

HISTÓRIA & UTOPIAS



ORGANIZAÇÃO
Ilana Blaj
John M. Monteiro

A N P U H

Associação Nacional de História

HISTÓRIA & UTOPIAS

*Textos apresentados no XVII Simpósio
Nacional de História*

Organização
John Manuel Monteiro
Ilana Blaj

A N P U H

Associação Nacional de História

1996

MITO E HISTÓRIA NO CONTEXTO DOS MOVIMENTOS ANTICOLONIAIS NO PERU SETECENTISTA

Maria de Fátima Silva Gouvêa

Muito se tem dito a propósito das rebeliões indígenas que tiveram lugar no Vice-Reinado do Peru e do Rio da Prata durante a segunda metade do século XVIII. Até os anos 70, a versão corrente na historiografia sobre o tema, categorizava essas rebeliões como “movimentos precursoros” das guerras de independência na América Latina. Os trabalhos mais importantes nesse período deram grande ênfase às possíveis — apesar de parcas — ligações existentes entre membros da elite *criolla* e das lideranças indígenas rebeldes.¹ Nesse sentido, as transformações econômicas oriundas do momento reformista colonial foram analisadas exaustivamente e quase que primordialmente. A carestia de preços, o maior rigor na coleta dos tributos nas diversas instâncias da sociedade colonial, a crescente demanda por prestação de *mita*, a ampliação do número de *obrajes* na região foram, enfim, alguns dos elementos apontados como responsáveis pela relação que então se estabelecia entre as comunidades indígenas andinas e o quadro mais amplo de crise do sistema colonial. Situação essa que, segundo alguns autores, teria levado quase que de forma inexorável às guerras de independência do século XIX.

Nas décadas de 1970 e de 1980, uma nova forma de interpretar tais movimentos sociais começou a tomar forma. Reconhecendo a importância dos resultados obtidos pelos trabalhos do período anterior — em particular, a análise do quadro de profunda crise econômica afetando as comunidades indígenas no período —, foram então desenvolvidos novos estudos na busca de razões outras que pudessem ter motivado a concentração de um número tão elevado de revoltas na segunda metade do século XVIII.² Mais do que isso, buscou-se elucidar o porquê da especificidade peruana no que se refere ao

1 B. Lewin, *Tupac Amaru, el Rebelde*, Buenos Aires, 1943, em especial caps. XV e XXII; D. Valcarel, *La Rebelión de Tupac Amaru*, México, 1975, em especial pp. 17-24 e 228-37.

2 Somente na década de 1770, um pesquisador detectou na região “66 revoltas, complôs, insurreições, tumultos e outras mini-conjunturas de violência”, contexto por ele interpretado como uma “fase preparatória” para a grande conflagração de

contexto mais amplo dos movimentos anticoloniais na América espanhola como um todo. Afinal, se a série de demandas por melhores condições de vida face às reformas ilustradas era uma realidade para o conjunto da América Hispânica, foi sobretudo no Peru setecentista que ocorreu a transformação dessas reivindicações em atitudes de rebeldia concreta e sistematizada contra a ordem colonial, dando lugar aos maiores movimentos rebeldes até então observados naquela parte da América. Os autores passaram, a partir de então, a dar maior ênfase ao estudo do processo de permanências e transformações culturais em curso na região andina durante os três séculos de colonização espanhola, pois esse era o elemento que, de fato, parecia sinalizar em direção às razões que concorriam para a especificidade peruana naquele período.

É aqui, portanto, onde se encontra a discussão na qual o presente ensaio busca integrar-se. O Peru propicia a discussão de uma série de questões fundamentais para o estudo da crise do sistema colonial ibero-americano e, com particular ênfase, para o estudo da face cultural desta crise. Já tem sido bastante estudado o processo de trocas e tensões ocorrido entre as culturas andina e espanhola, particularmente no que ele se refere a questão das idolatrias enquanto forma de resistência indígena.³ No século XVIII, entretanto, foi fundamentalmente o surgimento do mito Inkarrí — fenômeno que aparece em consonância com a preservação de uma série de outros elementos da cultura andina, tais como o *pachacuti* e a noção de um “tempo andino” —, que tornou possível o ressurgimento da figura do Inca na posição chave de líder da reação ao domínio colonial. Nesse sentido, o texto que se segue pretende realizar a seguinte tarefa: primeiramente, definir os aspectos fundamentais relativos ao mito do Inkarrí, sua natureza assim como as razões que fizeram dessa construção cultural um agente decisivo no ânimo rebelde. A seguir, será empreendida uma breve análise das formas de materialização do mito no curso dos movimentos rebeldes liderados por Tupac Amaru e Tupac Katari, assim como uma avaliação do mito tanto em termos de seu potencial para agregar recursos em prol da causa rebelde, como em termos de sua tendência a diluí-los, em prejuízo do próprio movimento.

Desde a decapitação do último inca, Tupac Amaru I, em 1572, deu-se início à lenta e gradual construção de uma lenda, segundo a qual o corpo do Inca

de 1780. Veja Leon G. Campbell, “Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782”, In Steve J. Stern, org., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, 1987, p. 111.

3 S. Gruzinski, *La Colonisation de L'Imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVII^e siècle*, Paris, 1988 e Ronaldo Vainfas, “Os Orfãos do Sol: notas sobre o Taqui Ongoy peruano, século XVI”, *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº 110, 1992, pp. 101-16.

encontrava-se em processo de reconstituição em baixo da terra. Essa “reconstrução” da figura do Inca caminhava passo a passo com a recuperação de outros elementos da cultura andina. Contexto esse caracterizado pelo fato de que religião e práticas sociais encontravam-se originariamente pautadas em relações de “reciprocidade e redistribuição”. Estas por sua vez, teriam alimentado a construção de uma figura mitológica, Inkarrí, o “Criador” do mundo incaico (o *Incario*) que retornaria à sua terra para restituir justiça e harmonia ao seu povo. A idéia de *recuperación*, entretanto, não se confundia com a mera restauração de um passado perdido, mas indicava a construção de uma nova ordem. Este império surgiria transformado e profundamente marcado por aspectos da religião cristã, particularmente com referência ao seu caráter messiânico de recuperação de “uma vida sem mal” — limpa e sem pecados — e da afirmação do cristianismo enquanto a religião da nova ordem a ser estabelecida. Tupac Amaru — o setecentista — se dizia cristão e lutando em nome do Rei da Espanha. Jan Szeminski cita o Bispo de Cusco, quando este afirmava que todo índio desejava “o retorno da era dourada dos incas”, tendo sido este desejo alimentado pela popularidade dos *Comentários* de Garcilaso Poma de Ayala. O autor citado lembra ainda que o mito tinha também uma versão católica, quando alguns padres incutiam em seus paroquianos a profecia de Santa Rosa, uma santa peruana que teria afirmado que sua terra voltaria ao controle de seus antigos donos.⁴ Nesse sentido, essas “permanências” da cultura andina não surgiam desconectadas da realidade andina do século XVIII, na medida em que a figura do Inca e a do Rei Carlos III não eram contraditórias e nem excludentes, assim como não eram também as imagens de Viracocha e a do Deus cristão. De fato, o que estava em curso era uma organização dualista do imaginário andino. Organização essa, pautada nas relações estabelecidas entre as várias equivalências possíveis de uma hierarquia que combinasse a realidade espanhola — ou seja, colonial — e o imaginário incaico andino. Nesse sentido, Tupac Amaru era um firme devoto da fé cristã, mas que agia primordialmente em nome dos desígnios estabelecidos pelo deus Viracocha.⁵

O surgimento do mito acerca do retorno do Inca no século XVIII coincidia com uma fase determinada no interior da noção de “tempo Andino”. Ou seja um “tempo” marcado por mudanças temporais em termos de uma série de *pachacutis*, ou cataclismos, acionados pelo deus criador da civilização dos

4 Essa profecia era do conhecimento de Tupac Amaru, que demonstrou surpresa face ao fato de o Bispo de Cuzco desconhecer tal dito por ocasião de seu julgamento. Jan Szeminski, “Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century”, in Stern, org., *op cit.*, p. 182.

5 *Ibid.*, pp. 188-9.

Andes, que trabalharia pela a eliminação das injustiças então presentes.⁶ Para Marco Curatola, o *pachacuti* deve ser interpretado num sentido mais amplo, significando o momento de passagem do “ser” ao “não-ser” e vice-versa.⁷ Nesse sentido, o Inca ainda “não era”, mas viria a “ser”, pois ele era apenas um messias que viria resgatar a vida — “as cores” — de seu povo. Ele seria como um deus Otiosus, ausente nas batalhas, ausente nas vitórias; um deus que não é do presente, mas sim do passado e do futuro.⁸

Dessa forma, o mito do Inkarrí tornava possível tanto o surgimento de uma liderança “adequada”, quanto definia também o momento propício a uma ação transformadora em prol do povo andino. Seria, portanto, a união desses dois elementos que explicaria a facilidade pela qual o futuro Inca poderia correr riscos exacerbados no processo de enfrentamento das autoridades coloniais. Riscos esses, calculados, na certeza de que naquele momento seria possível contar com o apoio de praticamente todos os habitantes da vasta região andina, na medida em que todos eles comungavam das mesmas fontes culturais que animavam a construção do mito.

É nesse sentido, portanto, que surge outro elemento fundamental na relação que então se estabelecia entre o mito e a capacidade de ação rebelde: a malha social centrada na figura do Inca, suas relações familiares e comerciais. Malha essa que fornecia as conexões estratégicas que tornavam possível a materialização e o desenrolar do movimento rebelde.⁹ Relações de reciprocidade e redistribuição assentadas na figura do Inca surgiam agora a partir de um novo contexto. O retorno do Inca traria a redenção de seu povo e em contrapartida, seu povo reconheceria nele, uma vez mais, o agente protetor — “garantidor” — de sua vida nos momentos difíceis. Quer na região próxima à Cusco, na província de Tinta, quer no Alto Peru, na região de La Paz ao sul do lago Titicaca, ambos os movimentos rebeldes se assentaram nas relações que conectavam seus líderes, Tupac Amaru e Tupac Katari, aos seus parentes e agregados comerciais mais próximos, rede essa que se estendia através de conexões várias a partir daquela malha inicial. Recuperava-se, portanto, a

6 Steve J. Stern, “The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal”, in Stern, org., *op cit.*, pp. 63-64; Campbell, “Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782”, p. 115.

7 Marco Curatola, “Mito y Milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí”, *Allpanchis*, X, 1977, p. 75.

8 *Ibid.*, pp. 84-85.

9 Magnus Mörner e Efraín Trelles, “A Test of Causal Interpretations of the Túpac Amaru Rebellion”, in Stern, org., *op cit.*, p. 102; e Scarlet O’Phelan, “El Movimiento Tupacamarista: fases, coyuntura económica y perfil de la composición social de su dirigencia”, in *Atas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su Tiempo*, Lima, 1982, pp. 461-85.

noção de clã incaico, do “grande *ayllu*” que integraria uma vez mais, todas as comunidades andinas.

Importava pouco, num primeiro momento, se a recuperação do Incario fosse liderada quer por um Inca quéchua, quer por um Inca da região Colla no Alto Peru, que falasse apenas o aimará. No desenrolar da ação rebelde, entretanto, implicações geradas pela idéia dessa grande família andina daria lugar a graves conflitos no interior do movimento rebelde. Isso ocorreria, na medida em que grupos diversos reivindicassem para si a legitimidade quanto a liderança da ação rebelde, assumindo cada um desses grupos o papel chave no processo de reencarnação do Inca e da recuperação de um tempo perdido.¹⁰

Nesse sentido, vale ressaltar a importância de Poma de Ayala enquanto aquele que tornara possível a construção do mito do Inkarrí. Sua atuação subversiva caracterizava-se pela capacidade de servir enquanto um “pilar de uma memória coletiva”, perpetuando uma memória andina pré-colombiana às gerações posteriores da região.¹¹ Poma de Ayala havia armazenado em seus escritos conteúdo praticamente original da utopia andina anterior à conquista espanhola. Em outras palavras, ele sistematizara em seus textos as características de uma comunidade ideal, que existira na região e da qual todos seriam descendentes: o Império Inca. É nesse sentido que eventos observados em Cusco no ano de 1805 levaram Alberto Flores Galindo a argumentar no sentido de que as “duas repúblicas”, a espanhola e a indígena, caminhavam num sentido convergente naquele momento. Mestiços e índios buscavam a recuperação do Império Inca enquanto solução para a crise gerada pela dominação espanhola. A união desses dois universos, ocidental e andino, era algo que tinha sua especificidade, processo regido por uma lógica forjada na resistência cotidiana de todos aqueles submetidos à opressão colonial. Os

10 A insistência do culto de múmias de grupos de parentesco na região de Arequipa durante as décadas de 1740 e 1750, a despeito da repressão colonial, ilustra uma vez mais a importância da noção de clã incaico no processo de rebeldia contra a ordem colonial. Para Frank Salomon, essa noção de identidade de parentesco fornecia conexões fundamentais na implementação de estratégias de desacato à ordem estabelecida. A defesa do culto de ancestrais comuns a toda uma comunidade fornecia uma força ímpar às lideranças desses grupos, na medida em que obtinha-se uma base sólida comum a todos os indivíduos que compunham aquele universo. Era nesse sentido que o mito do Inkarrí surgia também como um elemento de mobilização quase que automática de toda a população indígena do Peru; especialmente face à presença tanto de profecias católicas quanto incaicas, alimentando a idéia de retorno à “época dourada” do império inca. Frank Salomon, “Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754”, in Stern, org., *op. cit.*, pp. 148-65.

11 Alberto Flores Galindo, “In Search of an Inca”, in Stern, org., *op. cit.*, p. 205.

escritos de Poma de Ayala estavam no centro desse processo, forjando uma memória que surgia enquanto resultado dessa interseção.¹²

Estabelecidas as características básicas que regiam o processo de gestação do mito do Inkarrí, seria importante ainda apontar as formas pelas quais o mito deixou de ser mito para, transformando-se em história, materializar-se numa ação concreta e efetiva contra a ordem colonial. Um contexto de particular importância para a presente discussão foi o conflito entre forças lideradas por Tupac Amaru e por Tupac Katari.¹³

No caso de Tupac Amaru e da rebelião por ele liderada, parece evidente a noção de recuperação do Império Inca, um império idealizado a partir da prévia dominação quéchua que se impôs por todo o território andino e regiões circunvizinhas, séculos atrás. Nesse sentido, Leon Campbell recupera uma cronologia importante em termos da análise da ação de grupos quéchua visando o controle e a liderança da ação rebelde, assim como a neutralização de caciques leais à coroa espanhola. Pumacahua era um desses caciques — tendo colocado uma vasta força de soldados indígenas a serviço da coroa espanhola — que discordavam da interpretação de que José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru, era o legítimo herdeiro do último Inca. Condorcanqui parece ter-se preocupado prioritariamente com a defesa da legitimidade de sua ação em termos de sua herança de parentesco, defendendo assim a sua condução da ação rebelde na busca de alianças entre as elites, tanto indígena quanto *criolla*. Ele era um homem letrado, que falava e escrevia o espanhol além é claro, de sua língua nativa, o quéchua. A execução do corregedor Arriaga conforme preceitos da magistratura espanhola, exemplifica a opção de permanecer dentro de um contexto “espanhol”, garantindo assim a legitimidade do movimento face as elites crioulas.¹⁴

Condorcanqui transformara-se em Tupac Amaru basicamente por ser o legítimo herdeiro do último inca, mas também porque buscava restituir a justiça e o bem viver de toda a população da região.¹⁵ No entender de Leon

12 Segundo Alberto Flores Galindo, a noção de retorno à uma “época dourada” era algo que, no início do século XIX, atingia já um grupo mais abrangente de deserdados e oprimidos no interior da ordem colonial andina. Noção essa, que já encontrava fortes adesões entre elementos mestiços e *criolos*, que passavam gradualmente a encerrar a idéia de recuperação do império inca enquanto estratégia legítima para a efetivação do fim da dominação espanhola. Poma de Ayala promovera o diálogo entre mitos e lendas andinas e católicas, dando bases sólidas para a interseção entre esses dois universos. *Ibid.* p. 206.

13 Campbell, *op. cit.*; e Marcelo Grondin, *A Rebelião Camponesa na Bolívia*, São Paulo, 1984.

14 Campbell, *op. cit.*, p. 122.

15 É curioso lembrar o fato de que Tupac Amaru afirmava ter iniciado a rebelião contra as autoridades do Vice-Reinado do Peru em reação a completa falta de condições

Campbell, o movimento tupacamarista havia iniciado sua ação sob o signo da cooptação de elites, indígenas e *criollas*, evitando a radicalização da ação rebelde. Teria sido o desenrolar dos acontecimentos, alheios à vontade de Tupac Amaru, que teria concorrido para que sua atuação se deslocasse para um campo de maior mobilização popular a despeito do crescente horror dos *criollos* pelo movimento. A intenção original era, portanto, o retorno da dominação inca sobre toda a região andina, sendo esta a estratégia para eliminação da dominação espanhola na região.

Paralelamente, na década de 1770, Tomás Katari — o primeiro grande líder katarista no período —, também estivera em Buenos Aires reivindicando a redução de imposições coloniais sobre a população do distrito de Chayanta, próximo a Oruro e Cochabamba, no Alto Peru. É curioso lembrar que essa atitude — semelhante à de Tupac Amaru quando este se dirigiu à Cusco no mesmo período —, era algo consonante com a posição de cacique, o líder responsável pelas comunidades sob sua jurisdição, e que portanto, deveria atuar no sentido da preservação de suas comunidades. Tomás Katari acabaria sendo executado em janeiro de 1781 — apenas dois meses após o início da rebelião liderada por Tupac Amaru¹⁶ —, levando o movimento do Alto Peru a uma curta fase de descenso. Seria apenas após a morte de Tupac Amaru, em maio de 1781, que o movimento retomaria o seu folego, com a encenação da “reencarnação” de Inkarrí na pessoa de Julian Apaza, que então passaria a denominar-se Tupac Katari.¹⁷

Para autores como Boleslao Lewin e Daniel Valcarcel essa variação étnica na liderança do movimento rebelde como um todo, seria o resultado da decisão das comunidade indígenas do Alto Peru em dar continuidade ao movimento rebelde. Para Leon Campbell, entretanto, esse contexto deve ser interpretado de forma radicalmente diversa. Para o autor, a noção de um Incario unificado, nos termos propostos por Garcilaso de la Vega, dificilmente poderia corresponder à realidade andina do século XVIII, particularmente após a criação do Vice-Reinado do Rio da Prata em 1776, que aprofundou ainda mais as divisões latentes entre as populações quéchua e aimará, contexto que se aprofunda com o desenrolar da ação rebelde.¹⁸ Nesse sentido, a transformação

para que os índios sob a sua jurisdição praticassem a fé cristã, responsabilizando ainda a própria Igreja pela situação presente. Stern, *op. cit.*, pp. 75 e 145.

16 Tupac Amaru ordenara a prisão do corregedor Arriaga em novembro de 1780.

17 Tupac Katari foi executado em 18 de dezembro de 1781. A cronologia referente ao desaparecimento dos três principais rebeldes indígenas revela por um lado, o rápido desaparecimento dessas lideranças. Por outro lado entretanto, ressalta a força do movimento, na medida em que em tão curto espaço de tempo foi possível mobilizar tantos recursos humanos e materiais numa grande ação anticolonial.

18 Campbell, *op. cit.*, p. 120.

de Julian Apaza em Tupac Katari seria a culminação de um movimento no sentido da ação de grupos indígenas da região Colla, próxima ao lago Titicaca. Ação essa contrária à possível supremacia quéchua na região, que cada vez mais parecia ser algo eminente. Tupac Katari simbolizaria, portanto, uma “forma virulenta do nacionalismo aimará”, num contexto duplamente marcado pela dominação espanhola e pela tradição regional de preservação da identidade e da independência do grupo regional.

Cabe ressaltar, entretanto, que o mito do Inkarrí não seria contraditório a esse contexto, independentemente das preocupações regionais para com a inviabilização de uma possível ascensão quéchua na região. A idéia de retorno a um passado perdido era aqui também associada à recuperação de melhores condições de vida e da busca da dignidade de grupo já há muito perdida. A região Colla apresentava tradicionalmente uma unidade cultural muito forte. Julian Apaza falava tão somente o aimará, havendo indícios de que não conhecia a língua quéchua. Uma de suas principais medidas foi a imposição do uso da língua aimará em todo o território sob o seu controle. Eventos que marcaram o cerco da cidade de La Paz por tropas kataristas e tupacamaristas apresentaram evidências que confirmam a impossibilidade de aceitação de Tupac Katari como o novo Inkarrí; como aquele que de fato pudesse garantir a constituição do Incario como previsto pelo mito do retorno à uma “época dourada”.

Nesse sentido, o destino do movimento rebelde andino parecia estar fadado à derrota, na medida em que a divisão de suas forças apenas viria facilitar a ação do poder colonial no processo de esmagamento dos grupos rebeldes. Se antes o mito do Inkarrí contava apenas com a oposição de grupos leais à coroa espanhola, como aquele liderado por Pumacahua em Cusco, agora sua percepção encontrava-se repartida entre os próprios grupos que buscavam a sua materialização. Mesmo que os princípios básicos que haviam engendrado o mito estivessem presentes nos vários grupos que atuavam em seu favor, ele parecia não ser mais capaz de garantir a efetivação de um projeto comum — a implementação do Incario, uma realidade que pudesse de fato responder ao anseio de todos aqueles que almejavam a sua efetivação. A história parecia haver tragicamente engendrado uma cilada para as populações andinas do século XVIII. Se por um lado elas se distinguiam das demais populações indígenas da América espanhola em termos de sua unidade cultural em torno de um mito que tornava possível a mobilização de grandes contingentes populacionais, por outro lado, as características intrínsecas a cada um desses grupos inviabilizavam a ação conjunta em prol de um projeto unificado. O Incario, na verdade não havia existido no interior do próprio antigo império inca, parecendo ainda inviável a possibilidade de sua efetivação no contexto da América setecentista.