, nua e guiada por um cavaleiro cristão em um caminho simbólico; guiada, diria eu, para seguir a trilha cristã da humanidade, o caminho da *gesta Dei*. A América, território de Satã, havia sido conquistado para a cristandade (Ibidem: 90).

Não por acaso, a alteridade confrontada na América é ancorada pelos cronistas nas representações da alteridade (amazonas, feiticeiras, demônios, canibais e selvagens) já conhecidas pelos europeus. Nesse caso, é como bem assinala Denise Jodelet,

a ancoragem enraíza a representação e seu objeto numa rede de significações que permite situá-los em relação aos valores sociais e dar-lhes coerência. Entretanto, nesse nível, a ancoragem desempenha um papel decisivo, essencialmente no que se refere à realização de sua inscrição num sistema de acolhimento nocional, um já pensado. Por um trabalho da memória, o pensamento constituinte apóia-se sobre o pensamento constituído para enquadrar a novidade a esquemas antigos, ao já conhecido (2001: 39).

Nas crônicas a ancoragem assegura a naturalização e a generalização de imagens negativas e estereotipadas a respeito do feminino, permite integrá-las no universo representacional europeu. No entanto, Angela Arruda ainda nos chama atenção para o fato de que

As representações não servem apenas à integração do estranho, mas também à *transformação do familiar*. A renovação dos estoques metálicos e culturais não passa apenas pela incorporação do novo, ou talvez não se detenha nela. Ela requer, igualmente, a transformação do familiar, sua transposição para novos quadros, em readequação ao presente, quando é preciso tornar inéditos – estranhar – elementos até então familiares. Este foi um aspecto obscurecido na maioria dos estudos de representações. A ancoragem tem sido encarada colocando a representação exclusivamente no terreno do passado. Ora, ela pode pôr em relevo um outro ângulo do processo do conhecimento, invertendo sua função; ao invés de assimilação, acomodação. Ao invés de reação (de adequação) do novo, busca do novo que reordenará o familiar, mesmo que isso signifique desordená-lo, num primeiro momento (1998: 43).

As velhas representações de guerreiras amazonas e feiticeiras são também reestruturadas através da incorporação de novos elementos ligados ao canibalismo, nudez, idolatria e selvageria indígenas, reforçando ainda mais a exclusão e inferiorização das mulheres acusadas de feitiçaria e daquelas cujos comportamentos se igualavam ao das amazonas. Nesse caso, busca-se também no novo (na alteridade confrontada na América) um reordenamento de elementos até então familiares.

Tendo percorrido parte das matrizes de inteligibilidade do gênero e da alteridade presentes na sociedade hispânica dos séculos XVI e XVII, e refletido sobre as condições de produção das crônicas escritas no cenário da conquista/evangelização do Peru, apresento na segunda parte dessa tese uma análise dos conceitos de gênero veiculados nos mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo, nas crônicas de Garcilaso de la Vega [1609], Juan Diez de Betanzos [1551], Sarmiento de Gamboa [1572] e Guama de Ayala [1615/1616].

II PARTE

**Os mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo nas
crônicas dos séculos XVI e XVII**

CAPÍTULO 1

O mito de Manco Capác e Mama Ocllo na crônica de Garcilaso de la Vega

(...) ¿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 Império?, ¿qué origen tuvieron nuestras hazañas?

[Garcilaso de la Vega in *Comentarios reales de los incas*. ([1609] 1967: 47)]

1.1 As relações entre os sexos no cenário das origens

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*¹ ([1609] ed. cit.), 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. Como filho do conquistador espanhol Sebastián Garcilaso de la Vega e da ñusta (princesa) inca Chimpu Ocllo (Rovira e Mataix, 2005) 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 por las propias palabras que los Incas lo cuentan, que no por la de otros autores extraños. Es así que residiendo mi madre en el Cozco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y

¹ Nesse capítulo analisei várias edições dessa mesma obra, isso porque elas variam em suas traduções e seleção dos conteúdos.

parientas que de las crueldades y tiranías de Atahuallpa (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 ([1609] 1967: 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; o cronista podia ouvir os depoimentos e depois os transcrevia, 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. Desse modo, a sua narrativa torna-se um “discurso fundador” ao instaurar e criar uma nova memória e uma outra tradição, desautorizando os sentidos anteriores (Orlandi, 2003: 13).

Ao selecionar o que devia circular em seu discurso, Garcilaso introduz uma nova memória, ou melhor, introduz outros discursos, justamente aqueles moldados pelas representações sociais e valores nos quais foi ele mesmo constituído. Daí a impossibilidade de se tomar a sua narrativa como um retrato fiel da realidade incaica, como querem alguns, pois essa realidade, como veremos nas suas descrições do mito das origens dos Incas, chega-nos em seu discurso como representação, mediada por conceitos Incas, 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, que decorre especialmente do uso que fazemos dos variados *repertórios interpretativos* de que dispomos (Spink e Medrado, 2000: 47).

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

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 detecção dos sentidos que circulavam na época em que ele se inscreve, o que faremos destacando imagens, representações e valores dele constitutivos.

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 é marcada por uma missão doutrinadora e conquistadora, designada pelo deus Sol, com o intuito de livrar as populações andinas da vida “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 (Garcilaso, [1609] 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* (...)” (Ibidem: 47-48. Grifo meu).

Esse tipo de descrição parece adequada à uma sociedade cujos valores e laços eram outros, logo “estranhos” (Navarro-Swain, 1998: 246). Na visão européia, 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. Ao mesmo tempo esse discurso já supõe a existência de uma dominação masculina e a necessidade de disciplinar as mulheres, como se percebe nas últimas linhas desse enunciado. 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 colgandro, 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 ([1609] 1967: 43).

Neste enunciado Garcilaso classifica as mulheres entre casadas e solteiras, definindo o ser das mulheres em função de suas relações com os homens, supondo assim a existência de uma sociedade regida pelo princípio masculino, como as da Europa moderna, onde as diferenças entre as mulheres resultam apenas do uso que fazem de seus corpos, enquanto castas, solteiras, prostitutas, esposas e mães. Entretanto, na ótica cristã do cronista a falta de uma distinção entre as roupas das mulheres casadas e solteiras, e especialmente a exposição da nudez de ambas devia representar uma desordem. Além disso, o cronista 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, principalmente feminina, está relacionada à sedução, ao prazer e ao sexo, o que na perspectiva cristã do século XVI conduzia à perdição da alma e ao pecado, por isso a referência à sexualidade fica no campo do subtendido, do que não deve ser dito. 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” (Araújo, 1993: 213-246). Nesse sentido, a “honestidade” das mulheres significa o controle de seus corpos, e para isso devem ser vestir com recato, esconder as suas formas, já que as mesmas estimulam o desejo que conduz os homens ao pecado. A nudez das mulheres aparece em seu discurso não só como prova da desonestidade feminina, mas também como qualificativo da selvageria, gentildade e

irracionalidade dos povos pré-incas: o controle dos corpos define a distinção entre civilização e barbárie.

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. (...) En otras guardaban las madres y no más; en otras provincias era lícito y aun loable ser las mozas [sic] 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 ([1609]1967: 44).

Nessa superfície discursiva podemos perceber indícios de valores completamente outros em relação à sexualidade, que sinalizam especialmente para uma liberdade total das mulheres. No entanto, ao classificar esses costumes segundo a ótica cristã do casamento e da sexualidade, Garcilaso acaba por reduzir essa diversidade e a pluralidade de costumes a uma alteridade negativa.

A narrativa de Garcilaso continua a ter como eixo o masculino, calcada na idéia de que as mulheres são propriedades sexuais dos homens, especialmente quando afirma que os índios não tinham relações sexuais com “mujer propia”. Além disso, a imagem da mulher honesta e desonesta aparece mais uma vez como ligada ao controle da sua sexualidade, 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, e as mulheres eram avaliadas e classificadas a partir da preservação da virgindade e da fidelidade sexual ao esposo no casamento³. Garcilaso descreve valores completamente diferentes dos cristãos: a liberdade sexual e o uso desta sexualidade valorizava as mulheres; aliás, nada, além de suas próprias perspectivas, atribui um valor fundamental à sexualidade. Aos olhos da comunidade a atividade sexual intensa das mulheres as tornava mais desejadas, aproximando a sexualidade das próprias atividades em geral.

³ Cf. Diva do Couto Gontijo Muniz. Conventos e recolhimentos femininos coloniais: espaços de transgressão e disciplinarização. In: Albene Mirina F. Menezes (org.). *História em movimento* (temas e perguntas). Brasília: Thesaurus, 1997.

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 (Ibidem: 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 constitui 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 àqueles 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 com vários parceiros são vistos como práticas ilícitas. Ao implantar em sua narrativa uma perspectiva maniqueísta-comparativa, cujo eixo é a predominância masculina, Garcilaso apaga de um gesto a complexidade das relações humanas sob a aparência do mesmo, onde o “outro” aparece animalizado.

Apesar do véis androcêntrico de Garcilaso é possível perceber no seu enunciado uma multiplicidade de costumes e a inexistência de uma hierarquia sistemática entre o masculino e o feminino no Peru pré-inca. O costume da mãe “desvirginar” a filha com as próprias mãos, sinaliza de alguma forma para uma des-sexualização do sexo, diferente do costume cristão

onde a prática de “desvirginar” a esposa é atribuída ao marido como um ato de heroísmo e domínio sobre a sexualidade da mulher. Além disso, diferente do que pensa Garcilaso, quando afirma que as moças virgens eram “corrompidas” pelos parentes e amigos mais próximos, elas possivelmente podiam ter quantos parceiros quisessem, já que ele mesmo havia apresentado indícios da liberdade sexual das mulheres.

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 más 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 para 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 ([1609]1967: 45).

Ao classificar as práticas dessas mulheres como feitiçarias, Garcilaso imprimi-lhes 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 Europa⁴. 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 no *Malleus Maleficarum* (1991) 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).

Não surpreende que Garcilaso tenha visto no sacerdócio uma expressão da feitiçaria, de uma prática negativa e perversa que esteve amplamente associada às mulheres. As imagens negativas e demoníacas das práticas e saberes sagrados fundaram, de certa forma, a legitimidade da imposição do cristianismo e da destruição das práticas indígenas do Peru.

⁴ 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).

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. Caracterizar essas mulheres como invejosas supõe que elas praticavam a feitiçaria como uma forma ilícita e baixa de adquirir poder/prestígio ou de seduzir os homens. Esse poder cria o medo, e o poder baseado na feitiçaria devia causar pânico nos cristãos. Não por acaso, a caça às bruxas e feiticeiras na Europa moderna refletia o medo que os homens possuíam das mulheres sábias, especialmente o medo de que estas mulheres poderosas pudessem ameaçar a sexualidade masculina (Barstow, 1995: 134). O papel de curandeira, que por muito tempo havia sido respeitado, tornou-se suspeito (Idem: 133-134). Da mesma forma que as curandeiras da Europa, as mulheres indígenas com saberes e prestígio social, tornaram-se suspeitas de feitiçaria, precisamente porque eram vistas como dotadas de um grande poder na sociedade, devendo representar uma ameaça à posição superior e de prestígio dos homens, prescrita na Bíblia e nos discursos teológicos cristãos. Ao associar as mulheres pré-incas às feiticeiras detentoras de poderes sobre a vida e a morte, Garcilaso acaba deixando brechas explosivas em seu discurso, onde se pode perceber articulações sociais inusitadas a seus olhos.

Esta associação 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 (Nogueira, 1991). Ficou registrado, entretanto, que as mulheres eram sacerdotisas, mas suas funções relativas ao sagrado foram imediatamente desqualificadas.

No imaginário europeu do 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 vivia 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 que se refere aos princípios e regras de seu governo e sociedade. De fato, este cronista fundamenta a

ação conquistadora dos Incas na região andina, justificando-a por sua ação ordenadora. O que, por sua vez, justifica igualmente a conquista espanhola, nestes termos.

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 donde quisiesen, doquiera [sic] 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, [1609] 1999: Tomo I, cap. III, web).

A origem e estabelecimento do governo dos Incas sobre os Andes são aqui justificados, pois a ação fundadora de Manco Cápac e Mama Ocllo possui 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 Cuzco 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 enfatizou Garcilaso esses povos estavam carentes de leis e regras morais. A introdução dessa ordem e moralidade incaica parece relacionada ao desejo de uma divindade masculina, que o cronista chama de Pai. Nesse mito não entra em questão a criação dos seres humanos, mas a ordenação do universo exclusivamente a cargo de uma divindade masculina, ressaltando, desse modo, o masculino como princípio organizador e ordenador no cosmos, já que Garcilaso deixa um silêncio a respeito da participação da Mãe Lua nesse processo.

O cronista parece descartar ainda a idéia de que as origens do Tawantinsuyo estivessem calcadas na ambição e crueldade dos Incas, já que relacionada a uma necessidade de ordenação 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 (Quispe, 2002); Garcilaso esteve mais interessado em revelar uma imagem dos Incas como dóceis, civilizados, benfeitores e de boa razão.

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 recebido (Garcilaso, [1609] 1967: 46).

Nessa narrativa 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 preparadores do caminho para a evangelização, dentro de um plano divino. A ordem do deus Sol parece se confundir com a do deus cristão, ao parecer fundada nos mesmos princípios da razão, “lei natura” 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 dos corpos e dos costumes, principalmente das mulheres e suas práticas.

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 europeias 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 Oclo (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, e os espanhóis como salvadores e libertadores dos povos andinos das mãos de seus “aniquiladores” Incas, que intentavam recuperar seu governo em Vilcabamba a partir de 1438 (Quispe, 2002: web).

É nessa *deixis* discursiva, – no espaço-tempo que envolve o ato de enunciação (Maingueneau, 1997: 41) – que podemos entender porque a 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 (Garcilaso, [1609] 1992: 10); 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 (Idem, [1609] 1999: cap. V, web).

Ao enunciar o seu discurso na forma de crônica, Garcilaso inscreve-o na mesma *cenografia* que a dos clérigos e conquistadores espanhóis, ou melhor, na mesma formação discursiva reconhecida e autorizada para se falar a respeito 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 que cria 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. Quando se trata das mulheres, Garcilaso encontra referências para elas nas matrizes de inteligibilidade do gênero cristãs e européias. No entanto, as representações de mulheres desonestas, pecadoras, feiticeiras, invejosas e selvagens deixam entrever uma multiplicidade de comportamentos e práticas que fugiam aos padrões prescritos e naturalizados do gênero para os europeus. Seja no exercício da liberdade sexual ou no poder e prestígio que elas assumiam no sacerdócio ou na vida social é possível visualizar a multiplicidade que envolve os processos de formação das subjetividades de gênero no Peru pré-inca.

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” (1609] 1967: 52-53), integrando a categoria de discursos errôneos e fictícios, já que pareciam escapar à lógica européia. No entanto, ao mesmo tempo em que percebe essas histórias como similares às “profanas y fábulas de la gentilidad antigua” (Ibidem: 57), Garcilaso encontra também nessas histórias aspectos que as aproximam das histórias sagradas da cristandade:

El que las leyere [sic] 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 (Ibidem: 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 num 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 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 carregava a 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.

A noção de “lei natural”, um dos componentes dos *repertórios interpretativos* cristãos do século XVI para o entendimento dos comportamentos humanos, baseia-se em pressupostos sagrados e essencialistas que 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, já que o humano foi criado “homem e mulher”. 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, e 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.

Tomás de Aquino⁵ no século XIII defendia a existência de uma lei universal/natural 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, o que torna os seus comportamentos previsíveis pelas características de seus corpos biológicos, já que homens e mulheres são reconhecidos como diferentes e desiguais 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 evidência, autoridade e poder que visa encobrir o caráter de construção/invenção política 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

⁵ Sobre a “lei natural”, observar Tomás de Aquino. “Suma de Teologia”. *Escritos Políticos*. Questões 94 (arts. I-VI, p. 73-86). Petrópolis: Vozes, 1995.

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. Desse modo, inscreve as relações hierárquicas entre mulheres e homens, na ordem do “natural”; sublinhando uma história normatizada e criadora do mesmo.

Garcilaso participa na reprodução dos valores que visavam garantir a supremacia dos ideais cristãos e europeus sobre a América. Como bem analisou Laudiécia de Souza Pinto e Mariléia Franco Marinho Inoue, “Evangelizar é a senha que abre as comportas de sentimentos de pertencimento a um grupo social pela aceitação da representação simbólica religiosa européia” (2005: 01). 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 identificação próxima à dos espanhóis. Ainda segundo as autoras, “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’” (Ibidem: 01).

1.2 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 a princípio uma 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, (...). 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 ([1609]1999: Tomo I, cap. IV, web).

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 não oferecem 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. Não por acaso, o princípio criador/ordenador do Tawantinsuyo aparece como masculino, na figura do deus Pai Sol, sem qualquer referência a Mãe, de maneira similar ao cristianismo. Mais adiante trataremos desse aspecto.

Esse discurso de Garcilaso serviu para uma exaltação dos Incas na historiografia contemporânea⁶, já que descritos a partir de conceitos e valores amplamente idealizados no ocidente cristão. No entanto, esses mesmos 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. O discurso de Garcilaso além de reforçar o caráter pacífico

⁶ Cf. obras de Louis Baudin (*El imperio socialistas de los Incas* [1940]) e de Jose de la Riva Agüero. ("Elogio al Inca Garcilaso" in *Obras Completas de José de la Riva-Agüero* [1916]).

da conquista incaica, é ainda bastante revelador dos papéis exercidos pelo *Inca*⁷ e a *Coya*⁸ 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 príncipe e princesa, a partir de categorias europeias adequadas aos governantes masculinos e femininos.

A princípio Manco Capác e Mama Ocllo desempenham juntos a mesma tarefa conquistadora e doutrinadora designada pelo deus Sol, o que sinaliza para uma igualdade fundamental entre eles. No entanto, o cronista não deixa de ressaltar a presença de uma certa hierarquia, já que Manco Cápac é quem aparece tomando as decisões fundamentais.

Devido a essa tarefa divina e conquistadora, e também aos laços de parentescos que guardavam com o deus Sol, Manco Capác e Mama Ocllo passam a ser obedecidos, adorados e reverenciados, o que sinaliza também para uma sacralização de ambos personagens. Essa possibilidade igualitária de poder e sacralidade do feminino e do masculino, 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 na estrutura governamental dos Incas.

Na narrativa dos cronistas as *Coyas* também aparecem como personagens “reais”, detentoras de poder, riquezas 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 governadora. 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, [1551] 1987: 79).

Entretanto, na maioria das crônicas as *Coyas* são descritas de forma similar às rainhas europeias, sempre em torno de suas aparências físicas, vestuários e riquezas. O frei mercedário Martín de Murúa ([1590] 1946) apresentou uma descrição das *Coyas* ressaltando seus aspectos físicos, riquezas, vestiários, palácios, cotidiano, animais de estimação, festas, jardins, hortas, casas e serviços (Ibidem: 81-101); enquanto que os homens (*Incas*, “capitães”, “infantes”) foram descritos, na primeira parte de sua obra, em torno dos chamados

⁷ *Inca* ou *Sapa Inca* – grande, rei ou principal sobre los demais (Rostworowski, 1999: 321-325).

⁸ *Coya* ou *Quya* – reina ou mujer muy principal (Rostworowski, 1999: 321-325); título de respeto otorgado a la emperatriz durante el Incario (Dransart, 1997: 475).

“grandes feitos” que envolviam a força, a coragem, o controle dos *ayllus* e as guerras de conquista, naturalizando as representações sobre os papéis essencializados de homens e mulheres. Apesar da ênfase na aparência física e riqueza das *Coyas*, porém, 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 capitan 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 (Murúa, *Ibidem*: 84).

A *Coya Chimbo* parece assim ocupar um lugar de autoridade e poder na sociedade incaica, já que todos lhe deviam respeito, obediência e adoração. Além dela temos também relatos a respeito da nona *Coya Ana-Huarque*, descrita por Murúa como “valerosísima y belicosa”, porque

gobernó mucho tiempo en esta gran ciudad del Cuzco por ausencia de su marido y Rey Inga Yupnagui, con 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 con 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, con torres, en que había capillas con altares, en donde estaban los Idolos e Imágenes y bultos de sus dioses (*Ibidem*: 97-98).

Esse trecho sinaliza para a ação organizadora e ordenadora desempenhada também pelas *Coya*, revelando também a autoridade religiosa e civil que elas possuíam. No entanto, as referências às funções desempenhadas pelas *Coyas* são escassas, já que os cronistas, enquanto homens e espanhóis, afinal, escolhiam o que dizer e não dizer. Não por acaso, Murúa não deixa de ressaltar que a *Coya Ana-Huarque* governou apenas na ausência de seu marido, construindo desse modo o seu papel como secundário, já que parece substituir o Inca temporariamente.

Os relatos mais amplos a respeito das *Coyas* aparecem nas narrativas de Guama Poma [1615/1616], Juan de Santa Cruz Pachacuti [1613] e Frei Martín de Murúa [1590]. Significativamente, os dois primeiros autores são de descendência indígena⁹. 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 próprio conocimiento que no necesariamente compartían con los hombres” (Dransart, 1997: 499).

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, pois como informa Garcilaso, Betanzos e Murúa eles/elas podiam compartilhar das mesmas experiências políticas e sociais. No entanto, muitos cronistas preferem não incluir em suas descrições imagens de mulheres que pudessem fugir aos padrões da “normalidade” de gênero para os cristãos europeus do século XVI, introduzindo imagens e sementes de desordem.

Voltando ao mito das origens, o governo e a ordem incaica aí encontravam legitimidade, já que os fundadores da “dinastia” incaica figuravam como seres sagrados e privilegiados que deveriam ser cultuados e obedecidos para garantia da prosperidade e equilíbrio do universo. A descrição desse mito pelo cronista torna-se, portanto, um “discurso fundador” (Orlandi, 2003: 13), ao instituir sentidos para os fundamentos da estrutura social e política dos Incas. Na acepção de Orlandi, o “discurso fundador” instala ainda as condições de formação de outros discursos, constituindo “regra de formação de outros textos”, “uma região de sentidos, um sítio de significância que configura um processo de identificação para uma cultura” (2003: 24). Não por acaso, a participação ativa de Mama Ocllo na fundação do Tawantinsuyo, é levada para o domínio do mito, para uma região de sentidos impossíveis no horizonte imaginário do cronista, que permite encerrar a possibilidade da igualdade entre os sexos num tempo distante e duvidoso, já que parece situado entre o imaginário e o real, a ficção e a realidade.

⁹ 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 tear (Guama Poma, [1615/1616] 1980: 521, 625, 661).

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. 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 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 ([1609]1999: Tomo I, cap. VI, web).

Percebe-se que nesse discurso Garcilaso apresenta uma imagem ingênua dos Incas quando enfatiza sua “gentilidade” 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 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. Entretanto, a proibição “universal” do incesto é afirmada, com exceção do próprio Inca e sua irmã. No discurso de Garcilaso existe ainda 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 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 aura sagrada que envolvia o *Inca* e a *Coya*, era re-atualizada por meio 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 proporcionando benefícios para as comunidades anexadas ao Tawantinsuyo. Nesse sentido, o ato fundador desses personagens era sempre rememorado e atualizado através dos mitos e rituais. As subjetividades 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. ([1609]1967: 72).

Essas superfícies discursivas, além de destacar a sacralidade do *Inca* e da *Coya* pelos laços de parentesco que mantinham com o Deus Sol, revela também o mecanismo da ancoragem das práticas dos Incas, na crônica, num passado europeu distante, igualando-os aos gregos e romanos em suas crenças religiosas. Esse mecanismo de ancoragem integra as crenças religiosas dos Incas numa rede de significados bastante familiar aos europeus, aplacando desse modo o seu conteúdo estranho e desconhecido.

O cronista Miguel de Estete [1535] também nos fornece indícios que reforçam a sacralização das *Coyas*, quando declara que

(...) Halláronse en la ciudad en ciertos templos a ella comarcanos, muchas estatuas y figuras de oro y plata enteras, hechas a la forma toda de una mujer... de éstas hubo más (de) veinte estatuas de oro y de plata, éstas debían de ser hechas a imagem de algunas señoras muertas, porque cada una de ellas tenía su servicio de pajes y mujeres como si fueran vivas; las cuales [estatuas] las servían y limpiaban con tan obediencia y respeto, como si estuvieran en su propia carne, y las guisaban de comer tan a punto y tan regaladamente como si en efecto lo hubieran de comer (...) (Estete, [1535]1968: 393).

Além do culto ao *Inca* e à *Coya*, Garcilaso destacou que os pré-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” ([1609] 1967: 60). Nessa perspectiva, entendo que os rituais aos *Incas* e às *Coyas* atualizavam o “discurso fundador” do poder e autoridade entre os povos

andinos, já que fundamentados num discurso primordial e sacralizado instituidor do real, dos quais o princípio feminino parece participar plenamente. A crônica de Garcilaso, porém instala uma outra fundação, interpretando o sagrado nos moldes representacionais europeus.

1.3 Os cultos ao Sol e à Lua na configuração de uma hierarquia sagrada

Apesar de Garcilaso sinalizar para a presença também de uma divindade feminina, na figura da deusa Lua, ao lado do deus Sol na origem dos Incas, ele não deixa de destacar a sua irrelevância, criando assim uma hierarquia sagrada que parece fundada numa desigualdade de gênero, já que a divindade masculina, na figura do deus Sol, é tida como mais importante e mais reverenciada, quando diz que

(...) en fin no tuvieron más dioses que al Sol, al cual adoraron por sus excelências y beneficios naturales, como gente más considerada y más política que sus antecesores, los de la primera edad, y le hicieron templos de increíble riqueza, y aunque tuvieron a la Luna por hermana y mujer del Sol y madre de los Incas, no la adoraron por diosa ni le ofrecieron sacrificios ni le edificaron templos: tuvieronla en gran veneración por madre universal, mas no pasaron adelante en su idolatría (Garcilaso [1609] 1967: 73).

A partir desse discurso o cronista busca destacar a presença do monoteísmo solar entre os Incas como sinal de política e governo. Convém observar que no imaginário cristão o culto ao Sol esteve associado ao masculino e ao culto do verdadeiro Deus. Bartolomé de Las Casas ([1550] 2000: cap. VII, web) também havia identificado a superioridade do culto ao deus Sol sobre o de outras divindades, tanto no Peru como no México; encontrando no discurso de San Dionísio, padre cristão que viveu nos séculos I e II d.C, um referencial notável para a presença e legitimidade do culto ao Sol, já que reconhecia nele um dos atributos universais do Deus criador cristão. San Dionísio, em seu livro *La Jerarquía Celeste*, apresenta uma ordem e hierarquia divina, segundo a simplicidade das espécies inteligíveis e sua maior aproximação a Deus. Afirma Dionísio: “La teología ha designado con nombres reveladores, en número de nueve, a todas las entidades celestes, y nuestro divino iniciador las divide en tres grupos ternarios” (Apud Buena, 2005: web). Deus, para os primeiros teólogos da Igreja, sob a influência de Platão, é semelhante a um sol resplandecente, de tal luz o Pai é a potência, o Filho o esplendor e o Espírito Santo o calor (Ibidem: web).

O Sol, segundo Las Casas, reverenciado pelos povos que viviam nos territórios que iam da Nova Espanha (México) ao Peru, é associado ao mesmo Sol reconhecido pela cristandade europeia, como divindade celeste suprema que estava associada às imagens reconhecidas pela cristandade a respeito do Deus cristão. É importante observar que no processo de sobreposição do cristianismo ao paganismo na Europa, os cultos solares presentes nas tradições religiosas pagãs europeias, ganharam novo simbolismo, passando a corresponder ao culto de Cristo que representava o “sol da justiça” e a “verdadeira luz”. Não por acaso, os missionários cristãos exploraram o simbolismo dos cultos pagãos ao deus Sol, como estratégia para a conversão das populações ao cristianismo.

Além disso, a vida urbana, a política, o governo centralizado e a submissão/inferiorização das mulheres esteve também associados ao predomínio do monoteísmo. A presença de uma divindade masculina e suprema foi vista também como determinante da submissão e dessacralização das mulheres, já que no imaginário espanhol a supremacia do Deus cristão supunha a desigualdade de gênero¹⁰.

Ao apresentar uma imagem dos Incas como mais adequada aos valores cristãos e europeus, Garcilaso constrói o monoteísmo dos Incas, já que isso parecia torná-los mais próximos da cristandade, mais próximos das semelhanças que das diferenças. O deus Sol é quem aparece como responsável pela missão conquistadora e doutrinadora de Manco Cápac e Mama Ocllo, enquanto que a deusa Lua nem sequer é mencionada em grande parte desse processo. Isso deixa subtendido que o Tawantinsuyo só poderia ter sido idealizado por uma divindade masculina, já que a Lua enquanto mãe de Manco Cápac e Mama Ocllo esteve alheia a uma decisão do deus Pai o Sol. A imagem da mãe como alheia às decisões do Pai, devia se apoiar numa estrutura social baseada na desigualdade de gênero.

Não surpreende que Garcilaso tenha indicado que o governo incaico sobre os Andes instituiu a chamada “lei natural” entre os povos conquistados, já que estas também prescreviam os lugares para homens e mulheres em sociedade. Conforme a “lei natural”, reconhecida pela cristandade do século XVI, nada mais evidente que o elemento masculino assumisse uma posição de destaque enquanto sujeito organizador, idealizador e criador do Tawantinsuyo. Nesse sentido, o silêncio em torno dos cultos e do papel da deusa Lua parece bastante significativo, já que pautado num desejo do cronista em revelar uma sociedade estruturada a partir de eixos que criavam diferenças e desigualdades entre homens e mulheres.

¹⁰ Como está escrito na Bíblia, “O homem não deve cobrir a cabeça: porque ele é a imagem e o reflexo de Deus; a mulher, no entanto, é o reflexo do homem. Porque o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. Nem o homem foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem. Por isso a mulher deve usar na cabeça o sinal de sua dependência, por causa dos anjos”. (BÍBLIA. N.T. I Coríntios XI, 7-10).

A imagem de uma divindade masculina e suprema veiculada por Garcilaso, parece de acordo com os princípios de gênero e religião cristãos e androcêntricos, onde o masculino está associado ao sagrado e às forças políticas, enquanto que o feminino é obscurecido e desqualificado pelo silêncio. Essa concepção constrói uma desigualdade de gênero, e o próprio gênero instituindo esta diferença, já que as forças políticas identificadas com os sujeitos masculinos são tidas como superiores às forças exercidas pelas mulheres, relação inquestionada, já que “natural”.

Na visão de Garcilaso, antes dos Incas houve uma “primera edad de la idolatría”, onde vigoravam costumes e cultos bárbaros, “abusiones y crueldades” ([1609] 1967: cap. II), o culto aos animais, a bestialidade, a liberdade sexual e a feitiçaria feminina, o sacrifício humano, a sodomia e o canibalismo (Ibidem). Essa época que, segundo o cronista, se caracterizava como contrária à “lei natural” e divina ocupava o nível mais baixo de idolatria, já que

tuvieron [dioses] conforme a las demás simplicidades y torpezas que usaron, así en la muchedumbre dellos como en la vileza y bajeza de las cosas que adoraban (...) En fin, no había animal tan vil ni sucio que no lo tuviesen por dios, sólo por diferenciarse unos de otros en sus dioses; sin acatar en ellos deidad alguna ni provecho que dellos pudiesen esperar (Ibidem: cap. I, IX, web).

Já o início da expansão incaica, segundo Garcilaso, corresponde ao início da “segunda edad de la idolatría”, caracterizada por um “grande progreso”, já que nela os peruanos parecem alcançar, o que o cronista considera como o “mais alto grau possível de idolatria”. Não surpreende que a “feitiçaria feminina”, como descrita anteriormente, desapareça de seu discurso a partir da dominação incaica, já que ao longo de suas descrições ela parece ceder lugar ao monoteísmo solar.

Na perspectiva de Garcilaso, Manco Cápac parece ter se esforçado para fazer com que os povos conquistados entendessem a futilidade do politeísmo. Nesse processo, a linguagem usada por Manco Cápac também parece remeter à dos padres extirpadores das idolatrias que, para condenar as divindades dos antigos romanos, tomavam seus argumentos de Santo Agostinho (Duviols, 1977: 22). É nesse sentido que Garcilaso escreve:

Por outra parte los doles qué esperanza podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido de aquellos animalis, como las recibían cada día de su padre el sol. Mirasen, pues la vista los desengañaba, que las hierbas y plantas y árboles y las demás cosas que adoraban las criaba el sol para servicio de los hombres y

sustento de las bestias. Advirtiesen la diferencia que había del resplandor y hermosura del sol a la suciedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerzo y las demás sabandijas que tenía por dioses (...) Decíales que aquellas sabandijas más eran para haberles asco y horror que para estimarlas y hacer caso dellas. ([1609]1967: cap. II, web).

Isso sugere que os primeiros Incas haviam imposto a adoração ao Sol e a veneração dos corpos celestes que, na perspectiva de Garcilaso, vinham imediatamente depois na hierarquia das criaturas/animais (Duviols, 1977: 22). Dessa forma, o cronista parece também encobrir o notório politeísmo dos povos andinos, sinalizando ainda para um processo de aculturação religiosa derivada da política expansionista dos Incas.

No entanto, ainda segundo Garcilaso, esta “idolatria superior”, introduzida pelos Incas, era ainda acompanhada por diversas “superstições”, sobretudo do povo. Por outro lado, na visão do cronista, o Diabo intervinha ativamente nos oráculos que os mesmo Incas consultavam, e que embora os Incas tivessem estas “debilidades idolátricas”, com o tempo eles se esforçaram em superá-las, inclusive a mesma idolatria do Sol (Duviols, 1977: 22), pois como declara o cronista,

Ademais de adorar ao Sol por deus visível a quem ofereceram sacrifícios e fizeram grandes festas, (...) os reis incas e seus *amautas*, que eram os filósofos, rastrearam com lume natural ao verdadeiro sumo Deus e Senhor Nosso que criou o céu e a Terra, (...) a que chamaram Pachacamac, (...) [que] quer dizer o que dá alma ao mundo universo, e em toda sua própria e inteira significação quer dizer o que faz com o universo o mesmo que a alma ao corpo. (...) O reverendo padre frei Jerônimo Román na *República de las Indias Occidentales* (...), diz o mesmo, falando ambos deste mesmo Pachacamac; ainda que por não saber a própria significação do vocábulo, atribuíram-na ao demônio. O qual, em dizendo que o Deus dos cristãos e o Pachacamac eram um só, disse verdade; porque a intenção daqueles índios foi dar este nome ao sumo Deus que dá vida e ser ao universo (...); e em dizendo que ele era o Pachacamac, mentiu, porque a intenção dos índios nunca foi dar este nome ao demônio, a que, não chamaram senão Zupay, que quer dizer diabo; e para nomeá-lo cuspiam primeiro, em sinal de maldição e abominação (...) (Garcilaso, [1609] 1992: 27-28).

Com isso Garcilaso advertia que aquilo que os espanhóis abominavam como coisa do demônio era na verdade o Deus cristão, só que com outro nome. Como ainda declara cronista, “se a mim, que sou índio cristão católico pela infinita misericórdia, me perguntassem agora: como se chama Deus em tua língua? Diria: Pachacamac, porque naquela linguagem geral do Peru não há outro nome para nomear a Deus senão este” (Ibidem: 27-31). Ao supor o deísmo

de Pachacamac sobre o monoteísmo do Sol, Garcilaso parece reforçar ainda mais a tese de que os Incas foram o instrumento da divina Providência que preparou os peruanos para receber a fé no Deus cristão. Como bem atenta o etnohistoriador Pierre Duviols, “tal demostración evidencia que la idolatria no sólo es digna de vituperio, sino que – según esta dialéctica providencialista – habría cumplido una misión histórica importante” (1977: 23).

Convém destacar que as crônicas e a historiografia nos fornecem ainda indícios da difusão e importância dos cultos andinos à deusa Lua que colocam em questionamento o monoteísmo do Deus Sol observado por Garcilaso. Segundo o cronista Guama Poma de Ayala [1615/1616], no mês de setembro os Incas celebravam o *Coya Raymi*, também conhecido como festa da Lua,

Dícese este mês, coya raymi por la gran fiesta de la luna, es coya y señora del sol que quiere decir coya: reina, raymi: grand fiesta y pascua, porque todos los planetas y estrellas del cielo es reina coya la luna y señora del sol, y así fue fiesta y pascua de la luna. Y se huelgan muy mucho en este mes, lo más las mujeres y las señoras coyas, y capac uarmi, ñustas, pallas, aui y los cápac omis uayros, y otras principales mujeres de este reino, y convidan a los hombres. Y en este mes mandaron los Ingas, echar las enfermedades de los pueblos y las pestilencias de todo reino, los hombres armados como si fuera a la guerra a pelear, tiran con hondas de fuego, diciendo: salid enfermedades y pestilencias de entre la gente y de este pueblo, déjanos, con una voz alta; y en esto rocían todas las casas y calles lo riegan con ceremonias ([1615/1616] 1993: 186-189).

Esta superfície discursiva é bastante reveladora da importância e sacralidade da Coya e da Deusa Lua no universo incaico, ao assinalar a relação delas com cerimônias que promoviam a cura de enfermidades. A relação da deusa Lua com as águas e os alimentos necessários para o sustento dos Incas é ainda revelada por Guama Poma na descrição de uma oração incaica:

Luna de la festividad principal
 Luna, reina madre.
 Tus enamorados del agua
 Tus enamorados del agua
 Con caras de muerto, llorosos
 Caras de muerto, tiernos
 Tus niños de pecho
 Por la comida y la bebida
 Te imploramos.
 Te imploramos Pacha Kamaq
 Padre, ¿en qué sitio estás?
 ¿En el lugar superior?
 ¿En este mundo?
 ¿En la tierra cercana?

Envíanos tu agua
A tus necesitados, a tu gente (Guama Poma, [1615/1616] 2004: 287).

Esse mesmo cronista observou ainda nas ordenanças religiosas a coexistência dos cultos à Lua, ao de outras divindades, além de Pacha Kamaq, como o Sol, as estrelas e as *huacas* ancestrais. Segundo o cronista os Incas diziam:

“Mandamos en este nuestro reyno que nenguna [sic] persona blasfemie al sol mi padre y a la luna mi madre y a las estrellas y al luzero *Chasca Cuyllor* [Venus], *uaca billcaonas* [divinidades locais] y a los dioses *guacas* y que no me blasfemie a mí mismo, *Yenga* [Inca] , y a la *coya* [reina]” (Guama Poma, [1615/1616] 2004: 187).

Como também observou o cronista Cristóbal de Molina [1575], nos cultos à *Huanacauri*, a *huaca* ancestral dos Incas,

sacaban a la Plaza las huacas de Hacedor, Sol, Luna y Trueno, puestos todos en la Plaza juntamente con el Inca, los sacerdotes del Hacedor, Luna y trueno, que a la sazón cada uno estaba con su huaca ([1575]1947: 103).

No entanto, Garcilaso tenta assim a todo custo identificar na sociedade incaica as marcas de uma sociedade próxima à dos cristãos europeus. A passagem da multiplicidade expressa nos cultos politeístas para a unidade expressa no monoteísmo solar representa na concepção do cronista uma passagem da desordem/caos para a ordem. Ao retratar o monoteísmo dos Incas ele tentar encobrir o politeísmo e culto à deusa Lua e ao feminino que poderiam provocar desordem no imaginário cristão europeu, já que nele as divindades femininas estavam diretamente vinculadas ao demoníaco e ao perverso, às marcas de uma sociedade considerada desordenada e pecaminosa onde o feminino encontra relações com o poder e o sagrado. Nesse quadro de pensamento, a instituição das “leis naturais” no Tawantinsuyo, não poderia jamais ser considerada obra de uma divindade feminina, já que essa lei, conforme as perspectivas cristãs, foi instituída por um único Deus masculino e cristão.

Esse procedimento de ancoragem e silenciamento praticado por Garcilaso, como base de conhecimento, presidiu a elaboração de um saber sobre os Incas e os demais povos do Peru, implicando o apagamento de outros sentidos, que fugissem da comparação sistemática e em termos do idêntico e da diferença. A esse respeito, tornamos nossas, as palavras de Dubois:

As analogias das palavras refletem assim um novo espelho o ato da criação, que foi uma imagem do criador projetada sobre suas criaturas. [...] Pelos laços que estabelece, de cume a cume, entre o homem, o céu e a divindade, ela autoriza uma visão unitária do saber na qual uma unidade luminosa e exaltada se inscreve em mensagem legível – uma unidade luminosa e exaltada em lugar de “unidade tenebrosa e profunda”. Essa atração unitária [...] É uma arquitetura construída segundo as regras ou, se se prefere, um caminho a ser seguido para que o viajante não se perca no labirinto de Babel, para que alcance o topo da torre (1995: 57, 61).

“Alcançar o topo da torre”, poderia significar para Garcilaso, (re) estabelecer a unidade cristã, ajustar e inscrever o mundo americano na ordem cristã, organizando e estabelecendo as diferenças a partir de sua perspectiva dualista de mundo e do conhecimento. Restabelecê-la a partir do esquadramento do mundo incaico, para proceder à nomeação e classificação de tudo aquilo que constituía uma ameaça à instalação da unidade cristã e colonial. Esquadra-la para conhecê-la melhor e melhor assujeitá-la, dominá-la, incluía principalmente apagar sua diferença perturbadora, domesticá-la (Oliveira, 2001).

A idéia de monoteísmo expressa nas crônicas a respeito da religiosidade incaica parece integrar as diferenças que existiam de cultos e divindades reverenciadas no Peru em uma ordem única. Essa idéia só desfavorece a pluralidade das diferenças individuais e intergrupais. O politeísmo dos Incas não focava sua atenção sobre construtos tais como identidade, unidade, centramento, integração – termos associados ao monoteísmo cristão. Em vez disso, o politeísmo favorecia a diversidade, a multiplicidade identitária, a elaboração e a particularização.

1.4 O estabelecimento dos conceitos e relações de gênero

Ainda 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 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 do feminino e do masculino com as práticas agrícolas. 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 [sic], que, como sabes, quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco [sic], que es Cozco [sic] el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cozco [sic], y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco [sic], 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 [sic] 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 [sic] 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 ([1609] 1999: Tomo I, cap. IV: web).

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*). Como afirma 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” (Idem: Tomo I, cap. IV). Os primogênitos seriam aqueles “do alto”, chamados pelo “rei” e não pela “rainha” e a este grupo de ascendência masculina se atribui a superioridade. Nesse discurso o gesto fundador de Manco Cápac parece apagar da memória mítica o ato primordial e fundador de Mama Ocllo. A importância e o *status* dos indivíduos, porém, 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 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 representacional entre os sexos na execução de tarefas ligadas ao poder e à riqueza, Garcilaso não deixa ainda de insistir 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 [sic], hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos. Por otra parte, la reina industriaba a las indias en los *oficios mujeriles*, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos; decíales 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* (Ibidem: Tomo I, cap. IV: web. Grifo meu).

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, que constrói as diferenças e desigualdades de gênero. 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, onde em suas representações as mulheres ficam restritas às atividades domésticas e os homens às atividades agrícolas. 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 ([1609] 1967: 71. Grifo meu).

A “lei natural” não parece assim tão natural, já que precisa ser ensinada, sobretudo no que diz respeito às relações de gênero estabelecidas 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 (Ibidem: 59).

Nesse enunciado as ordenações de Manco Cápac se fazem para os homens, “possuidores das mulheres”. 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 subjetividades 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, [1609] 1999: Tomo I, cap. V: web). Daí a marca de um “discurso fundador” que constrói o binário e cria diferenças e hierarquias sexuais. A possibilidade de que as relações de gêneros entre os Incas fossem hierarquizadas é problematizada pelos próprios indícios discursivos deixados pelos cronistas, como vimos no caso da importância política da *Coya*.

Como 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” ([1609] 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, [1609] 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, como vimos (Garcilaso, [1609] 1967: 43-45), ou simplesmente não davam à sexualidade a importância a ela atribuída pelos cristãos. 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 heterossexuais. A partir, portanto, da instauração dos gêneros hierarquizados.

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 apontam para imagens e representações de mulheres conquistadoras, detentoras de autoridade, sacralidade e poder na ordem do Tawantinsuyo, mas por fim Garcilaso as faz 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 estipula uma distinção e desigualdade fundamental entre homens e mulheres. No desejo de enquadrar os Incas no regime de verdade europeu, de qualificar os Incas aos olhos europeus, Garcilaso apaga a

possibilidade de igualdade entre Manco Cápac e Mama Ocllo. Não surpreende que ao longo de sua narrativa as *Coyas* enquanto governadoras desapareçam cedendo lugar apenas aos Incas como supremos governantes.

O que pode e é dito é o que interessa à Análise do Discurso. Uma perspectiva feminista percebe no dito a respeito do feminino, e mesmo em seu silêncio constitutivo, indícios de uma multiplicidade de relações humanas que nos deixam ao menos entrever outros tipos de relacionamentos humanos, não baseados necessariamente no sexo e na hierarquia sexualizada. Força, ação, coragem, desafios e inteligência não aparecem como atributos apenas masculinos. Garcilaso enquadra o plural, a seus olhos caóticos, em matrizes conhecidas, autorizadas, familiares. Ancora o plural no binário, instala a ordem do Pai, domestica os sentidos e assim, sua crônica se torna mecanismo de criação de gêneros, “naturais” e universais.

CAPÍTULO 2

Heroínas ancestrais: as representações de Mama Huaco e Chañan Cusi nas crônicas

La Mama Huaco o Mama Sara, mujer fuerte, guerrera y varonil, conquistadora de las tierras fértiles, es ella quien cultiva el primer maíz pero también es caníbal, gran hechicera, se la celebraba con abundantes libaciones de *chicha* en el mes de abril; en su recorrido se desplaza de sur a norte.

[Olinda Celestino in *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos* (1997: web)].

2.1 O mito dos irmãos/irmãs Ayar

Além do mito de Manco Cápac e Mama Ocllo relatado por Garcilaso a respeito das origens dos Incas, outros cronistas apresentaram a versão do mito dos irmãos/irmãs Ayar, que apesar de revelar algumas variações com relação à versão de Garcilaso, não deixam de apresentar algumas matrizes discursivas comuns a respeito do papel desempenhando por homens e mulheres na fundação do Tawantinsuyo. Este é o caso da narrativa apresentada por Juan Diez de Betanzos [1551], onde o personagem Manco Cápac recebe destaque especial como o responsável pelo estabelecimento da dominação incaica sobre os Andes. Segundo o cronista, numa

(...) cueva siete leguas deste pueblo do llaman hoy Pocarictambo que dice casa de producimiento (...) se abrió [e] salieron cuatro hombres con sus mujeres saliendo en esta manera salió el primero que se llamó Ayarcache y su mujer con él que se llamó Mamaguaco. Y tras éste salió otro que se llamó Ayaroche y tras él su mujer que se llamó Cura y tras éste salió el que se llamó Ayarauca y su mujer que se llamó Raguaoclo y tras estos salieron otro que se llamó Ayarmando a quien después llamaron Mango Capac que quiere decir el Rey Mango y tras éste salió su mujer que llamaron Mama

Occlo (...) ellos salieron vestidos de unas vestiduras de lana fina tejida con oro fino y (...) las mujeres salieron ansi mismo vestidas muy ricamente con unas mantas y fajas que ellos llaman chumbis muy labradas de oro y con los prendedores de oro muy fino los cuales son los unos alfileres largos de dos palmos que ellos llaman topos y ansi mismo sacaron estas mujeres el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos como son ollas y cantaros pequeños y platos y escudillas y vasos para beber todo de oro fino (...) (Betanzos, [1551] 1987: 17-18)

Da mesma forma que Garcilaso destacou a servidão de Mama Ocllo ao seu irmão-marido Manco Cápac, Betanzos também assinalou uma relação primordial do feminino com as tarefas de servidão ao masculino, ao qual é subordinado e possuído (*sus mujeres*). Na aceção desse cronista as mulheres estavam ligadas às tarefas domésticas, entre as quais, a nomeada, servir os homens. Tomando como referencia a sociedade cristã europeia da época, as tarefas de preparação dos alimentos só poderiam representar no imaginário de Betanzos a servidão feminina. Por conta disso, ao longo de sua narrativa as mulheres Incas são mais destacadas como ajudantes, esposas, concubinas e mães, tendo apenas a função de servir aos seus maridos, enquanto os homens aparecem ligados à guerra e ao governo. Não surpreende assim que ao longo de sua narrativa as mulheres sejam identificadas com as pessoas derrotadas numa guerra, conquistadas e submissas (Betanzos, *Ibidem*: 36).

Para os cronistas espanhóis, formados numa tradição cristã e patriarcal que excluía e perseguia as mulheres, apenas os homens poderiam ocupar um papel predominante na sociedade, exercendo atividades de conquista, dominação e governo. A ideia de “inferioridade estrutural” das mulheres (Delumeau, 1989) construída e constantemente atualizada na cultura androcêntrica europeia, é transposta para o discurso a respeito das origens dos Incas e da instauração dos papéis e relações de gênero no Tawantinsuyo.

Não por acaso, Betanzos busca enfatizar que os homens entram em cena primeiro que as mulheres no caminho da fundação do Tawantinsuyo. Além disso, o cronista usa a expressão “cuatro hombres con sus mujeres” e “...Rey Mango y tras éste salió su mujer” ([1551] 1987: 17-18), sinalizando para uma sociedade onde os homens possuíam as mulheres. Isto já cria valores atribuídos ao feminino e sua relação com o masculino.

O discurso de Betanzos se inscreve assim num quadro enunciativo mediado por seu repertório interpretativo onde as possibilidades de ação para homens e mulheres são ditadas pela genitália de seus corpos, onde uma suposta natureza inscrita em seus corpos fixa os papéis, as funções e os lugares de cada um em sociedade. Mas isso não quer dizer que no pensamento espanhol dos séculos XVI e XVII as mulheres estivessem ausentes; como bem atenta o historiador Francisco H. Astete,

ellos mismos manejaban una tradición legendaria en la que las figuras femeninas actuaban de manera excepcional. Esas imágenes incluso fueron trasladadas al nuevo mundo, como en el caso de las “Amazonas” (2002: 26).

Algumas histórias a respeito das origens dos Incas revelam ainda a presença de uma mulher forte, decidida, conquistadora e guerreira, na figura de Mama Huaco, que junto aos seus quatro irmãos e três irmãs fundaram o Tawantinsuyo (Sarmiento, [1572] 1988; Betanzos, [1551] 1987; Murúa, [1611] 1956). É no mito dos irmãos/irmãs Ayar, presente nas crônicas do frei Martin de Murúa e, especialmente, na do cosmógrafo e navegador Sarmiento de Gamboa, que podemos encontrar a sua presença.

Conta Sarmiento que a seis léguas do vale de Cuzco, em Pacaritambo¹, surgiram oito irmãos, sendo quatro homens e quatro mulheres. O mais velho dos homens se chamava Manco Capac, o segundo Ayar Auca, o terceiro Ayar Cachi, o quarto Ayar Uchu. Das mulheres a mais velha se chamava Mama Ocllo, a segunda Mama Huaco, a terceira Mama Ipacura ou Mama Cura, a quarta Mama Raua (Sarmiento, [1572] 1988: 52). A partir de Pacaritambo esses irmãos saíram pelos Andes empreendendo uma conquista de terras, chegando finalmente a Cuzco onde se estabeleceram e passaram a governar os territórios e os povos subjugados. Ao descrever esse processo que levou os irmãos e irmãs Incas ao estabelecimento de seus domínios, Sarmiento afirma que eles eram pessoas de

(...) feroces bríos y mal intencionados, aunque de altos pensamientos. Estos, como fuesen de más habilidad que los otros y entendiesen la pusilanimidad de los naturales de aquellas comarcas e su facilidad en creer cualquier cosa que con alguna autoridade o fuerza se les proponga, concibieron en sí que podrían enseñorearse de muchas tierras con fuerzas e imbuimientos. Y así juntáronse todos los ocho hermanos, cuatro hombres y cuatro mujeres, y trataron el modo que tendrían para tiranizar las otras gentes fuera del asiento donde ellos estaban, y propusieron de acometer tal hecho con violencia. (...) y para ser tenidos y temidos fingieron ciertas fábulas de su nacimiento, diciendo que ellos eran hijos del Viracocha Pachayachachi, su creador, y que habían salido de unas ventanas para mandar a los demás. Y como eran feroces, hiciéronse creer, temer y tener por más que hombres y aun adorarse por dioses. Y así introdujeron la religión que quisieron ([1572] 1988: 51).

Nesse discurso o cronista parece identificar tanto os homens como as mulheres Incas com a conquista, a força, a violência, a idolatria e a tirania, sinalizando para a representação

¹ Pacaritambo: “Posada de la Producción, Posada del Amanecer o Casa del Escondrijo” (Rostworowski, 1999: 37).

de mulheres também imbuídas dessa missão conquistadora, apesar de ser uma missão condenada pelo cronista como responsável pela instalação de um sistema cruel, tirânico e idólatra nos Andes. As histórias sagradas cujos sentidos foram “fundantes” para a dominação incaica sobre os Andes, bem como à instalação de determinados cultos e rituais ligados a uma dinastia de homens e mulheres tidos como filhos do deus *Viracocha*, foram desqualificadas por Sarmiento como fábulas inventadas pelos Incas num desejo de poder. Além disso, a religião introduzida pelos Incas aparece como algo forjado cruelmente para a conquista e dominação dos Andes. Desse modo, a aura sagrada que envolvia os mitos e religião incaica é desmistificada pelo cronista ao imprimir sobre elas um sentido desmoralizante e ilegítimo.

Sarmiento era funcionário da Coroa e do vice-rei Toledo no Peru, e de seu lugar de fala procurava em seus textos dar legitimidade à conquista espanhola do Peru, buscando enfatizar o caráter bélico, as guerras, as mentiras e as crueldades dos Incas, imprimindo imagens que desclassificavam o poder e domínio dos Incas sobre aquelas terras. Dessa forma, ele é um dos artífices do chamado “mito da usurpação”², construindo uma imagem do governo e da ordem incaica como ilegítima e usurpadora (Iokoi, 1998: 746). Um saber, portanto, que foi instituído/instituidor pelas/das práticas da conquista espanhola nos Andes. Não surpreende que o cronista tenha, portanto, alegado

averiguar la tirania de los crueles incas de esta tierra, para que todas naciones del mundo entiendan el jurídico y más que legítimo título que el rey de Castilla tiene a estas Índias y a otras tierras a ellas vecinas, especialmente a estos reinos del Perú (Sarmiento, [1552] 1988: 50).

Não por acaso, é na imagem de Mama Huaco que Sarmiento busca a confirmação de suas hipóteses a respeito da origem dessa tirania, crueldade e dominação dos Incas sobre os Andes, ao afirmar que

Estos ochos hermanos llamados incas dijeron: “Pues somos nacios fuertes, salgamos [sic] de este asiento, y vamos a buscar tierras fértiles, y donde las halláremos, sujetemos [sic] las gentes que allí estuvieren, y tomémosles [sic] las tierras, y hagamos guerra a todos los que no nos recibieren por señores”. Esto dicen que dijo *Mama Huaco, una de las mujeres, la cual era feroz y cruel*, y también Manco Capac, su hermano, asimismo cruel e atroz.

² Segundo Zilda Márcia Gricoli Iokoi, “os espanhóis que chegaram a esta região no século XVI tinham a preocupação de conquistar novas terras, e, dessa forma, procuraram encontrar justificativas para essa apropriação. Assim, ao difundirem a idéia de que os incas eram usurpadores, que haviam se apropriado das terras através da violência, tornavam-nos ilegítimos na área. Os espanhóis poderiam, assim, prosseguir a conquista. Produziram, para a mentalidade da época, o mito da usurpação, com o objetivo de legitimar a coroa espanhola, e criaram campo para constituição dos presságios funestos como os de *Viracocha*, criados após a conquista” (1998: 746).

Y concertado esto entre los ocho, empezaron a mover las gentes que en aquellas comarcas del cerro había, poniéndoles por premio que los harían ricos, y les darían las tierras y haciendas de los que conquistasen y sujetasen (Ibidem: 52. Grifo meu).

Nesse enunciado, Mama Huaco aparece como uma mulher decidida, forte e de liderança num contexto onde suas palavras e ações mobilizam forças no estabelecimento da dominação incaica. Ela também possuía riquezas e terras, devendo, portanto, exercer algum domínio sobre os recursos materiais/econômicos da existência e o poder de distribuí-los entre os povos aliados. Manco Capac e Mama Huaco são ainda descritos como “caudilhos” (Sarmiento, [1552] 1988: 53) no comando de seus irmãos na conquista de terras. Este feminino, entretanto, carrega valores negativos, fundando em sua ação a tirania e a guerra. Segundo Sarmiento, Mama Huaco que era fortíssima e destra, foi quem lançou a “vara fundante” para tomar a posse simbólica de Cuzco e assegurar sua prosperidade (Ibidem: 58). Mama Huaco se tornou assim sacralizada. Conta o padre cronista Cristóbal de Molina [1575] que no mês de abril os Incas celebravam o *Ayrihua*, quando acontecia a colheita de milho nos campos. Entre os rituais dessa cerimônia destaca-se o da oferenda do milho e da chicha ao corpo embalsamado de Mama Huaco. Nas palavras do cronista,

Los habían armado caballeros, salían a la chacra de Sahuasera a traer el maíz que en ella se había cogido, ques por bajo el arco a do dicen [sic] Mama Huaco, hermana de Manco Capac, el primero que sembró el primer maíz [sic], la cual chacra beneficiaban cada año para el cuerpo de la dicha Mama Huaco, haciendo la chicha que era necesaria para el servicio del dicho cuerpo, y así lo traían y lo entregaban a las personas que del dicho cuerpo tenían cargo, que estaba embalsamado; y luego, por su orden, traían el maíz de las chacras del Hacedor, Sol, Luna y Trueno, e Inca y Huanacauri, y de todos los señores muertos (Molina, [1575] 1947: 129-130).

Esse enunciado é bastante revelador de cultos/rituais fundamentados nos mitos das origens, e onde o elemento feminino encontra uma dimensão sagrada e privilegiada. A presença de sacerdotes dedicados ao culto de Mama Huaco e de oferendas de milho produzidos nas terras do Criador, Sol, Lua, Trovão, Inca e Huanacauri, atestam a grandeza e importância dos rituais à Mama Huaco no Tawantinsuyo, já que o milho produzido nos campos das outras divindades e do Inca podiam também ser destinados ao seu culto. Molina aponta assim um papel preponderante de Mama Huaco, reatualizado em rituais periódicos por uma maior produtividade dos campos.

Mais uma vez os rituais deflagram um mundo exemplar, o mundo dos ancestrais míticos e dos/as heróis/heroínas culturais (Caleffi, 2004: 42). No ritual à Mama Huaco os seus participantes parecem rememorar aquela atitude primordial fundamental para o sustento dos povos andinos, dando a terra sua fertilidade. O corpo simbólico de Mama Huaco é reverenciado em sinal de gratidão e reconhecimento por esse ato fundador. O princípio feminino aparece-nos aqui, como fonte de autoridade e poder, a partir de seu ato fundador. Se Manco Cápac planta o primeiro milho, as oferendas de suas colheitas são feitas a Mama Huaco. Através desse ritual, os Incas deviam re-atualizar um aspecto do cosmos, a pose da terra e fundação do “império”. Molina deixa ainda evidente a participação de *armados caballeros* ([1575] 1947: 129) no ritual à Mama Huaco, o que sugere também a sua relação/identificação com os guerreiros/as do Tawantinsuyo; quanto a isso a narrativa de Sarmiento apresenta indícios significativos.

No imaginário espanhol essa relação das mulheres com a guerra só podia resultar em algo feroz e cruel. Essas mulheres que pareciam escapar dos padrões reconhecidos de mãe, esposa, dócil e submissa eram vistas como agentes privilegiadas de Satã (Delumeau, 1989: 310), e, portanto, susceptíveis à maldade e a traição. Quanto a isso vejamos o que diz Sarmiento:

Y llegando a las tierras de Huanay-pata (...) halló allí poblados una nación de indios naturales llamados Huallas (...); y Manco Capac y Mama Huaco comenzaron a poblar y tomarles las tierras y aguas contra su voluntad de los Huallas. Y sobre estos les hacían muchos males y fuerzas, y como los Huallas por esto se pusieron en defensa por sus vida y tierras, Mama Huaco y Manco Capac hicieron en ellos muchas crueldades. Y cuentan que *Mama Huaco era tan feroz, que matando un indio* Hualla le hizo pedazos y le sacó el asadura y tomó el corazón y bofes en la boca, y con ella peleaba – en las manos, *se fue contra los Huallas con diabólica determinación*. Y como los Huallas viesan aquel *horrendo e inhumano espectáculo*, temiendo que de ellos hiciesen lo mismo, huyeron, ca [sic] simples y tímidos eran, y así desampararon su natural. Y Mama Huaco, visto la crueldade que habían hecho, y temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, parecióles no dejar ninguno de los Huallas, creyendo que así se encubriría. Y así mataron a cuantos pudieron haber a las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres, por que no quedase memoria de aquellos miserables Huallas ([1572] 1988: 60. Grifo meu).

Ao classificar a atividade guerreira de Mama Huaco como diabólica, horrenda e desumana o cronista enuncia os sentidos possíveis, numa perspectiva cristã europeia, para uma relação do feminino com a guerra. As imagens de Mama Huaco parecem remeter à suposta malignidade da natureza feminina, e ao princípio do mal, do diabólico, do humano.

Sua determinação e poder é algo da ordem do diabólico, ou melhor, compõem a imagem satânica inscrita na representação das mulheres que povoou o imaginário europeu no fim da Idade Média (Delumeau, 1989: 319-328), marco da desordem absoluta. Assim, retraduzia-se a velha representação da mulher diabólica para as estranhas personagens encontradas no “Novo Mundo”, incorporando e alargando o campo das dissonâncias anteriormente detectadas sobre o comportamento feminino. Este estereótipo feminino tornou-se um meio para representar a estranheza do “Novo Mundo”.

Na irrupção da novidade, do estranho, do que representa uma ruptura com os esquemas de gênero habituais aos espanhóis, a representação de desumanidade vem aplacar o seu conteúdo perturbador, mobilizando defesas que impeçam a desestabilidade das subjetividades de gênero conforme as normas androcêntricas e cristãs. À ameaça destas imagens – de um feminino guerreiro, conquistador, líder, – segue-se um trabalho de ancoragem, com o objetivo de torná-las familiares e transformá-las para integrá-las nos esquemas de gênero reconhecidos. Nesse processo as imagens de Mama Huaco são ancoradas numa rede de significação, acomodando-as no universo da alteridade demoníaca e perversa, já negada e perseguida na Europa, por sua associação com a desordem e o caos, com os comportamentos e princípios opostos ao cristianismo, contra a “lei natural” e, portanto, fora do caminho do equilíbrio e da salvação prometida pelo Deus cristão.

As imagens de Mama Huaco são instituídas/instituidoras por/de preconceitos espanhóis quanto à “natural” vulnerabilidade feminina às influências malignas e à sua natureza cruel, bárbara, selvagem, diabólica e irracional. Essas mesmas imagens justificaram e legitimaram as campanhas de “extirpação das idolatrias” nos séculos XVI e XVII e a autenticação dos justos títulos da Coroa espanhola sobre os Andes, já que o “império” dos Incas funda-se na perversidade feminina e na desordem. Dessa forma, entendo que os sentidos veiculados na imagem de Mama Huaco são constitutivos de processos que, implicitamente ou explicitamente, redefiniram poderes sociais e envolveram uma incessante produção de significados que formaram a experiência social e presidiram as relações entre Incas e espanhóis e entre homens e mulheres no Peru colonial.

Na época da Renascença européia as mulheres são consideradas naturalmente mais malvadas e vingadoras que os homens e assim no mínimo suspeitas e no mais das vezes perigosas (Delumeau, 1989: 349). Podemos perceber, no discurso de Sarmiento, que Mama Huaco, com seus atributos de ferocidade e força, é o inverso do feminino cristão, pois além de não dar a vida, arranca-a do ventre das mães. Ao construir esta imagem “horrenda”, Sarmiento desqualifica o feminino na decisão, na força e na conquista, limitando-o, por

oposição, à representação da “verdadeira mulher”, boa, submissa, mãe e dependente. Em outro episódio narra Sarmiento que esses irmãos saíram para conquistar as terras do povo de Alcabisas no vale de Cuzco:

Y como hubiesen tomado las de los Huallas y de los Sauaseras, quiso también tomar las de los Alcabisas. Y puesto caso que los Alcabisas le habían dados algunas, el Manco Capac quiso e intentó tomárselas todas o casi todas. Y como los Alcabisas vieron que se les entraban hasta las casas, dijeron: “!Estos son hombres belicosos y sin razón! ¡Nos toman las tierras! ¡Vamos y amojonemos las que nos quedan!” Y así lo hicieron. Pero Mama Huaco dijo a Manco Capac: “!Tomemos todas las aguas a los Alcabisas, y así serán forzados a darnos las tierras que quisiéramos!” Y así fue hecho, que les tomaron las aguas. Y sobre esto vinieron a rénir, y como los de Manco Capac eran más y más diestros, forzaron a los Alacabisas a que les dejasen las tierras (...) ([1572] 1988: 62).

Mama Huaco incentiva Manco Cápac à tirania, à conquista, cria estratégias para isto. Astúcia, aliada à força, esta é uma imagem ameaçadora do feminino, portadora do caos, já que em total ruptura com a “lei natural”. Dessa violência feminina, os homens do século XVI tinham medo (Delumeau, 1989: 346). Perversidade feminina, desordem cósmica, impureza e as representações do feminino em negativo, para o cronista estão na base da implantação do Tawantinsuyo fundado, assim, sob a fragilidade moral do “sexo feminino”, o que, por si só, afirma a ilegitimidade do governo dos Incas sobre os Andes. Como bem atenta Jodelet, as representações sociais orientam e organizam as condutas e comunicações podendo intervir na definição das identidades e nas transformações sociais (2001: 22). O feminino perverso indica a necessidade de controle e domesticação: estas imagens procedem à instituição de gêneros, polarizada e baseada em uma relação superior (masculino) e inferior (feminino). Neste caso, a narrativa mítica toma aqui sua plena dimensão de “discurso fundador”, inaugurando e fixando na memória social as imagens e características de um feminino cuja expressão de liberdade e autonomia residem no horror e na perversão de sua “verdadeira” representação.

2.2 Conquistadoras, líderes e guerreiras

Sarmiento nos informa ainda que os quatro dirigentes que comandaram os *ayllus* na conquista de Cuzco foram Manco Capác, Mama Huaco, Sinchi Roca e Mango Sapaca ([1572] 1988: 54-55). E que sendo assim Mama Huaco foi também nomeada entre os quatro chefes do

grupo. Esta Coya aparece como mulher tomando parte ativa na conquista de Cuzco, lutando junto aos homens e comandando um exército, numa representação social que aponta para outras possibilidades de existência para mulheres no universo incaico. A representação de Mama Huaco comunica posições políticas possíveis para as mulheres Incas, isso porque as representações sociais constituem, ao mesmo tempo, produtos e processos de uma atividade de apropriação da realidade exterior ao pensamento e de elaboração social dessa mesma realidade, segundo explicita Jodelet (2001: 22). Como veremos Mama Huaco não é a única mulher que aparece como líder e guerreira nas narrativas dos cronistas e nos indícios arqueológicos.

Recentemente (*Folha de São Paulo*, 17/05/2006) as pesquisas arqueológicas no norte do Peru apresentaram a descoberta do corpo (múmia) de uma mulher de 30 anos, muito bem conservada e localizado num antigo centro cerimonial da cultura moche (pré-inca), datado de 450 d.C.. O seu corpo apresentava tatuagens de animais míticos, aranhas e motivos geométricos. Ao lado dela os estudiosos acharam duas clavas de guerra, 23 lanças e pedras preciosas. Segundo o antropólogo John Verano, seria a primeira vez que se encontrou num enterro feminino daquela cultura, armas acompanhando um cadáver de mulher. Isto não significa que outros não existam, apenas não foram encontrados. Ainda segundo Verano, até onde se sabe somente os homens deviam portar esses objetos, pois “Geralmente as mulheres são retratadas como sacerdotisas na arte mochica” (*Folha de São Paulo*, 17/05/2006). Esta afirmação com clareza partilha a divisão sexual de atividades e comportamentos.

Esses indícios arqueológicos sinalizam para a presença de uma mulher guerreira detentora de prestígio social, já que a mumificação também era prática destinada a pessoas importantes na sociedade mochica, marcada pelas atividades bélicas. Com isso podemos supor que a presença de mulheres guerreiras com elevado *status* social já se fazia presente na região andina a muito tempo antes dos Incas; e que, desse modo, a representação de Mama Huaco como guerreira não seria extraordinária na região, ou como sugere os cronistas, um mito/fantasia, já que os próprios indícios arqueológicos, ao lado daqueles oferecidos pelas crônicas, sinalizam para a presença de outras mulheres envolvidas nas mesmas práticas em tempos pré-incas.

As representações de mulheres em armas aparecem em dois momentos sacralizados pela cultura incaica, na origem dos Incas e no processo de formação do poderio incaico sobre os Andes nos séculos XV e XVI. Além da presença dessas mulheres guerreiras no mundo incaico, as crônicas revelam ainda que os Incas também moveram guerras contra grupos de mulheres.

Segundo o cronista indígena Santa Cruz Pachacuti Yamqui, na época de Topa Inca Yupanqui (1470-1493) saiu de Cuzco um exército muito poderoso de doze mil homens quéchuas que lutou em Huarmi *pucara* contra as mulheres *cullacas* ([1613] 1995: 79). Este tipo de indício é extremamente importante já que aponta para a existência de mulheres guerreiras organizadas enquanto tal. Estas representações, estranhas ao quadro representacional do cronista apontam para a pluralidade de organizações e atividades sociais no que diz respeito à fixação de papéis e comportamentos de gênero. Boa parte da historiografia ignora tais indícios relegando-os à imaginação fértil ou credulidade dos cronistas. Se os cronistas, apesar de seus *repertórios interpretativos*, nos deixam indícios preciosos de uma humanidade multifacetada, a historiografia reduz a história pré-colombiana a um monótono esquema binário de hierarquia e dominação do masculino sobre o feminino, do forte sobre o fraco, repetindo a construção de suas representações e práticas sócio-discursivas, como veremos na terceira parte dessa tese.

Betanzos fez um comentário a respeito de outro grupo de mulheres que na época dos Incas lutava em guerras. Ele conta que algumas delas foram capturadas como prisioneiras pelo povo de Caxaroma que praticava o canibalismo. E que eles escolheram entre elas as que melhor lutavam para se casar. Tiveram filhos com elas e depois comeram a carne dessas mulheres (Betanzos, [1551] 1987: 134). O imaginário domesticado pela oposição dos gêneros aqui toma forma: são homens que capturam as mulheres e sua intenção parece clara, ligada à sexualidade e reprodução, apropriação dos corpos das mulheres, absorção dos corpos das mulheres.

Um indício bastante significativo dessa presença de mulheres no Peru pré-hispânico aparece ainda na narrativa de Betanzos, quando menciona que algumas mulheres se vestiram como “guerreiros” nos rituais ordenados pelo Inca Pachacútec (Ibidem: 147). Na visão do cronista estas mulheres como guerreiras, só podiam estar travestidas já que se vestiram *de hombres*. Na sua acepção somente eles poderiam portar armas e vestimentas para a guerra, desse modo o cronista tenta excluir a possibilidade de uma identificação das mulheres com as atividades guerreiras.

Apesar das poucas referências dos cronistas às mulheres guerreiras aliadas aos Incas, a descrição de uma em particular é bastante reveladora dessa possibilidade, traduzida nas lendas que envolvem a guerra dos Incas contra os Chancas, que responde à necessidade que os Incas tiveram de explicar sua realidade, de contar os acontecimentos que desataram a expansão e o poderio incaico sobre os Andes. Sarmiento ([1572] 1988: 88) e Pachacuti ([1613] 1995: 61) contam que na época do Inca Yupanqui, no episódio em que os Incas lutaram contra os

Chancas pelo domínio de uma região próxima à cidade de Cuzco, os homens e as mulheres Incas se armaram para combater os inimigos da cidade. Segundo Sarmiento,

Los que entraron por um barrio del Cuzco llamado Chocos-Chacona fueron valerosamente rebatidos por los que de aquel barrio; adonde cuentan que una mujer llama Chañan Cusi Coca peleó varonilmente y tanto hizo por las manos contra los Chancas que por allí habían acometido, que los hizo retirar. Lo cual fue causa que todos los que lo vieron desmayaron ([1572] 1988: 88).

Da mesma forma que Mama Huaco, Chañan Cusi é destacada também como “mujer varonil” (Pachacuti, [1613] 1995: 61), estando ligada às guerras de conquista movidas pelos Incas. Nessa perspectiva entendo que entre os Incas as atividades não estavam fixadas segundo o sexo biológico das pessoas, conforme tentaram demonstrar Garcilaso e outros cronistas. Se alguns homens puderam ser reconhecidos pela força e coragem heróicas e guerreiras, da mesma forma algumas mulheres também puderam ser reconhecidas e até mesmo sacralizadas pelo desempenho significativo dessa função. Um indício bastante significativo dessa sacralização de mulheres guerreiras aparece numa pintura feita num quadro do século XVI por um artista indígena que se encontra dentro de uma Igreja Católica colonial.

Trata-se de um quadro que representava a ação de Chañan Cusi ao decapitar um chefe inimigo, facilitando assim a vitória dos Incas. Ela aparece no centro desse quadro pisando no corpo do chefe inimigo, cuja cabeça ela segura em uma das mãos e em outra uma espécie de arma. Ao lado dela aparece um homem segurando uma lança, possivelmente um guerreiro, observando a sua ação. Já atrás aparece um grupo de homens pequenos, cujo tamanho e posição secundária na imagem, apenas realçam a figura principal, feminina. A cena é uma constatação de poder, força e presença feminina, cuja importância se afirma na presença dos símbolos, figura que concentra o olhar de quem olha a pintura e dos personagens que compõem o quadro. Três símbolos sagrados para os Incas também aparecem: um camelídeo branco correndo ao fundo, dois felinos e um arco-íris no céu (Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991: 282-283).



Imagem: Pintura sobre tecido. Museu Arqueológico de la Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco – Cusco. Tela com 78 cms de altura e 65 cms de largura. Escola de Cuzco, período colonial, século XVI].

No período colonial os artistas indígenas representavam vários temas pagãos sobre os altares das Igrejas católicas no Peru, inspirados também em acontecimentos da época dos Incas, mais uma reatualização das narrativas míticas, reafirmando os indícios que estamos ressaltando. A representação de Chañan Cusi figurava não só ao lado de outros “santos guerreiros” da cultura indígena, mas também ao lado das representações dos santos católicos. A Igreja como lugar sagrado no período colonial não deixa de abrigar um certo sincretismo. Alguns artistas indígenas, apesar de convertidos ao catolicismo, expunham aquilo que para eles ainda se relacionava com o sagrado, como o ato heróico de Chanã Cusi ao facilitar a vitória do Inca na guerra contra os Chancas (Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991: 282). Essa imagem devia possuir para os Incas um significado religioso, já que nela temos a presença de um animal branco (camelídeo) sagrado para os Incas e dois felinos de cujas bocas brotava um arco-íris. Segundo Pachacuti, o arco-íris era símbolo de vitória e prosperidade (Ibidem: 15). Por conta disso, Chañan Cusi parece como personagem sacralizada ao ter sua imagem relacionada aos símbolos sagrados da vitória e prosperidade. Mesmo cristianizados os ameríndios, como vemos, não esqueciam seus antigos deuses/deusas e heróis/heroínas, daí a presença significativa da imagem dessa heroína dentro de uma Igreja do século XVI. Colocada numa Igreja, esta imagem sacraliza o feminino e sua representação de força e poder.

Apesar de todas as restrições e perseguições que os padres católicos promoviam a qualquer manifestação das crenças indígenas no Peru, os artistas indígenas conseguem introduzir dentro das igrejas suas visões de mundo, resistências, memórias e valores, onde o feminino ocupa também um lugar sacralizado na figura de uma mulher guerreira, símbolo das conquistas incaicas. A imagem de Chañan Cusi, bem como a imagem sacralizada da Virgem Maria, reflete a coexistência de diferentes concepções a respeito do feminino e o sagrado no período colonial. Essa imagem afirma ainda, especialmente, a resistência indígena à aceitação completa das concepções cristãs de gênero e religião introduzidas pelos espanhóis.

2.3 Da representação à ação

Do período colonial temos ainda notícias de mulheres guerreiras que lutaram contra a opressão espanhola, igualando-se às heroínas ancestrais – Mama Huaco e Chañan Cusi – que lutaram pela origem e expansão do poderio incaico sobre os Andes. No cenário da conquista hispânica, as representações dessas heroínas ancestrais transmitidas nos mitos deviam constituir saberes práticos que reatualizavam condutas e comportamentos possíveis para as

mulheres, construindo para elas a possibilidade de resistência física e bélica à dominação espanhola. Da mesma forma que Chañan Cusi e Mama Huaco participaram ativamente nos confrontos bélicos em prol do Tawantinsuyo, as mulheres Incas na época da conquista também lutaram ativamente contra o poder espanhol. As crônicas legaram poucas notícias a respeito delas, mas parece que a tradição oral andina preservou na memória os feitos dessas mulheres. No Peru a intervenção das mulheres pela independência começou quando ainda se iniciava a conquista espanhola a cargo de Francisco Pizarro. Elas não se rederam à ocupação espanhola, muitas delas pegaram em armas e lutaram pela libertação. Segundo a estudiosa Sofia Nina Kanchari ³, a *Coya Kura Oqlllo* junto e seu companheiro Manco Inka Yupanqui (Tupak Katari) levaram adiante um plano de reconquista do Peru com um grande exército. E que desse modo,

Ella se encargó de iniciar el bloqueo de la ciudad del Cuzco desde la fortaleza de Sacsaywaman. Las batallas continuaron. Kura Oqlllo y Manco Inka, no sólo se enfrentaba a Españoles, sino también a los ejércitos comandados por sus propios parientes. Tuvieron que huir hacia Yucay, pero Hernando Pizarro, por venganza, ordenó a matar muchas mujeres que también lucharon por la reconquista. Kura Oqlllo fue capturada y conducida al Cuzco, donde Francisco Pizarro ordeno matarla a flechazos. Esta mujer fue una de las primeras heroínas que murió con valor por recuperar sus tierras y mostró dignidad, patriotismo, coraje y amor a su tierra y su raza (Sofia Nina, 2004: web).

As novas gerações aymaras e quéchuas tem mantido na memória o brilho do exemplo das guerreiras Bartolina Sisa, Gregoria Apaza e Kurusa Llave, heroínas aymaras e quéchuas da época colonial. A história de Bartolisa Sisa provém de um esforço de vários estudiosos aymaristas em lançar uma nova luz ao passado daqueles(as) guerreiros(as) que estiveram nas sombras, estigmatizadas como “perversos”, “selvagens” e “delinquentes” na “história oficial”⁴ (Murillo, 2001: web). Segundo a estudiosa Marina Ari Murillo, ela provinha da linhagem das Mama T’allas, mulheres com autoridade ao lado dos homens, que tinham também suas próprias divindades femininas. Eram mulheres inteligentes, laboriosas, guerreiras que eram contempladas com respeito dentro do pensamento aymara (Ibidem: web).

A presença dos espanhóis fez com que muitas mulheres perdessem sua autonomia, autoridade, propriedades e riquezas, elas passaram a ser tratadas com desrespeito e violência. Bartolina sabia das atrocidades que os espanhóis cometiam contra os quechuas e aymaras,

³ Sofia Nina Kanchari é integrante do Centro de Desarrollo Integral Ajllaywasi (Bolívia: La Paz).

⁴ Ver *La historia de nuestros héroes andinos* (http://www.pusinsuyu.com/html/bartolina_sisa.html).

transformando estes povos em escravos e exterminando populações inteiras. Como diz Murillo, ela sabia que

las mujeres eran encerradas por días em cuartos húmedos y oscuros, sin derecho a alimebtos ni hacer sus necesidades, hijando y tejiendo para el “Caballero” español. Violentadas, golpeadas, insultadas y despreciadas varias mujeres originarias preferieron el suicidio y la muerte de sus hijos antes de presenciar el brutal genocidio al que fue sometido el pueblo Ayamara Quechua por la invasión española (Ibidem: web).

Vendo e vivendo essa situação, Bartolina ao 26 anos de idade levantou a bandeira da reestruturação da “Nação Quéchua Aymara” e foi, segundo a mesma autora, paradigma da mulher indígena e representante das mulheres indígenas que lutaram pela libertação (Ibidem: web). No século XVIII as mulheres ainda estão nas batalhas. A historiografia recente tem recuperado a presença e ação das mulheres em campos onde se pressupunha apenas a existência de homens, a partir das representações binárias de gênero que atrelam o biológico a determinadas condutas. Estes relatos informam que as comunidades não agüentavam os abusos e violências cometidos pelos espanhóis, e criaram um exército aymara de Libertação, iniciando em 1781 uma guerra libertaria contra a ocupação espanhola. Tupak Katari liderou esta guerra revolucionária que contou com a presença de muitas mulheres. Bartolina se uniu a esse exército (Ibidem: web), junto a milhares de homens e mulheres aymaras que combateram com pedras os canhões e as armas de fogo dos espanhóis. Ainda segundo Murillo, Bartolina organizou as mulheres em batalhas, onde demonstram o seu valor e trabalho infatigável (Idem: 05). Segundo Sofia Nina, Bartolina

fue jefa de batallones indígenas donde demostró gran responsabilidad y capacidad de organización, logrando armar un batallón de guerrilleros indígenas y también grupos de mujeres colaboradoras de la resistencia a los españoles en los diferentes pueblos del Alto Perú. Sus hazañas y arrojó [sic] está representada en el Sitio de La Paz y a Sorata en donde tomó parte activa, ordenando represar el río que pasa por la ciudad para provocar una inundación que debía romper los puentes y aislar a la población, pero este plan fracasó puesto que el general realista, Segurola, recibió ayuda de cinco mil hombres que destruyeron los planes de los rebeldes. Tiempo después, Bartolina Sisa fue capturada, torturada y cruelmente asesinada (2004: web).

Não foi rara a participação das mulheres aymaras e quechuas na rebelião de Tupak Katari, no final do século XVIII (Murillo, 2001: web). O exército de Quiswas de Chayanta, por exemplo, esteve dirigido pela viúva de Thomas Katari, Kurusa Llave, que lutou valentemente até ser derrotada pelas forças de auxílio que os espanhóis receberam (Idem: 08).

Gregoria Apaza, irmã menor de Tupak Katari, e companheira de Andrés Tupak Amaru filho do Inca Tupak Amaru, dirigiu tropas femininas em várias batalhas. Como narra Murillo “esta comandanta, (...) dirigió ofensivas del ejército del joven Amaru. Muchas otras mujeres anónimas andinas pelearon en los ejércitos Amaristas y Kataristas” (Ibidem: 08).

Entretanto, o fim dessas mulheres foi bastante trágico e atroz, já que os espanhóis não esperavam encontrar mulheres lutando contra a opressão e a libertação do jugo colonial no Peru, por isso trataram de perseguí-las e puni-las publicamente. A história de Bartolina, ao lado da de Kura Oqlllo, revela o final trágico de uma mulher guerreira em mãos espanholas. Conta Murillo que haviam cumprido 109 dias do cerco Katarista quando em 10 de julho de 1781, os espanhóis receberam reforços de Charkas. Tupak Katari foi obrigado a retirar-se e nesta ação Bartolina foi capturada pelos espanhóis. Nas palavras da autora,

Quando la comandanta se dirigía al campamento de Pampajasi, sus mismo acompañantes la traicionan y la entregaron presa al cruel Flores quien la condujo presa a la ciudad de La Paz. En Chuquiago fue recibida por una lluvia de piedras, insultos y golpes. El genocida Segurola la encerró encadenada en la peor de las celdas. (...) Los españoles torturan a Bartolina Sisa y le dan el peor de los tratos pero la mantienen con vida esperando usarla como un cebo para capturar a Katari. (...) El 5 de octubre, por ejemplo, sacan a Bartolina de su prisión y disfrazan las terribles condiciones em que la tenían prisionera, lavada y vestida com ropajes ajenos la colocan a pocos pasos del cerco humano del ejército Katarista, mientras Segurola prepara el ataque con varios españoles disfrazados de indígenas. Sin embargo, Tupak Katari, no cae en la trampa y envia a dos mensajeros para que entreguen alimentos, coca y oro a Bartolina (2001: web).

Logo após esses acontecimentos Tupak Katari foi capturado em 1781 e assassinado pelos espanhóis. Um ano mais tarde em 5 de setembro de 1782 os espanhóis conduzem Bartolina pelas ruas de Chiquiago com os cabelos raspados e seu corpo nu, depois de ter sido torturada, espancada e insultada, eles a amarraram num cavalo e lhe colocaram uma coroa de espinhos. Ainda segundo Murillo,

Sus gemidos molestan a los españoles quines para callarla le cortan los pechos. Luego la arrastan varias vueltas por la plaza y le arracan la lengua. Caída la llevan a patadas hasta la horca donde es asesinada y descuartizada. Sus miembros fueron arrancados y su cabeza clavada en un palo fue expuesta en Cruzpata. (...) El mismo trato español recibió Gregoria Apaza (...) ella fue igualmente paseada con una corona de clavos y espinas junto a Bartolina Sisa y ahorcada y después despedazada. Su cabeza fue expuesta en Sorata y luego quemada y sus cenizas arrojadas al viento (Ibidem: web).

A violência sexual contra as mulheres indígenas foi uma das armas da colonização, usada para subjugar e humilhar as mulheres como seres mais inferiores e colonizados. A todo momento essa violência parecia transmitir uma mensagem àquelas que ousassem romper os padrões de gênero cristãos colonialistas introduzidos pelos espanhóis. Se na vida real essas mulheres foram perseguidas, estupradas, torturadas e assassinadas, numa luta de libertação, na maior parte das narrativas históricas elas foram esquecidas e silenciadas, ou tiveram sua memória negada e/ou deturpada.

As mulheres que outrora estiveram também no centro da sociedade incaica, participando ativamente como guerreiras, huacas, heroínas, coyas, curacas, capullanas e sacerdotisas, passaram a ser marginalizadas, tratadas pelos espanhóis como objetos de exploração. Não surpreende o fato de que as mulheres indígenas tenham enfrentado agressões, castigos, estupros e, em alguns casos, de terem sido culpadas politicamente de subversão pelo poder espanhol (Silverblatt, 1990: 158). Como bem observou Todorov, “as mulheres índias são mulheres, ou índios ao quadrado; nesse sentido, tornam-se objeto de dupla violentação” (1999: 58).

O silêncio sobre essas mulheres indígenas em boa parte da historiografia contemporânea faz da história uma narrativa binária, onde as mulheres se encontram apenas no âmbito privado reduzidas aos papéis de mãe e esposa. A presença e ação dessas mulheres nas lutas pela independência nos permitem a construção de outras representações acerca das mulheres indígenas, para além de corpos frágeis, maternos e da divisão generizada dos papéis sociais. Como bem declarou recentemente a jornalista Solange Dominguez, na Revista *Ser Indígena*,

la actitud y entrega de Bartolina contienen la actitud y el ejemplo de miles de personas pertenecientes a los pueblos ancestrales. Es por ello, que los reconocimientos a su vida no se han detenido. En el mes de julio de 2005 el Congreso Nacional de Bolivia declaró a Bartolina Sisa y Tupak Katari, heroína y héroe nacional, en reconocimiento por su incansable lucha durante el siglo XVIII. (...) De esta manera, la figura de Bartolina Sisa, llamada también Mama T'alla (nombre dado a las mujeres con autoridad, luchadoras y guerreras), se yergue en el presente de los pueblos originarios como un referente, una palabra, una expresión de lucha por su cultura. En su nombre, se contienen los normas [sic] de todas las mujeres y hombres indígenas que llevan, como ella, una misión por sus pueblos: que el silencio no caiga sobre las culturas ancestrales americanas (2005: web).

Enquanto boa parte da historiografia silencia a resistência dessas mulheres, na atualidade, boa parte do movimento indígena nos Andes vêm tentando manter a memória desses/as heróis/heroínas que lutaram contra a opressão colonial.

2.4 Um governo sob a égide do feminino e do demônio

O cronista indígena cristianizado Felipe Guama Poma de Ayala [1615/1616] também apresentou uma versão do mito das origens, onde a personagem Mama Huaco é ainda mais destacada. Ele conta que

De esta señora comenzaron a salir reyes Ingás dicen que {a} ella no lê fue conocido su padre ni de su hijo Mango Cápac Inga, sino que dijo que era hija del sol y de la luna y se casó con su hijo primero Mango Cápac Inga; para se casar dicen que pidió a su padre el sol dote, y le dio dote, y se casaron madre e hijo (Guama Poma, [1615/1616] 1993: 96)

Nessa perspectiva não aparece o par irmão-irmã na fundação do Tawantinsuyo, prevalecendo o par mãe-filho. Mama Huaco é simultaneamente mãe e esposa, podendo ser vista ao mesmo tempo como personagem “extraordinária” e “moralmente negativa” conforme as normas tradicionais de inteligibilidade do gênero no ocidente cristão, ao encarnar uma representação de incesto.

Como esclarece Guama Poma, o primeiro Inca, Manco Capác, não teve um pai conhecido, e que por isso lhe disseram que seu pai era o Sol e que sua mãe Mama Huaco. Como declara o mesmo cronista, Mama Huaco,

esta dicha mujer dicen que fue gran fingidora, idólatra, hechicera, la cual hablaba con demonios del infierno y hacía ceremonias y hechicerías, y así hacía hablar piedras y peñas, y palos y cerros, y lagunas, porque le respondían los demonios, y así esta dicha señora fue la primera inventora de las dichas guacas [huacas], ídolos y hechicerías, encantamientos, y con ello les enganó a los dichos indios; primero fueron engañados los del Cuzco y traían engañados y sujetos, con piedras y peñas y cerros. Y así fue obedecida y servida esta dicha señora Mama Uaco y así le llamaron Coya y reina del Cuzco. Dicen que se echaba con los hombres que ella quería de todo el pueblo; con este engaño andaba muchos años, según cuentan los dichos muy viejos indios (Ibidem: 64).

O poder e influência de Mama Huaco sobre as pessoas é vista como algo da ordem do demoníaco e da feitiçaria, o que desclassifica suas práticas como negativas, perversas e

repulsivas. A liberdade sexual é apontada como uma das perversões ligada à sua representação. Mais uma vez, a ausência de controle sobre o corpo das mulheres é vista como sinal de desordem, de engano. As cerimônias praticadas e presididas por um agente feminino tornam-se focos de misteriosas feitiçarias, já que utilizam elementos da natureza. No imaginário do cronista a presença de uma mulher exercendo o poder e estando ligada ao sagrado e às *huacas*, sendo respeitada, influente e temida, só podia figurar como algo da ordem do profano e diabólico, pois na perspectiva cristã o governo legítimo e reconhecido instituído por Deus é masculino. Isso encontra relações com o processo histórico de sobreposição do cristianismo na Europa em que as divindades femininas e os cultos a elas associados foram desclassificados e perseguidos como pagãos, idólatras, demoníacos e perversos. O poder das deusas passa a ser identificado com o demoníaco enquanto poder ilegítimo e negativo, para a instauração de uma ordem monoteísta e patriarcal fundada na imagem de um único Deus supremo e universal masculino (Navarro-Swain, 1995). Assim não surpreende que o governo de Mama Huaco encontre sua relação com o demônio, já que as mulheres no imaginário cristão, tidas como seres frágeis, incapazes e vulneráveis, só podiam encontrar essa força e poder no demoníaco e profano. Não se reconhece essa capacidade nas mulheres enquanto indivíduos, cujas potencialidades são inúmeras, sua força assim só pode ser demoníaca. Esse tipo de representação ligando o feminino a uma essência não permite a quebra dos limites por ela definidos.

Além disso, a descrição de Mama Huaco como “mundana” (Guama Poma, [1615/1616] 1993: 67), enquanto mulher que tinha relações sexuais com os homens que ela desejasse, implica também numa desqualificação, pois na perspectiva cristã o conceito de mulher honesta e honrada, bastante presente na Europa cristã dos séculos XVI e XVII, estava ligada ao recato sexual, à virgindade antes do casamento, ao sexo para procriação, à monogamia e à fidelidade ao esposo. Desse modo, o cronista ancora esta imagem nos estereótipos mais familiares aos europeus, de mulher desonrada, prostituta, desonesta e feiticeira, para construir a imagem de Mama Huaco como a responsável pela origem dos Incas e da idolatria nos Andes. As significações constituídas – apenas temporariamente, – na narrativa dos mitos se apóiam em valores e normas do *repertório interpretativo* do cronista.

No imaginário cristão as mulheres não deveriam estar ligadas ao sagrado e ao poder, muito menos serem livres sexualmente. Essa estranheza presente no Tawantinsuyo foi, portanto, representada a partir de um quadro de pensamento que excluía qualquer uma dessas possibilidades, reforçando os padrões de gênero tidos como legítimos e naturais, e assim reforçando a imagem negativa das mulheres que pareciam fugir desses padrões.

Para Guama Poma, foi uma mulher, Mama Huaco, que ligada ao demônio originou a idolatria nos Andes, pois estando grávida de pai desconhecido, foi aconselhada pelo demônio a mostrar seu filho como um ser sagrado. Ela e outra mulher, a ama Pillco Ziza, levaram a criança a uma janela em Tambotoco e o apresentaram com dois anos de idade, dizendo que este (Manco Cápac) havia saído de Pacaritambo e que sendo filho do Sol e da Lua, deveria governar como “Cápac Apo Ingá” (Guama Poma, *Ibidem*: 64-67). Nessa versão, o mito das origens de Cuzco aparece como uma invenção, como uma mentira introduzida por mulheres vulneráveis às influências demoníacas, fora da tutela masculina. Como bem destaca Guama Poma, neste sentido:

como puede hacer hijo del sol y la luna de trece grados de cielo, que está en los más alto del cielo, es mentira y no le venía por derecho de Dios ni de la justicia el ser rey y el reino, y dice que es Amaro Serpiente y demonio, no le viene el derecho de ser señor y rey como lo escriben. Lo primero porque no tuvo tierra ni casa antiquísima para ser rey; lo segundo fue hijo del demonio enemigo de Dios y de los hombres, mala serpiente amaro; lo tercero de decir que es hijo del sol y de la luna que es mentira; lo cuarto de nacer sin padre y la madre fue mundana primer hechicera la mayor y maestra criada de los demonios; no le venía casta ni honra ni se puede pintar por hombres de todas las generaciones del mundo no se halla aunque sea salvaje animal ser hijo del demonio que es amaro, serpiente (*Ibidem*: 67).

Seus argumentos são apenas afirmações: “é mentira”, “é o demônio”, “não tem direitos”, “é filho sem pai”. O feminino criador, associado à serpente e ao demônio expressa com clareza os valores em que esta representação é construída, fora da ordem, fora da norma, em um caos primitivo, marcado pela ausência do Pai.

Guama Poma atuou como ajudante do “extirpador de idolatrias” Cristóbal de Albornoz, entre os anos 1569 e 1571, na tarefa de conhecer os ritos e simbologia da religião andino do tempo dos Incas. Na mesma linha de construção de Sarmiento de Gamboa, Guama Poma busca argumentos para desprestigiar os Incas, legitimando os justos títulos da conquista espanhola sobre os Andes (Quispe, 2002: web). Nesse sentido, em sua obra *Nueva Crônica y buen gobierno*, dirigida ao rei Felipe III da Espanha, o governo dos Incas aparece como responsável pelo fim de uma “antiga religião”, que segundo o cronista era bastante similar à religião cristã levada pelos espanhóis ao “Novo Mundo”. Como escreve Guama Poma, antes dos Incas existia um povo chamado Uari Uiracocha runa, que possuía

Una sombrilla de conocimiento del criador de los hombres y del mundo y del cielo, y así adoraban y llamaron a Dios Runa Cámac Uiracocha. (...) Estas gentes no supieron de dónde salieron ni cómo ni de qué manera y así

no idolatraban a las huacas ni al sol ni a la luna, estrellas, ni a los [sic] demonios (...). estas gentes, cada uno, fueron casados con sus mujeres y vivían sin pleitos y sin pendencia ni tenían mala vida sino todo era adorar y servir a Dios con sus mujeres y pecadores, como Salomón dijo que orásemos por la conversión de los prójimos del mundo; así estas gentes se enseñaban a unos y a otros y pasaban así la vida estos dichos indios en este reino. (...) Estos primeros indios (...) adoraban al Ticze Uiracocha [Viracocha], (...) hincados de rodillas, puestas las manos y la cara mirando al cielo pedían salud y merced (...) ¡Oh qué buena gente!, aunque bárbaros infieles, porque tenían una sombrilla y luz de conocimiento del criador y hacedor del cielo y de la tierra, y todo lo que hay en ella sólo en decir Runa cámac pacha rurac es la fe, y es una de las más graves cosas, aunque no supo de las demás leyes y mandamientos, evangelio de Dios, que en aquel punto entra todo; ved esto cristianos lectores de esta gente nueva y aprended de ellos para la fe verdadera y servicio de Dios, la Santísima Trindad ([1651/1616]1993: 45).

Nesse trecho os povos anteriores aos Incas, apesar de descritos como bárbaros infieis, são exaltados pelo cronista na medida em que se identificam com a cristandade européia e seus costumes e normas. O monoteísmo e o casamento heterossexual/monogâmico são destacados como indícios de uma “buena gente” a “servicio de Dios”, portadora da “fe verdadera”, já que, segundo o cronista, estes povos mesmo sem o conhecimento dos mandamentos e evangelhos cristãos eram capazes de viver segundo os mesmo (Idem: 45). Em outra superfície discursiva a respeito dos índios Purun runa que também viveram antes dos Incas, o cronista chama atenção para o comportamento sexual das mulheres na tentativa de construir a imagem de uma sociedade conjugada no masculino, onde os homens eram possuidores e controladores dos corpos das mulheres, enquanto similar as da Europa cristã, quando afirma que

Sus mujeres no se halló adúltera, ni había puta ni puto, porque tenían una regla que mandaba que las dichas mujeres no les habían de dar de comer cosa de sustancia, ni bebía chicha, tenían esta ley y así no se hacían garañona ni adúltera en este reino las indias mujeres. (...) se casaban vírgines y doncellas y lo tenían por honra de ellos (Idem: 50)

Nessa percepção podemos perceber o quanto Guama Poma parece informado pelas matrizes de inteligibilidade do gênero cristãs e patriarcais. A não confiança nas mulheres e o controle sobre sua sexualidade aparecem como a norma, como indício significativo de uma sociedade legítima.

Ao contrário do que disse Garcilaso de la Vega, a respeito dos povos pré-incas e dos Incas, Guama exalta os povos anteriores para construir uma imagem negativa dos Incas como responsáveis pela destruição da “boa” e “verdadeira religião” que vigorava antes do

estabelecimento do Tawantinsuyo. Para isso o cronista faz uso também das representações de gênero que circulavam no imaginário cristão e europeu do século XVII.

Em seu discurso, Guama Poma apresenta os Incas como os “inventores” do culto às *huacas*, às *pacarinas* (lugares de procedência das distintas etnias) de adoração de “ídolos” e “demônios”. Não surpreende que em seu discurso uma mulher, na figura de Mama Huaco, descrita como feiticeira, seja destacada como a responsável pela introdução do pecado e da idolatria nos Andes, tal qual a Eva no mito do Éden que havia produzido a expulsão de Adão do paraíso, Mama Huaco em cumplicidade com o demônio havia dado origem ao governo tirânico dos Incas.

Apesar de apresentar imagens que desclassificam o feminino e a ordem incaica sobre os Andes, Guama Poma não consegue desclassificar totalmente Mama Huaco ao dizer que ela foi uma mulher de muito saber, amiga das pessoas, obedecida e respeitada em toda sua vida pelos milagres que fazia e pela ajuda aos pobres da cidade de Cuzco e de todo o reino, e que assim cresceu o governo de seu marido, porque Cuzco era governado sob sua jurisdição. Como afirma o cronista ela “governaba más que su marido Mango Cápac Ingá toda la ciudad del Cuzco” (Guama Poma, *Ibidem*: 96). O frei Martín de Murúa também destaca que Mama Huaco era muito “prudente y sagaz” com seus serviçais, e que foi ainda “muy temida y respectada, y mujer de gran talento; cuando los índios hablaban con ella, era de rodillas, y a veces entraban haciendo mil géneros de cortesías” (Murúa, [1611] 1946: 82).

Apesar de Guama Poma destacar o poder e *status* das mulheres da elite incaica, especialmente das *Coyas*, no final de sua narrativa sobre elas, apresenta um prólogo que busca alertá-las de que

el primer pecado que acometió fue mujer, la Eva pecó con la manzana, quebro el mandamiento de Dios, y así el primer idólatra comenzastes mujer y servistes a los demônios. (...) Deja todo y ten devoción a la Santísima Trindad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios; y a su madre de Dios Santa María siempre virgen, que ella os favorecerá y rogará por vosotras del cielo, para que gocemos y nos ajuntemos en el cielo ([1615/1616] 1993: 114).

O cronista, apesar de oferecer uma descrição das riquezas e do *status* privilegiado dessas mulheres, enfatizando também os poderes que elas exerceram no Tawantinsuyo, não deixa de inscrever seu discurso numa formação discursiva que remete ao Mito do Éden para designar uma identidade negativa/inferior para essas mulheres como seres mais frágeis, naturalmente diabólicos e vulneráveis às tentações demoníacas. Isso parece estratégia para alertar as mulheres peruanas de que embora tenham sido consideradas seres sagrados e

respeitados na sociedade, não devem esquecer que delas veio o pecado, o que as obriga a se converter ao catolicismo e a rezar para o Deus cristão a fim de alcançar a salvação. O que implica também na concepção de que elas devem abandonar suas antigas práticas e se tornarem fiéis e submissas aos seus maridos e ao catolicismo como única possibilidade para que elas alcancem dignidade, respeito e salvação. A força desse imaginário na história reside na crença de uma pretensa natureza feminina que precisa ser domesticada, doutrina, imposta, repetida e instituída.

Guama Poma apesar de sua ascendência indígena foi convertido ao cristianismo e teve a oportunidade de apreender a ler e escrever em espanhol. Para entender as condições de produção de sua narrativa é necessário remeter à noção de cenografia apresentada pelos pesquisadores Maingueneau e Charaudeau, quando dizem que

A cenografia é, assim, ao mesmo tempo, aquilo de onde vem o discurso e aquilo que esse discurso engendra; ela legitima um enunciado que, em troca, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cenografia da qual vem a fala é, precisamente, a cenografia necessária para contar uma história, denunciar uma injustiça, apresentar sua candidatura em uma eleição etc (Maingueneau e Charaudeau, 2004: 96).

Ao enunciar o seu discurso na forma de crônica, Guama Poma 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 as mulheres como seres pecadores e idólatras, repete os estereótipos que circulavam no imaginário cristão europeu e criavam diferenças entre homens e mulheres; desse modo ele garante a legitimidade de sua fala, criando seu objeto de discurso a partir de conceitos e valores familiares aos europeus. As representações elaboradas pelo cronista acomodam-se ao que já se conhece na Europa; através do mecanismo de “ancoragem”⁵ ele busca “acomodar o desconcerto, neutraliza-lo de alguma forma” (Arruda, 1998: 20), ou seja, situar o universo incaico em relação aos valores cristãos e colonialistas europeus, buscando, assim, inscrever o seu discurso num sistema nocional já reconhecido, legitimado e autorizado.

O grupo que deu origem ao Tawantinsuyo é intrigante e perturbador, na medida em que foge da realidade tida como natural/determinada para o Ocidente, revelando outras possibilidades de existência para homens e mulheres em sociedade. Se alguns cronistas silenciaram sobre a presença de Mama Huaco, por conta de ser forte e livre, tomar decisões e

⁵ Segundo Denise Jodelet, “a ancoragem serve para a instrumentalização do saber, conferindo-lhe um valor funcional para a interpretação e a gestão do ambiente” (2001: 39).

guerrear, outros trataram de desqualificá-la através de imagens negativas e detratoras do feminino familiares aos europeus do século XVI.

As crônicas instituem “significações imaginárias sociais” para o comportamento de mulheres e homens na história. Ao instituir esse “mundo” de significações esses discursos funcionam, ao mesmo tempo, como matrizes e efeitos de práticas diferenciadas (Chartier, 1990: 18). Como diria Castoriadis, “a instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que podemos e devemos denominar um *mundo* de significações” (Castoriadis, 1982: 404). Desse modo, aquilo que não se refere a esse “mundo de significações” instituídas, não pode existir para a sociedade, “tudo o que aparece é logo tomado nesse mundo – e já só pode aparecer sendo tomado nesse mundo” (Idem: 404).

Não surpreende o fato de que Sarmiento tenha usado a imagem de Mama Huaco para conferir aos Incas uma origem ilegítima, diabólica e não-natural; e de que a maioria das crônicas tenha silenciado ou negado a possibilidade de que Mama Huaco significasse uma mulher guerreira e conquistadora, já que aos olhos espanhóis isto poderia representar uma ameaça à tentativa de instalação de uma sociedade cristã patriarcal no Peru cujos atributos de força, poder e habilidade guerreira deveriam ser masculinos. Nestas representações, o “maravilhoso”, é como bem assinala Navarro-Swain: “aparece apenas para melhor desaparecer, para melhor assegurar o ordenamento do mundo, seus valores e suas imposições” (1998: 254). Por outro lado, o “maravilhoso”, que atravessa as representações de Mama Huaco, nos informam sobre a existência de mulheres fortes, capazes de lutar, matar e assegurar a sobrevivência e domínio de seu grupo nos Andes. Um grupo cuja existência era intrigante e perturbadora, visto que poderia transtornar a tão almejada ordem cristã colonial e as imagens naturalizadas do feminino no imaginário espanhol da época. Assim, o cronista fecha as brechas e traz o mundo à ordem do discurso.

A presença feminina na origem dos Incas foi utilizada por Sarmiento e Guama Poma para desclassificar o governo dos Incas como fundado na fraqueza e vulnerabilidade das mulheres ao demônio e à idolatria. No entanto, a narrativa desses cronistas deixa indícios, como vimos, de um feminino exercendo o poder, presente na origem de um das maiores organizações políticas que existiram na América Pré-hispânica. Numa perspectiva feminista, essas histórias traduzem a possibilidade de que as mulheres estejam ligadas a projetos e ações que foram durante muito tempo considerados inacessíveis às mulheres. A história das mulheres peruanas, rastreada através dos mitos ou histórias sagradas que configuraram o social, nos possibilita ainda romper com aquele conhecimento histórico androcêntrico e essencialista, mostrando a multiplicidade do real, em matrizes de inteligibilidade não

necessariamente fixadas em corpos/sexos/sexualidade. O que a história diz torna-se possibilidade de existência!

III PARTE

**As representações de gênero nos discursos historiográficos
acerca das origens e expansão do Tawantinsuyo**

CAPÍTULO 1

Complementaridade e oposição entre os sexos na historiografia a respeito da sociedade incaica

(...) O destino de um enunciado está, literalmente, nas mãos de uma multidão: cada um pode esquecê-lo, contradizê-lo, traduzi-lo, modifica-lo, transformá-lo em artefato, escarnecer dele, introduzi-lo num outro contexto a título de premissa ou, em alguns casos, verifica-lo, comprová-lo e passá-lo tal qual a outra pessoa, que, por sua vez, o passará adiante. A expressão “é um fato” não define a essência de certos enunciados, mas alguns percursos pela multidão.

[LATOUR, B. in “Le grand partage?”. *Revue de Synthèse*, n. 5. (1983: 203-236)]

1.1 As interpretações para a divisão do espaço – *Hanan e Hurin*

Nas versões mais conhecidas dos mitos das origens dos Incas, relatadas pelos cronistas, a presença dos pares conjugais de irmãos-irmãs (Sol-Lua, Manco Cápac-Mama Ocllo) e da divisão binária do espaço entre *Hanan* e *Hurin* (a partir do estabelecimento dos Incas em Cuzco) foi algo que mais chamou atenção dos pesquisadores interessados no estudo das identidades, hierarquias/divisões e relações sociais/gênero que estruturaram a sociedade incaica. Dentre os vários pesquisadores que utilizaram o relato de Garcilaso de la Vega a respeito das origens dos Incas, a historiadora Josefina Muriel, em sua obra *Las mujeres de Hispanoamérica* (1992), observou que

Lo que de esta tradición se deriva, atañe a la organización religiosa, política y social de los incas en general y de manera muy especial a las mujeres, puesto que en ella muy claramente aparece señalada su situación dentro de la sociedad (1992: 203).

Na tentativa de reconstruir o passado das mulheres Incas os/as pesquisadores/as se apóiam, especialmente, nas narrativas dos cronistas. No entanto, é necessário observar de que a forma a historiografia vem utilizando essas narrativas. Isso porque, os cronistas apreenderam o universo incaico a partir das representações presentes em seus *repertórios interpretativos* para falar da América e seus habitantes, ou seja, a partir de representações sociais marcadas por concepções colonialistas, cristãs, androcêntricas e binárias a respeito dos gêneros.

O cronista Garcilaso de la Vega havia relatado que após o estabelecimento dos Incas em Cuzco, os territórios e povos conquistados foram divididos em duas partes denominadas *Hanan* (Cuzco alto) e *Hurin* (Cuzco baixo): a primeira devia corresponder aos conquistados por Manco Cápac, enquanto que a segunda aos conquistados por Mama Ocllo¹ (1999: Tomo I, cap. IV). Por conta dessa divisão binária do espaço entre um homem e uma mulher, os pesquisadores detectaram a presença de um sistema dualista² que devia estar baseado na reciprocidade³, complementaridade e oposição entre os sexos. É nessa perspectiva que se apresentam, especialmente, as análises de Gary Urton, María Rostworowski, Tom Zuidema, Liliane Regalado de Hurtado, Francisco H. Astete, Luiz Vitale e Irene Silverblatt a respeito das origens, expansão e organização da sociedade incaica.

Astete e Hurtado observaram nos mitos incaicos que as *huacas* e heróis/heroínas atuavam sempre em pares principais (masculino/feminino) e que também “el espacio se dividía en dos partes principales que podían ser arriba y abajo, izquierda y derecha (usándose diferentes denominaciones como hanan y hurin; ichoc y allauca)” (1996: 21). Como escreveu Astete,

La dualidad se percibe practicamente en todas las manifestaciones de la realidad y pensamiento andinos. Su presencia se puede notar desde el propio comportamiento de los seres sagrados. Los dioses, por ejemplo, actuaban en pareja y, a menudo, se distingue la existencia de una contraparte para cada una de las divindades andinas, hasta en el propio ejercicio del poder y en las múltiples manifestaciones de la vida cotidiana (2002: 36).

¹ Cf. o primeiro capítulo da segunda parte dessa tese.

² Sobre a dualidade andina ver Duviols 1980, Hocquenghem 1983, Pease 1992, Platt 1980, Regalado 1993, Rostworowski 1983, Zuidema 1995 [1964], Silverblatt 1990, entre outros.

³ Para o entendimento dessa divisão e, até mesmo, dos mitos e dos papéis assumidos por homens e mulheres, os etno-historiadores tomaram emprestado o modelo recípro-redistributivo que Karl Polanyi havia utilizado para explicar o funcionamento de sociedades africanas (John Murra, 1955). Segundo Jorge Luiz Ferreira, o conceito de reciprocidade supunha relações entre indivíduos e grupos simétricos, e implicava que os deveres de uns correspondiam a deveres de outros, seja nas relações entre as pessoas do *ayllu* e o *Curaca* ou entre o *ayllu* e o governo dos incas (1995: 44).

Segundo o mesmo autor, a presença dessa dualidade e complementaridade entre o Inca e a Coya pode ser observada nos mitos das origens dos Incas narrados por Garcilaso e Juan Diez de Betanzos, a partir do momento em que os personagens Manco Cápac e Mama Ocllo cumprem funções que os convertem em opostos e complementares (Astete, 2002; Silverblatt, 1990). Por conta disso o autor observou que a presença feminina nos “ciclos míticos” das origens não se dava de forma isolada, mas sempre em companhia do homem, porque seriam constantes as referências à atuação do par na fundação de Cuzco (Astete, 2002: 30). Desse modo, afirma o autor que

a presencia de lo femenino en el ejercicio del poder se dio siempre en evidente complementariedad con las actividades relacionadas a lo masculino y al hecho de actuar ambos como elementos opuestos a la vez que complementarios entre si (Idem: 152).

Nesse enunciado podemos destacar o pressuposto universalizante/naturalizante de que o feminino e o masculino constituem sempre duas categorias complementares e opostas, que se excluem mutuamente e nas quais todos os seres humanos são “sempre” classificados. Neste pressuposto as diferenças sexuais são tomadas como evidentes e naturalizadas num sistema de sexo/gênero que acaba operando na reprodução das hierarquias e desigualdades entre os sexos, ao prescrever o *status* e a posição dos indivíduos na sociedade a partir do sexo biológico.

A divisão de poderes entre o feminino e o masculino, como assinala Astete no enunciado acima, não é plenamente igualitária, já que o autor se baseia nas crônicas de Betanzos e Cieza de León para dizer que as Coyas deviam assumir o poder e autoridade no Tawantinsuyo somente em “situaciones de crisis sucesoria” originadas com a morte repentina do Inca (Idem: 122). Isso significa que o Inca devia exercer plenos poderes, enquanto que a Coya devia exercê-lo apenas na ausência do Inca, em situações de instabilidade como a de uma crise sucessória, o que acaba retirando a autonomia das Coyas e a possibilidade de que elas exercessem o poder da mesma forma que o Inca. O autor informa que “la Coya estaria actuando como una reina europea y, por tanto, interviriya en ciertas acciones de gobierno” (Idem: 121). Nesse sentido, o autor generaliza a ação e poder das “rainhas européias” relegando-as a um plano secundário, restrito a “certas ações”. A partilha desigual de poder aqui é totalmente naturalizada e universalizada. Apesar do autor alertar para essa possível

associação das Coyas com as rainhas européias, não há nenhuma crítica a esta divisão binária a partir do sexo biológico.

A partir dos relatos de Garcilaso a respeito das origens dos Incas, a historiadora Josefina Muriel assinalou o papel secundário e inferior das mulheres Incas perante os homens na sociedade (1992: 204). Ela enfatiza que o primeiro Inca havia *povoado* a região do alto de Cuzco com os homens, enquanto que a primeira Coya havia *convocado* os povos do baixo Cuzco. E que desse modo,

El alto linaje de los primogénitos, los que ocuparían los elevados puestos, quedaba arriba, en tanto que el de los seguidos, los que ocuparían dignidades menores quedaban abajo con las mujeres. (...) Con estas bases, el papel de la mujer dentro del sistema social sería siempre secundario, pues aun cuando se tratara de la hermana-esposa del inca, ella, la coya llegaría a serlo por decisión de él, por elección personal de él frente a los del linaje de su propia familia (Idem: 204).

Apesar de Muriel não se apoiar nas teses da complementaridade e oposição entre os sexos que aparecem nos discursos dos/as etnohistoriadores/as, ela não deixa de apresentar uma visão bastante universalista e androcêntrica das subjetividades e relações de gênero, ao identificar no universo incaico desigualdades e hierarquias sociais com base em diferenças sexuais. Nessa perspectiva, as mulheres Incas parecem conformar uma categoria homogênea, já que a autora afirma, de forma generalizante, que as mulheres assumiam papéis secundários e de “dignidades menores” que aqueles assumidos pelos os homens. Nessa mesma tendência o etnohistoriador Waldemar Espinoza Soriano também concorda que as mulheres andinas estiveram subordinadas aos homens e dedicadas exclusivamente às tarefas domésticas; e que desse modo as mulheres *curacas* na costa norte só deviam ter chegado a exercer alguma autoridade devido à ausência de herdeiros homens ou porque os homens do grupo haviam permitido essa prática. É este tipo de suposição que constrói uma história “naturalizada”, apagando as singularidades do passado sob as representações binárias e desiguais de gênero. Além disso, o autor também menciona que em alguns casos, as mulheres estiveram também relacionadas com atividades bélicas, porque deviam ser esposas de homens guerreiros. A uniformização dos papéis de gênero não concebe nem concede às mulheres um papel ativo no social. A dominação e subordinação do feminino ao masculino parecem ser pressupostos inquestionáveis e a reiteração da hierarquia é feita sem inquietações, sem hesitações.

De forma geral, tanto Muriel como Espinoza postulam que as mulheres andinas não gozavam dos mesmos privilégios que os homens (Espinoza, 1987: 131; Muriel, 1992: 205).

As subjetividades e relações de gênero são apreendidas por esses pesquisadores a partir de representações que compõem seu *repertório interpretativo* e trazem à história as certezas e evidências de que “sempre foi assim”, apagando os traços dos mecanismos de construção de suas fontes e de seus próprios discursos.

Devemos notar que as interpretações de Muriel e Espinoza acabam refletindo o ponto de vista androcêntrico dos cronistas que tenderam a silenciar, excluir ou estigmatizar a presença de mulheres Incas na política. Este tipo de historiografia perpetua e recria a diferença e desigualdade com base no sexo biológico. É para romper estes cânones que uma historiografia feminista busca as mediações e as condições de produção dos discursos que velam o possível nas relações humanas fora dos paradigmas e estereótipos de sexo/gênero.

A noção de complementaridade e oposição entre os sexos, percebida por Astete e Regalado a partir da divisão binária do espaço estabelecida nas origens dos Incas, inclui a idéia de desigualdade entre os gêneros. Segundo esses autores, entre as partes que conformam uma mesma dualidade existe certa hierarquia, de modo que sempre uma delas é “superior” a outra. Como exemplo dessa concepção, Astete utiliza o caso das mãos ao dizer que “siempre una dellas es ‘más hábil’ que la otra, pero el hecho de que sea la diestra superior a la siniestra o viceversa depende exclusivamente de las características del individuo” (2002: 37). Para o autor esse exemplo pode recair em qualquer outra dualidade, como a que funciona entre o Sol e a Lua ou entre as espacialidades *Hanan* e *Hurin* de um determinado *ayllu*. Hurtado também interpreta a simetria dessa dualidade como imperfeita, vendo como natural o predomínio de uma das partes sobre a outra (1996: 22). Nessa perspectiva, a complementaridade não parece plena, já que impõe limites a uma das partes que conformam a mesma dualidade. O pressuposto é binário e a desigualdade é natural.

Os/as pesquisadores/as do presente, da mesma forma que os cronistas do passado, parecem assim presos às suas convenções binárias e hierárquicas de gênero, ao admitir, de forma universalizante, que a presença de homens e mulheres na história nunca é igualitária, devendo sempre haver o predomínio do masculino sobre o feminino. A partir desse quadro de apreensão esses/as pesquisadores/as interpretaram os conceitos e relações de gênero da sociedade incaica com base em pressupostos essencialistas que tenderam a ocultar outras possibilidades de relações entre homens e mulheres na história. Como bem atenta Gayle Rubin,

(...) Do ponto de vista da natureza, homens e mulheres estão mais próximos uns dos outros do que qualquer outra coisa – por exemplo, montanhas,

cangurus ou coqueiros. A idéia de que homens e mulheres são diferentes entre si mais do que qualquer outra coisa deve vir de algum outro lugar fora da natureza. (...) Longe de ser uma expressão das diferenças naturais, a identidade exclusiva de gênero é a supressão das semelhanças naturais. Ela exige a repressão: nos homens, de tudo que seja a versão local de traços “femininos”; nas mulheres, da definição local dos traços “masculinos” (1975: 170).

Nessa perspectiva, a história, ao insistir na presença de padrões rígidos de divisão de personalidade conforme o sexo biológico (masculino/feminino), acaba por excluir a possível emergência de características comuns da personalidade de todos, homens e mulheres (Idem).

Os feminismos na história propõem a leitura dos indícios discursivos, representacionais ou imagéticos sob o registro da inquietação, da busca de uma pluralidade absorvida pela monótona repetição do *mesmo*. O que, senão o discurso do “natural” permite a interpretação do humano em termos de opostos/desiguais/complementares em sua “diferença”? Os estudos feministas buscam promover uma desnaturalização das funções sexuadas e dos corpos marcados biologicamente, uma “desconstrução” dos discursos que naturalizam as relações e funções atribuídas a mulheres e homens em sociedade. Nessa tarefa as feministas apontam para a historicidade das práticas discursivas revelando, portanto, a “contingência das representações sociais, da inteligibilidade instituída em imagens de corpo, em funções definidas, em papéis sexuados cuja objetivação constrói a realidade que supostamente refletem” (Navarro-Swain, 2002: web).

No modelo de apreensão binária e hierárquica dos gêneros podemos detectar as premissas arbitrarias das ciências sociais, como bem disse a historiadora e feminista Narravo-Swain,

Toda teoria é baseada em pressupostos e nesta perspectiva, a crítica feminista das ciências, desde Simone de Beauvoir (1966), vem apontado as bases arbitrarias de um conhecimento, cuja pretensão seria explicar o universal. As noções de “natureza” humana, de uma mesma e invariável relação entre os sexos ao longo da história, são exemplos de premissas que constituem as ciências, sejam elas sociais/ humanas ou físicas/biológicas. A *binariedade* talvez seja a principal categoria ordenadora do pensamento ocidental que concebe o real em termos de opostos, de pólos, cujo agenciamento se traduz em lutas e antagonismos (Ibidem: web).

A binariedade e oposição dos gêneros se inscrevem assim em sistemas de pensamento e análises que apagam a multiplicidade das identidades e relações humanas na história, instaurando e moldando os sujeitos dentro de certas grades reguladoras/homogeneizadoras da inteligibilidade, de um código cultural que estabelece as normas concernentes aos limites e

posturas que definem os corpos sexuados (Navarro-Swain, 2002: 325; Butler, 2003: 188).

Como assinala a feminista Nicole-Claude Mathieu

A ambigüidade da noção de sexo, tal qual ela se manifesta na consciência comum, assim como nas análises das ciências sociais e dos movimentos de mulheres, vem também da dissimulação prescrita, pelo menos nas sociedades ocidentais entre sexo biológico e sexo social. Esta dissimulação está no centro tanto das polêmicas políticas nas análises e estratégias dos movimentos de mulheres quanto das omissões e distorções na análise “científica” (1989: 109).

A lógica binária que encerra o masculino e o feminino apaga a especificidade das mulheres, já que totalmente descontextualizada, separada da constituição de outros eixos de relações de poder (Butler, 2003: 21). Como ainda sublinha Navarro-Swain,

(...) o múltiplo contido no “nós” social fica reduzido a um binário, que cria em torno da norma um espaço ao mesmo tempo de rejeição e inclusão (...). É assim que a história do Ocidente naturaliza as relações e funções atribuídas a mulheres e homens, re-criando e desenvolvendo uma política de esquecimento, que apaga o plural e o múltiplo do humano. A divisão binária da sociedade segundo o sexo torna-se “evidência” e a imposição, a construção desta divisão biológica, enquanto valor distintivo, não é questionada, já que “natural” (2000: 49).

Butler considera que a dualidade do sexo, colocada num domínio pré-discursivo, “deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por gênero” (Butler, 2003: 25-26), tornado-se uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária e hierárquica do sexo são naturalizadas e asseguradas em nossa sociedade. Como explica Navarro-Swain,

O que conduziria a esta divisão sexuada do humano, em princípio, seria a “diferença”, que, entretanto, é ela mesma, uma categoria, construto social e político; baseia-se na importância que se dá ao biológico e seu corolário de características “naturais”, quer se trate de gênero ou de raça. Esta constatação, porém, não apaga os contornos e limites desta pretensa diferença política e hierárquica, pois percebê-la não significa eliminá-la. Desta forma, a diferença passa a existir, uma vez que é instituída no social como fundamento valorativo e representacional dos sexos (2006: web).

O esquema binário e hierárquico de organização social dos gêneros presente no ocidente cristão é, portanto, transposto para o Peru incaico nos discursos acadêmicos, re-criando hierarquias e oposições numa forma de governo dual. Astete afirma que

Existe en el “mundo real” incaico una repetición del “mundo sagrado”. Es decir, existían dos sistemas duales, uno en el que determina una diferenciación sexual y, por lo tanto, una oposición masculino/femenino representada por la complementariedad entre el Inca e la Coya, y otro en el que cada una de las partes tenían un complemento del mismo sexo expresada mediante la existencia de una diarquía entre los Incas y otra similar para el caso de las Coyas (2002: 153).

Esta diarquia deixa perceber uma complexidade muito maior que um binário biológico. Maria Rostworowski ao tratar da dualidade no governo de cada *curacazgo*, acaba expondo as contradições dessa descrição hierárquica:

En el Tahuantinsuyo cada curacazgo se dividía en dos mitades que correspondían a la visión indígena de *hanan* y *hurin* (Anan y Lurin), o de *ichoq* y *allauca* (izquierda-derecha). Cada una de esas mitades era gobernada por un curaca, siendo numerosos los documentos que informan sobre el particular. Uno de los curacas de las dos mitades se hallaba siempre subordinado al otro, aunque esta dependencia podía variar, en unos casos podía ser más importante la mitad de arriba (como en el Cusco), y en otros, la de abajo (tal era el caso de Ica) (1999: 210-211).

Fica clara a tentativa de colocar o sistema incaico num esquema binário, onde a diferença entre os sexos (masculino/feminino) é concebida como fundadora da identidade pessoal, da ordem social e da ordem simbólica (Mathieu, 1989: 112). Por que não seria um governo em forma de estrela ou móvel? A própria divisão sexuada e hierarquizada do governo é desmentida em seguida, quando a autora oferece exemplos de que as mulheres puderam governar independentes dos homens, sinalizando também para uma hierarquia e divisão do governo entre pessoas do mesmo sexo.

Un ejemplo distinto es el de las mujeres que ejercieron el poder, nos referimos a las *capullana* de la región de Piura. En Colán, en el siglo XVI, gobernaba doña Luisa y “su segundo persona” pertenía a su mismo sexo y se llamaba doña Latacina (...). Con el afianzamiento virreinal las mujeres curacas perdieron su poder efectivo a favor de sus maridos (Idem: 211-212).

Os indícios deixados pelos cronistas e os documentos da burocracia colonial perturbam uma transposição linear das perspectivas de gênero ligando o masculino ao público e o feminino ao privado. Estas brechas permitem-nos vislumbrar outras configurações de poder e atuação sócio-política não ligadas ao sexo biológico: não seria a fixação em figuras opostas homem/mulher uma mera interpretação dos cronistas e historiadores/as. Não

surpreende a reação dos espanhóis perante um governo exercido por duas mulheres. O processo de colonização do Peru tentou negar às mulheres peruanas qualquer possibilidade de exercício do poder, colocando os homens numa posição privilegiada. As crônicas, quando não silenciavam sobre a participação das mulheres Incas no governo do Tawantinsuyo, ofereciam uma imagem bastante negativa e estereotipada. Este o caso de Mama Huaco que ao assumir o papel de fundadora e primeira governanta do Tawantinsuyo aparece nas crônicas como mulher feroz, diabólica e feiticeira⁴ (Sarmiento, 1988: 60; Guama Poma, 1993: 64).

1.2 Mama Huaco enquanto “mulher varonil”

Quando se trata dos papéis assumidos por Mama Huaco e sua irmã Mama Ocllo nos mitos das origens narrado por Sarmiento de Gamboa, Rostworowski faz uma distinção entre mulher livre e subordinada, associando-as aos elementos constitutivos de uma dualidade hierárquica que parece se apoiar nos mesmos conceitos ocidentais do masculino/superior e feminino/inferior, tendo como eixo a relação com o masculino. Na sua percepção Mama Huaco é tida como guerreira e livre, enquanto que Mama Ocllo é tida como mãe, esposa e subordinada (1986: 130). Com base na noção de dualidade hierárquica/sexista Rostworowski afirma que Mama Huaco foi o protótipo da “mulher varonil” e guerreira nas origens dos Incas, em oposição a sua irmã Mama Ocllo que desempenhou o papel de mãe e esposa. Segundo a autora, as mulheres Incas podiam assim executar diferentes funções, desde o papel de mãe ao de guerreira, sacerdotisa, rainha e cacica. De acordo com Zilda Márcia G. Iokoi, na língua aymara, a palavra “Huaco” significa “mulher varonil, que não se amedronta nem pelo frio, nem pelo trabalho, pois é livre” (1998: 750). Rostworowski também interpretou essa identificação de Mama Huaco como “mulher varonil”⁵ dentro daquelas possibilidades de uma divisão binária e hierárquica do cosmos e da vida social. Como declara a autora,

A través de las noticias de Garcilaso tendríamos que los varones de *hanan* eran masculinos/masculinos, y los de *hurin* masculinos/femininos. En cuanto a las mujeres, las de abajo se clasificaban como femininas/femininas, y las de arriba femininas/masculinas. Los prototipos de dichas mujeres serían la feminina/feminina Mama Ocllo y la feminina/masculina Mama Huaco (1999: 42).

⁴ Ver segundo capítulo da segunda parte dessa tese.

⁵ Segundo o dicionário *Larousse escolar* da Língua Portuguesa, *Varonil* é termo “1. relativo a varão; viril. 2. Valoroso, corajoso, audacioso. 3. Energético, firme, detreminado. 4. Heróico, nobre” (2004: 776).

As ações de um corpo feminino fora dos esquemas habituais e polarizados de gênero só poderiam ser de uma mulher com características masculinas. Seu próprio discurso deixa perceber uma fluidez entre os personagens, independente do biológico, que a autora, porém, insiste em classificar em homem/mulher, fixando-lhes identidades de gênero. É assim que, como analisa Butler, o gênero cria o sexo (2003: 24-25) e a mediação interpretativa engessa o plural do humano.

Essa percepção denota o quanto a autora parece informada por uma matriz binária de inteligibilidade dos gêneros para o entendimento das hierarquias e subjetividades incaicas. Mesmo que Mama Huaco pareça fugir aos esquemas convencionais de gênero, ao assumir uma tarefa que no ocidente cristão é considerada exclusivamente masculina, a pesquisadora parece encontrar um lugar adequado para ela que não represente uma subversão daquelas possibilidades binárias da existência, dos princípios regulares de uma sociedade androcêntrica que delimitam os papéis possíveis para homens e mulheres. Essa forma de ver encerra, portanto, a “diferença” numa lógica androcêntrica,

instituída a partir do masculino universal, daquele que define o humano em geral e a seguir suas especificidades, seus “diferentes”. Não é, portanto, a diferença, biológica ou outra que ancora a desigualdade, mas a imposição política de um referente que se erige em parâmetro e norma (Navarro-Swain, 2006: web).

No discurso de Rostworowski, Mama Huaco como mulher feminina/masculina parece encarnar a dualidade e oposição entre os sexos, conforme as normas androcêntricas de inteligibilidade do gênero instituídas e mantidas em nossa sociedade. Desse modo, o discurso da autora parece veicular uma história que ainda contribui para se pensar as subjetividades de forma binária, como coerentes, estáticas e universais. Se o mito deixa perceber esta fluidez, uma importância relativa dada ao sexo biológico – uma aparente androginia – este tipo de narrativa faz tabula rasa das especificidades culturais, impondo seus próprios traçados representacionais. A história tem resistido aos questionamentos dos feminismos à destruição das evidências de Foucault e dos pós-modernismos. Tendo em vista seu papel de memória social, o apagamento das mulheres e a imposição de um sistema sexo/gênero geral e universal faz da história mais um mecanismo de reprodução e reativação do masculino que lhe confere poderes e domínio sobre o feminino. Como bem atenta Butler,

(...) a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa “ação” é uma ação pública. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas, e seu caráter público não deixa de ter consequência; na verdade, a performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito (Butler, 2003: 200. Grifo original).

Nessa perspectiva, percebo a história como um “ato performativo”, definido por Butler, como uma “prática discursiva que efetua ou produz aquilo que nomeia” (2001: 167), na medida em que tem o poder de reiterar/citar constantemente as normas regulatórias que materializam as diferenças sexuais, que produzem o gênero como efeitos da verdade. Ainda segundo Butler,

(..) A norma do sexo assume o controle na medida em que ela é citada como uma tal norma, mas ela também deriva seu poder através das citações que ela impõe. (...) a lei não é mais dada em uma forma fixa, *anteriormente* à sua citação, mas produzida através da citação, como aquilo que precede e excede as aproximações mortais efetuadas pelo sujeito. (...) a citação da lei é precisamente o mecanismo de sua produção e articulação (2001: 168-169. Grifo original).

A história, ao demarcar as subjetividades possíveis para homens e mulheres – a partir das convenções de gênero androcêntricas das quais ela é uma repetição. – acaba, portanto, se revelando como um dos mecanismos de produção e articulação das leis regulatórias do sexo/gênero que precedem e possibilitam a formação dos sujeitos (Butler, *Ibidem*: 167).

Assim, de volta a nossa análise, para que Mama Huaco pudesse ter exercido alguma forma de poder e autoridade enquanto guerreira e conquistadora, ela só poderia representar, na percepção de Rostworowski, uma mulher feminina/masculina, já que o exercício da guerra e do governo são vistos como atividades masculinas e relacionadas à liberdade, enquanto que a maternidade e as atividades domésticas assumidas por Mama Ocllo são caracterizadas como femininas e relacionadas à submissão. A autora parece sugerir que a hierarquia entre elas, e o *status* de mulher livre ou subordinada, se definem por suas relações com o lado masculino. Nessa lógica, Mama Huaco por ser livre e dominadora é identificada com o masculino, enquanto que Mama Ocllo no papel de mãe e esposa se identifica com o feminino e a submissão. Desse modo, as concepções da autora parecem refletir muito mais as concepções androcêntricas e ocidentais do gênero.

As interpretações de Rostworowski encontram eco naquelas recentemente oferecidas por Matilde Ureta de Caplansky e Alberto Pédola Febres, no artigo intitulado “Mito y gênero en dos personajes: Mama Huaco – Maria Elena Moyano” (2005). Segundo esses autores, Mama Huaco aparece no mito como líder, mais feroz e agressiva que os homens, capaz de matar seus rivais,

sacarles los ‘bofes’, hacer una bolsa con ellos y soplarla, produciendo un ruido aterrador que ‘espantaba a sus enemigos’. Esta mujer – ‘fortísima y diestra’ en una de las versiones del mito delos hermanos Ayar- es la que arroja una vara de oro a la tierra y la penetra, marcando el inicio del Imperio Incaico. Como veremos, se trata claramente de una mujer fálica (Caplansky & Febres, 2005: 04).

Caplansky e Febres tomam como pressuposto universal e natural a ligação entre o falo e o poder, para assim classificar Mama Huaco como “mulher fálica”. Nessa acepção a autoridade, a força e a agressividade estão na ordem do falo que, mesmo simbolicamente, está ligado ao masculino. A denominação “mulher fálica” impede, em sua formulação, a quebra da ordem por um feminino fora de seus limites de gênero. Desta forma, mesmo quando o sexo biológico está desarticulado do gênero a classificação permanece binária, em um mesmo indivíduo.

Já Astete percebe as diferenças entre Mama Huaco e Mama Ocllo como relacionadas à existência de uma dualidade em torno da Coya, onde Mama Huaco e Mama Ocllo simbolizariam a Coya *Hanan* e a Coya *Hurin*, respectivamente, “sin que esto represente realmente una relación con categorías de sumisión o libertad” (2002: 137), abrindo assim, a possibilidade de características múltiplas dos indivíduos, não fixadas a seu sexo biológico.

1.3 Maternidade, sacralidade e poder feminino na ordem dos discursos

Max Hernández, Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Pédola e Maria Rostworowski (1985) escreveram juntos um artigo em que analisam os mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo a partir de pressupostos da etnohistória e da psicanálise. Nesse trabalho os autores afirmam que no mito dos irmãos Ayar,

no se encontra las dos prohibiciones fundamentales: la del incesto y de la del parricidio (Freud, 1913) no aparece en el ciclo de los Ayar donde lo manifesto es la existencia de una red de relaciones fraternas en la que el incesto aparece como dado. En este mito no existe pareja conyugal, solo pareja madre hijo y/o madre o hermana. El hijo/hijos nunca es otro distinto. La interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo edípico está ausente del mito de los Ayar. Como si la madre impidiera al hijo la salida de la relación dual con ella. (Rostworowski et al., 1985: 73).

Rostworowski (et al., 1985: 65-79; 2000: 132-133) é uma mais das conhecidas representantes da etnohistória andina fortemente marcada por alguns pressupostos psicanalíticos. Ela e seus colegas observaram que no mito dos irmãos Ayar, a sucessão narrativa começa mostrando uma estrutura de relações fraternais nas relações de parentesco, e que os atos dos Ayar deviam provir da vontade de Mama Huaco, enquanto irmã, “mãe sem pai nem marido e centro primordial do poder” (Idem: 72).

Rostworowski explica que essa “ausência do pai” na origem dos Incas, tal qual aparece na narrativa de Sarmiento, supõe que em um dado tempo mítico nos Andes, a influência feminina teve tal predomínio que obscureceu o elemento masculino e que este último não chegou a exercer um papel importante, a não ser o de um progenitor distante (2000: 77). Nessa perspectiva, a união de Mama Huaco com o seu filho Manco Cápac é interpretada como uma forma de incesto.

No enunciado acima é possível perceber mais uma vez o quanto os pesquisadores parecem informadas pelas matrizes de inteligibilidade do gênero ocidental, já que não consideram a relação mãe e filho como conjugal, mas como incesto. Esse discurso acaba por instaurar na história as diferenças de gênero e a normalidade das relações heterossexuais entre pai e mãe, concebidos como o “verdadeiro” casal procriador, o único par conjugal estável, excluindo a possibilidade de que mãe e filho ou irmão e irmã representassem um par conjugal ou até mesmo que atuassem em conjunto. Essa forma de ver as relações mãe-filho/irmã-irmã e o poder das mulheres como resultado da falta de interdição, ou seja, da falta da “lei do Pai” instituidora do social e da normalidade, identifica o incesto com a falta de normas sociais reguladoras do sexo e remete à um momento histórico primitivo, irracional, mítico, identificado com as mulheres e o matriarcado. Quanto a isso Morgan [1877] e Bachofen [1861] já haviam afirmando que a ignorância e a promiscuidade sexual foram os responsáveis por esse estágio matriarcal da humanidade, e que a partir do momento em que se instalam as proibições sexuais se inicia o patriarcado: a ordem do pai ligada à cultura, à razão, à civilização e ao progresso (Morgan, 1970; Bachofen, 1967)

Desse modo, as interpretações oferecidas por Rostworowski e seus colaboradores parecem remeter o incesto a uma desordem instituída pela liberdade e poder das mulheres, onde a figura do pai se faz ausente, – o representante da normalidade, das interdições que instituem a “civilização” e das chamadas “proibições fundamentais” (Rostworowski et al., 1987: web), – fazendo parecer inevitável, natural e necessária a instauração do patriarcado, a ordem do pai.

Esse tipo de interpretação calcada na idéia evolucionista de etapas universais que conduzem a humanidade do matriarcado⁶ ao patriarcado (da natureza à cultura, da desordem à ordem, do irracional ao racional), é perpassada por conceitos universalistas e androcêntricos que tenderam a associar o feminino com o passado mais primitivo, mítico, irracional e a-histórico, já que identificado com a natureza, com os institutos e a emoção. Os/as pesquisadores/as imbuídos desses pressupostos deterministas e essencialistas reforçaram uma concepção histórica que contribuí para se pensar o poder das mulheres como algo derivado apenas da capacidade procriadora de seus corpos, e também de uma suposta ignorância, irracionalidade e promiscuidade de tempos remotos e primitivos. A associação das mulheres com a natureza e dos homens com a cultura, numa lógica androcêntrica acaba implicando numa exaltação do patriarcado como etapa superior na evolução.

Nessa perspectiva, o modelo explicativo usado para entender as diferenças entre homens e mulheres tem sido a dicotomia essencialista natureza/cultura. Essa estrutura pressupõe uma relação de subordinação, dentro da qual o campo da cultura subordina o campo da natureza. Essa dicotomia imaginária também tem funções importantes de poder, porque dependendo do campo onde algo seja situado, lhe será concedida a possibilidade de autonomia e mudança (o campo da cultura) ou lhe será destinada a subordinação e imutabilidade (o campo da natureza). Enquanto os homens são classificados como seres culturais/políticos, as mulheres foram situadas, em alguma medida, no campo da natureza que é o campo do “dado ao homem”, do subordinável, do irracional, do essencialmente imutável e, portanto, impermeável ao arbítrio da história (Suárez, 1992: 05-06), o que explica a passagem do matriarcado para o patriarcado como um processo natural e inquestionável. Nessa lógica, o plano da cultura sempre é submeter e transcender a natureza (“instituir

⁶ “A hipótese matriarcal surgiu em 1861, quando o suíço Johann Bachofen sugeriu a existência de sociedades matriarcais na pré-história. Suas idéias influenciaram fortemente antropólogos e arqueólogos do final do século 19 e começo do século 20. Quando os pesquisadores da chamada era do gelo (40.000 - 10.000 a.C.) desencavaram grande quantidade de estátuas femininas conhecidas como vênus (...), foram rápidos em identificá-las como representações de deusas-mãe” (Nogueira, 2006: web).

proibições fundamentais”); se as mulheres são consideradas parte dela, então a cultura achará “natural” subordiná-las para não dizer oprimi-las.

Ao longo da narrativa mítica reproduzida por Sarmiento, Rostworowski e os seus colegas identificaram ainda que o fratricídio cometido pelos irmãos, na medida em que avançavam em suas conquistas devia ocorrer por uma competição pelas mulheres.

Los hermanos que irrumpen en el mito para cumplir una misión comun y que, por lo tanto, podrían estar unidos en una repartición de empeños y realizaciones, van, sin embargo, siendo eliminados de la escena. Los sucesivos hermanos van siendo eliminados por via de la petreficacion de la competencia activa por la mujer a medida en que se yerguen como los preferidos por su fuerza, su erección o su coraje (Rostworowski et al., 1985: 73).

Como explica ainda os autores,

La interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo edípico está ausente del mito de los Ayar. Como si la madre impidiera al hijo la salida de la relación dual con ella. Relación de reflejos en la que ambas partes se completan, la envidia, relación dual, está en la base de los celos fraternos. Tal vez por ello el fratricidio guarde relación con “comerse” a la madre. Se buscaría en ello una identificación por incorporación oral con la mujer omnipotente, a la vez que librarse de ella (Idem: 73).

As relações de Mama Huaco com seu filho/irmão Manco Cápac recebem assim sentidos na ordem dos discursos acadêmicos que delimitam o campo das relações possíveis na história e homogeneizam as relações humanas em quadros imutáveis de sexo/gênero. Rostworowski e seus colegas buscam referências no mito de Édipo da Antiguidade grega para explicar o mito dos Incas, parecendo em busca da repetição e do *mesmo*, de um “imaginário coletivo”, inato e universal, onde o poder da Mãe e a identificação do filho para com ela ficam reduzidos a simples ausência do Pai e também a uma relação/sexualidade tida como primitiva/primordial/selvagem/infantil que não encontra qualificativos sociais. Nessa perspectiva o enfoque psicanalítico presume a fragilidade natural do poder da Mãe perante o Pai, reduzindo o poder feminino a uma ausência, ao não encontrar qualificativos culturais para o mesmo.

Como bem atenta a feminista Gayle Rubin (1975: 157-210), a psicanálise contém um único conjunto de conceitos para entender homens, mulheres e sexualidade. Ao oferecer uma descrição dos mecanismos que geraram a opressão e subordinação das mulheres ela transforma leis morais em leis científicas, reiterando/reforçando as convenções de gênero

androcêntricas do presente (Idem). A autora observa assim que a psicanálise tem, freqüentemente, se tornado mais que uma teoria dos mecanismos de reprodução dos arranjos sexuais; ela tem sido um dos mecanismos (Idem). Ao descrever a chamada “evolução cultural” da humanidade a psicanálise nos oferece oportunidades de manter o controle dos meios de sexualidade, reprodução e socialização, de manter as mulheres numa posição inferior à dos homens para que as relações tidas como arcaicas/primitivas/selvagens associadas ao domínio feminino fiquem reduzidas ao passado mais remoto.

Devemos notar que alguns/algumas etnohistoriadores/as também se apóiam nesses pressupostos da psicanálise ao identificar no processo histórico as mesmas etapas de desenvolvimento previstas para os indivíduos. Nesse quadro de apreensão, o passado remoto, primordial (pré-histórico) se identifica com a infância da humanidade numa relação afetiva e natural com a mãe, enquanto que o nascimento da civilização assinala a entrada na fase adulta denotando uma relação com o pai (Chodorow, 2002). A relação das mulheres com a maternidade é naturalizada neste tipo de discurso acadêmico, exclusivizando-a e tornando impossível a representação de mulheres, como, por exemplo, Mama Huaco, que pudessem atuar como guerreiras e conquistadoras de terras, sem uma relação direta ao masculino.

Na busca dessas imagens e padrões universais considerados primordiais pelo uso de categorias psicanalíticas na análise dos mitos, Rostworowski e seus colaboradores chegaram ainda a admitir que a força e ferocidade de Mama Huaco podem significar a persistência dos cultos às grandes deusas maternas (1985: 73) que evocam na historiografia uma dimensão feminina do sagrado reduzida ao materno e à fertilidade em contextos pré-históricos. Rostworowski e seus colaboradores relacionam essa mitologia incaica às mitologias de sociedades agrárias, onde a terra – “mãe originária” – devia encerrar em seu seio o sagrado (1985: 77). Nessa perspectiva universalista, eles perceberam a deusa Pachamama⁷ como a Mãe terra, e admitiram que Mama Huaco só podia ser a personificação de Pachamama (Idem). Desse modo, as deidades femininas são reduzidas simbolicamente ao materno, à capacidade de gerar e nutrir, sendo destituídas do poder criador, – criador em geral, – que é associado ao masculino, às tarefas do deus Pai. Reduzindo-se assim a dimensão feminina do

⁷ Pachamama – “principal divindade dos povos pré-incaicos, Pacha Mama ainda pe muito cultuada nas áreas rurais mais isoladas da Bolívia, do Peru e do Equador. No dialeto *Kolla*, Pacha significa tempo e, por isso, inicialmente seu culto referia-se à passagem do tempo que cura as dores, traz as estações e fecunda a terra. O mito de Pacha Mama está vinculado à veneração da Terra como Grande Mãe, protetora, nutridora e provedora de alimentos. Para os andinos, o respeito ao corpo de Pacha Mama é vital, pois, quando se zanga, a deusa sacode a Terra com terremotos, maremotos, enchentes e secas. (...) Pacha Mama comanda todos os eventos climáticos, os elementos naturais, a fecundidade da terra, a fartura das colheitas, a saúde e a prosperidade” (Recine; Guimarães; Rodrigues; 2005: 78).

sagrado a uma essência monolítica e previsível associada ao passado mais remoto, à natureza, à fertilidade e à maternidade.

As crônicas dos séculos XVI e XVII, bem como a historiografia contemporânea, difundiram amplamente essa concepção de que o paganismo sacraliza o “elemento maternal”, ou seja, de que a dimensão feminina do sagrado, em sociedades agrárias e não-cristãs está unicamente associada às forças naturais da procriação e fertilidade dos campos. Esse tipo de concepção universalista e linear/evolucionista da história interpreta os incontáveis registros míticos e arqueológicos que assinalam a presença ativa do feminino em sociedades com tradições milenares de veneração do feminino, à natureza e ao materno, fixando uma identidade ao corpo reprodutor e reduzindo-o a isto. Nesta ordem de idéias, Campbell, por exemplo, afirma que os “povos primitivos” em “estágio agrário” devem ter observado o fato de que a vida humana emerge do corpo das mulheres, que a “magia da mãe” e a “magia da terra” seriam a mesma coisa, que “a personificação da energia que dá origem às formas e as alimenta é essencialmente feminina” (1997: 177). E que sendo assim, esses povos teriam percebido a Terra como uma Grande Mãe, uma Deusa da Natureza e da Espiritualidade que era fonte divina de todo nascimento, morte e regeneração (Eisler, 1997: 14-15). Como declara Donna Wilshire (1997: 113), enquanto os “povos primitivos” *viam* os corpos das mulheres ritmicamente sincronizados com o céu, o mar e a terra, as mulheres eram consideradas seres com sabedoria e autoridade, tanto na comunidade terrestre como na esfera sagrada. Desse modo, complementa ainda a autora,

As deidades arcaicas eram Metáforas *imaginadas* para traduzir a percepção de Princípios e PADRÕES intemporais e sagrados. (...) As Imagens de deidades arcaicas imanentes (“O-que-é-visto”) sempre incluíram a visão de mundo que os adoradores trouxeram ao processo de ver. Ao adorador neolítico, a Imagem aparecia como “Algo” sagrado e ele a via como uma Divindade manifestada; o que essa mesma imagem esse “Algo” significa para um de nós que a olha hoje como um objeto profano, destituído, é bastante diferente. (...) Parte do “Algo” da Imagem que *viam* era a idéia do Corpo Feminino como divino. Através da Imagem ubíqua da Deusa experimentava o Feminino, a mulher, como Criadora Primordial. “*Viam*” na Sua Imagem a idéia de Totalidade e Cooperação como PADRÃO compartilhado em todo o universo – tanto no macrocosmos como no microcosmo (1997: 113).

Não deixo de me incomodar com a arrogante autoridade dos/as pesquisadores/as que afirmam saber o que pensavam e acreditavam os povos neolíticos. Dizer que a imagem do

feminino no presente possui significados diferentes daquela do neolítico parece-me uma pérola acaciana!

No enunciado acima a autora parece de acordo com a presença de princípios e padrões intemporais que estabelecem as relações entre as mulheres e o sagrado. Ao se sugerir que há algo no corpo das mulheres, especificamente suas capacidades reprodutivas, que provoca ou determina um resultado social universal, como um culto ao feminino, à maternidade, à fertilidade e à natureza em contextos pré-históricos/pré-hispânicos/não-cristãos, esses discursos incorrem num “fundacionalismo biológico” (Nicholson, 1999: 22), numa concepção de gênero muito próxima de um determinismo biológico, que não considera outras possibilidades de se pensar o corpo feminino, além de procriador/materno/fértil e ligado à natureza. Nessa acepção é como declara Navarro-Swain,

A mulher torna-se corpo inteligível enquanto mãe, pois as significações atribuídas ao feminino conferem um sentido unívoco: mulher-mãe, da qual a maternidade revela seu ser profundo, sua própria razão de ser. Fora da maternidade, o caminho do negativo, do vício, da sedução (2000: 58) (...) Com efeito, o biológico adquire sua importância em um conjunto de práticas semióticas e simbólicas, cujo referente ou significante geral foi localizado na reprodução; na ordem do patriarcado, onde o masculino se erige como norma e paradigma do humano, pólo hierarquicamente superior, a capacidade específica de procriação do feminino torna-se o próprio feminino (2000: 55).

O espaço materno torna-se assim o lugar do feminino, o lugar da sua diferença e do Ser Mulher, e a ênfase posta sobre o potencial criador das mulheres, uma fonte de poder e identidade única (Descarries, 2000: 25). Dessa forma, a maternidade é o único elemento que parece transcender as mulheres, podendo convertê-las em deusas. No catolicismo a maternidade para as mulheres é a única saída para apagar o “pecado original” e aproximá-las do paraíso. As mulheres são desse modo exaltadas e marcadas ao mesmo tempo na maternidade. “Exaltada na tarefa ‘divina’ de dar à luz aos seres humanos, mas ao preço de se ver atrelada e delimitada por esta função” (Navrro-Swain, 2000: 52). Quando se trata de identificar as deusas como mães, a historiografia também parece se apoiar nas crônicas, repetindo os mesmos enunciados relativos às mulheres e às deusas da fertilidade e procriação. Não surpreende, portanto, que as deusas Incas – Pachamama, Mama Quilla e Mama Cocha – e também a heroína Mama Huaco, tenham sido identificadas pelos cronistas (Murúa, 1946: 278-279; Garcilaso, 1960), como deusas mães, detentoras de poderes da fertilidade e procriação, atreladas à uma essência maternal definidora do feminino e das mulheres.

Por conta dessa associação das deusas e das mulheres com a fertilidade e produção dos campos, Astete também destacou a função social das mulheres Incas como provedoras de alimentos e tecedoras, ao observar que no comportamento dos atores dos ciclos míticos, narrados por Garcilaso e Betanzos sobre o Tawantinsuyo, devia estar relacionado aos comportamentos e atributos das divindades. Como assinala o autor, as divindades femininas estiveram associadas à obtenção de alimentos; Pachamama, considerada como “Madre tierra”, “dueña” e “protectora” dos animais que nela habitam (2002: 55) devia estar ligada à produção agrícola e pecuária, enquanto Mama Cocha, a Mãe Mar, esteve ligada à obtenção de peixes (2002: 55). Essa associação parece se basear no enunciado de Garcilaso a respeito dos atributos de Mama Cocha, quando escreve que os povos

de la costa (...) adoraban en común a la mar, y lê llamaban Mamacocha, que quiere decir, madre mar, dando a entender que con ellos hacía oficio de madre en sustentarles con su pescado (1960: 20)

(...) la llamaban Mamacocha, que quiere decir Madre mar, como hacía oficio de madre en darles de comer (1960: 215)

“Dando a entender” – Astete toma a palavra aos Incas e esclarece-nos sobre a significação a ela atribuída fixando sua interpretação como evidência. O autor traça uma relação entre as deusas que dão origem aos produtos agrícolas, peixes, etc., e as mulheres, pela capacidade de reprodução de seus corpos, que, em estreita vinculação com elas, se dedicavam à transformação dos mesmos em oferendas rituais e produtos destinados à redistribuição (Astete, 2002: 61). Como também observou Rostworowski, as mulheres andinas tomavam parte ativa na agricultura, ao encarregar-se basicamente do depósito de sementes e tubérculos, tarefa que, em sua opinião, era considerada exclusivamente feminina, pois a terra (Pachamama) possuía o mesmo gênero (1989: 09; Astete, 2002: 61). Observa-se aqui uma desqualificação das atividades de produção de alimentos – base, entretanto, da sustentação de uma comunidade – pela sua ligação ao feminino numa relação circular de causa/efeito. Não que os povos incaicos o fizessem, mas as crônicas e a uma certa historiografia imprimem valores ao ligar estes cultos e atividades a um “matriarcado primitivo”. Ainda segundo Astete,

(...) se valida en el universo sagrado una práctica social. Es decir, la presencia de diosas relacionadas con los productos agrícolas, unida a la estrecha vinculación con los productos agrícolas, unida a la estrecha vinculación de las mujeres con la siembra y con la preparación de los alimentos, podría interpretar como una explicación o validación simbólica

de tareas relacionadas en la sociedad incaica con las figuras femininas (Idem: 61).

Afinal, não se pode negar a importância dada a estas figuras, – é preciso, explicá-las na ordem do patriarcado, na ordem do Pai ausente. A relação do corpo das mulheres com o das deusas mães e da fertilidade é reveladora de uma concepção que vê as mulheres como corpos procriadores e maternos, sacralizados apenas na função “natural” de nutrição da humanidade, da mesma forma que se vê a terra como ligada à produção agrícola e ao sustento alimentício da humanidade. Em contrapartida, os deuses masculinos e os homens estão relacionados com a criação, com as atividades conquistadoras e guerreiras, que exigem criatividade, intelecto e força. Daí a relação do deus Sol e de Manco Capác com a fundação e organização cultural do Tawantinsuyo presente em boa parte da historiografia tradicional⁸. Nesse imaginário a função das mulheres parece ligada à uma suposta natureza inscrita em seus corpos, à uma capacidade inata em seus corpos, enquanto que a dos homens se relaciona com a cultura, às criações intelectuais e espirituais, à capacidade criativa e intelectual de seus corpos. Em decorrência disso, é como bem ressaltou Navarro-Swain,

(...) as mais marcantes realizações humanas, como a escrita, a domesticação das plantas, a legislação, a linguagem, a medicina, tem sido obscurecid[as] ou simplesmente ignorad[as]o pela história.(...) De fato, sob a denominação ‘culto da fertilidade’ são avaliadas e desqualificadas, ao mesmo tempo, as representações que povoaram trinta mil anos de história, do Paleolítico antigo à chegada dos indo-europeus no Oriente Médio, em torno de 2.500 a.C. (1995: 46)

Quando se trata da sacralidade e poder das mulheres nos discursos históricos é possível assim observar a permanência das mesmas matrizes discursivas utilizadas pelos cronistas para o entendimento dos conceitos e relações de gênero, onde a maternidade, a fertilidade e a natureza aparecem como eixos definidores do poder feminino e das mulheres. Não por acaso, Rostworowski afirma que Mama Huaco só podia constituir uma personificação de Pachamama (mãe, terra, natureza), já que a sua sacralidade devia estar relacionada à fertilidade dos campos, da mesma forma que as personagens femininas estiveram sacralizadas em sociedades agrárias da antiguidade européia.

O processo de dominação masculina associado ao surgimento do Estado, da propriedade privada, da urbanidade, da conquista e exploração da terra e também ao predomínio do culto à uma divindade masculina e suprema na figura de *Viracocha* ou do deus

⁸ Ver Prescott ([1847] 1946).

Sol, também foi notado pelo analista jungiano Erich Neumann em seu livro *The great Mother: an analysis of the Archetype* (1963). Nesse trabalho Neumann desenvolveu um estudo a respeito dos chamados “símbolos maternos”, chegando à conclusão de que as obras de arte religiosas mais arcaicas eram “figuras da solitária Grande Deusa, imagem paleolítica da Mãe, antes da existência do Pai na terra ou no céu”. A partir disso, ele busca provar a existência na América (Centro e Sul) de um mundo matriarcal, visível pela presença de símbolos que, segundo ele, constituem arquétipos universais da Grande Deusa Mãe. Ao observar correspondências/similaridades na arte do “Velho” e “Novo Mundo” entre os símbolos de uma “Deusa Terrível”, Neumann vê a existência de arquétipos universais compartilhados (1963: 179). Nas regiões litorâneas da América do Sul e particularmente no Peru, Neumann destaca que o feminino esteve associado à “Mulher Lua” e a “Mulher Mar”, o que devia evidenciar a existência de uma concepção universal que associa o feminino com a noite, a lua e o mar. Para Neumann, a psicologia “lua-noturna matriarcal” foi predominante no Peru até o momento em que a “cultura Inca patriarcal” passou a exercer o domínio na região. Nessa perspectiva, uma mitologia solar, não só no Peru, mas igualmente no México, devia se sobrepôr à mitologia lunar, pondo fim ao matriarcado (Idem: 181).

Isto nos leva de volta ao evolucionismo, ao essencialismo, ao “normal”, ao biológico. Não surpreende que duas estatuetas feminina, datadas do período pré-inca, – uma encontrada em Frias (povoado da Serra de Piura, contemporâneo à cultura Moche) e a outra em Nazca (século II a VII na costa sul), – tenham sido identificadas pela estudiosa Sara Beatriz Guardia como “Vênus”⁹, como representações da fertilidade, numa associação das mulheres com o amor, a sedução, a beleza física e as forças da natureza. Segundo Guardia, “es probable que ya desde ese período, se empezara a internalizar la identificación simbólica que existe en la mayoría de las sociedades de relacionar a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura” (2002: 19). A autora, imbuída das convenções de gênero naturalizadas no ocidente, toma como evidente e natural essa identificação das mulheres com a fertilidade em tempos pré-inca. Essa concepção, amplamente generalizante, dificulta assim o entendimento das

⁹ Vênus é a deusa do panteão romano, equivalente a Afrodite, no panteão grego. É considerada a deusa do Amor e da Beleza. No mito de seu nascimento conta-se que surgiu de dentro de uma concha de madreperla, tendo sido gerada pelas espumas (*afros*, em grego). Em outra versão é filha de Júpiter e Dione. Uma das divindades mais veneradas entre os antigos, sobretudo na cidade de Pafos, onde seu templo era admirável. Tinha um olhar vago e cultuava-se o zangano dos seus olhos, como ideal da beleza feminina. Possuía um carro puxado por cisnes. A Vênus possui muitas formas de representação artística, desde a clássica (greco-romana) até às modernas, passando pela renascentista. É considerada pelos antigos gregos e romanos como a deusa do erotismo, da beleza e do amor. (Cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%AAAnus_%28mitologia%29)

mulheres e das deusas em suas particularidades, ou seja, a emergência da multiplicidade de identificações que as construções de gênero podem comportar.

A idéia de uma essência subjacente a todas as personagens femininas ligadas ao sagrado, e ao materno não deixa entrever os possíveis desvios dessa “normalidade”. Os indícios analisados na segunda parte dessa tese apontam ainda para a sacralização de mulheres que se destacaram nas guerras e no exercício do governo na época dos Incas, o que permite romper com a idéia universalizante de que o feminino é apenas sacralizado pelo aspecto procriador de seus corpos e pelas funções maternais.

O capítulo seguinte dará continuidade a essa discussão em torno do matriarcado, patriarcado e complementaridade e oposição entre os sexos nas origens e expansão do Tawantinsuyo.

CAPÍTULO 2

As representações do passado incaico e a problemática em torno dos conceitos de patriarcado e matriarcado

Mesmo os sentidos passados, decorrentes de diálogos travados há muitos séculos, não são estáveis; são sempre passíveis de renovação nos desenvolvimentos futuros do diálogo. Em qualquer momento, essas massas de sentidos contextuais esquecidas podem ser recapituladas e revigoradas assumindo outras formas (em outros contextos).

[Mary Jane P. Spink & Benedito Medrado in “Produção de sentidos no cotidiano...” (2000: 49)].

2.1 Das “diferenças de gênero” às “hierarquias de gênero” nos discursos marxistas

2.1.1 A divisão sexual do trabalho

A antropóloga e etnohistoriadora Irene Silverblatt, em seu livro *Luna, Sol y Brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniais* (1990), seguindo uma linha de interpretação marxista identificou o “Estado inca” em expansão como instituição patriarcal que explorava o trabalho das mulheres e exercia controle sobre sua sexualidade. Nessa obra a autora busca identificar nas origens e expansão do Tawantinsuyo um processo histórico em etapas que teria conduzido às origens da desigualdade e hierarquias de gênero no Peru incaico. Ela percebe o gênero a partir das categorias filosóficas constituintes do marxismo, baseando-se, especialmente, nas teorias de Engels¹ – em um dos princípios do materialismo histórico que toma o modo de produção material e econômico como fator principal que condiciona o desenvolvimento das sociedades e das instituições sociais² (Santos & Nóbrega,

¹ Friedrich Engels, amigo inseparável de Karl Marx, participou na concepção do materialismo histórico-dialético. Em sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* estende a filosofia marxista à pré-história social e analisa a formação e a institucionalização da família.

² Segundo Engels, “A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por (...) duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da

2004: 02). Desse modo, a autora busca estabelecer conexões entre produção e reprodução social, entre divisão social e sexual do trabalho, e entre o sistema de gênero e o de classe social³. Como escreve a autora,

Los sistemas del género legitiman lo que significa ser masculino o femenino, y ahora nos damos cuenta de que las ideologías genéricas van más allá de las identidades masculinas y femeninas e imbuyen el tejido de la vida social, ellas penetran en gran manera nuestra experiencia humana, extendiéndose a nuestra percepción del mundo natural, el orden social y las estructuras de prestigio y de poder. (...) Engels insistió, en *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, en que los cambios en la posición de las mujeres son inseparables de las profundas transformaciones en la economía política que espoleó la formación de las clases sociales. La tradición marxista contemporánea también privilegia la articulación entre las relaciones del género y el poder (1990: XXII).

Silverblatt sublinha as relações entre o sistema econômico e o processo de subordinação das mulheres enquanto classe social, constatando a sua opressão nos Andes a partir do momento em que se instalam a propriedade privada e o Estado, determinando o fim do modo de produção comunitário que devia favorecer a igualdade entre homens e mulheres. Nessa perspectiva, a autora afirma assim que seu livro é filho de Engels (Idem: XXIII), ao admitir que as mulheres nem sempre foram inferiores e submissas aos homens, devendo existir uma etapa de desenvolvimento histórico em que as diferenças de gênero não configuravam desigualdades e hierarquias. O historiador marxista Luiz Vitale também está de acordo com essa concepção quando afirma que

no puede subestimarse el hecho de que Engels fue uno de los que más contribuyó a demostrar la falsedad de que la mujer es un ser inferior al hombre, subordinada desde siempre a éste. Sus tesis abrieron una ruta de investigación central en cuanto al papel que desempeñaba la mujer en las comunidades agro-alfareras: “una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la filosofía del siglo XVIII —decía Engels— es la de decir que

família, de outro. Quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social. Contudo, no marco dessa estrutura da sociedade baseada nos laços de parentesco, a produtividade do trabalho aumenta sem cessar, e, com ela, desenvolvem-se a propriedade privada e as trocas, as diferenças de riqueza, a possibilidade de empregar força de trabalho alheia, e com isso a base dos antagonismo de classe” (Prefácio à primeira edição/1884, 2002: 02-03).

³ Segundo Silverblatt, “Este libro sigue la tradición marxista en su empleo del término “clase”. La clase, en sentido amplio, es vista como una relación social definida en función a la relación con los medios de producción: las divisiones de clase, entonces, se centran en aquellos que a través de su control sobre los medios de producción pueden extraer productos o trabajo excedente de quienes no lo pueden hacer. Siguiendo esta tradición, el proceso de formación de las clases es visto como un proceso inherentemente político. Puesto que la creación de las clases asegura la institucionalización de los medios para facilitar, asegurar y regular la apropiación del excedente – en otras palabras, el proceso mismo de formación del Estado (1990: XVII).

en el origen de la sociedad la mujer fue esclava del hombre (Vitale, 1987: 08).

Seguindo a tradição marxista, Silverblatt busca identificar nos Andes “etapas históricas” universais de desenvolvimento que deviam ter conduzido as sociedades de um modo de vida comunitário e igualitário, – onde as mulheres e os homens tinham igualmente o acesso aos meios de produção e aos recursos materiais da existência, – para um modo de vida patriarcal controlado pelo Estado e pelos homens, baseado no conflito, na dominação e na luta de classes⁴. Como bem atenta Elisabete Santos e Lígia Nóbrega,

O enfoque marxista parte do pressuposto de que nas sociedades primitivas, apesar da divisão sexual do trabalho, as relações entre os sexos eram baseadas na igualdade. Ora, este equilíbrio fica perturbado e é subvertido quando o homem adquire o direito à propriedade privada, e passa a assumir na esfera familiar uma posição de supremacia e de poder, e a transmissão do direito a essa propriedade é efectuada através dos familiares masculinos, ficando assim reduzido o papel feminino à função de servidão e de reprodução. Este processo explica a exploração da mulher que coincide com o aparecimento da propriedade privada e com a sociedade de classes (Santo & Nóbrega, 2004: 04).

Nessa tendência Silverblatt observou que numa etapa anterior à instauração do patriarcado nos Andes, identificada com o passado anterior à expansão do domínio incaico, existiam organizações comunais baseadas na complementaridade e paralelismo de gênero, e que somente com as transformações econômicas e políticas introduzidas pelos Incas, que espoliaram algumas classes sociais, a posição das mulheres foi profundamente alterada. Como observou a autora,

El género en los Andes podía ser al mismo tiempo una metáfora para la complementariedad como para la jerarquía. No es de sorprender que los incas escogiesen las ideologías genéricas tanto para enmascarar su control sobre los demás, como para crear relaciones de dominación. (...) Las ideologías del género eran también ideologías de jerarquía. Ellas expresaban el rango y ordenaban las divisiones internas de la comunidad. No es de extrañar que los incas tomasen este esquema del género para construir las relaciones imperiales. (...) las emergentes instituciones imperiales funcionaron el control ejercido sobre las mujeres con el control sobre la humanidad; el género se convirtió en una forma a través de la cual las relaciones de clase eran actualizadas. La formación de las clases transformó las distinciones del género en jerarquías de género (Ibidem: XXIII-XXIV).

⁴ Ver também o trabalho de Jesús E. Parisaca Mendoza sobre a “evolução da família no Peru pré-hispânico na passagem do matriarcado para patriarcado”, disponível no *site* <http://www.monografias.com/trabajos25/familia-antiguo-peru/familia-antiguo-peru.shtml>

Apesar da autora apresentar uma visão pautada pelo reducionismo econômico, mecanicista e etapista da história que identifica as diferenças e hierarquias binárias de gênero como condicionadas a uma etapa de transformação na organização política e econômica dos Incas, é importante analisar o seu discurso não só para uma percepção das concepções de gênero que ainda governam o empreendimento histórico na atualidade, mas também para uma percepção de indícios que põe em questionamento a chamada “condição de inferioridade feminina”.

Luiz Vitale, em sua obra *La mitad invisible de la historia* (1987) disponível on-line⁵, também observou que antes da mitologia heróica dos primeiros Incas, que conduziu o “império inca” a um modelo patriarcal,

las mujeres podían gobernar directamente, tal es el caso de las norteñas *capullanas* de Condorhuacho, la *curaca* de Huaylas, madre de doña Inés, mujer de Francisco Pizarro, o de la mítica guerrera de los ayllus de Chocos Cachona en el Cusco. El simbolismo femenino transformaba el dualismo masculino, tanto en lo religioso como en lo político, creando una tripartición presente en la organización del Cusco, consistente en las divisiones de Collana-oro, hermano mayor y Callao-cobre, hermano menor, a la que se añadía lo femenino con Poyan, palabra proveniente de la voz *paya*, mujer noble, simbolizada por la plata (...) La imagen de Mama Huaco, cuyo nombre indica a una mujer guerrera y varonil, es especialmente interesante para ilustrar el complemento femenino existente a comienzos de la época Inca” (1987: 06).

Se a presença e atuação política das mulheres é aqui ressaltada, o duplo masculino é secundado por um elemento simbólico feminino e a mulher guerreira continua a ser varonil. Não surpreende que Mama Huaco seja vista pelo autor como “complemento feminino” existente no início da era incaica. Na mesma tendência de Silverblatt, o autor parece de acordo com a idéia de uma etapa pré-patriarcal onde devia vigorar uma complementaridade e oposição entre os sexos, mas onde a atuação de Mama Huaco não pode ser vista de forma isolada, como independente da ação masculina.

As arqueólogas Anne-Marie Pessis e Gabriela Martín em suas explicações para as origens da desigualdade de gênero, também observaram que nos primórdios da existência humana,

⁵ Cf. http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y_humanidades/vitale/obras/obras.htm

Face à fragilidade da criança humana ao nascer, o grupo deverá dar um maior suporte e ter muito cuidado para favorecer a sobrevivência. Tendo os homens que garantir a proteção da comunidade, corresponderá às mulheres destinar uma parte maior de seu tempo ao fornecimento desse apoio. A exigência do cuidado das crianças assumidos pelas mulheres originará uma especialização na divisão do trabalho por gênero. (...) considerando que, entre cada gravidez e cuidado pós-natal, transcorrido pouco tempo, é provável que o grupo não outorgasse maior importância à capacitação da mulher para as atividades violentas capazes de garantir a sobrevivência (Pessis & Martín, 2005: 21).

As arqueólogas concordam que gradativamente o desenvolvimento técnico e o refinamento das técnicas permitiram aumentar as probabilidades de vida, e que esse incremento da população impôs a necessidade de administrar e defender os territórios, assim como o aparecimento da agricultura, levou a novas formas de organização social baseadas na desigualdade de classe (Pessis & Martín, 2005: 21). Ao observar essas transformações, estruturadas em torno do trabalho, Pessis e Martin admitem que as mulheres deveriam ter acumulado a responsabilidade da maternidade produtora de filhos enquanto que os homens passaram a assumir a responsabilidade da defesa do território, o que devia garantir-lhes gradativamente uma posição de poder e superioridade perante as mulheres na sociedade (Ibidem: 22).

Ao afirmar que os homens deviam “garantir a proteção da comunidade”, as arqueólogas tem como pressuposto básico a evidência “natural” da divisão de trabalho sexuada. Se os homens “protegem”, quem produz? Porque o pressuposto bélico e as comunidades estariam permanentemente em perigo? Além disso, o discurso das autoras supõe a presença de uma sexualidade constante, sem interrupção, a despossessão dos corpos das mulheres, sua submissão total aos desejos masculino e a suposição de que a sexualidade masculina é uma necessidade absoluta e constante. Depois de tantas suposições baseadas em suas próprias representações sociais de sexo e sexualidade, a probabilidade: o grupo (ou seja, os homens) não investiam nas possibilidades *da* mulher (todos iguais) atuar nas “atividades violentas capazes de garantir a sobrevivência” (Ibidem: 21).

Para Silverblatt a existência de uma etapa pré-patriarcal de complementaridade e oposição entre os sexos, devia corresponder ao momento em que as diferenças de gênero – criadas a partir da percepção das diferenças biológicas/sexuais – se revelaria na divisão sexual do trabalho, onde homens e mulheres exerciam diferentes papéis sociais, porém, não desiguais. Tudo se passa de forma “natural”, para Vitale e Silverblatt o feminino e o masculino eclodem em suas tarefas e papéis determinados. Com declara Vitale,

Engels y Marx habían escrito en Ideología alemana que la división del trabajo “originariamente se reduce a las diferentes funciones que en el acto sexual le corresponden al hombre y a la mujer [...] la producción de vida, a la vez de la suya propia en el trabajo y de vida nueva en la procreación, aparece ahora como una doble relación: por un lado, como una relación natural, y por el otro, como una relación social” (1987: web).

Este tipo de interpretação encontra eco também nas análises de Lévi-Strauss (2003) a respeito da divisão do trabalho por sexo, onde afirma que ela não ocorre como especialização biológica, mas com o propósito de assegurar a união de homens e mulheres, realizando a menor unidade econômica viável; tornando assim instrumento para instituir o estado de dependência recíproca entre os sexos. Como observou Gayle Rubin, nesse tipo de concepção,

A divisão sexual do trabalho pode, então, ser vista como um “tabu”: um tabu contra a semelhança (igualdade) entre homens e mulheres, um tabu dividindo os sexos em duas categorias mutuamente exclusivas, um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e, por isso, cria o gênero. A divisão do trabalho pode também ser vista como um tabu contra outros arranjos sexuais que não aqueles contendo um homem e uma mulher, privilegiando, portanto, o casamento heterossexual (1975: 157-210).

A teoria da divisão sexual do trabalho cria o masculino e o feminino, e assegura que o desejo sexual seja dirigido somente ao outro sexo. Essa divisão binária/sexual do humano aparece em boa parte da historiografia como norma universal e natural; a dualidade do sexo é tomada por ela como invariável, como fato natural localizado num domínio pré-discursivo, anterior à cultura. O sexo/corpo é desse modo concebido como uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura (Butler, 2003: 25). Nessa perspectiva, o gênero aparece como a interpretação cultural do sexo, “inscrito em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável” (Idem: 26). Com isso, a impressão que se tem é a de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino (Idem: 26). Nesse caso, é como bem observou Butler,

o corpo é representado como um mero instrumento ou meio com o qual um conjunto de significados culturais é apenas externamente relacionado. Mas o “corpo” é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríades de “corpos” que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero (Idem: 27).

Esta é a perspectiva que nos orienta para buscar o possível na história, o não determinado pelo biológico e pelo “natural”, expressão de valores históricos binários: é assim que a diferença dos sexos se torna “natural” ocultando-se seu caráter político, construído, inclusive pelo próprio discurso da historiografia. A constante reiteração da divisão sexual do trabalho, da binariedade do gênero, da heterossexualidade obrigatória e do controle da sexualidade feminina faz da história um “discurso fundador” (Orlandi, 2003: 13), ao resignificar o que veio antes e instituir uma outra memória ela produz outros sentidos para as subjetividades e relações entre os sexos estabelecidas no passado, a partir das convenções de gênero do presente.

Para os/as autores/as que analisamos, o gênero é apenas consequência do sexo biológico e a história “pré-patriarcal” é apenas uma reprodução das representações sociais patriarcais: qualquer importância dada às mulheres deriva de seus corpos/procriação; os homens possuem as mulheres; a divisão de trabalho não é sequer pesquisada, apenas reproduz os estereótipos feminino/masculino. O sexo/corpo (“natureza sexuada”) é produzido discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais (Butler, 2003: 25). Daí podemos perceber os limites deste tipo de abordagem, como a de Silverblatt a respeito do sistema sexo/gênero, na medida em que pressupõe e define por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis do gênero na cultura incaica.

2.1.2 A divisão generizada do cosmos e do social

Silverblatt trabalha com suposições e indica que nos Andes pré-hispânicos os canais de autoridade deviam seguir linhas de gênero, mas admite que conhecemos pouco sobre a jurisdição das mulheres Incas e os alcances de suas esferas de autoridade. Afirma, porém, que a hierarquia e o binário dariam supremacia ao masculino. A evidência de um “natural” humano é inquestionada e faz da história um mecanismo de criação de gêneros e de reafirmação do binário na memória social. Segundo a autora, o universo incaico se baseava em uma estrutura dual, onde as hierarquias paralelas de gênero ordenavam deidades e categorias de seres humanos em uma “linguagem de descendência” (Silverblatt, 1990: 31). Nos momentos iniciais da conquista incaica, a autora observou ainda que a região andina constituía um mosaico cultural, e que seus habitantes, apesar de falarem línguas diferentes e de venerarem diferentes deuses, possuíam em comum a vida em comunidades (*ayllus*), onde todos nasciam com direitos e obrigações que estruturavam por sua vez os direitos à terra e aos

recursos que formavam a base da subsistência andina (Silverblatt, 1990: 02). Como afirma a autora,

Como matriz de las relaciones sociales a través de las cuales se podía acceder a los recursos materiales, el *ayllu* forjó las identidades de sus miembros como seres humanos diferenciados por el género, obligados a, y responsables por, otros. Los significados culturales impartidos al género moldearon la creación de parientes femininos y parientes masculinos andinos. Y el parentesco señalaba los canales potenciales de acceso a las tierras, rebaños y aguas comunales, en la misma forma en que prescribía a aquellos a quienes uno podía apremiar o que podían apremiarlo a uno, cómo y en qué grado (Ibidem: 02. Grifo original).

Ao admitir que as identidades nessas comunidades estavam estruturadas a partir de uma divisão binária baseada no sexo biológico das pessoas Silverblatt destaca que o *ayllu* “forjou a identidade de seus membros como seres humanos diferenciados pelo gênero” (Ibidem: 02), o que devia implicar em um mundo dividido entre homens e mulheres. Nesta perspectiva, a linguagem, o simbólico, as especificidades culturais de cada *ayllu* são apagadas. A história aqui é feita de generalidades, pressuposições que apresenta como evidência suas próprias representações de um mundo baseado na divisão/oposição entre os sexos.

Zuidema também já havia identificado a presença dessa estrutural dual no sistema de parentesco dos povos andinos, ao declarar que

La distinción macho/hembra encuentra su expresión en el sistema de parentesco quechua, en el que se opone dos principios organizadores uno patrilineal para los hombres y otro matrilineal para las mujeres (1989: 119).

Para Silverblatt, as comunidades andinas estavam estruturadas em apenas duas linhagens de parentesco: uma linhagem de mulheres e outra de homens (1990: 16). O universo estaria desse modo estruturado em duas esferas interdependentes, conforme o modelo do paralelismo de gênero. Convém destacar que a autora utiliza os mitos narrados pelos cronistas para construir as suas interpretações, sem oferecer nenhuma crítica às condições de produção dessas narrativas, e que desse modo ela toma como evidência a divisão binária dos gêneros veiculadas também nas crônicas. Na segunda parte dessa tese busquei indicar as possíveis interpretações dos mitos, enfocando as condições de produção das crônicas e os indícios que sinalizam para a multiplicidade das subjetividades e relações humanas, ou seja, para uma sociedade onde o sexo biológico não devia constituir a base das identidades e hierarquias sociais.

Na visão de Silverblatt, os seres sagrados e a humanidade deveriam estar assim divididos entre homens e mulheres, numa divisão generizada do universo, onde cada um deveria exercer papéis diferentes e complementares, já que a união de ambos devia criar e promover o funcionamento do universo. Como esclarece a autora,

cada nível es concebido como una unidad dinámica que comprende a entidades masculinas y femininas intrinsecamente vinculadas. Las fuerzas derivadas de la interacción recíproca entre “lo masculino” y “lo femenino” eran conceptualizadas como si fueran las creadoras de las energías motoras del universo (Silverblatt, 1990: 34).

Essa concepção binária da sociedade incaica parece ter como eixo de funcionamento a diferença dos sexos, a procriação da espécie humana associada a um ato criador das energias motoras do universo. Desse modo, as subjetividades e relações de gênero parecem reduzidas e naturalizadas em torno de categorias tidas como opostas (feminino e masculino) e como forças motoras do universo. Nesse ponto percebo que Silverblatt apresenta uma percepção marxista do processo histórico como movido pela dialética, nesse caso, como movido por forças opostas (masculinas e femininas) e complementares que deviam ser responsáveis pela reprodução da existência social. O vínculo entre o feminino e o masculino, como responsável pelas energias motoras do universo, supõe que a heterossexualidade e a procriação sejam a norma, o eixo que ordena e move o universo social.

No entendimento de Silverblatt, na origem do Tawantinsuyo, os Incas haviam manipulado essa linguagem de parentesco expresso nas estruturas compartilhadas da descendência e da prática religiosa comum de deificar os antepassados, a fim de capturar o passado dos *ayllus* tributantes (1990: 35). Desse modo, a autora explica que os Incas perceberam que alguns povos andinos sacralizavam os antepassados fundadores da comunidade, e criaram uma história (que se expressa no mito das origens, narrados pelos cronistas) de que eles eram filhos diretos desses fundadores-ancestrais, merecendo assim um *status* sagrado e de poder sobre esses povos. Conforme a autora,

Los incas transformaron las estructuras del paralelismo del Género, que daban forma a las relaciones humanas y divinas dentro del *ayllu*, en instituciones de la política imperial. La Luna dominaba el lado femenino del cosmos incaico, y la reina, como su más cerca descendiente humana, dominaba a las demás mujeres. Su control se realizaba a través de estructuras religiosas que tomaban su modelo de las organizaciones femininas de las comunidades basadas en el parentesco (Idem: 35).

O sistema dual sexo/gênero aparece como pré-incaico e reduz a importância das *huacas* a um binário linear, reduzindo a complexidade do culto e respeito aos antepassados a uma divisão biológica que nomeia “gênero”. De toda forma o gênero aparece aqui como comportamentos estereotipados ligados ao sexo biológico. Além disso, a autora considera que há uma simples transposição deste sistema aos mitos da região andina.

Silverblatt considera que assim que o mito das origens havia convertido o Inca e a *Coya* em filhos do deus e da deusa, e, portanto, em seres mais sacralizados e poderosos sobre os Andes: “Al tocar lo divino en una forma familiar, ellos emplearon los esquemas con los cuales los pobladores andinos interpretaban el mundo para justificar su dominio político” (Ibidem: XXIV). Manco Capác e Mama Ocllo, como o casal fundador da “dinastia” inca devia assim legar seus poderes aos Incas e às *Coyas*, que como seus descendentes podiam exercer domínio sobre as pessoas do mesmo sexo. Nessa acepção, todas as mulheres Incas se viam como descendentes da deusa Lua e de sua filha Mama Ocllo personificada na *Coya*, enquanto que os homens se viam como descendentes do deus Sol e de seu filho Manco Cápac personificado no Inca.

Essa divisão binária do cosmos e da sociedade, ainda segundo Silverblatt, refletiu-se também sobre um sistema religioso dual no Tawantinsuyo em que homens e mulheres conceitualizavam o funcionamento do universo e da sociedade em termos de relações complexas entre seres sagrados, agrupados em domínios sexualmente diferenciados, e entre estes e a humanidade (Idem: 31). Nessa divisão do cosmo, a autora percebe que a dimensão feminina do sagrado estava ligada às forças procriadoras, e que, desse modo,

a semejança de sus contrapartes humanos, la Pachamama incorporaba las fuerzas procreadoras, mientras que los dioses representaban fuerzas políticas. Se estaba de acuerdo en que su interacción – la dialéctica entre as fuerzas femeninas y masculinas – era esencial para la reproducción de la existencia social (Silverblatt, 1990: 17).

Essa concepção apenas reproduz representações estereotipadas da divisão do social: aos homens o político, às mulheres, o ventre, a procriação – não um sistema construído, mas natural. Essa associação das deusas e das mulheres com os poderes naturais da procriação, regeneração e fertilidade, repete-se na historiografia, revelando assim a persistência das mesmas matrizes discursivas que informam as crônicas, onde o ser das mulheres e do feminino é construído em torno da natureza, do corpo e do maternal, em oposição a tudo o

que se refere ao masculino (cultura e política)⁶. A sacralidade e poder do feminino, como já dito, ficam reduzidos ao caráter procriador do corpo das mulheres, excluindo-as de uma participação ativa e importante sócio-política, ou seja, no âmbito da criação (política/cultural) e ordenamento do universo. Nessa lógica o feminino identificado com a terra e as mulheres, deve reproduzir ou procriar para cumprir seu papel existencial social. É nessa perspectiva que as seguintes afirmações da autora encontram seu fundamento:

La mujer andina se sentía cerca de las diosas del cosmos por la capacidad que comportían de reproducir la vida. Algunas incluso expresaban esta afinidad como si fuese un parentesco, sosteniendo que las diosas eran sus antepasadas (Silverblatt, 1990: 25).

A autora *sabe* e explicita o que sentia e pensava a mulher andina – no singular; uma massa homogênea – movida pelo instinto procriador. Nesse discurso, o ser das mulheres é marcado apenas pela capacidade reprodutora de seus corpos, excluindo outras possibilidades de subjetivações para além de seus corpos. Não há, portanto, o feminino que não procria, ou que não exerce o papel de mãe, pois parece não contribuir para o funcionamento dessa sociedade. Em contrapartida a dimensão masculina do sagrado se revela no poder político, ou seja, no exercício do governo e do controle social/cultural, ligada, portanto, à criação (política/cultura) e ao ordenamento do universo, para além do corpo biológico. Como assinala Butler, numa lógica androcêntrica e misógina essa relação binária entre cultura e natureza pode promover na história a idéia de

uma relação de hierarquia em que a cultura ou o político se “impõe” significando livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação. (...) Como na dialética existencial da misoginia, trata-se de mais um exemplo em que a razão e a mente são associados com a masculinidade e a ação, ao passo que corpo e natureza são considerados como a facticidade muda do feminino, à espera de significação a partir de um sujeito masculino oposto (Butler, 2003: 66).

Não surpreende que este processo conduza a uma exclusão e marginalização das mulheres na história, já que nessa lógica – amplamente universalista – o político seja construído em sobreposição à natureza (procriação) fazendo parecer inevitável a instauração do patriarcado.

⁶ O cronista Garcilaso de la Vega revela essa mesma concepção do feminino como reduzido ao maternal e às tarefas doméstica. Ver primeiro capítulo da segunda parte dessa tese.

Ainda a respeito dessa divisão religiosa dual, Silverblatt assinalou que os cultos organizados para honrar as divindades andinas estariam sexualmente divididos, uma vez que mulheres e homens detinham suas próprias organizações religiosas, dedicadas aos seres divinos de seu mesmo sexo. Nas palavras da autora,

Mucho (aunque no todos) de los cultos religiosos organizados para honrar a las divindades andinas estaban divididos según las líneas de género: las mujeres y los hombres propiciaban sus propias organizaciones religiosas, dedicadas a los seres divinos del cosmos del sexo apropiado. Además estas organizaciones controlaban el derecho a la tierra y a sus productos, los que, según la tradición andina, daban a los dioses lo que se les debía (1990: 17).

Nesse sistema a autora observou que a Lua passava a ser mãe de todas as mulheres devendo dominar e proteger o lado feminino do cosmos e da humanidade, enquanto que o Sol como pai devia dominar o lado masculino. A etnohistoriadora María Concepción Bravo Guerreira também manifestou essa visão ao assinalar que

Junto al sol, al Inti, al que consideraban como padre cada uno de los Sapay Inca o soberano del Imperio, la luna, Quilla, ocupaba ese rango superior, asumiendo la protección de todo lo referente al universo femenino, asociado a lo Hurin, como el sol lo estuvo a lo masculino, lo Hanan (1991: 426).

Nessa percepção, o Inca e a *Coya* como filhos do Sol e da Lua deviam se situar no topo dessa genealogia sagrada: o Inca, como filho do Sol, podia triunfar sobre os demais povos andinos; e a *Coya*, enquanto filha da Lua, teria um privilégio similar. Mas, segundo Silverblatt, o poder da *Coya* se restringia apenas sobre as mulheres, já que segundo essa ordem cosmológica e imperial a Lua deveria reger apenas os seres divinos e mortais de seu mesmo sexo. Contudo, as crônicas oferecem indícios de que os cultos ao Sol e a Lua possuíam participantes de ambos os sexos. O jesuíta Jose de Acosta chegou a mencionar a participação de todos na festa do *Coyaraymi* ou festa da *Coya* e da Lua, quando afirma que

El décimo mes se llama *coyaraymi*, en el cual se quemaban otros cien carneros blancos y lanudos. En este mes, que responde a septiembre, se hacía la fiesta llamada *citua*, en esta forma, que se juntaban todos antes que saliese la luna el primer día, y en viéndola, daban grandes voces con hachos de fuego en las manos, diciendo: “Vaya el mal fuera”, dándose unos a otros con ellos. Estos se llamaban pancocos, y aquestos hecho, se hacía el lavatorio general en los arroyos y fuentes, cada uno en su acequia o pertenencia, y bebían cuatro días arreo ([1590] 1962: 269).

A historiografia também sinaliza para a importância generalizada do culto à deusa Lua na sociedade incaica. Como escreve Guerreira,

Su importancia derivaba no sólo del hecho de que fuera considerada, según algunos testimonios, como hermana o esposa del sol, y de que su culto estuviera regido por la coya, hermana y esposa de Sapay Inca, sino sobre todo porque a partir de su observación los amautas de los incas establecieron la forma de medir el paso cambiante del tiempo. La sucesión de los ciclos lunares constituía una referencia más clara y más concreta, mas continua, que la observación del ciclo solar (1991: 430).

Já o arqueólogo Henri Lehmann afirma que para os povos chimus que habitaram a costa setentrional do Peru, entre os séculos X e XV,

la principal divinidad era la Luna, considerada más poderosa que el Sol porque se la ve de noche y de día. Se le ofrecían en sacrificio niños de cinco años y se le hacían dones de chicha y de frutas. Los indios de Pacasmayo le levantaron un templo, al que llamaban “Huaca Sian”, su casa. (1966: 94).

Os arqueólogos Michael Coe, Dean Snow e Elizabeth Benson também afirmam que

As lendas dizem-nos qualquer coisa da religião Chimu, da deusa da Lua, Si, a divindade principal, considerada como protectora da propriedade pública, talvez porque, permanecendo de vigia à noite, podia ver e iluminar os eventuais ladrões ocultos pela escuridão. A Lua deslocava-se para oeste por cima do mar, que também era considerada uma divindade, denominada Ni, importante para a vida dos povos pescadores que habitavam na costa (1997: 194).

Vê-se que as interpretações são diversas, os mitos carregam valores e representações sociais cujas reatualizações agem nos sentidos produtores do real. É assim que a importância dada nos mitos às deusa e ao feminino são indícios importantes de configurações de gênero não necessariamente binários ou hierarquizados. Nessa perspectiva, as divindades femininas e masculinas, ou indiferenciadas, parecem igualmente reverenciadas no Peru incaico. Além disso, a pesquisadora Laura Laurencich Minelli (2003: 13-14) nos chama atenção para o fato de que as deusas e deuses andinos não eram seres bem definidos e incapazes de sair de sua personalidade, como os/as deuses/as do panteão grego e romano, mas que eram, portanto, “seres proteiformes”, capazes de interagir e de assumir outros deuses/deusas e outras forças sagradas. Nessa perspectiva, os indícios sinalizam para a coexistência de deuses e deusas sem a determinante concepção de que o masculino é sempre mais importante e superior ao feminino, e que os valores atribuídos a estas denominações nos escapam. Gayle Rubin admite que

Embora cada sociedade tenha algum tipo de divisão de tarefas por sexo, a atribuição de uma tarefa particular a um sexo ou a outro varia muito. Em alguns grupos, a agricultura é a tarefa das mulheres, em outros, é trabalho dos homens. Mulheres carregam os fardos mais pesados, em algumas sociedades, os homens, em outras. Há mesmo exemplos de mulheres caçadoras e guerreiras e de homens desempenhando tarefas de cuidados com os filhos (1975: 169).

Se Simone de Beauvoir marca os feminismos contemporâneos com a pergunta: “o que é uma mulher?”, como é possível se falar em feminino/masculino em sociedades múltiplas e distantes no passado. A pergunta básica deveria ser: que sentidos estão presentes no feminino e no masculino, neste tempo e lugar? As narrativas que homogeneízam o humano em termos de feminino/masculino hierarquizado e dominado pelo masculino, estão, de fato, instaurando os gêneros na memória social como “naturais”, o que institui a diferença política dos sexos na história.

Apesar de naturalizar este esquema binário Silverblatt aponta para importantes formas de organização que causaram espanto aos espanhóis:

Las mujeres gozaban, a través de sus madres de acceso a la tierra, al agua, a los rebaños comunales, y a otras necesidades de la vida (...). En consecuencia, las mujeres percibieron que era a través de sus relaciones con otras mujeres que ellas podían hacer uso de los recursos del medio ambiente (1990: 03).

A partir disso a autora sinaliza para uma importante relação de dependência, união e amizade entre as mulheres andinas, um tipo de relação diferente daquelas prescritas pela cultura cristã ocidental às mulheres. No imaginário ocidental a capacidade dos homens para o exercício da amizade é idealizada enquanto que as experiências das mulheres nesse vínculo intersubjetivo são menosprezadas (Marilda, 2006: web). Numa lógica androcêntrica, as mulheres são vistas como incapazes de tecer laços de amizade entre elas e com o sexo oposto, pois de acordo com esse cânone seu destino biológico as dirige à rivalidade na busca do casamento.

Essa possibilidade de união e amizade entre mulheres devia ser vista como suspeita pelos conquistadores espanhóis, já que a presença de mulheres unidas e independentes dos homens foi e ainda é vista como algo negativo, ligado às práticas de bruxaria e feiticeira, ao demoníaco, à maldade e à depravação. No imaginário cristão europeu dos séculos XVI e XVII era impossível uma união positiva entre mulheres, já que elas eram vistas como alcoviteiras, invejosas e traidoras. Por conta disso, as mulheres peruanas foram também acusadas de

feitizaria pelos encontros e reuniões que faziam sem a presença dos homens⁷. Os extirpadores das idolatrias viram nas práticas rituais dessas mulheres a presença de feitiços e maldições contra os homens, uma ameaça que devia ser combatida punindo essas mulheres com castigos, prisões e confisco de seus bens materiais. Esse imaginário ainda persiste no presente, sufocando algumas tentativas de união e amizade entre as mulheres, já que a desunião entre elas é conveniente a uma ordem androcêntrica que oprime e exclui as mulheres. Como bem observou Marilda Aparecida Ionta,

As crenças que alimentam o imaginário social contemporâneo remontam à tradição filosófica em que, de Platão a Montaigne, de Aristóteles a Kant, se postulava a incapacidade de as mulheres contraírem relações de amizade entre si e com o sexo oposto. Para Aristóteles, em *Ética a Nicomâcos*, por exemplo, as mulheres não exercem a amizade em sua plenitude, pois elas e os homens afeminados são propensos às lamentações, e suas relações com o outro derivam de situações aflitivas e de tristeza. Isso faz com que elas se afastem da verdadeira amizade. (...) De modo geral, a amizade aparece como um campo interdito às mulheres, pois de acordo com o credo dominante sobre o tema, elas não dão conta de estabelecer laços sólidos e verdadeiros entre si. (...) Entretanto, os estudos feministas estão desconstruindo sistematicamente o que normalmente se afirma sobre as mulheres e a amizade (2006: web).

A crença na suposta desunião natural das mulheres parece derivar do medo e do desejo masculino que visa impossibilitar qualquer tipo de organização entre elas que possa por em risco os poderes dos homens em sociedade. Na história, a presença dessa amizade e união entre as mulheres Incas nos leva a questionar a validade dos conceitos essencialistas que criam/legitimam a desunião entre as mulheres como algo natural⁸. Nesse aspecto, o discurso de Silverblatt sinaliza em outra direção na história, abrindo a possibilidade de que as mulheres estivessem unidas, ajudando umas às outras. Convém observar que Silverblatt, a partir de pressupostos marxistas, apreende esta possibilidade de vínculos entre as mulheres como resultado de um modo de produção comunitário, ou seja, como situado numa etapa anterior à instauração do patriarcado. O que de certa forma deixa subtendido que as relações de amizade

⁷ Os processos movidos contra as idolatrias indígenas nos séculos XVI e XVII no Peru revelam a presença dessa amizade e ligação entre as mulheres. Cf. CARLOS, Juan; CABRERA, García. *Ofensas a Dios: pleitos e injurias. Causas de idolatrias y hechicerías* (Cajatambo – siglos XVII-XIX). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

⁸ Vejam, entre outros os trabalhos de: FADERMAN, Lillian. *Surpassing the love of men. Romantic friendship and love between women from the Renaissance to the present*. New York: Quill- William Morrow, 1981. SMITH-ROSENBERG, Carol. "The female world of love and ritual: relations between women in nineteenth-century America, Disorderly Conduct. *Visions of Gender in Victorian America*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1986; IONTA, Marilda Aparecida. *As cores da amizade na escrita epistolar de Anita Malfatti, Oneyda Alvarenga, Henriqueta Lisboa e Mário de Andrade*. Tese de Doutorado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2003.

e colaboração entre as mulheres estejam condicionadas também pelo modo de produção da sociedade.

Os indícios dessas relações entre as mulheres podem ser vistos também nos relatos do cronista indígena Guama Poma de Ayala, especialmente nas descrições da *Coya* Chimbo Mama Yachi, quando diz que ela era uma “mujer honrada, amiga de salir a la vista de otras señoras principales y conversar con ellas y holgarse con musica y merendar” ([1615/1616] 1993: 102).

Como observou Silverblatt, as *Coyas*, enquanto descendentes diretas de Mama Ocllo (ancestral fundadora) e da deusa Lua, se encontravam assim numa posição privilegiada e de poder sobre todas as outras mulheres do Tawantinsuyo. A *Coya* e as demais mulheres da “nobreza” incaica ocupavam uma posição social acima das mulheres que deviam pagar tributos aos Incas. Assim como as deusas e as sacerdotisas do Tawantinsuyo, as mulheres da linhagem incaica também gozavam do tributo que os camponeses entregavam aos Incas (1990: 05). Como declara a autora,

La tradición panandina de la descendencia paralela también configuro las exigencias que las mujeres de la nobleza incaica podían hacer sobre la riqueza del imperio. Al igual que sus contrapartes comuneras, las relaciones de las mujeres de la nobleza con su parentela femenina les permitia el acceso a los recursos andinos. Los derechos a los ricos campos de la región del Cuzco eran transmitidos de mujer noble a mujer noble (Ibidem: 05).

Contudo, Guama Poma nos fornece indícios que revelam a complexidade dessa transmissão de heranças segundo as linhas de gênero, o que levanta dúvidas sobre a generalização dessa prática. Como descreve o cronista, a *Coya* Chinbo Mama Yachi deixou em seu testamento toda sua herança para sua mãe Mama Cora Ocllo (Guama Poma, [1615/1616] 1993: 102); já a *Coya* Ipa Uaco Mama Machi quando morreu deixou suas terras para serem divididas em duas partes, uma para sua mãe e outra para si mesma, para que lhe dessem como oferenda a cada ano após sua morte (Idem: 105). As *Coyas* tinham também o hábito de deixar suas heranças de terras e demais riquezas ao deus Sol e à deusa Lua, para que fossem oferecidos em seus rituais (Idem: 105). Guama Poma deixa ainda indícios de que essa transmissão de bens (após a morte) entre pessoas do mesmo sexo não era uma regra fixa, já que algumas *Coyas* deixaram suas heranças para seus maridos (Idem: 108), enquanto outras preferiram deixar para si mesmas, pelo motivo mencionado. Além disso, segundo o cronista, nem todas as *Coyas* possuíam riquezas, algumas delas possuíam terras pobres em regiões improdutivas, enquanto outras não se preocuparam em adquirir riquezas, o que revela que

nem todas as *Coyas* tiveram os mesmos recursos econômicos e materiais. Nesse ponto, a noção marxista de classe social elevada e privilegiada – com base na posse de riquezas materiais e dos meios de produção – parece não se conformar às normas da sociedade inca para a definição do *status* e privilégio das pessoas. Como assinala Guama Poma, até mesmo algumas mulheres da “elite incaica”, como as “señoras cápac” (governadoras de cada uma das quatro províncias do Tawantinsuyo), puderam acumular mais riquezas e prestígio que algumas *Coyas* (Ibidem: 136).

Ao confrontar os indícios apresentados por Guama Poma com as interpretações de Silverblatt, podemos perceber que talvez as linhagens de parentescos estivessem organizadas segundo outros critérios, onde homens e mulheres podiam fazer parte de uma mesma linhagem, o que levanta dúvidas a respeito da transmissão de heranças segundo linhas de gênero (patrilineares/matilineares) e conseqüentemente a validade e os limites dessa organização dualista.

2.1.3 O processo de subordinação e opressão das mulheres andinas

Conforme Silverblatt, a principio a conquista incaica e os sistemas de cobrança de tributos do campesinato conquistado parecem não ter afetado os direitos tradicionais das mulheres aos recursos de seus *ayllus* (1990: 03). A interdependência e complementaridade das esferas masculinas e femininas foi também notada, pela autora, no ritual andino de matrimônio devendo proclamar uma “ideologia de igualdade” entre homens e mulheres, celebrando a formação de uma nova unidade conformada por iguais (Idem: 05). Nessa cerimônia, a troca ritual de tecidos foi identificada pela autora como uma expressão de igualdade, já que ela observa que nos Andes a entrega ritual de presentes entre pares sociais devia assinalar a igualdade (Idem: 06).

No entanto, a autora ainda observou que na medida em que os Incas expandiam sua dominação eles passaram a favorecer os homens dessas comunidades, integrando-os ao poder político e à conquista, passando a alterar o “equilíbrio” nas relações de gênero, ao colocar os homens em posições de autoridade na administração e nos exércitos, negando essas posições às mulheres de *status* social equivalente (Idem: 14). É nesse processo que a autora identifica a conversão das “diferenças de gênero” em “hierarquias de gênero”, quando os homens e não as

mulheres passam a representar os *ayllus* perante a “administración imperial”. Como afirma a autora, os Incas

no solamente impusieron o reforzaron esta definición con la inscripción, en los registros tributarios, de cada varón casado, sino que también la afirmaban a medida que aparecían nuevos cargos administrativos. La asociación de los hombres con la conquista y las armas, ayuda a entender por qué los incas nombraban a varones para los nuevos puestos de poder que desarrollaron con la expansión del imperio. (...) Los detentores de poder del imperio eran hombres (Silverblatt, 1990: 12).

Na visão de Silverblatt a conquista, as armas e o Estado constituem instrumentos de poder associados aos homens. Desse modo, a autora parece reduzir o poder do Estado aos seus aspectos bélicos e conquistador, silenciando a possibilidade de que ele estivesse fundamentado numa ampla rede política-religiosa-econômica, onde as mulheres estariam também integradas. Convém observar que na historiografia os homens aparecem quase sempre associados às armas, às guerras e ao governo, numa associação “natural”. Personagens como a guerreira curaca Chañan Cusi (Sarmiento, [1572] 1988: 88; Pachacuti, [1613] 1995: 61), que havia comandado seu *ayllu* na guerra dos Incas contra os Chancas, no momento importante da expansão do poderio incaico sobre os Andes, desaparece nesse discurso que automaticamente percebe a associação dos homens com o poder político e bélico. Segundo Silverblatt, a possibilidade de mulheres guerreiras ficam reduzidas à etapa histórica primitiva, sobre a qual é processado o progresso e se instala o patriarcado.

A escritora e jornalista Sara Beatriz Guardia, em seu livro *Mujeres peruanas el otro lado de la historia* (2002), também identificou esse momento de instalação do patriarcado ao afirma que

Es cierto que las mujeres por razones del embarazo y la lactancia puedan haberse visto en la necesidad de permanecer concentradas en el terreno (...). Lo que resulta claro es que la organización alrededor de la caza e de la guerra, cuestiones básicas para la conservación, les otorgó a los hombres mayor valor como individuos, y por donde, el ejercicio del poder y el control en las decisiones. También, el adiestramiento en la fabricación de instrumentos facilitó su incursión en la pintura, al registrar en las paredes de las cuevas diferentes escenas de caza con carácter mítico religioso. Es probable que ya desde ese período, se empezara a internalizar la identificación simbólica que existe en la mayoría de las sociedades de relacionar a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura (Guardia, 2002: 18-19).

Todas essas afirmações acabam reforçando uma generização e naturalização dos papéis na história sem absolutamente nenhum fundamento. O que liga os homens à caça, à guerra e à cultura senão as representações sociais de gênero? Quem decide que apenas os homens faziam pinturas nas cavernas? Quem decide também sobre a intencionalidade das pinturas? Este tipo de história que afirma estereótipos como grandes verdades históricas está, de fato, reiterando e construindo gêneros. Desse modo, a história se revela como um “ato performático” que cria os gêneros, no poder de reiterar as normas regulatórias de um sistema de sexo/gênero que oprime e exclui as mulheres, ou seja, na reencenação repetida das normas que materializam as diferenças sexuais, que precedem e possibilitam a formação dos sujeitos (Butler, 2003; 2001: 167).

Os homens identificados com a guerra, a caça e as organizações estatais, transformam/dominam a natureza e o mundo social, como sujeitos culturais. Já as mulheres encontram suas atividades definidas pela capacidade de procriação/gestação, enquanto mães e esposas, o destino de cada uma é marcado pelo seu corpo. Nesse sentido, a passagem para o patriarcado parece inevitável, já que o poder das mulheres – estando fundamentado na procriação, na natureza de seus corpos – perde espaço para os poderes da guerra, política e cultura na medida em que a sociedade se torna mais competitiva e organizada em torno da propriedade privada e do Estado, pressupostos aceitos como axiomáticos.

Guardia percebe ainda que por volta do século IX a.C se inicia esse suposto processo de “subordinação natural e universal” das mulheres no antigo Peru, com o aparecimento da primeira organização estatal do período Formativo anterior a Chavín que representa a culminação dessa etapa, em Chongoyape (costa norte), onde foram encontrados dois fardos funerários com personagens masculinos adornados com coroas, colares, anéis e alfinetes de ouro⁹. A partir do seu *repertório interpretativo* a autora vê esses objetos como símbolos de poder, traçando as mesmas relações que fazemos entre riqueza (baseada na posse de metais e pedras preciosas), classe social e poder. Desse modo, ao descrever as culturas Paracas (1000 a.C na costa sul), Recuay (século III a VII d.C no Callejón de Huaylas) e Sicán (século VIII ao XIV na costa norte) Guardia afirma o lugar de total subordinação e marginalização das mulheres no Peru pré-inca, ao perceber as fardas funerárias dessas mulheres como símbolos do seu *status* inferior, já que não portavam adornos confeccionados com metais e pedras tidas como preciosas no ocidente. Desse modo, os pesquisadores projetam o presente sobre o passado, a fim de deduzir que os homens, ao portarem esses objetos “preciosos” ocupassem

⁹ Como se sabe, a identificação do sexo em restos funerários muitas vezes precários e mal conservados é problemática. Entretanto, os signos de poder são automaticamente interpretados como masculinos.

um lugar privilegiado e de poder nessa sociedade. Quando os pesquisadores não encontram referências que indiquem as posições sociais de homens e mulheres na história eles tendem sempre a inferir que os homens estiveram numa posição superior, repetindo nesse gesto a normalidade da hierarquia de gênero na história e mais uma vez recriando-o como hierárquico.

Silverblatt, por sua vez, buscou explicar a relação da conquista e do Estado com o poder masculino, afirmando que

Los incas emplearon la jerarquía de conquista para estructurar la organización política del imperio (...). Su lógica semántica dictaba que la élite fuese conceptualizada como los “conquistadores masculinos” de todas las poblaciones no incas, representadas éstas como “mujeres conquistadas”. De acuerdo con el paradigma, los varones de la élite, además de los matrimonios endógamos, podían contraer alianzas secundarias con las mujeres no incas de los grupos subyugados. (...) entonces, la politización imperial de la jerarquía de conquista permitía al Inca considerar a las mujeres como bienes alienables (Silverblatt, 1990: 64).

As mulheres do Tawantinsuyo, segundo a autora, se tornaram assim “objetos dentro da maquinaria imperial de governo” (Idem: 66). Nessa ótica, os conquistadores, representados no masculino, se casavam com os conquistados, simbolizados como femininos. Nessa percepção generaliza-se a posição de todas as mulheres, independentes da etnia ou grau de parentesco, como posse e objeto de troca entre os homens. A autora cita a “leyenda imperial” que conta como Manco Cápac, o primeiro Inca, recebeu mulheres como esposas secundárias, de todas as “tribos” por ele submetidas (Idem: 67); e que desse modo, o matrimônio se converteu numa metáfora da conquista. Nesse sistema, cada povo conquistado devia enviar para Cuzco algumas de suas mulheres para que fossem esposas do Sol ou do Inca. Nas palavras da autora,

El poderio incaico se exhibía en la toma de acllas, distribuídas luego a lo largo y ancho del imperio por los señores del Cusco. De hecho, uno de los castigos más severos impuestos a los grupos rebeldes por los incas victoriosos, era el exigir esposas para el Sol. (...) el “matrimonio” podía convertirse en un castigo y en una demostración evidente de dominio. Así, el enajenamiento de mujeres de sus ayllus de origen, para convertirse en esposas del Sol, puso de manifiesto el poder de los reyes incas como conquistadores (Silverblatt, 1990: 68).

O discurso de Silverblatt parece adotar a estrutura universal dos sistemas de parentesco já aventada por Lévi-Strauss. Nessa perspectiva, as mulheres aparecem como o

objeto de troca que consolidam e diferenciam as relações de parentesco, sendo ofertadas por um *ayllu* patrilinear por meio da instituição do casamento. Como observou também Luiz Vitale,

En las comunidades agrícolas sedentarias comenzó a considerarse a la mujer como garantía social de la reproducción y estabilidad de la comunidad, dando líneas de descendencia o filiación, base del parentesco. (...) Se empezaron a regularizar y programar los intercambios de hombres y mujeres entre clanes distintos, generalizándose la exogamia, como única manera de superar los matrimonios consanguíneos. La selección de las compañeras era fundamental para asegurar la reproducción regulada de la comunidad (1987: 38).

É espantoso como a história dos “primitivos” é simples, quase simplória: as mulheres, quando detém prestígio e poder é inevitavelmente por causa de seu útero, da maternidade, da procriação. Como poderia ser pelas capacidades individuais? Além disto, havia “a seleção das companheiras”: é o ponto de vista masculino, os homens selecionam suas mulheres com a preocupação da reprodução. Nesse sentido, o pressuposto é o de que as mulheres pertencem aos homens. O antropólogo Claude Meillassoux também argumentou que a origem da propriedade privada se deu a partir do momento em que as mulheres passaram a ser consideradas propriedades pessoais por suas capacidades reprodutoras, e que, desse modo, foram tratadas como objeto que podiam ser trocados ou roubados (Guardia, 2002: 19). Como explica Butler, nessa lógica totalizante,

a noiva funciona como termo relacional entre grupos de homens, ela não *tem* uma identidade, e tampouco permuta uma identidade por outra. Ela *reflete* a identidade masculina, precisamente por ser o lugar de sua ausência. Os membros do clã, invariavelmente masculino, evocam a prerrogativa da identidade por via do casamento, um ato repetido de diferenciação simbólica. (...) A patrilinearidade é garantida pela expulsão ritualística das mulheres e, reciprocamente, pela importação ritualística de mulheres (Butler, 2003: 68).

A historiadora Josefina Muriel também concorda que a situação de subordinação das mulheres Incas, “se manifesta con la máxima evidencia en el sistema de la escogidas” (1992: 205). E que, desse modo,

Se trata de una institución creada por el tercer inca, Lloque Yupanqui, para tener a las doncellas más hermosas de su imperio, dedicadas al culto solar y por lo tanto a su disposición. (Idem: 205). (...) Debido al sistema político, social, religioso y aun económico del pueblo incaico, dentro del cual estaba

inmersa la educación femenina, las mujeres se convertían en seres totalmente sometidos a la voluntad del hombre. Principalmente las del grupo de las escogidas, que desde su niñez habían sido obligadas a depender de la voluntad ajena; enseñadas a trabajar para otros, a vivir para el futuro beneficio de desconocidos, hasta llegar a su doncellez con la plenitud de su belleza y la entrega total y dócil de sus personas a quienes por voluntad ajena fuesen destinadas, ya se tratase del hombre que las tomara por esposas o concubinas, del sacerdote que las inmolaría en sacrificios idolátricos o los varones que inmisericordes las enterrarían vivas al lado de las joyas y objetos preciosos que sepultarían con el corpo inerte de “su señor”; para continuar sus sometidos servicios en la otra vida al inca, al *apo*, gobernador comandante, o al *curaca* cacique (Idem: 210. Grifo original).

A partir dessas colocações Muriel busca destacar o caráter pacífico, dócil e submisso das mulheres Incas perante os homens, dando explicações até mesmo para a facilidade com que elas se converteram em vítimas da violência dos conquistadores espanhóis (Idem: 221). Nessa percepção as mulheres são apreendidas numa categoria homogênea e essencializada, definida com base nas diferenças de seus corpos, excluindo, desse forma, a possível autonomia das mulheres, a possibilidade de suas resistências à dominação masculina, e a emergência de outras formas de organização das hierarquias e relações sociais para além dos corpos sexuais.

Segundo a feminista Gayle Rubin (1975: 157-210), as teorias em torno dos sistemas de parentescos, das relações entre “clãs distintos” estabelecidas através da troca de mulheres em casamentos, constituem formas empíricas observáveis de sistemas de sexo/gênero. Lévi-Strauss (2003) foi quem buscou extrair uma teoria da opressão sexual do estudo do parentesco. Nessa teoria ele afirma que o sistema de parentesco primitivo deve repousar na circulação/troca/seleção de mulheres entre os homens, e que as mulheres aparecem assim como presentes no interior das trocas entre grupos (Idem). Gayle Rubin observou que a “circulação de mulheres é um conceito sedutor e poderoso; é atraente, na medida em que coloca a opressão das mulheres no interior do sistema social e não na biologia” (Idem). No entanto, ela ainda afirma que a “circulação de mulheres” constitui um resumo das relações sociais para expressar que as relações de um sistema de parentesco especificam certos direitos masculino sobre a parentela feminina e que as mulheres não possuem os mesmos direitos, nem sobre elas, nem sobre seus parentes masculinos (Idem). Esse tipo de concepção, acaba reiterando os mecanismos pelos quais as convenções de gênero androcêntricas são produzidas e mantidas; desse modo, segundo Gayle Rubin, ela se torna obscurecedora, se for vista como

uma necessidade cultural, e quando usada como único instrumento de análise de um dado sistema de parentesco (Idem).

Luiz Vitale destacou ainda a presença das “virgens consagradas” ao deus Sol – as *acllas* – como símbolos da preeminência dos deuses masculinos. Apoiando-se nos escritos de Dussel e também de Simone de Beauvoir, afirmou de maneira universalizante que

la preeminencia de los dioses-hombres, como Illa-Ticsi Huiracocha Pachayachechich (Esplendor Originario, Señor, Maestro del Mundo) el Inti (Sol Sagrado) indican – dice Dussel – “el comienzo de una cierta dominación del varón sobre la mujer en los imperios guerreros. Por ello aparecen las vírgenes consagradas al Dios Sol (y no hay varones célibes consagrados a la Diosa Tierra o Luna)”. Los aztecas también adoraban dioses hombres como Huitzilopochtli (Dios de la Guerra), por encima de cualquiera deidad femenina, al igual que Ra en Egipto en relación con Isis, o Bel-Marduk respecto de Istar en Babionia. (...) Simone de Beauvoir anota: “cuando Zeus reina en el cielo es preciso que Gea, Rhea y Cibele abdicquen; en Démeter sólo subsiste una divinidad aún imponente, pero secundaria. Los dioses vedas tienen esposas, pero a quienes no se adora con el mismo título que a ellos. El Júpiter romano no conoce par” (Vitale, 1987: cap. II, web).

As divindades masculinas são identificadas nessa historiografia universalizante com a supremacia sexual dos homens sobre as mulheres, especialmente quando afirma a existência de “virgens consagradas ao deus Sol”, assinalando a possibilidade de que os homens passassem a exercer controle sobre a sexualidade das mulheres. Como supõe Silverblatt, as mulheres se tornam objeto de troca, já que doadas em casamento pelos homens. As “virgens do Sol”, representam, segundo Vitale e Silverblatt, a supremacia do elemento masculino no cosmos e na sociedade. Nessa lógica totalizante, as mulheres parecem não ter nenhuma autonomia, já que assujeitadas aos desejos masculinos. No entanto, o cronista Guama Poma revela indícios significativos de que a deusa Lua também possuía sacerdotisas virgens consagradas ao seu culto:

Uírgenes [sic] de ueynte [sic] años, la primera *guayrur aglla* [escogida principal] (a) , uírgenes que seruían al sol y a la luna, estrellas *Chasca Cuyllor* [Venus], *Chuqui Ylla* [¿Marte?]. Estas dichas uírgenes en su uida no hablaua [sic] con los hombres hasta morir. Y an de entrar de 20 años. Uírgenes *pampa acllaconas* [“escogidas campesinas”] de las que serbían [sic] a la luna y estrellas y los demás *uaca bilcas* ídolos, dioses comunes. Las quales fueron estas mugeres texedoras de *chunbes faxas* y *uinchas* [cinta] y *chuspa uatus* [cordones de la bolsa para coca] (b) y *chuspas ystalla* [bolsa de mujer] (c) y otras galanterías, de edad de cincuenta años. Y nunca pecaua [sic] y eran hijas de los *auquiconas* príncipes *yingas*. ([1615/1616] 2004: 301)

A questão de ser virgens – colocando em foco uma sexualidade heterossexual – pode ser uma marca das representações sociais dos cronistas, repetidas à exaustão pela historiografia. Afinal, o que garante que a virgindade constituía um valor nas sociedades pré-hispânicas? No primeiro capítulo da segunda parte dessa tese, na análise da crônica de Garcilaso de la Vega, observei como o cronista constrói a imagem de uma sociedade regida pelo princípio masculino, para aproximá-la as da Europa moderna, onde as mulheres são classificadas e avaliadas apenas pelo uso que fazem de seus corpos, enquanto virgens, solteiras, prostitutas, esposas e mães. Além disso, observei que o próprio cronista, apesar de suas afirmações androcêntricas, deixa ainda indícios significativos da multiplicidade de costumes sexuais e da inexistência da virgindade feminina no Peru pré-inca como valor generalizado.

Esta associação das sacerdotisas virgens com o culto de uma divindade feminina revela a pluralidade de concepções em torno do sagrado e da sexualidade das mulheres. O enunciado acima revela que a guarda da virgindade não parece relacionada exclusivamente ao controle dos homens sobre as mulheres, e a um privilégio das divindades masculinas, já que sinaliza para a possibilidade de que essa prática estivesse também relacionada às exigências dos cultos às deusas.

Mas segundo Vitale, somente antes do patriarcado as mulheres, a *Pachamama* ou *Mamacocha* (mãe terra e geradora da vida) gozavam de muitos privilégios na região andina. Nessa perspectiva o autor se aproxima das concepções de Bachofen¹⁰, de que a passagem para o patriarcado processa-se em consequência do desenvolvimento/progresso das concepções religiosas, da introdução de novas divindades, representativas de idéias novas, no grupo dos deuses tradicionais. O sistema religioso é visto assim como sistema de controle da sexualidade feminina e da procriação. Para Bachofen, segundo Engels, essa mudança religiosa foi o que determinou as transformações históricas na situação social recíproca do homem e da mulher (Engels, 2002: 08).

A chamada “derrota histórica” das mulheres foi também interpretada por Joseph Campbell (1990) e pela antropologia Francisca Martín-Cano (2000) como o momento de sobreposição do culto às divindades masculinas ao das divindades femininas como algo determinado pela mudança dos papéis de homens e mulheres na economia das sociedades. Como declara Martín-Cano,

¹⁰ Ver Jacob J. Bachofen. *Mith, Religion, and Mother Right*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

en cada momento adjudicaron a la Divinidad el sexo que ejercía la primacía en la estructura de la sociedad. El sexo Divino ha sido consecuencia de un auténtico determinismo económico. Lo confirma el que, tras la revolución habida, cuando la economía pasó a manos masculinas, igualmente cambió el sexo de la Divinidad que coronaba el panteón (2000: web).

Nessa visão a historiografia parece informada por concepções deterministas, numa lógica marxista que condiciona o sagrado, as relações entre os sexos e a cultura ao modo de produção econômica. Nessa perspectiva, se nega às mulheres a possibilidade de identificação com a apropriação do excedente de produção e ao desenvolvimento tecnológico na história.

Devemos destacar que as crônicas revelaram a supremacia de *Viracocha* ou do deus Sol no cosmos incaico. O cronista e jesuíta espanhol José de Acosta [1590], formado em um modelo religioso monoteísta, cuida, portanto, de identificar e nomear *Viracocha* como a divindade suprema e criadora, numa subliminar associação/comparação com o Deus dos cristãos e católicos. Ao ressaltar a crença dos Incas em *Viracocha* como uma tendência monoteísta original, ele simplesmente desconsidera o politeísmo, silenciando sobre a existência de cultos e cerimônias dos Incas e outros povos do Peru dedicados a vários outros deuses. Os diferentes nomes atribuídos às divindades são identificados pelo jesuíta como referentes a um mesmo Deus supremo e criador, o que exclui a possibilidade de que *Pachacamac*, *Pachayachachic*, *Usapu* e *Viracocha* representassem deuses distintos. Desse modo, Acosta parece interessado em apagar a multiplicidade de divindades cultuadas, num desejo de homogeneizar as crenças e divindades. A imagem de uma divindade Suprema e Criadora – revelada nas descrições de *Viracocha* – além de interagir com as imagens cristãs de posições masculinas de poder na sociedade, revela sua vontade de ressaltar a facilidade com que espanhóis encontrariam na implantação de uma sociedade nos moldes cristão e patriarcal no Peru. Como bem assegura Acosta,

De aquí es que, en asentar y persuadir esta verdad de un supremo Dios, no padecen mucha dificultad los predicadores evangélicos, por bárbaras y bestiales que sean las naciones a quien predicán pero les es dificultosísimo desarraigar de sus entendimientos que ningún otro Dios hay, ni otra deidad hay, sino uno; y que todo lo demás no tiene propio poder, ni propio ser, ni propia operación, más de lo que les da y comunica aquel supremo y solo Dios y Señor. Y esto es sumamente necesario persuadilles por todas vías, reprobando sus errores en universal, de adorar más de un Dios. Y mucho más en particular, de tener por dioses y atribuir deidad y pedir favor a otras cosas que no son dioses, ni pueden nada más de lo que el verdadero Dios, señor y hacedor suyo les concede (1999: Libro V, cap. III, web).

O Frei Bartolomé de Las Casas [1474-1566], em sua obra *De las antiguas gentes del Peru* ([1559] 2000), também buscou retratar a presença de *Viracocha* como deus verdadeiro, supremo e criador nas crenças dos povos peruanos, pois como bem enfatizou,

Primero que descendamos a la multitud de los dioses, se ha de saber que antes que el capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida, corrompiese los corazones humanos, en muchas partes de la Tierra Firme tenían cognoscimiento particular del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo y era señor dél y lo gobernaba, y a él acudían con sus sacrificios, culto y generación y en sus necesidades. Y en los reinos del Perú le llamaban *Viracocha*, que quiere decir Criador y Hacedor y Señor y Dios de todo (Ibidem: Cap. VII: web).

Os missionários católicos da Espanha construíram uma imagem de *Viracocha* como Deus único e criador de tudo, impelidos pela velha teoria grega que o catolicismo fez sua (a partir de Santo Agostinho de Hipona), que afirmava que todos os povos do mundo, e que em especial os de “alto nível” cultural, tinham forçosamente a concepção de um Deus Supremo Criador, que denominavam princípio ou primeira causa (Freitas, 1997).

Ao sugerir que a divindade criadora e suprema dos Incas seja identificada com o masculino, os cronistas parecem encontrar na América um lugar para a reafirmação de suas verdades a respeito do gênero e o sagrado. Desse modo, os espanhóis podiam acreditar que não encontrariam muitas dificuldades em introduzir suas concepções de gênero e religião nas populações peruanas, já que o masculino, identificado com o conquistador espanhol, figurava como elemento organizador e criador no cosmo.

As descrições de *Viracocha*, oferecidas por Sarmiento, Betanzos, Las Casas e Acosta, parecem remodeladas por uma tradição cristã e católica que supõe a existência de uma divindade suprema e masculina, numa forte inclinação monoteísta e androcêntrica que excluí o princípio feminino criador no cosmo. *Viracocha*, da mesma forma que o Deus cristão, cria também o universo e a humanidade sem a presença do elemento feminino, reforçando a tese universalizante do princípio criador-organizador do cosmos como masculino. Nessa perspectiva, o masculino é identificado com o poder, a criação e o controle do universo, relegando o feminino a um universo passivo, depende e controlável. No cristianismo, o elemento masculino é *teo-morfo* (tem a forma, a imagem de Deus), representando o parceiro divino (Deus, Jesus Cristo), enquanto o elemento feminino representa o parceiro humano (Israel, a Igreja). Quanto a isso existe um trecho de Paulo na Bíblia que diz,

As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido (Bíblia, Efésios, 5: 22-24).

Conforme os desígnios divinos, nessa relação o masculino representa o controle e o poder, enquanto que o feminino o universo a ser domesticado e controlado. Nessa perspectiva, androcentrismo e teocentrismo são colocados, portanto, em paralelos.

A historiografia adota estas representações que, como vimos nos capítulos anteriores dessa tese, são interpretações generizadas dos mitos, dando ênfase ao masculino, silenciando o feminino e apagando o indiferenciado. Ao se apoiar na opinião dos cronistas, a historiografia toma como evidente e natural a supremacia do culto à uma divindade masculina, reproduzindo, desse modo, as concepções androcêntricas bastante arraigadas no imaginário cristão. Nesse sentido, a noção das crônicas como discursos, – construídos historicamente em conformidade com as regras, conceitos, valores e interesses da formação discursiva em que se inscrevem, – nos permite visualizar os limites e os interesses políticos e religiosos que estiveram na base das representações de gênero e religião veiculadas na história dos Incas. Além disso, nos permite colocar sob suspeita os enunciados relativos à superioridade do elemento masculino no universo incaico.

Vitale também aponta para as origens da dominação do feminino, partindo do pressuposto da divisão sexual do trabalho, quando afirma que no início do patriarcado,

el trabajo comienza a tener la apariencia de estar relacionado con una condición natural de la mujer. Lo biológico empieza a ser utilizado socialmente para justificar la opresión de sexos, sobre todo de los hombres que ejercen el poder del incario, quienes asignan a las mujeres tareas que supuestamente corresponderían a ellas, como el papel que cumplieron las acllas y “virgenes del sol”. La reproducción de la fuerza de trabajo bajo los incas y aztecas empezó a estar relacionada más con las urgencias de mano de obra del imperio que con las tradicionales necesidades de las comunidades-base (1987: cap. II, web).

Nesse enunciado podemos perceber como a historiografia acaba deduzindo que as hierarquias de gênero aparecem no processo de desenvolvimento social, e que, desse modo, as diferenças biológicas/sexuais reconhecidas universalmente constituem as bases para a produção das hierarquias de classe/gênero. Novamente convém destacar que esse tipo de interpretação marxista baseada em modelos universais toma o sexo como pré-discursivo em todas as sociedades, como se fosse óbvio e natural que as diferenças anatômicas pudessem

sempre construir as diferenças de gênero e classe. Por outro lado a junção de Incas e Astecas no mesmo modelo mostra a universalização de categorias tais como conquista e guerra, ligadas ao masculino/ativo/empreendedor. Como bem disse Navarro-Swain, essa diferença

aparece como base justificativa para a divisão sexual de papéis e tarefas. É claro que existem diferenças e semelhanças entre os sexos biológicos – e não apenas enquanto mulheres/homens, mas em relação aos próprios indivíduos; entretanto, aquilo que é mostrado como *causa* – a diferença biológica – é, de fato, *consequência* do agenciamento social e político, da **importância** que se dá ao genital para a definição do humano, da procriação como determinante da sexualidade das mulheres, da apropriação e troca dos corpos femininos, em nome desta especificidade e desta diferença. Construída simbólica e materialmente, a diferença histórica e política é exposta como fundamento natural do humano (2006: web. Grifo original).

No entanto, o próprio Vitale deixa brechas para que possamos perceber a não plenitude de um sistema patriarcal nos Andes, um contra-ponto que permite romper com a idéia generalizada de subordinação das mulheres, quando afirma que

(...) Contradictoriamente, mientras más aumentaba la producción social, menos poder público y de decisión tenía la mujer. Aunque la mujer fue perdiendo terreno, no podemos dejar de señalar que todavía bajo los incas y aztecas conservaba más relevancia que la mujer de la sociedad feudal europea, que era entonces contemporánea. Las mujeres aborígenes americanas desempeñaban papeles tan importantes en la vida comunal que los incas y aztecas se vieron obligados a conservarlos y hacerlos funcionales a su sistema de tributación. Afectadas sin duda por la captación y redistribución del excedente que hacían los Estados inca y azteca, las mujeres aún podían disponer de los frutos de su economía de subsistencia porque la posesión de la tierra continuo siendo comunal, mientras que en Europa era ya de propiedad privada (1987: cap. II, web).

Nesse discurso a simples presença de um sistema de terras comunais é o que explicaria a conservação da relevância que algumas mulheres ainda possuíam na sociedade incaica. Essa percepção implica assim numa associação das mulheres com o ambiente comunitário, a propriedade coletiva e economia de subsistência, excluindo a possibilidade de que as mulheres estivessem também identificadas com o poder “imperial” ou com a economia “estatal”. A propriedade privada e o Estado são tomados pelos marxistas como aspectos determinantes de uma subordinação das mulheres e das etapas de “evolução” social. Nessa perspectiva sustenta-se que as relações entre os sexos na sociedade e na família não têm somente uma origem biológica, sendo recobertas pelas relações sociais; e que assim a família constitui um fenômeno social e histórico, subordinado às leis e mudanças do desenvolvimento

social e, antes de tudo, às leis da produção material (Engels, 2002; Guardia 2002: 21). Convém destacar que estes marxistas partem do pressuposto de que nas sociedades “primitivas” cujo modelo de produção se define como comunitário, com uma marcante presença feminina, as relações entre os sexos são baseadas na igualdade. Como escreve Vitale,

Por consiguiente, si bien es cierto que la opresión de la mujer surgió en América al igual que en Europa, con la división desigual del trabajo por sexo, las bases del patriarcado en Europa estaban sólidamente asentadas debido a la existencia de clases configuradas sobre la base de la propiedad privada. La evolución del patriarcado en América precolombina fue abortada por la conquista española, que yuguló el proceso de desarrollo autónomo de nuestras sociedades aborígenes, implantando la propiedad privada y un régimen de dominación colonial que fortaleció la dominación de clase, de etnia y de sexo (1987: cap. II, web).

Ao tomar como pressuposto a idéia de “evolução do patriarcado”, o autor deixa clara a sua visão marxista, mecanicista e contínua do processo histórico, já que deixa subtendido que mesmo sem a chegada dos espanhóis a implantação do patriarcado é inevitável e intransponível, integrando a ordem da chamada “evolução”, “natural e universal”. A idéia de evolução que esteve entre os pressupostos da ciência moderna implica assim na passagem do pior para o melhor, do primitivo para o civilizado, do poder feminino/maternal para o poder masculino/paternal, encerrando numa lógica androcêntrica a subordinação das mulheres como algo natural e ligado ao progresso e evolução da humanidade.

Nos discursos marxistas de Vitale e Silverblatt podemos perceber um reducionismo das lógicas explicativas da realidade, atrelando a dita superestrutura às injunções da infraestrutura, ou ainda a interpretação classista do social, levando à compreensão do processo histórico como sendo uma sucessão de lutas de classe, ou de disputas entre homens e mulheres. Numa concepção marcadamente mecanicista e organicista da história, eles lutam por identificar os “princípios” pelos quais os diferentes períodos da história podem integrar um processo macrocósmico singular de desenvolvimento (White, 2001: 84). A categoria de “modo de produção” passa para segundo plano as especificidades históricas de cada contexto¹¹. Além disso, à estrutura de classes capitalista/estatal corresponde, como que simetricamente, uma estrutura sexual hierarquizada. Para os marxistas, a partir de Engels, a opressão de classe tem início com a opressão das mulheres no interior das famílias, como resultado da percepção universal das diferenças biológicas/sexuais de seus corpos. De acordo

¹¹ Sobre a crítica ao marxismo ver a obra de Sandra Jatahy Pesavento, *História & História Cultural* (2004: 12)

com isso, o marxismo aborda a questão de gênero a partir da ótica da luta de classes, ou seja, considerando o lugar que cada gênero ocupa no processo produtivo, como pressuposto da igualdade ou desigualdade entre os gêneros (Engels, 2004).

2.2 Os indícios de *ayllus* matrilineares

Enquanto Silverblatt e Vitale viram a expansão do governo inca como um processo de instalação da luta de classes e do patriarcado nos Andes, Gary Urton, Francisca Martin-Cano e Peter Gose, que também utilizaram as crônicas como fontes de pesquisa, deram outras interpretações calcadas em indícios reveladores da presença no Tawantinsuyo de sociedades matrilineares, onde o poder seria passado aos descendentes pela via feminina.

Urton também buscou explicar os fundamentos da política e hierarquia incaica com base nos pressupostos estruturalistas da binariedade dos gêneros, o que denota a persistência desse conceito na historiografia. O autor explicita que o mito dos irmãos Ayar, narrado pelo cronista Sarmiento de Gamboa [1572], esteve relacionado ao ordenamento primordial e político do Tawantinsuyo prescrevendo categorias de pessoas e grupos (*ayllus*) baseados na longevidade das mulheres ancestrais. Como escreve o autor,

En el Cuzco, la categorización entre las graduaciones de edad (longevidad) de la nobleza femenina puede haber proporcionado la base para el ordenamiento hierárquico entre los diez grupos sociales de la nobleza (los *ayllus* reales o *panaqas*) de la ciudad. De esta manera, los informantes de Sarmiento parecen haber identificado el orden secuencial de nacimiento, vinculado por hermandad o consanguinidad a una jerarquía de autoridad, como el conjunto primordial de principios de organización y relación en la mitohistoria inka (2004: 32).

Na visão de Urton, o mito das origens fundava o *status* hierárquico dos grupos reais com base em uma linha feminina de autoridade segundo a idade, ligando nascimento e consangüinidade (Idem: 33). Com isso, considera que o mito projeta estas relações primordiais dentro da fundação do Tawantinsuyo com base no sistema das dualidades. Nesse entendimento ele apresenta a seguinte tabela dos pares conjugais de antepassados e antepassadas dos Incas, conforme descritos por Sarmiento em ordem de nascimento:

IRMÃOS	IRMÃS
Manco Qhapaq	Mama Oqllu
Ayar Awka	Mama Waku
Ayar Kachi	Mama Ipakura/Kura
Ayar Uchu	Mama Rawa

Tabela: Os antepassados dos Incas (Urton, 2004: 33).

En la organización mítico-histórica de los *ayllus* y dualidades en el Cusco, tal como, aparentemente, fue presentada a Sarmiento por sus informantes, las estructuras primordiales de la sociedad inka estaban enraizadas en un complejo esquema clasificatorio geopolítico formulado en función de un número de oponentes complementarios. Estos incluían edad (longevidad)/autoridad, masculino/feminino, Hermano/hermana, marido/mujer (esposo/esposa), consanguinidad/afinidad y centro [inkas]/periferia [foráneos, forasteros] (2004: 39).

Urton observou na narrativa de Sarmiento que os irmãos estavam dispostos em ordem segundo sua autoridade, enquanto que as irmãs segundo sua idade (ordem de nascimento). E que, além disso, a população do Vale de Cuzco se achava organizada em dez *ayllus*: nela os oitos primeiros deviam compor a metade *Hanan* (associada aos irmãos) e *Hurin* (associada às irmãs) numa ordem paralela e hierárquica estabelecida entre os quatro ancestrais masculinos e femininos descritos por Sarmiento.

Se num primeiro momento (como vimos na citação anterior) a autoridade deriva do feminino agora a longevidade (feminina) está em oposição à autoridade e os pares opostos que se seguem marcam a delimitação feminino/masculino. Esse tipo de interpretação parece não encontrar adjetivos ou qualidades para a existência de uma hierarquia entre as mulheres, já que se baseia apenas na idade biológica de seus corpos. Assim, a hierarquia masculina toma por base o caráter e a personalidade dos irmãos, enquanto que a feminina parece se basear apenas num aspecto natural da existência. Esse sistema de poder e autoridade, observado pelo autor, parece se conformar àquela dualidade característica do pensamento ocidental, onde os homens são identificados com a cultura e as mulheres com a natureza. Essa concepção pode encerrar a mesma lógica binária/hierárquica/sexista ocidental a respeito dos gêneros, onde o masculino se identifica com a cultura e o feminino com a natureza.

Entretanto, Urton não esclarece se nessa organização dual existia a superioridade de uma das metades sobre a outra, mas afirma a existência de uma oposição binária. Daí a persistência na historiografia da noção de complementaridade e oposição entre os sexos.

Urton aponta ainda a importância de personagens femininos: na região sul do Tawantinsuyo, mais além dos limites de Cuzco, denominada pelos Incas como Kuntisuyu, ele observou que havia *huacas* de mulheres ancestrais divinizadas pelas comunidades, incluindo as das quatro antepassadas que emergiram em *Tampu T'oqo* no mito dos irmãos Ayar. Uma montanha situada ao sul de Cuzco recebia o nome de Mama Anawarki e era adorada como *huaca* pela população autóctone da região. A esposa do Inca Pachakuti, uma mulher proveniente do povoado de Choco nessa região, também era conhecida pelo nome de Mama Anawarki, o que segundo o autor, sugere que essa região abrigava *ayllus* fundados por ancestrais femininas com elevado *status* político/sagrado (Urton, 2004: 75; ver também Sarmiento, 1942 [1572]: 99). Além disso, Urton observou que essa região abrigava ainda a *huaca* da guerreira Chañan Qori Kuka que aparece no mito da guerra contra os Chankas. Segundo o autor, essa personagem constituía uma figura importante dentro da “ideologia” e “mitohistória” inca, e que isso ficava evidente na existência de uma pedra ou rocha sagrada no Valle de Cuzco chamada Chañan Qori Kuka, mencionada pelo cronista Bernabé Cobo [1653]; este a descreve como “lugar sagrado” (*huaca*) uma das *pururaucas* – guerreiros/as que se transformaram em pedras – que haviam ajudado ao Inca Pachakuti a defender Cuzco contra os Chankas (Urton, 2004: 72). Como assinala Urton, Chañan Qori Kuka podia ter representado muito mais do que um personagem incidental nos mitos incaicos, ele formula a hipótese de que esta mulher poderia ter sido membro, talvez fundadora ancestral, de uma matrilinearidade de “mulheres da nobreza” localizado ao sul de Cuzco, cujo apelativo ou título havia sido Qori Kuka (coca dourada).

Maria Rostworowski também percebera a possibilidade de Chañan Qori Kuka representar um *ayllu* matrilinear de mulheres com alto *status* ao sul de Cuzco, na área de Choco e Cachona (1999:55). Corroborando essa idéia Urton explicou que

La palabra *chañan* (o *chanan*), en si, sugiere que esta mujer puede haber representado algún linaje. González Holguin interpreta *chanannmittan* como “linaje”, “casta”, o “los descendiente de uno, incluyendo hijos y nietos” (...). [O nome Qoya Kuka também poderia estar relacionado ao] de una mujer que habría establecido un vínculo más entre Pacariqtambo y la nobleza inka. Sinchi Ruq'a, el hijo de Manco Qhapaq y Mama Oqllu, quien nación dentro del territorio de Pacariqtambo, posteriormente se casó con una mujer llamada Mama Kuka (¿Qori Kuka?). Mama Kuka provenía de la población de Sañu, el quinto ayllu de la dualidad inferior del Cuzco (Urton, 2004: 71).

A partir desses indícios o autor admite que Chañan Qori e Qoya Qori Kuka possivelmente fossem mulheres de “alta classe” na região do Kuntisuyu, mais conhecidas

como *iñaqas*. A primeira delas pelo papel desempenhado na guerra contra os Chankas e a segunda pelo título de *Qoya* (*Coya* – “rainha”) e por seu matrimônio com um “Inca principal” de *Pacariqtambo* (Urton, 2004: 76). Com analisou o autor,

“*Inaqa*” era un término y concepto clave en la organización sociopolítica inka. Por ejemplo, el sistema de calificación por rango de los *ayllus* reales (*panaqas*) en el Cusco puede haber tenido su origen en el ordenamiento por rango de los diez grados de edades de las *iñaqas* y de las “Virgenes del Sol” (Ibidem: 76).

Conforme o mesmo autor, essa palavra *iñaqa* era também empregada, num sentido mais amplo, para se referir às irmãs do Inca que se casaram com *curacas* de quarenta mil, vinte mil e dez mil unidades familiares através do Tawantinsuyo (Urton, 2004: 75-76). Nesse sentido, Urton observou que dentro da organização dual incaica, a posição “seminoble” dos “inkas por privilegio” estava determinada por, ou era coincidente com, seu *status* alcançado como maridos de mulheres da “nobreza inka”. O que dessa forma, integrava-os firmemente à burocracia hierárquica e administrativa do “império”. Nessa perspectiva, os vínculos entre a “nobreza inka” e os “incas por privilégio” em Cuzco deviam ser estabelecidos por intermédio do matrimônio das “semi-elites provinciais” com a “nobreza feminina” de Cuzco (Urton, 2004: 41, 75), e que desse modo, o *status* de alguns homens estavam definidos pela afinidade (matrimônio) que estabeleciam com as mulheres da “nobreza inka”. Essa mesma prática foi interpretada por Silverblatt como sinal da dominação dos homens sobre as mulheres. No entanto, Urton não esclarece se está prática relegava as mulheres a uma posição inferior perante os homens e se a prática fosse invertida (os homens da nobreza se casassem com mulheres *curacas*) ainda assim, numa ótica patriarcal, os homens dominariam as mulheres. Se a premissa é o binário hierárquico, qualquer prática é interpretada como de dominação dos homens sobre as mulheres. O fato, porém, de estabelecer alianças de parentesco pode sublinhar apenas a importância do grupo Inca, mulheres e homens e as estratégias de dominação.

Além disso, Urton deixa brechas para que possamos também interpretar o casamento de Sinchi Ruq’a, filho de Manco Cápac e Mama Ocllo, com uma mulher chamada Mama Kuka, – nascida dentro do território de *Pacariqtambo*, e que ele mesmo descreve como um território de *ayllus* matrilineares comandados por mulheres, – como uma estratégia dos próprios Incas em alcançar um *status* elevado, ou uma posição de poder e autoridade na região ao sul de Cuzco, através do estabelecimento de laços matrimoniais entre sua linhagem e as matrilineagens locais.

2.3 O “Estado” inca como instituição matriarcal

A respeito do sistema de parentesco incaico, o etnohistoriador Heinrich Cunow [1862-1936] já havia argumentado que na época da chegada dos espanhóis a família possuía um caráter patrilinear, mas que revelava traços de uma estrutura matrilinear de tempos pré-incas. Como escreve o autor,

A la llegada de Pizarro y de los suyos el parentesco se regía por línea paterna. El derecho del padre debe haberse impuesto en una época muy remota; de todos modos, e tiempo muy anterior al que se considera generalmente el del dominio de los incas. No obstante, varios nombres de ayllus contienen referencias incontestables al derecho de la madre (1929: 50)

Nessa perspectiva evolucionista e etapista da história Cunow afirma que alguns *ayllus* possuíam *pacarinas* (ancestrais ou lugares de origem) femininas, e atribuía esse mesmo caráter às suas *huacas* ao chamá-las de “Mamas” (Ibidem: 63).

Já a antropóloga e declaradamente feminista Francisca Martín-Cano Abreu em um artigo sobre as sociedades matrilineares da América do Sul (2000) havia observado que as imagens e esculturas femininas das culturas pré-incas de Valdívia (3900- 1800 a.C.) e Chorrera (1500-500 a.C.) no Equador, de Chavin (15000 –500 a.C.) e Nazca no Peru, constituem símbolos de uma grande Deusa Mãe, testemunhos que, segundo a autora, patenteiam um culto religioso ao feminino e à fertilidade, refletindo a estrutura matrilinear da sociedade, antes da chamada “revolução patriarcal” com a formação dos Estados, a introdução dos cultos politeístas dominados por divindades masculinas e a mudança na estrutura social, que fez com que as mulheres perdessem pouco a pouco a sua posição privilegiada (Martín-Cano, 2001: web). Nesse artigo a autora ainda declara que

La cultura Preincaica de Perú y Bolivia de Tihuanaco creía que la Diosa Orjana era su Madre Ancestral. Y la cultura Inca consideraba que la humanidad procedía de una Madre Universal, existiendo además mitos que promovían el incesto Divino, que muestran los usos sucesorios del matriarcado. Los Aimarás y los Quechuas también se consideran descendientes de una Madre Ancestral y siguen venerando la Diosa Mamá Pacha / Pachamama y a la Diosa Madre y su Hija Llumpaca. Diosa Virgen que tuvo una fecundación milagrosa, en la que no participó el Principio masculino, que atestigua el antiguo derecho materno (2001: web).

Esta perspectiva, entretanto, é evolucionista – pois supõe em todas as sociedades a chegada incontornável de um patriarcado universal e por outro lado, atrela, como já vimos, o princípio materno à fertilidade e à reprodução.

Podemos perceber que não existe um consenso na historiografia quanto a classificação do governo inca como matriarcal, patriarcal ou baseado na complementaridade ou paralelismo de gênero, apesar da insistência dos pesquisadores em enquadrá-lo num desses modelos. Ao contrário de Erich Neumann, Maria Rostworowski, Silverblatt e Vitale, a pesquisadora Martín-Cano percebe toda a estrutura social incaica como matrilinear, como regida pelo direito materno. Ainda segundo Martín-Cano,

Existen múltiples testimonios arqueológicos de un antiguo régimen matriarcal: en poblaciones antiguas de ECUADOR y en las diferentes culturas ANDINOS PERUANAS. En Ecuador destacan las Amazonas que vivían a orillas del río Marañón y lucharon contra Orellana con arcos y flechas dirigidas por su Reina Calafía, según afirma en su Crónica del Descubrimiento del Amazonas en el siglo XVI. En palabras de DE LA CUADRA SALCEDO, M. (1978): Viajes y Reportajes. Jaimes Libros, S. A., Barcelona (1978, 71): *‘Los españoles que bajaron el río en sus crónicas relatan como fueron atacados por mujeres guerreras, batallas que dieron el nombre en el futuro a este río de Orellana y llamándolo para siempre «gran río de las Amazonas’.* (...) Y según afirman los autores de la Enciclopedia Biográfica de la Mujer (1967): Tomos I y II. Ediciones Garriga, S. A., Barcelona (1967, 921), muchas valientes mujeres tomaban el mando del ejército formado por varias tribus aliadas, cuya jefatura correspondía en tiempo de guerra al más poderoso jefe con el título de Aydzu. Una de estas heroínas Aydzu femenina iba al frente del ejército en la conquista de Cuzco (= ombligo) en el siglo XVI. (...) La del valle de Nazca fue una sociedad femenina regida por el derecho materno en donde las mujeres desempeñaban más altos rangos que los varones, con existencia de cacicas (2001: web. Grifo original).

Já a respeito cultura dos Incas a autora ainda afirma que

fue la civilización de estructura matrilineal más culta y civilizada del continente americano, en la que la mujer ocupaba un lugar destacado en principio. La reina se llamaba Coya. La cultura de los Aimarás y los posteriores pueblos Uros, vinculados a las culturas anteriores, habitantes del lago Titicaca, tenían por fundamento el clan y estaban agrupados en el ayllu, entre quienes se daba la sucesión materna. La cultura de los Mochicas y los herederos Chimus de la costa del Pacífico peruano, fueron sociedades femeninas que se regían por el derecho materno; había mujeres cacicas que reinaban (Martín-Cano, 2001: web).

Nesta obra podemos perceber como o ponto de vista da autora, ou melhor, como as suas próprias representações sociais permitem uma interpretação diversa do binário

polarizado no masculino. As análises de Peter Gose em seu ensaio *El estado incaico como una “mujer escogida” (aqlla): consumo, tributo em trabajo y la regulación del matrimonio en el incanato* (1997) caminham para outra interpretação: sinalizam para a possibilidade do governo inca ter criado vínculos com os grupos locais, especialmente com aqueles onde as mulheres ocupavam um lugar de poder nas relações sociais, devido à sua autonomia econômica, enquanto proprietárias e provedoras de alimentos (Gose, 1997: 465). Quanto a isso, Gose argumentou sobre a existência de uma hierarquia incaica baseada no gênero e na afinidade (matrimônio), onde o “Estado inca” assumia uma “identidade feminina” provedora e proprietária de alimentos, eixo de alianças. Nesse sentido, o matrimônio dos homens com as mulheres da “nobreza inca” daria a eles a possibilidade de assumir um *status* mais elevado na hierarquia do Tawantinsuyo e ascender também aos bens dessas mulheres. Em troca disso, eles deveriam não só pagar tributos ao “Estado” em forma de prestação de serviço, mas também realizar trabalhos para suas esposas. No entanto, Gose também observou que as mulheres podiam obter os bens e serviços dos homens mesmo sem matrimônio, apenas como membros de um grupo social mais amplo que incluía homens; enquanto que os homens não possuíam bens e eram trabalhadores dependentes, tendo que casar com as mulheres para poder ascender economicamente e socialmente (Idem: 464). Como escreve o autor,

El mismo momento del matrimonio en que el hombre accedía a las tierras y a los servicios de una mujer, también era el momento en que el hombre quedaba completamente sujeto al régimen tributario basado en la lógica de la *mink'a*¹². Aquí, la dependencia inicial de los hombres quedaba bajo la potestad de los proveedores de esposas políticamente dominantes, y la jerarquía, por afinidad se transformaba, subsecuentemente, en una jerarquía de géneros dentro del contexto del matrimonio en el cual la mujer continuaba representando la superioridad de los proveedores de esposas (Gose, 1997: 465).

Nesse sentido, Gose argumentou sobre a possibilidade do poder do “Estado inca” ser matriarcal, já que ele se colocava como doador de alimentos e bebidas, numa posição que o autor considerada como especificamente feminina de poder, em troca do trabalho e obediência da população tributária. Em contraposição à idéia de Silverblatt, Gose afirma, portanto, que

el poder del estado inca estaba basado menos en un simple control patriarcal sobre las mujeres, y más en una identificación directa con ellas, por lo menos en lo que atañe a su papel de proveedoras y administradoras domésticas (Idem: 463).

¹² Segundo Gose, a *mink'a* era, entre outras coisas, uma troca do trabalho feminino da preparação de alimentos e bebidas pelo trabalho agrícola dos homens (1997: 463).

A pesar de quebrar o simplismo da dominação universal das mulheres pelos homens, sua interpretação trabalha com os pressupostos da divisão “natural” de trabalho entre os sexos. Neste caso, o “Estado” Inca seria matriarcal por tomar o papel do feminino? Que significados teria este “provedor de esposas”, senão a troca de mulheres de Levi-Strauss, já criticada por Gayle Rubin em seus pressupostos naturalizantes?

2.4 O feminino e a tarefa de distribuição dos alimentos

O cronista Juan Diez de Betanzos [1551], em suas descrições do mito das origens dos Incas, havia traçado uma relação primordial das mulheres Incas com as “tarefas de servidão” aos homens. Ao tratar da forma como os irmãos Incas saíram de Pacaritambo, ele narra que as mulheres saíram para “el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos como son ollas y cântaros pequeños y platos y escudillas y vasos para beber todo de oro fino” (Betanzos, [1551] 1987: 18). Da mesma forma que o cronista, parte da historiografia também reforçou essa divisão de papéis e funções baseadas em suposições amplamente universalizantes. Por conta disso, o historiador Francisco H. Astete afirmou que a principal obrigação das mulheres esteve ligada à transformação dos alimentos (2002: 30), o que excluía qualquer possibilidade de que as mulheres estivessem ligadas à guerra, à política e ao governo dos Incas.

O que temos de observar é que essa tarefa de transformação dos alimentos era uma prática ritual bastante valorizada pelos Incas e algumas etnias do Peru, estando de certa forma ligada ao poder. A elaboração da chicha, bebida sagrada produzida a partir da fermentação do milho, era um ritual importante ligado às principais cerimônias sagradas de Cuzco. Em alguns casos somente uma categoria de mulheres sagradas, como a das “virgens do Sol”, podia executar essa tarefa, havendo restrições para a sua elaboração já que era uma bebida considerada sagrada.

Astete e Rostworowski indicam que a participação feminina na sociedade guardava relações não só com os discursos míticos, mas também com a idéia de complementaridade/reciprocidade entre os sexos, e que, desse modo, o trabalho esteve dividido por gêneros, mas adequados às circunstâncias. Segundo Rostworowski, essa relação das mulheres com a preparação de alimentos não pode ser entendida como sinal de sua

submissão aos homens, pois era parte importante desta complementaridade do trabalho segundo os gêneros¹³.

É importante frisar que a prática de distribuição de alimentos esteve ligada ao poder, já que os Incas mantinham o controle sobre parte da produção de alimentos arrecadada através dos tributos. Sobre isso, o cronista Guama Poma revela o exemplo da *Coya Raua Ocllo* que possuía grandes riquezas, terras, gado, serviçais e vasilhas de ouro e prata ([1615/1616] 1993: 111). Segundo o cronista, essa *Coya* trabalhava todos os dias com o intuito de distribuir alimentos a duzentos “pobres” e a quinhentos senhores principais do Tawantinsuyo, e a cada ano ela recebia os senhores das províncias que lhe traziam grandes presentes (Ibidem: 111).

Os/as etnohistoriadores/as e as feministas revelam, à sua maneira, que as mulheres andinas possuíam autoridade e *status* social (Gero, 2001: 49; Isbell, 1997); e que herdaram durante muitos séculos as terras de suas mães, o controle sobre o armazenamento e distribuição de produtos agrícolas, logo, sobre a sobrevivência das comunidades. Esta dimensão é obscurecida por parte da historiografia reduzindo-a à esfera doméstica. As mulheres exerceram poder, embora tal poder fosse largamente invisível aos olhos de alguns cronistas do passado e pesquisadores/as do presente, orientados pelas representações binárias e hierárquicas de gênero.

Segundo a pesquisadora Joan Gero (2001), a análise de objetos arqueológicos de poder precisa ser contextualizada, para que não se corra o risco de imprimir os significados de nossa cultura à esses objetos, já que na cultura cristã ocidental os objetos utilizados no preparo e armazenamento de alimentos se relacionam exclusivamente com as mulheres, e estão destituídos de qualquer carga de poder, sendo relacionados ao papel secundário das mulheres enquanto mães e esposas. Como observou a pesquisadora, na cultura Recuay (século III a VII d.C) do Peru pré-inca, os vasos de cerâmicas encontrados nas tumbas das mulheres devem ter sido utilizados no armazenamento de alimentos, constituindo símbolos do poder, riqueza e *status* daqueles que distribuía e controlavam os alimentos, um poder que incidia sobre um aspecto vital da existência dessa sociedade. Esta perspectiva crítica, como vimos, não tem sido aplicada em grande parte da historiografia contemporânea, já que a relação entre os sexos, a divisão do trabalho, a própria existência dos gêneros e sua carga comportamental e valorativa é tomada como inquestionável, “natural”.

¹³ Astete também afirma que nos “ciclos míticos” se encontra também uma relação das mulheres com os tecidos, prática que constituía uma parte importante das atividades rituais demandadas tanto pela reciprocidade como pela redistribuição (2002: 63). Essas interpretações encontram fundamento na crônica de Garcilaso, onde afirma que logo após a fundação de Cuzco, Mama Ocllo ensinou as mulheres a tecer e fiar para elas, seus maridos e seus filhos (Garcilaso, 1995: 14).

O que temos observado, é que nas sociedades andinas pré-hispânicas o poder parece se cruzar em diferentes níveis, sendo experimentado diferentemente por homens diferentes e mulheres diferentes, e que o sexo não é um determinante incontornável. Entendo o poder como uma prática ou relação social, dispersa e heterogênea (Foucault, 2004: X-XI). Isso significa dizer que, – além daquilo que alguns pesquisadores defenderam como poder central e único exercido pelo “Estado inca”, interpretando-o como exercício masculino, – o poder se exercia em níveis variados e em pontos diferentes da complexa rede social, por indivíduos não necessariamente definidos por seu sexo e integrados ou não ao “Estado”.

Do ponto de vista do sagrado, as *acllas* como oficiantes do ritual incaico, presidiam cerimônias em que os laços entre Cuzco e as províncias eram reforçados e acentuados. Essa função pode ser melhor apreendida nas descrições da festa *Citua*, em que sacerdotes e guerreiros da dinastia incaica purificavam Cuzco ritualmente. Durante todo o mês em que se celebravam essa festa, as *mamaconas*, que eram também sacerdotisas do Sol, distribuíam pedaços de pão sagrado, – pequenos bolos de farinha e milho, misturados em sangue de carneiros sacrificados –, aos representantes de cada província e aos sacerdotes (Acosta, [1590] 1962: 256). Este ritual oficiado pelas sacerdotisas, descrito por Acosta como uma forma de “comunhão diabólica” (Idem: 256), parecia simbolizar a “comunhão sagrada”, a renovação das alianças, a reiteração das tradições e a associação entre religião e “Estado”, entre “imperadores” e “súditos”, entre o “império” e os “deuses”.

Segundo Castoriadis existe uma dimensão funcional dos símbolos, que representa o real ou que é indispensável para se pensar ou agir no social (1982: 152). Nesta perspectiva este ritual pode ser visto como parte conjunto de relações constitutivas da organização política-religiosa incaica. Desse modo, a instituição das *acllas* era intrínseca e imprescindível à estruturação, funcionamento e manutenção da ordem política. Ao contrário do que pensa Silverblatt a respeito das *acllas* como símbolos da dominação patriarcal dos Incas sobre as mulheres e os povos conquistados, as representações das *mamaconas* nesse ritual nos permitem visualizar uma relação das mulheres com o sagrado e o poder central, através da distribuição simbólica de alimentos, de um ato que re-instaurava as relações de poder entre os Incas e os povos confederados.

A distribuição de alimentos e bebidas no Peru incaico parece assim relacionada ao poder, ao privilégio e autoridade. No Ocidente essa atividade esteve relacionada exclusivamente às mulheres, vista como atividade subordinada, e assim aparece na historiografia. Peter Gose identifica o “Estado” Inca como matriarcal, já que nessa lógica o masculino não pode se identificar com a distribuição de alimentos e bebidas. Este tipo de

concepção opondo matriarcado/patriarcado, como relações invertidas de poder, exclui as possibilidades de estruturas políticas desvinculadas do gênero, para além do corpo.

2.5 Os usos da teoria do matriarcado na historiografia

São muitos os esforços para localizar na história ou na cultura momentos ou estruturas que estabeleçam hierarquias de gênero, e que possibilitem romper com as teorias que naturalizam ou universalizam a subordinação e opressão das mulheres. Nesse esforço se localizam os argumentos de Engels, e também o das feministas marxistas e da antropologia estruturalista. Contudo, é preciso observar, como sugere Judith Butler, “se essas importantes críticas da hierarquia de gênero fazem ou não uso de pressuposições fictícias que implicam ideais normativos problemáticos” (2003: 65). Silverblatt, Vitale, Peter Gose e Martin-Cano buscam no suposto passado matriarcal ou pré-patriarcal indícios que possibilitam romper com a imagem de que as mulheres sempre foram subjugadas na história. Como assinala Martin-Cano,

A la vista de estos testimonios, se muestra que hubo una época en que existió una sociedad matriarcal en cuyo panteón el Principio femenino tenía el lugar de honor, y que fue desbancada por el Principio masculino que se apropió de sus funciones y atributos, a la vez que los varones arrebataban el poder a la mujer en la sociedad. Dado que es un conocimiento que permanece desconocido, ya va siendo hora de que salga a la luz, ya que muestra que el estado de subordinación que sufrimos las mujeres en nuestra civilización occidental no es irreversible. Y para que al conocerlo no sea una huida al pasado, sino sea una búsqueda en el fondo del espejo que nos haga fijar la vista en el futuro y nos ayude a reconquistar el papel que ya jugamos al principio de los tiempos, para evitar la todavía exclusión y marginalidad femenina. Y así contribuir a erradicar los estereotipos dañinos en contra de los valores de nuestro propio sexo, que han otorgado demasiados privilegios a los varones y de los que se siguen beneficiando cientos de millones de habitantes del mundo. (...) Su conocimiento abrirá caminos nuevos a las mujeres de las nuevas generaciones, para que consigan mayores cotas de igualdad con los varones (2001: web).

Essa concepção marcadamente evolucionista e essencialista da história que definiu a pré-história como período “matriarcal” anterior ao “patriarcal” (4.000 a.C.), permitiu assim que muitos/as pesquisadores/as, da mesma forma que Martin-Cano, olhassem para a pré-história em busca de um espaço/tempo possível para a igualdade entre os sexos. No entanto,

essa mesma perspectiva prescreve um retorno às formas nostálgicas de associação do feminino com a terra, a maternidade, a fertilidade e a natureza, um retorno ao chamado papel primordial das mulheres. Além disso, destaca a idéia de valores culturais atrelados ao sexo feminino, numa concepção essencialista do corpo das mulheres e dos valores.

Como observou Judith Butler, houve momentos em que

a teoria feminista sentiu-se atraída pelo pensamento de uma origem, de um tempo anterior ao que alguns chamariam de “patriarcado”, capaz de oferecer uma perspectiva imaginária a partir da qual estabelecer a contingência da história da opressão das mulheres. Surgiram debates para saber se existiram culturas pré-patriarcais; se eram matriarcais ou matrilineares em sua estrutura; e se o patriarcado teve um começo e está, conseqüentemente, sujeito a um fim (2003: 63).

Na visão da autora esse tipo de pesquisa visava romper com os argumentos antifeministas da inevitabilidade do patriarcado, com a “reificação e naturalização de um fenômeno *histórico* e contingente” (Idem: 63). Na pretensão de retornar ao estado cultural pré-patriarcal essa perspectiva acabou se revelando como outro tipo de reificação. Contudo, algumas feministas desenvolveram uma crítica reflexiva a respeito desses construtos reificados nas teorias feministas. Como observou Gayle Rubin,

o patriarcado é uma forma específica de dominância masculina e o uso do termo deve ser confinado ao tipo nômade-pastoril do Velho Testamento, de onde provém o termo ou a grupos semelhantes. Abraão foi um patriarca: um homem idoso, sujo poder absoluto sobre mulheres, crianças, gado e dependentes era um aspecto da instituição da paternidade, do modo como a paternidade era definida no grupo em que ele vivia. (...) Independente do termo que usemos, o que importa é desenvolver conceitos para descrever adequadamente a organização social da sexualidade e da reprodução das convenções de sexo/gênero (1975: 158-180).

Nessa perspectiva algumas feministas observaram que a própria noção de patriarcado pode se tornar um conceito universalizante, “capaz de anular ou reduzir expressões diversas da assimetria do gênero em diferentes contextos culturais” (Butler, 2003: 64). Nesse sentido, o recurso feminista a um passado imaginário pré-patriarcal ou matriarcal é bastante problemático, pois, como bem disse Butler, “ao desmascarar as afirmações auto-reificadoras do poder masculinista, deve evitar promover uma reificação politicamente problemática da experiência das mulheres” (Ibidem: 63). A construção de uma história das origens (dos princípios dos tempos), desse “antes” nas teorias feministas, ainda segundo Butler,

torna-se politicamente problemático quando obriga o futuro a materializar uma noção idealizada do passado, ou quando apóia, mesmo inadvertidamente, a reificação de uma esfera pré-cultural do autêntico feminino. Esse recurso a uma feminidade original ou genuína é um ideal nostálgico e provinciano que rejeita a demanda contemporânea de formular uma abordagem do gênero como uma construção cultural complexa. Esse ideal tende não só a servir a objetivos culturalmente conservadores, mas a constituir uma prática excludente no seio do feminismo, precipitando precisamente o tipo de fragmentação que o ideal pretende superar (Ibidem: 65).

No final dos anos 70 e início dos 80 algumas feministas reivindicaram este espaço/tempo passado, como um universo inteiramente feminino, um paraíso perdido para as mulheres. Para Victoria Sendón de Leon a principal tarefa dessas feministas é “rechaçar a lógica patriarcal e recuperar essa memória perdida que jaz nas deusas do paleolítico, nas amazonas, nas mulheres governantes de Creta, nas sacerdotisas dos cultos místéricos e nas perseguidas bruxas de todas as épocas” (Sendón, 1994: 37; 1988: 18). Para estes feminismos esta forma de matriarcado regido pela natureza e a intuição, seria o paraíso perdido das mulheres, onde elas poderiam encontrar a si mesmas. Para Sendón, enquanto o matriarcado representa o culto à mãe e ao feminino, o seu fim, com a instalação do patriarcado, assinala a maior catástrofe da história:

Sin la figura de la madre los pueblos enloquecieron. Toda la esoteria de los siglos no há sido más que el esfuerzo titánico y secreto por recuperar aquella sabiduría perdida: recuperar las palabras, las leyes, las artes existentes antes de la catástrofe. El Grial [sic] es ella e la “piedra filosofal”. Ella es la salud y la clave de la belleza [sic]. El significado secreto de los números, de las letras, los círculos del conocimiento, el gran arquitecto y la luz que nacen en cada solo en Ella encuentran sentido (1988: 62-69).

Nessa concepção, o mal principal que existe hoje no Ocidente é, precisamente, a perda da mãe, o que tem provocado uma busca desesperada pelas origens e pelos chamados “símbolos femininos”. O “mito” do matriarcado é assim recuperado e busca restaurar, regenerar e re-simbolizar uma identidade e essência feminina, recorrendo a dicotomias simbólicas tributárias da mesma lógica binária patriarcal. Nesse sentido, estou de acordo Gayle Rubin, quando disse que acha

(...) inadequado e de mal gosto a visão de um matriarcado amazônico, no qual os homens sejam reduzidos à servidão ou ao esquecimento (dependendo das possibilidades da reprodução partenogênica). Tal visão mantém a divisão de sexo/gênero e simplesmente inverte o argumento daqueles que baseiam seus argumentos da inevitável dominância masculina

sobre inerradicáveis e significativas diferenças biológicas entre os sexos. Mas não somos oprimidos apenas como mulheres, mas também por termos de ser mulheres, ou homens, conforme o caso. Eu sinto que o movimento feminista deve sonhar mais do que com a eliminação da opressão das mulheres, deve sonhar com a eliminação da sexualidade obrigatória e dos papéis sexuais. O sonho que mais me atrai é o de uma sociedade andrógina e sem gênero (mas não sem sexo), na qual a anatomia sexual de alguém seja irrelevante para o que ele é, o que faz, e com quem se deita (1975: 200-210).

Contudo, a identificação de uma etapa matriarcal no antigo Peru é ainda reveladora de uma vontade de enquadrar a história dos peruanos numa história tida como universal, reveladora de um sujeito humano universal idêntico em todas as épocas e lugares: a noção de que as sociedades percorrem etapas idênticas ao longo de seu desenvolvimento é bastante determinista e universalizante, ao apagar as singularidades e especificidades que elas podem revelar. Do Peru incaico temos uma série de indícios de poderes múltiplos, não necessariamente atrelados ao sexo biológico com suas peculiaridades históricas regionais. Os indícios arqueológicos e os discursos dos cronistas na época da conquista espanhola são reveladores desta pluralidade, de uma impossibilidade de se falar em etapas históricas com características culturais universais.

As crônicas e os relatos míticos revelam ainda indícios que sinalizam para a presença ativa de homens e mulheres na sociedade inca e pré-inca, desfazendo as noções essencializantes de patriarcado, de matriarcado e até mesmo de uma organização baseada na complementaridade e oposição entre os sexos. Quando se trata do Tawantinsuyo, a maioria dos pesquisadores tendeu a classificá-lo como patriarcal, pelo culto ao deus Sol e pelas referências a um governante masculino supremo, tal qual aparecem nas crônicas. Entretanto, numa leitura atenta e crítica das crônicas e da historiografia e suas mediações podemos encontrar também as mulheres exercendo o poder em múltiplas instâncias, enquanto rainhas, guerreiras, sacerdotisas, cacicas, estrategistas de guerra, proprietárias de terras, agricultoras, etc. Os registros arqueológicos de túmulos de mulheres da cultura Mochica, Recuay e até mesmo Inca, também sinalizam para a importância das mulheres nessas sociedades¹⁴.

¹⁴ Sobre as sacerdotisas Incas ver MACEDO, Marino Orlnado Sanchez. *De las sacerdotisas, brujas y adivinas de Machu Picchu*. Peru: 1998. Sobre as sacerdotisas da cultura mochica ver CASTILLO, Luis Jaime & DONNA, Cristopher B. Donna. *La tumba de la Sacerdotisa de San Jose de Moro*. Disponível em: <<http://www.uned.es/geo-1-historia-antigua-universal/PDF/TumbaSacerdotisa.pdf#search=%221a%20tumba%20de%201a%20sacerdotisa%22>> Acessado em: 20 mai. 2006. Sobre as mulheres da cultura Recuay ver KLEIN Cecelia F. (org.). *Gender in Pre-hispanic America. A symposium at Dumbarton Oaks, 12 and 13 october 1996*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 2001.

Nos anos 80 surgem inúmeros/as pesquisadores/as interessados/as em estudar os cultos femininos da antiguidade, as imagens de bruxas e feiticeiras na Idade Média e Moderna (Lacele, 2003). Na psicologia da religião (Naomi R. Goldenberg, 1979; Christine Downing, 1981) e na história e filosofia da religião (Marija Gimbutas, 1974; Françoise d'Eaubonne, 1977; Nelle Morton, 1985; Emily Erwin Culpepper, 1987), ganhava forma uma tradição “tealógica”. Como declara Analia Bernado¹⁵, no verbete “Tealogía” publicado no *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (2001: web),

(...) arqueólogas e investigadoras en diferentes campos vienen desarrollando esta Tealogía, respondiendo a la necesidad de la mujer de recuperar su arquetipo sagrado como parte de la identidad femenina, que colabore en la superación de los estereotipos de orientación patriarcal. Jane Ellen Harrison, Marija Gimbutas, Mary Daly, Bárbara Walker, Mónica Sjöö, Caitlín Matthews, Merlín Stone y Carol Crist, son algunas de las más destacadas representantes de la Tealogía. En Argentina: Ethel Morgan. (Bernardo, 2001: web).

A partir dos estudos sobre as mulheres e as religiões, emergiam, ao mesmo tempo, uma crítica do religioso, novas percepções e formulações. Como expressão de um “feminismo espiritual” essa “tealogía” moderna vêm buscando indicar que as culturas e tradições sagradas que veneravam uma antiga Deusa Mãe não foram “matriarcados”, onde as mulheres dominavam os homens, mas sim comunidades “matrísticas” em que as mulheres e os homens reconheciam uma origem comum na deidade feminina primordial.

Entretanto, vários desses grupos, na busca de uma espiritualidade feminina, em oposição à masculina das religiões tradicionais (entre elas o judaísmo, o islamismo e o cristianismo), acabam re-atualizando aquela concepção que sacraliza o elemento maternal nas mulheres, re-simbolizando uma identidade feminina como ligada à natureza e seus ciclos. Nesse quadro de pensamento, o poder mais elevado do universo é o poder feminino de dar e manter a vida, um poder natural encarnado não só no corpo das mulheres, mas também da natureza que é concebida como “Mãe Terra”. Esse tipo de concepção que naturaliza as atribuições femininas, permanece presa à uma lógica binária patriarcal. Isto, porém, que não permite a emergência da complexidade das relações sociais, e nem o vislumbre de outras possibilidades de existência para as mulheres e o sagrado, uma outra história do possível.

Sob a ótica dos estudos feministas percebo que parte dos estudos sobre o feminino e o sagrado em contextos pré-hispânicos, apesar de bastante reveladores da importância e de um papel feminino ativo na história, são ainda carregados de representações essencialistas,

¹⁵ Cf. <http://www.la-morada.com/07-04%20-%2013-04/analiam.htm>

dicotômicas e naturalizadas, cristalizadas no imaginário social, que promovem uma generização dos papéis, das funções, das atribuições, do corpo, do sagrado e da natureza.

Boa parte dos/as pesquisadores/as do presente, da mesma forma que os cronistas do passado, interpretaram os conceitos e relações de gênero dos Incas em esquemas binários e androcêntricos. Na ênfase em um sujeito universal e na repetição, do *mesmo* ao longo da história, “ancoraram” as práticas dos Incas em imagens familiares e naturalizadas na história do ocidente. No esforço de incluir outras culturas na história, correm o risco de colonizar sob o signo do *mesmo* as diferenças que, de outro modo, poderiam questionar os conceitos globalizantes acerca do feminino e do masculino. Como bem atenta Navarro-Swain,

Quanto à narrativa histórica, os diversos graus de assujeitamento a estes modelos e estereótipos nos abrem ou restringem um horizonte crítico. Se a recusa da objetividade e neutralidade positivistas já é hoje comum, a crítica não inclui a “objetividade de gênero”, ou seja, ignora-se a construção das diferenças de olhar ao longo da construção das subjetividades, sejam elas femininas ou masculinas. É nesta perspectiva que a noção de experiência vem sendo debatida na crítica feminista, ou seja, a experiência de gênero existe, a ela somos assujeitadas em maior ou menor grau e o questionamento desta posição é um trabalho crítico constante, que excede a posição de sujeito, sem entretanto, ignorá-la, guardando a consciência dos limites e das injunções representacionais de gênero, nas quais fomos constituídas (2006: web).

A história, fundada sobre a autoridade da tradição científica constrói certas relações sociais como inevitáveis, cria “evidências” generalizantes, supõe uma “natureza” biológica dos gêneros, cria identidades sexuadas padronizando comportamentos e práticas, nos moldes das representações sociais do enunciador, como afirma Navarro-Swain (2006: web). A diferença sexual como elemento definidor das subjetividades, possui uma força conservadora que limita assim o esforço de repensar a representação do gênero. Como sublinha Teresa de Lauretis,

o gênero não é uma propriedade dos corpos ou de qualquer coisa que exista desde a origem dos seres humanos, mas “um conjunto de efeitos produzidos dentro dos corpos, dos comportamentos e das relações sociais” (1994: 211-213).

Ainda segundo Teresa de Lauretis, “É necessário perceber o gênero de forma diferente e o reconstruir em outros termos que não aqueles ditados pelo modelo patriarcal” (1994: 211-213).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando os espanhóis chegaram aos domínios do Tawantinsuyo, por volta de 1532, se depararam com mulheres, cujos papéis e funções não se encaixavam nos padrões cristãos/europeus, prescritos e naturalizados para o “sexo feminino”. Essas mulheres tinham participação ativa e importante na sociedade incaica, exercendo poder e autoridade na organização política-religiosa dos Incas, sendo inclusive adoradas e reverenciadas como deusas/*huacas*, heroínas e governadoras: este é caso das *Coyas*, das sacerdotisas do Sol e da Lua, das curandeiras, das *huacas* femininas, das *señoras Cápacs*, das mulheres guerreiras, das *curacas*, das *capullanas* e das proprietárias de terras e águas.

Já as histórias sagradas que faziam parte das tradições orais incaicas contavam com a presença de mulheres divinas e humanas, assumindo diferentes atributos e funções independentes de seu sexo biológico. Este é o caso de Mama Huaco, tida como heroína ancestral, que ao lado de seu esposo/irmão Manco Cápac aparece nos mitos das origens dos Incas como guerreira, conquistadora de terras/povos e responsável pela fundação do Tawantinsuyo. Os mitos da expansão da Tawantinsuyo também revelam a presença da *curaca* Chañan Cusi Coca, uma heroína guerreira sacralizada no imaginário indígena colonial, por proporcionar uma das vitórias mais importantes para o estabelecimento do poderio incaico sobre os Andes.

Essas histórias sagradas, bem como os comportamentos, subjetividades e relações de gênero presentes no Tawantinsuyo, que não se encaixavam nas representações sociais e no padrão religioso católico precisavam ser esquadrihados para melhor serem controlados, reordenados e mesmo eliminados, tendo em vista os interesses espanhóis de catequização e colonização do Peru. Para o exercício do controle das representações, das religiosidades, das subjetividades e relações sociais, era necessário conhecer essas histórias sagradas, os mitos, as *huacas* sagradas, os heróis/heroínas ancestrais, os costumes religiosos, a instituição de comportamentos relacionadas ao sexo e as formas de governo dos Incas, isso porque o controle/domesticação dos corpos a serem colonizados, de fato, passava pelo “ordenamento” e fixação de gêneros em um esquema binário e hierárquico.

Assim, visando amenizar o conteúdo perturbador das condutas em relação ao feminino e ao sagrado, os cronistas se empenharam na tarefa de descrever o Tawantinsuyo, especialmente as mulheres *huacas* e heroínas, a partir das representações sociais reconhecidas

e autorizadas de seu tempo/espaço, transformando o não-familiar em familiar, ancorando o “novo”, o desconhecido, em seu universo representacional. Nesse processo as representações de gênero binárias, hierárquicas e androcêntricas amplamente reconhecidas na Europa cristã são transpostas para os discursos que dão a conhecer o “Novo o Mundo”, imprimindo novos sentidos sobre os mitos, o sagrado e as relações humanas, a partir das matrizes de inteligibilidade do gênero e da alteridade reconhecidas e aceitas pela cristandade européia.

O mito das origens dos Incas narrado por Garcilaso não deixa de revelar indícios de uma materialidade do poder, sacralidade e participação ativa do feminino – ao qual não eram atribuídas as mesmas características ou condutas presentes no imaginário espanhol – no estabelecimento do Tawantinsuyo. As imagens iniciais da heroína ancestral Mama Ocllo apontam para imagens e representações de mulheres conquistadoras, detentoras de autoridade, sacralidade e poder na ordem do Tawantinsuyo e não se fixam em naturalizações biológicas, ligadas ao sexo. No entanto, o cronista, na vontade de enquadrar os Incas no regime de verdade europeu, de qualificar os Incas aos olhos europeus, se esforça em apagar a multiplicidade dos papéis assumidos pelas mulheres e a não hierarquização entre os sexos na sociedade inca, ao construir uma imagem da primeira *Coya* (Mama Ocllo) como inferior e submissa ao Inca (Manco Cápac), tal qual a das rainhas européias que assumiam um lugar secundário no governo de seus maridos. Isso se explica pelos seus referenciais cristãos e androcêntricos, onde a ênfase nas “leis naturais” estipula uma distinção e desigualdade fundamental entre homens e mulheres.

Na visão dos cronistas os/as ancestrais que deram origem ao Tawantinsuyo são intrigantes e perturbadores, na medida em que parecem fugir da realidade tida como natural/determinada para os sexos na Europa cristã podendo transtornar a ordem natural e dificultar a instalação de uma ordem colonial. Entretanto, nos indícios representacionais contidos nos mitos incaicos as ações e comportamentos desses/as ancestrais construíam arranjos sociais onde as hierarquias e subjetividades não estavam atreladas ao sexo biológicos, bem diferentes dos padrões e valores religiosos, impostos pelos missionários cristãos, que prescreviam uma posição inferior e submissa das mulheres perante os homens. Não surpreende que alguns cronistas tenham silenciado a presença de mulheres fortes, livres, capazes de tomar decisões e guerrear; enquanto que outros trataram de desqualificá-las através de representações negativas e detratórias do feminino familiares aos europeus dos séculos XVI e XVII.

Os mitos das origens e expansão do Tawantinsuyo que aparecem nas crônicas não foram aqui tratados como imagens do real, mas sim como instrumentos de comunicação

utilizados para exprimir e transmitir diferentes valores e representações do universo incaico, como discursos/saberes instituidores de realidades (Vernant, 1992: 212). Nessa perspectiva, buscamos a força contida nos mitos, “os efeitos de verdade que produzem” (Foucault, 1985) sobre os corpos e as relações sociais/sexuais incaicas. Haja vista que as representações veiculadas nos mitos são indícios da constituição do real.

As representações da personagem Mama Huaco que aparecem no mito dos irmãos Ayar na crônica de Sarmiento de Gamboa, são instituídas/instituidoras por/de preconceitos espanhóis quanto à natural vulnerabilidade feminina às influências malignas e à sua natureza cruel, bárbara, selvagem e diabólica. Nesse quadro representacional o cronista buscou desacralizar as imagens de Mama Huaco ao relacioná-la ao horrendo, inhumano e diabólico, imprimindo um sentido negativo à sua ação no processo de estabelecimento do Tawantinsuyo. A imagem de uma mulher conquistadora, decidida e guerreira foi usada pelo cronista simplesmente para desclassificar o poder dos Incas, construindo o “mito da usurpação” e da ilegitimidade do governo dos Incas sobre os Andes. Do mesmo modo, o cronista Guama Poma de Ayala destacou a presença de Mama Huaco na origem dos Incas como mulher feiticeira, diabólica e mundana que se “deitava com os homens que ela desejava”, buscando desclassificar o governo dos Incas como fundado na fraqueza e vulnerabilidade das mulheres ao demônio, à idolatria e aos “pecados da carne”.

As representações de Mama Huaco construídas por esses cronistas estiveram entre os argumentos que, além de exercerem força no combate e o controle dos Incas, – tidos como tiranos, sanguinários, demoníacos, pecadores e cruéis sobre os Andes –, permitiram a legitimação e justificativa das campanhas de “extirpação das idolatrias” e a autenticação dos justos títulos da Coroa espanhola sobre os Andes, já que o “império” dos Incas encontrava também sua origem na idolatria, no desregramento sexual e na perversidade que deviam caracterizar o feminino. Dessa forma, entendo que os sentidos atribuídos à imagem de Mama Huaco são constitutivos de processos que, implicitamente ou explicitamente, buscaram redefinir poderes sociais e envolveram uma incessante produção de significados que formaram a experiência social e presidiram as relações entre Incas e espanhóis, e entre homens e mulheres no Peru colonial.

É assim que as representações sociais, segundo Jodelet, orientam e organizam as condutas e comunicações podendo intervir na definição das identidades e nas transformações sociais (2001: 22). As representações de Mama Huaco, ressemantizadas nas crônicas segundo as condições de imaginação de seus autores, serviram de fato como justificativa da colonização, e contribuíram não só para a construção de uma imagem negativa e perversa do

Tawantinsuyo, mas também para uma inferiorização e estigmatização das mulheres indígenas. As crônicas instituem assim “significações imaginárias sociais” para o comportamento de mulheres e homens na história dos Incas. Ao instituir esse “mundo” de significações esses discursos funcionaram, ao mesmo tempo, como matrizes e efeitos de práticas diferenciadas (Chartier, 1990: 18) criando realidades de acordo com seu repertório interpretativo do mundo. E desta forma, o humano no universo andino, abordado pelo olhar espanhol, toma a forma do *mesmo*, das relações baseadas no “natural” biológico que ordena o mundo em superior / inferior e na seqüência, homem/ mulher.

Grande parte das mulheres indígenas que outrora estiveram também no centro da sociedade incaica, participando ativamente nas instituições políticas-religiosas, passaram a ser marginalizadas e tratadas como objetos de exploração, a partir da chegada dos colonizadores espanhóis. A construção e proliferação de representações aviltadas e desprezíveis das mulheres indígenas puderam também contribuir para a e legitimação das agressões que elas sofreram: a discriminação, a exclusão social, os estupros, os castigos, as prisões, o confisco de suas terras e recursos econômicos, o desprezo de seus conhecimentos, a destruição de suas *huacas*, a perseguição e repressão de suas práticas sagradas. Esse processo muitas vezes lento e doloroso não foi totalmente esquecido e apagado, a marginalização das mulheres indígenas e camponesas no Peru ainda é visível, elas ainda carregam as marcas desse passado colonial, como sujeitos triplamente colonizados, mas não talvez ainda duplamente descolonizados.

Na tentativa de reconstruir o passado das mulheres Incas os/as pesquisadores/as do presente se apóiam, especialmente, nas narrativas dos cronistas. Esses/as pesquisadores/as, da mesma forma que os cronistas do passado, se revelaram presos às suas convenções binárias e hierárquicas de gênero, ao admitir de forma universalizante que a presença de homens e mulheres na história *nunca* é igualitária, havendo *sempre* o predomínio do masculino sobre o feminino. A partir desse quadro de apreensão esses pesquisadores interpretaram os conceitos e relações de gênero que estiveram nas origens e expansão do Tawantinsuyo com base em pressupostos essencialistas que tenderam a ocultar a multiplicidade das subjetividades e relações entre os sexos na história.

Na acepção de Rostworowski e seus colegas (1985), a importância de Mama Huaco nas origens dos Incas e os seus atributos de força e coragem deviam ser constitutivos de uma etapa histórica de preeminência do materno, anterior à instalação do patriarcado e da lei paterna sobre os Andes, onde as mulheres deviam ser sacralizadas como deusas da fertilidade e exercer a liderança e autoridade pela importância dada ao aspecto procriador de seus corpos. Essa identificação de uma etapa matriarcal no antigo Peru é reveladora de uma vontade de

enquadrar a história dos peruanos numa história tida como universal, reveladora de um sujeito humano universal idêntico em todas as épocas e lugares, que não deixa margem para a emergência da multiplicidade de relações não fundadas no sexo biológico e na inferiorização do feminino. A própria instituição de categorias como feminino ou masculino tem sua própria história, no tempo e no espaço e permanecem, entretanto, inquestionadas.

As interpretações historiográficas variam em suas perspectivas, não existe um consenso na historiografia quanto a classificação do governo inca como matriarcal, patriarcal ou baseado na complementaridade ou paralelismo de gênero, apesar da insistência dos pesquisadores em enquadrá-lo num desses modelos fechados, estáticos e homogeneizantes das estruturas e organizações sociais de cada época.

Silverblatt e Vitale buscaram identificar nas origens e expansão do Tawantinsuyo o processo de estabelecimento de um regime patriarcal nos Andes, numa linha de interpretação marxista, mecanicista e contínua do processo histórico, já que deixam subtendido que, mesmo antes da chegada dos espanhóis, o patriarcado já estava em evolução nos Andes, como resultado do desenvolvimento do Estado, da instituição da propriedade privada e da hegemonia do culto ao deus Sol masculino, fortalecendo a dominação de classe, etnia e sexo. Nesse quadro de interpretação a possibilidade de mulheres governadoras, guerreiras e deusas fica reduzida ao primitivo e à presença da propriedade coletiva da terra, aos tempos considerados mais remotos e míticos.

Esses estudiosos não levam em conta o quadro representacional e interpretativo não só dos cronistas como o seu próprio, baseado no binarismo e hierarquia entre os sexos. O patriarcado parece em seus discursos como inevitável e intransponível, já que deve integrar a ordem da chamada evolução, que é concebida pelos cientistas como natural e universal. A idéia de evolução que esteve entre os pressupostos da ciência moderna implica assim na passagem do pior para o melhor, do primitivo para o civilizado, do poder feminino/maternal para o poder masculino/paternal, encerrando numa lógica androcêntrica a subordinação das mulheres como algo natural e ligado ao progresso e evolução da humanidade.

Silverblatt, Vitale, Rostworowski, Peter Gose e Martin-Cano buscam no suposto passado matriarcal ou pré-patriarcal indícios que possibilitam romper com a imagem de que as mulheres sempre foram subjugadas na história. No esforço de localizar na história momentos que possibilitem romper com as teorias que naturalizam ou universalizam a subordinação e opressão das mulheres, esses/as estudiosos/as fazem uso de pressuposições fictícias que implicam ideais normativos problemáticos, estes últimos porém, não assinalados (Butler, 2003: 65).

Quando se trata da sacralidade e poder das mulheres Incas nos discursos históricos é possível observar a permanência das mesmas matrizes discursivas utilizadas pelos cronistas para o entendimento dos conceitos e relações de gênero, onde a maternidade, o corpo, a fertilidade, a produção de alimentos e a natureza aparecem como eixos definidores do poder feminino e das mulheres. Esse tipo de concepção que reitera a naturalização das atribuições femininas não permite a emergência da multiplicidade nas relações humanas, marcando-as com o selo do inevitável sexo biológico e seu corolário de atribuições hierárquicas. Não permite também o vislumbre de outras possibilidades de existência, de uma outra história, aquela do possível, porque permanece presa a uma lógica essencialista e binária patriarcal que relaciona o masculino ao político, à cultura, à mente e à razão, e o feminino à natureza, ao corpo, ao materno e a emoção. É que institui os gêneros desta forma, na memória social, como dados axiomáticos.

Contudo, as crônicas e a historiografia deixam indícios de mulheres exercendo o poder de forma independente, ou até mesmo compartilhando esse poder com homens e/ou mulheres, em múltiplas instâncias, enquanto “rainhas”, guerreiras, *huacas*, sacerdotisas, “cacicas”, estrategistas de guerra, curandeiras, artesãs, distribuidoras de alimentos, proprietárias de terras e agricultoras. Esses mesmos indícios permitem romper com as idéias universalizante de patriarcado e matriarcado, ao revelar que o poder e sacralidade das mulheres Incas estiveram associados também às suas posições nas múltiplas relações de parentesco e às suas habilidades guerreiras, estrategistas, curativas, intelectuais e políticas; ou seja, que o poder e sacralidade dessas mulheres esteve mais além de seus corpos.

As crônicas e a historiografia produzida sobre os Incas constituem discursos que tiveram/tem o poder de reiterar as normas regulatórias que materializam as diferenças e hierarquias sexuais, produzindo e demarcando as possibilidades identitárias inteligíveis. O estudo das representações de gênero, veiculadas nesses discursos, permitiram-me a apreensão dos mecanismos que constroem e mantêm a divisão binária e hierarquia dos sexos como algo natural e universal. Uma vez expostos/conhecidos esses mecanismos de “generização”, reprodução e instituição do gênero, nos é possível suspender seu caráter de evidência, ou como bem disse Navarro-Swain, “fica mais fácil destruí-los” (2002: 336).

Numa perspectiva feminista essa tese constitui uma tentativa de argumentar em favor de um conhecimento histórico que privilegie a contestação, a desconstrução da naturalização dos corpos em papéis e práticas sociais, e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver. Tudo isso no caminho de uma possível *desfamiliarização* (Spink & Frezza, 2000: 27) de construções representacionais e de

significações instituídas que se transformaram em crenças e, enquanto tais, impediram a eclosão da pluralidade do real, do qual os relatos que analisamos nos deixaram vestígios. Desse modo, espero ter contribuído na construção de uma história do possível, deixando claros os traços que me guiaram e os horizontes que me foram abertos. Não pretendo uma história da verdade, ao contrário, intento aqui uma história das mediações, das trilhas que não conduzem a castelos imaginários, mas a vestígios de um viver livre de nossas matrizes de inteligibilidade. Nada de sentidos absolutos e respostas definitivas, apenas minhas indagações que recusam, enquanto historiadora, o esquecimento da temporalidade em configurações “naturais” do humano.

Não tive aqui a intenção de esgotar a análise das superfícies discursivas apresentadas, afinal entendo que isso seria tarefa impossível, haja vista a multiplicidade de interpretações que elas suscitam. Termino aqui ciente de que as minhas interpretações estão calcadas nas minhas escolhas epistemológicas e políticas. Com certeza a imaginação do/a historiador/a intervém nos vazios deixados por tudo aquilo que ficou no silêncio, nos imensos buracos no tecido da história (Sant’Anna, 2001: 100). Faço minhas as palavras do historiador George Duby,

Há algum tempo que emprego cada vez mais a palavra “eu” em meus livros. É a maneira que tenho para advertir o leitor. Não tenho a pretensão de comunicar-lhe a verdade, mas de sugerir-lhe o provável, colocando-o diante da imagem que eu mesmo tenho, honestamente, do real. Dessa imagem participa em boa dose aquilo que imagino. Cuidei, entretanto, para que as elasticidades do imaginário permanecessem solidamente presas a esses ganchos que em caso algum, em nome de uma moral, a do cientista, ousei manipular ou negligenciar, e que testei em todos os casos minuciosamente, para confirmar-lhe a solidez. Estou falando dos documentos, minhas “provas” (1993: 62).

Como bem atenta Duby, escrever é meio de atrair, de convencer e de levar o/a leitor/a ao sonho do mesmo modo que o/a historiador/a sonha por seu lado, um sonho não livre, “visto que as grandes cortinas de imagens de que é feito têm obrigatoriamente de se prender a pregos, que são os vestígios de que falamos. Mas, entre os pregos, insinua-se o desejo” (Duby, 1980: 41). O meu desejo aqui foi o de estudar o passado em função do presente-futuro, de descortinar momentos em que o sempre dá lugar ao múltiplo, de que as transformações são imagináveis num horizonte do possível, onde os sexos biológicos não se transformem em marcas de poder e dominação. O que história diz, afinal, e que foi silenciado, torna-se possibilidade de existência. Finalizo aqui com as palavras de Navarro-Swain que me deram forças para a realização desse grande desafio:

O papel d@s historiador@s, em meu entender, não é afirmar tradições, corroborar certezas, expor evidências. É ao contrário, destruí-las para reviver o frescor da multiplicidade, a pluralidade do real. Para encontrar uma história do possível, da diversidade, de um humano que não se conjuga apenas em sexo, sexualidade, dominação, posse, polarização (2006: web).

FONTES DE PESQUISA

1) CRÔNICAS (SÉCULOS XVI E XVII)

ACOSTA, Jose de [1590]. *História natura y moral de las Indias*. 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

_____. *História natura y moral de las Indias*. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/09252730874681169643379/index.htm>> Acesso em: 03 de fev. 2004.

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

CIEZA DE LEÓN, Pedro de [1553]. *Crónica del Peru. Segunda Parte*. 3ª ed., Edición, prólogo y notas de Francesca Cantú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru- Academia Nacional de la Historia, Colección Clásicos Peruanos, 1985.

COBO, Bernabé [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. 2 vols. Madri: Biblioteca de Autores españoles, 1964.

ESTETE, Miguel [1535]. “Noticia del Peru”. In: *Biblioteca Peruana*, vol. 1, pp. 345-404, Lima: Editores Técnicos Asociados, 1968.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Universo, 1967.

_____. *Comentarios Reales* [1609]. In: Educar – Argentina, 1999. Disponível em: <<http://www.educar-argentina.com.ar/GARCILASO/comentario01.htm>> Acesso em: 24 de jan. 2004.

_____. *O universo incaico* [1609]. São Paulo: EDUC/Giordano/Loyola, 1992.

GUAMA POMA DE AYALA, Felipe [1615/1616]. *Nueva corónica y buen gobierno*. Tomo I, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LAS CASAS, Bartolomé Fray. *Las antiguas gentes del Perú*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01305086466137942200802/index.htm>> Acesso em: 10 de fev. 2004.

MOLINA (el Cuzqueño), Cristóbal de [1573]. *Ritos y fabulas de los Incas*. Buenos Aires: Futuro, 1916.

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.

PACHACUTI YAMQUI, Juan de Santa Cruz [1613]. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. 1ª ed., México: Fondo de Cultura Económica S.A de C.V.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro [1572]. *História de los Incas*. Madrid: Miraguana Ediciones/Ediciones Polifemo, 1988.

2) HISTORIOGRAFIA (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI)

GOSE, Peter. El estado incaico como una “mujer escogida” (aqlla): consumo, tributo em trabajo y la regulación del matrimonio en el incanato. In: ARNOLD, Denise Y (org.). *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Bolívia: CIASE e ILCA, 1997.

ASTETE, Francisco Hernández. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Peru: Fondo Editorial, 2002

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas el outro lado de la historia*. 4ª ed. Lima: Minerva, 2002.

MARTÍN-CANO ABREU, Francisca. *Sociedades matrilineales de Suramérica*. In: Antropología y Género Website. Disponível em: <[http:// es.geocities.com/culturaarcaica/mujeres.guerreras.html](http://es.geocities.com/culturaarcaica/mujeres.guerreras.html)> Acesso em: 30 de out. 2001.

_____. *¡Benditos seáis: Mujer creadora de la Diosa y Varón creador del Dios!*. Omnia. Mensa España, julio, N° 77, Barcelona, 2000. Disponível em: <<http://personales.com/espana/zaragoza/martincano/fe.5benditos.htm>> Acesso em: 12 out. 2004.

_____. *Mitos que recuerdan el matriarcado*. Disponível em: <<http://teleline.terra.es/personal2/martincano/links.html>> Acesso em: 14 out. 2003.

MURIEL, Josefina. *Las mujeres de Hispanoamérica: Época colonial*. Madri: Mapfre, 1992.

ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco; HERNÁNDEZ, Max; LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis; PÉNDOLA, Alberto. Aproximación Psico-Antropológica a los Mitos andinos. In: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (IFEA) 14 (3-4), Lima: 1985.

ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. *Historia del Tawantinsuyo*. 2ª ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

_____. *Estructuras andinas del poder: ideologia religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

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.

URTON, Gary. *Historia de un mito: pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2004.

VITALE, Luis. *La mitad invisible de la historia*. Chile: Mazingher, 1987. Disponível em: <http://mazingher.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y_humanidades/vitale/obras/obras.htm> Acesso em 10 dez. 2004.

BIBLIOGRAFIA

ANDREO, Juan; GUARDÍA, Sara Beatriz (orgs.). *Historia de las mujeres en América Latina*. Peru: CEMHAL; Murcia: Universidad de Murcia. Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de America: Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, 2002.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

ARNOLD, Denise (org.). *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Bolívia: CIASE e ILCA, 1997.

ARRIAGA, Padre Pablo José de [1621]. *La Extirpación de la Idolatria em el Peru*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.

ARRUDA, Angela (org.) *Representando a Alteridade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

_____. Feminismo, gênero e representações sociais. In: NAVARRO-SWAIN, TANIA (org.). *Feminismos: Teorias e Perspectivas*. *Revista Textos de História*, vol. 8, nº. 1/2, Brasília: UnB, 2000.

BACHOFEN, Jacob J.. *Mith, Religion, and Mother Right*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BAERREIS, David. *The Ethnohistorical Approach and Archaeology*. *Ethnohistory* 8, 1961.

BAMBERG, Joan. “O mito do matriarcado: por que os homens dominavam as sociedades primitivas”. In: M. Z. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.). *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

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

BAUDIN, Jean Pierre Louis. *El Império Socialista de los Incas*. Santiago de Chile: Zig-zag, 1973.

BENDEZÚ, Mauro Vega. *Historia Social y Etnohistoria Andina*. Algunas Reflexiones. Disponível em: <<http://www.univalle.edu.co/~historiayespacio/TEXTOS/22/Articulo%206.pdf>> Acesso em: 12 mai. 2004.

BERNADO, Anália. Tealogía. In: *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Torcuato Di Tella, Hugo Chumbita, Susana Gamba y Paz Gajardo, EMECE Editores, Argentina 2001.

BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria – Uma arqueologia de las ciências religiosas*. México: Fondo de Cultura econômica, 1992.

BIBLIA. Português.1993. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Traduzida em

Português por João Ferreira de Almeida. 2.ed. rev. e atual. no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Brasília: Editora UnB, 1998.

BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. In: LE GOFF, Jacques (org.) *A História Nova*. 5ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

BUTTERS, Luis Jaime Castillo. *Mujeres y poder en la sociedad Mochica tardía*. Disponível em: <<http://http://webserver.rcp.net.pe/cemhal/capitulo2.html>>. Acessado em: 30 abr. 2004.

BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2000.

BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Brasília: Editora UnB, 1998.

CARDOSO JR., Hélio Rebello. Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. *Psicol. Reflex. Crit.*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722005000300008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 Out 2006. doi: 10.1590/S0102-79722005000300008.

CAMPOS, Néstor Godofredo Taípe. *Los mitos: Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos*. Disponível em: <http://www.ugr.es/~pwlac/G20_16NestorGodofredo_Taípe_Campos.html> Acesso em: 03 de mai. de 2004.

CALEFFI, Paula. Educação autóctone nos séculos XVI ao XVIII ou Américo Vespúcio tinha razão? In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena. *Histórias e memórias da Educação no Brasil*. Vol. I – Século XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

CAMPBELL, Joseph...[et al.]. *Todos os nomes da Deusa*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

_____. *O poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPLANSKY, Matilde Ureta de.; FEBRES, Alberto Péndola. *Mito y género en dos personajes: Mama Huaco – Maria Elena Moyano*. Asociación Latinoamericana de Historia del Psicoanálisis. Buenos Aires, 2005. Disponível em: <<http://www.alhp.org/abstract6.htm>> Acesso em: 10 out. 2005.

CARNAVAGGIO, Jean. *Historia de la literatura Española*. 1: La Edad Media. Barcelona: Ariel, 1994.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária. *Letras & Letras*. 1997-2004. Disponível em: <<http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/zips/shirley03.rtf>> Acesso em: 10 mai. 2006.

CASSIRER, Ernest. *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CELESTINO, Olinda. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de antropologia*, nº. 13, 1997. Disponível em: <http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html> Acesso em: 07 fev. 2002.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHACAMA, Juan. Identidad espiritual y organización social em los Andes centrales. *Revista de Historia Indígena*, nº. 07. Departamento de Ciências Históricas, Universidad de Chile, 2003. Disponível em: <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista_indigena/electronica/n7/chacama.pdf#search=%22Juan%20chacama%20revista%20chile%22> Acesso em: 11 nov. 2005.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Bertrand, 1990.

CHODOROW, Nancy. *Psicanálise da maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

CLÉMENT, Catherine & KRISTEVA, Julia. *O feminino e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. CAVERIVIÈRE, Nicole Ferrier. “Figuras históricas e figuras míticas” in: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Brasília: Editora UnB, 1998.

COE, Michael; SNOW, Dean; BENSON, Elizabeth. Antigas Américas: mosaicos de culturas. In: *A América Antiga: Civilização Pré-colombiana*. Coleção grandes Impérios e Civilizações. Madri: Edições del Prado, v. II, 1997.

COHN, Bernard S.. *O que é Etnohistória?* Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Pró-índio/EDU/UERJ. Disponível em: <<http://paginas.terra.com.br/educacao/Ludimila/proh.htm>> Acesso em: 12 abr. 2006.

CONKEY, Margaret W. Epílogo: Pensando em Gênero com Teoria e Método. In: KLEIN, Cecelia F. & QUILTER, Jeffrey (orgs.). *Gender in Pre-Hispanic América*. EUA: Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., 2001.

CUNOW, Heinrich. *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentílicas de los Incas*. Paris: Imprensa de “Le livre libre”, 1929.

DEL PRIORE, Mary. Imagens da terra fêmea: a América e suas mulheres. In: VAINFAS, Ronaldo (org.) *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

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

DESCARRIES, Francine. Teorias feministas: liberação e solidariedade no plural. In: NAVARRO-SWAIN, Tania (org.). *Feminismos: teorias e perspectivas*. *Textos de História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB*. Vol. 08, n. 1/2, Brasília: UnB, 2000.

DESPLAND, Michel. *Les hiérarchies sont ébranlées: Politiques et théologies au XIXe siècle*. Québec: Fides, 1998.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. 2ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.

DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Coimbra: Publicações do Seminário de Cultura Portuguesa, 1973.

DOMINGUEZ, Solange. *Revista Ser indígena*. Disponível em: <<http://www.serindigena.cl/>> Acesos em: 01 jun. 2006.

DUBY, George. *A história continua*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1977.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectivas, 1994.
- _____. *Tratado de história das religiões*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- EISLER, Riane. A deusa da natureza e da espiritualidade: um manifesto ecológico. In: CAMPBELL, Joseph...[et al.]. *Todos os nomes da Deusa*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 16 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ESPINOSA, Waldemar. *Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la Era del Tawantinsuyo*. Lima: Amaru ed., 1987.
- ESTÉVEZ, Manuel Gutiérrez. Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca. In: _____ (org.). *Mito y ritual em América*. Madrid: Editorial Alhambra, 1988.
- EAUBONNE, Françoise d'. *Les femmes avant le patriarcat*. Paris: Éditions Payot, 241 p., col. "Bibliothèque scientifique", 1977.
- FAVRE, Henri. *A civilização Inca*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FERREIRA, Jorge Luiz. *Incas e Astecas – Culturas pré-colombianas*. 3ª ed., São Paulo: Ática, 1994.
- FILHO, Augusto Bello de Souza. *A teologia feminista*. <Disponível em: <http://www.biblia.page.com.br/mulher1.doc>>. Acessado em: 10/jun./2003.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLANDA, HELOÍSA Buarque de (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *História da sexualidade*. Vol. II: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: GRAAL, 1984.
- _____. *A arqueologia do saber*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2003.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e punir – Nascimento da prisão*. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara 1982.
- GALDAMES, Osvaldo Silva. *Etnohistória ou História Indígena? Programa de Estudo dos Povos Indígenas*. Etnohistória. Pró-Índio/EDU/UERJ. Disponível em: <<http://paginas.terra.com.br/educacao/Ludimila/proeouhi.htm>> Acesso em 13 mai. 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

GERO, Joan. Field Knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period. In: KLEIN, Cecelia F. & QUILTER, Jeffrey (orgs.). *Gender in Pre-Hispanic América*. EUA: Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., 2001.

GUERREIRA, María Concepción Bravo. Creencias y ritos incaicos. *Los incas y el antiguo Perú: 3000 años de historia*. Tomo I, Espanha: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

GIMBUTAS, Marija. *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC. Myths, Legends and Cult Images*. London: Thames and Hudson, 1974.

GIUCCI, Guilherme. *Viajantes do maravilhoso (O Novo Mundo)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres peruanas el outro lado de la historia*. 4ª ed. Lima: 2002.

GOLDENBERG, Naomi R.. *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston, Beacon Press, 1979.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5): situando diferenças, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, 1995.

HARDING, Sandra. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, feminisms and epistemologies*. Indiana University Press, 1998.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Tradução de J.L. Brandão, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999

HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HORKHEIMER, Hans. *Peru prehispanico: el intento de un manual*. Lima: Cult Antart, 1950.

HURTADO, Lialiane Regalado. *Sucesion incaica: Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. 2ª ed., Peru: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

HUTCHEON, Linda. *A poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____. *Circulando o escoadouro do império: pós-colonialismo e pós-modernismo*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/hutcheon/index.html>>. Acesso em: 12 mar. 2004.

IOKOI, Zilda Márci Gricoli. O imaginário europeu frente ao Inca. In: QUEIROZ, Tereza Aline; PEREIRA, Bessone; TAVARES, Tânia Márcia (org.). *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e cultura/EDUSP, 1998.

IONTA, Marilda Aparecida. *As mulheres e os discursos da Amizade*. Revista *Labrys: Estudos Feministas*. Nº. 9, 2006. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys9/libre/marilda.htm>> Acesso em: 01 jun. 2006.

JENKINS, Keith. *A História repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

KACHARI, Sofia Nina. Mujeres que lucharon para liberar su tierra del usurpador español. *Mallki*, Ano 2, nº 7, 2004. Disponível em: <<http://www.faustoreinaga.org.bo/mallki/revistas/Garti-1Rev7-octubre-2004.htm>> Acesso em: 23 out. 2005.

- KLEIN, Cecelia F. & QUILTER, Jeffrey (orgs.). *Gender in Pre-Hispanic América*. EUA: Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., 2001.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jakob [1486]. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- JODELET, Denise (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. Re (des) cobrindo o outro – para um entendimento da alteridade na teoria das representações sociais. In: ARRUDA, Angela (org.) *Representando a Alteridade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- LACELLE, Élisabeth J.. *As Ciências Religiosas Feministas: estado da questão*. <Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/t_lacell.htm> Acesso em: 12/mar./2003.
- LANCINE, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História*. América, Américas, Vol. 11, nº 21, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, 1991.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LATOURET, B. in “Le grand partage?”. *Revue de Synthèse*, n. 5, pp. 203-36, 1983:
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.
- LEHMANN, Henri. *Las culturas precolombianas*. Argentina: Editorial universitaria de buenos Aires, 1966.
- LEON, Victoria Sendón de Leon. “¿Qué es el feminismo de la diferencia ?” (una visión muy personal). Disponível em: <http://www.nodo50.org/mujeresred/victoria_sendon-feminismo_de_la_diferencia.html> Acesso em: 02 nov. 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade: refletindo sobre o “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. In: *Labrys, Revista Digital de Estudos Feministas*, nº 1-2, julho/dezembro 2002. <Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/guacira.html>>. Acessado em: 06.dez.2002.
- _____. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- _____. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- LUMBRERAS, Luis G. *Los origenes de la civilizacion en el Peru*. Lima: Edit. Milla Batres, 1977.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do discurso*. 3ªed., São Paulo: Pontes; edit. Universidade estadual de Campinas, 1997.
- _____; CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- MACEDO, Orlando Sanchez Marino. *De las sacerdotisas, brujas y adivinas de Machu Picchu*. Peru: 1998.

MARTÍNEZ, José Luis. *Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI*. <Disponível em <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/centros/cultura/martinez.html>> Acesso em: 06.dez. de 2003.

_____. Discursos de alteridad y conjuntos significantes andinos. *Chungara*. Revista de Antropología Chilena. Vol. 32, nº 2., 2004. Disponível em: acesso em: 02 fev. de 2005.

MATHIEU, Nicole Claude. Identité sexuelle/sexuée/de sexe. Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre. In: Daune Richard, Hurtig, Pichevin, (dir.). *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques.*, Aix -en-Provence, Université de Provence, CEFUP, 1989, pp 109-147.

MIGNOLO, Walter. “Cartas, crônicas y relaciones Del descubrimiento y la conquista” in: MADRIGAL, Luis Íñigo. *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo I. Época Colonial. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1998.

MINELLI, Laura Laurencich. *Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu*: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos. *Especulo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>> Acesso em: 23 mai. 2005.

MONFARDINI, Adriana. O mito e a literatura. *Terra Roxa e outras terras*. Revista de Estudos Literários. Vol. 05, 2005. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol5/v5_4.pdf#search=%22adriana%20monfardini%22> Acesso em: 30 abr. 2006.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Conventos e recolhimentos femininos coloniais: espaços de transgressão e disciplinarização. In: Albene Mirina F. Menezes (org.). *História em movimento* (temas e perguntas). Brasília: Thesaurus, 1997.

MURILLO, Marina Ari. *Guerreras andinas*: Bartolina Sisa, luchadora indígena. Disponível em: <<http://revista.serindigena.cl/septiembre03/memoria.htm>> Acesso em: 12 jan. 2001.

NAVARRO-SWAIN, Tania. De deusa à bruxa: uma história de silêncio. In: *Revista Humanidade*. Brasília: Edunb, v. 9, n.º 1,1995.

_____. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos . *Labrys*: Revista de Estudos Feministas, nº 9, 2006. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys9/libre/anahita.htm>> Acesso em 02 jun. 2006.

_____. As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades. *Labrys*: Revista de Estudos Feministas, web, v. 1-2, n. jan/dez, 2002.

_____.A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário. In: _____ (org.). *Feminismos: Teorias e Perspectivas*. *Revista Textos de História*, vol. 8, nº. 1/2, Brasília: Pós-Graduação em História da UnB, 2000.

_____. “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.

_____. Amazonas Brasileiras? Os discursos do possível e do impossível. In: Texto publicado no original em francês: *Recherches qualitatives*, vol.19, Université du Québec à Trois Rivières, Québec, Canadá, 1999.

_____. “Você disse imaginário?” in: SWAIN, Tânia Navarro (org.). *História no Plural*. Brasília: Edunb, 1994.

_____. “Identidade nômade: heterotopias de mim” in: RAGO, Margareth et alli. (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzchianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEUMANN, Erich. *The great mother: an analysis of the Archetype*. Princeton Universitu Press. 1954.

NETO, Edgard Ferreira, História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, pp. 313-328.

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

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 8, nº 2, 1999.

O'BRIEN, Patrícia. A História da Cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn. *A História Cultural*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OCHOA, Julian Santisteban. *Los Cronistas del Peru (Contribución al estudio de las Fuentes de la historia peruana)*. Cusco: Librería e Imprenta D. Miranda, 1946.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. As crônicas espanholas do século XVI e a produção de narrativas históricas sobre a América e seus habitantes. *Revista Em tempo de Histórias*. Vol. 5, Brasília: UnB, 2002.

_____. A religião incaica no olhar do cronista e jesuíta espanhol José de Acosta. *NetHistória*. Brasília, 2004. Disponível em: <<http://www.nethistoria.com>. Acesso em: 01 abr. 2004.

_____. O Outro maligno: pagãos, bruxas e feiticeiras. Uma análise das representações da alteridade cristã (séculos XIII-XVII). *Revista Em tempo de Histórias*. Vol. 4 Brasília: UnB, 2000.

_____. *Diferentes e desiguais: os incas e suas práticas religiosas sob o olhar dos cronistas espanhóis do século XVI*. Brasília, DF, 2001, 154f. Dissertação (mestrado em História). Universidade de Brasília, UnB.

_____. “As sacerdotisas incas do sol: imagens profanas e sagradas do feminino nas crônicas espanholas do século XVI”. *Cadernos Pagu*. São Paulo: Unicamp, 2003.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 5ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2003.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2ª ed., São Paulo: Pontes, 1987.

_____. *Discurso Fundador, a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3ª ed., Campinas: Pontes, 2003.

_____. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

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

PAULSON, Sandra. Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. In: *Revista Estudios Andinos*. Disponível em <<http://revistaandina.perucultural.org.pe/bfront.htm>> acessado em: 26/03/2002.

PAZ, Zenon de. *Horizontes de sentido en la cultura andina: el mito y los límites del discurso racional*. Comunidad, nº. 5, Piura: Centro de Investigación y Promoción Cultural RAICES, 2002. Disponível em: Acesso em: 01 ago. de 2005.

PEASE, Franklin G. Y. *Las crónicas y los Andes*. 1ª ed., Lima: Pontificia Universidade Católica del Perú, 1995; México/EUA: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. *El Pensamiento mítico*. San Isidro: Mosca Azul, 1982.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PESSIS, Anne-Marie, MARTÍN, Gabriela. Das origens da desigualdade de gênero. In: MARTÍN, Márcia Castillo; OLIVEIRA, Suely (org.). *Marcadas a ferro: violência contra a mulher. Uma visão multidisciplinar*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as mulheres, 2005.

PRESCOTT, Guillermo H. *Historia de la conquista del Perú con observaciones preliminares sobre la civilización de los incas*. Buenos Aires: IMAN, 1943.

PINTO, Laudícea de Souza; INOUE, Mariléia Franco Marinho. *Garcilaso de la Vega: a vivência do conflito de identidade de um inca*. Disponível em: <http://www.achegas.net/numero/vinteedois/laudicea_e_marileia_22.htm> Acesso em: 12 fev. 2005.

PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: Palavras, literatura e cultura. A situação colonial*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993.

POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Nuevo mundo mundos nuevos*. Anuario IEHS, Tandil, Argentine, n°15,2000. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/document651.html?format=print>> Acesso em: 10 fev. 2004.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Fuentes Historicas Peruanas. Apuntes de un curso universitario*. Lima: Inst. R P Barrechenea, 1968.

RAGO, Margareth. “Descobrimo historicamente o gênero”. In: *Cadernos Pagu*, n° 4, 1997.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the political economy of sex. In: REITER, Rayna R.. *Toward an antropology of women*. New York and London: Monthly Review Press, 1975.

QUISPE, Eusébio Manga. Quinta creación andina, ¿un pachakuteq?. In: *Ciberayllu*. 2002. Disponível em: < http://www.andes.missouri.edu/Andes/Especiales/EMQQuinta/EMQ_Quinta1.html > Acesso em: 08 nov. 2005.

RECINE, Elisabetta; GUIMARÃES, Karina; RODRIGUES, Nina. *O livro das deusas*. São Paulo: Publifolha, 2005

REBOIRAS, Fernando Dominguez. A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade. *Hottopos*. 2000. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand10/reboiras.htm>> Acesso em: 23 fev. 2005.

ROSTWOROWSKI, María. *Pachacámac y el Señor de los Milagros*. Una trayectoria milenaria. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

_____. Disponível em: <<http://incas.perucultural.org.pe/map1.htm>> Acesso em: 06 jun. 2004.

ROVIRA, Jose Carlos; MATAIX, Remedios. *El Inca Garcilaso de la Vega*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervates. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/garcilaso/> Acesso em: 323 fev, 2005.

RUIZ, Andrés Ciudad. *Cosmovisión y ideología en los Andes prehispánicos*. Disponível: <http://www.seacex.es/documentos/peru_08_cosmovision.pdf#search=%22Cosmovisi%C3%B3n%20Andes%20prehisp%C3%A1nicos%20Ruiz%22> Acesso em: 02 fev. 2005.

SALLES, Estela Cristina; NOEJOVICH, Héctor Omar. *La herencia femenina andina prehispanica y su transformacion en el mundo colonial*. 2002. Disponível em: <<http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/14NoejovichCh.Salles231.pdf#search=%22Salles%20Noejovich%20cacicas%22>> Acesso em. 05 fev. 2006.

SANDAY, Peggy Reeves. *Poder feminino y dominio masculino*. Barcelona: Edit. Mitre. Spanish Language Edition, 1981.

SANT'ANNA, Luiz Alberto Sciamarella. *Georges Duby e a Construção do Saber Histórico*. Mestrado em História, UFPE-CFCH, Recife, 2001.

SANTOS, Elisabete; NÓBREGA, Lígia. Ensaio sobre o feminismo marxista socialista. *Mneme – Revista Virtual de Humanidades*, n. 11, v. 5, jul./set.2004. Dossiê Gênero Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>> Acesso em: 25 ago. 2005.

SCHIELE, Bernard & BOUCHER, Louise. “A exposição científica: uma maneira de representar a ciência” in: JODELET, Denise (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

SCOTT, Joan W.. História das mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Edusp, 1995.

_____. Prefácio a gender and politics of history. In: *Cadernos Pagu*. Campinas: NEG/UNICAMP, nº 3, 1994.

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

_____; FREZZA, Rose Mary. Práticas discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da Psicologia Social. In: SPINK, Mary Jane P. (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 2ª ed., São Paulo: Cortez, 2000.

STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena. História, memória e história da educação. In: _____. *Histórias e memórias da Educação no Brasil*. Vol. III – Século XX. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

SOCIEDAD ESTATAL QUINTO CENTENÁRIO. *Los incas y el antiguo Perú: 3000 años de História*. Tomo II. Madri: Centro Cultural de la Villa de Madrid: 1991.

SUÁREZ, Mireya. *Desconstrução das categorias “mulher” e “negro”*. Brasília/UnB: Série Antropologia 133, 1992.

TORO, Catalina Gómez; GÓMEZ, Ana Cristina Niño; CORREA, Alejandro. *Culturas Preincaicas*. Disponível em: <http://www.geocities.com/malchaulil2/documentos/culturas_preincaicas.htm> Acessado em: 09 out. 2001.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

URTON, Gary. *Inca Myths*. British Museum Press; University of Texas Press, Austin, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Economia e sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Edições Grall, 1984.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. 2ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. (org.). *El Culto Estatal del Imperio Inca*. Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas. Varsóvia: Estudios y memorias 2, Simposio ARC-2, Amsterdam 1998.

ZUIDEMA, Tom. *The ceque system of Cuzco: the social organization of the Empire of the Inca*. Leiden: E. J. Brill, 1964.

_____. *Reyes y Guerreros*. Ensayos de Historia Andina. Lima: Fomciencias, 1989.

WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. Vol. I, 2ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. 2ª ed., São Paulo: Edusp, 2001.

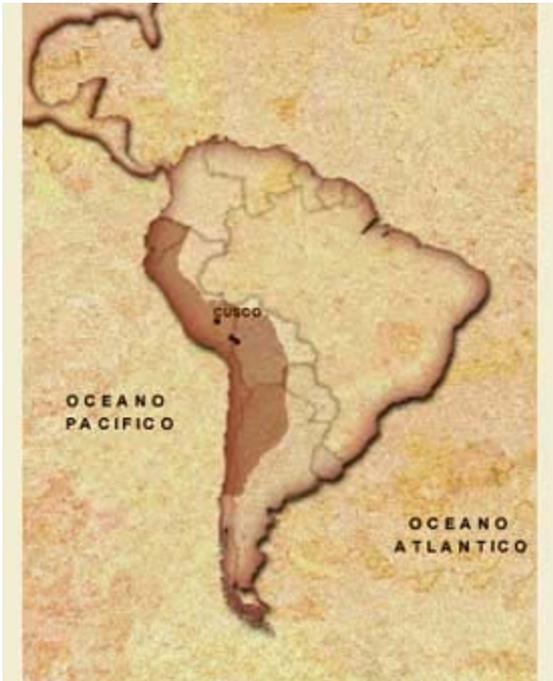
Wikipédia. A enciclopédia Livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1gina_principal> Acesso em: 01 jun. 2006

WILSHIRE, Donna. Os usos do mito, da imaginação e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento. In: Jaggar Alison M. & Susan R. Bordo. *Gênero, Corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, Coleção gênero, 1997.

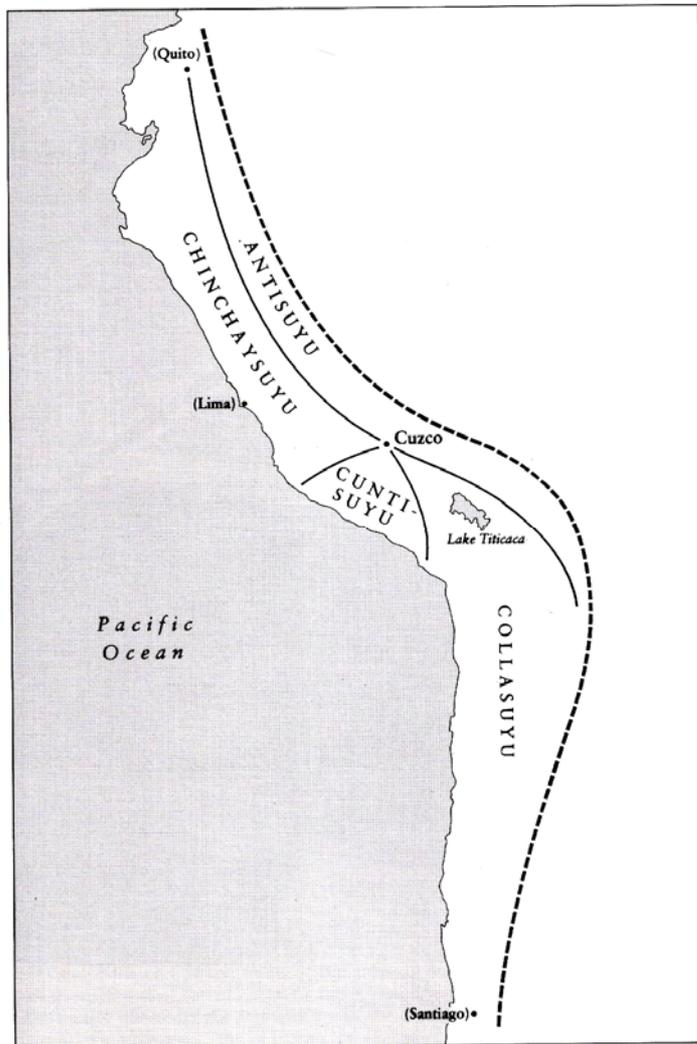
WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

ANEXOS

1. Mapa do Império Inca: Tawantinsuyo



ROSTWOROWSKI, Maria. *Los Incas*. Disponível em: <<http://incas.perucultural.org.pe/map1.htm>> Acesso em: 06 jun. 2004.

2. Mapa das quatro regiões do Tawantinsuyo:

URTON, Gary. *Inka Myths*. British Museum Press; University of Texas Press, Austin, 1999, p. 11.