

## O Tahuantinsuyu e o poder das *huacas* nas relações centro x periferia de Cusco.

Marcia Arcuri\*

ARCURI, M. O Tahuantinsuyu e o poder das huacas nas relações centro x periferia de Cusco. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 8:000-000, 2009.

**Resumo:** O objetivo deste ensaio é discutir as relações centro x periferia das esferas de poder político e religioso do mundo andino, a partir da compreensão das cosmovisões ameríndias e a concepção *quadripartite* que fundamentou a espacialização e territorialidade do Tahuantinsuyu incaico. A análise compreende uma variada gama de fontes arqueológicas, etnográficas e históricas, dando ênfase à comparação dos contextos de produção da cerâmica ritual mochica e da religião oficial que proclamava, no período de hegemonia incaica, os ideais centralizadores de Cusco.

**Palavras-chave:** Andes – Inca – Mochica – Cosmovisão – Política – Religião.

*As ideologias não se constroem no vazio de algumas mentes abstratas, mas dentro de determinados parâmetros de um modo de produção tendente a dominar seu entorno natural. O processo de construção das ideologias não é pura cognição, já que também envolve o exercício de poder.*

Johanna Broda

A história política e religiosa da América Indígena vem sendo tema de amplo debate nas produções acadêmicas desde o final do século XIX. Aquele período marcou o início de uma discussão teórica sobre as sociedades americanas pautada em argumentos científicos que sustentavam o evolucionismo, o *darwinismo* social e os ideais positivistas que tanto influenciaram as concepções contemporâneas ocidentais sobre a história da formação dos Estados modernos na América e da construção das *identidades latino-americanas*. As investigações arqueológicas destinadas a compreender as sociedades pré-colombianas passavam, a partir daquele momento, a ocupar um importante espaço no processo de produção do conhecimento, muitas vezes

sustentando também construções ideológicas de claros objetivos políticos. Foi no século XIX que muitas das crônicas produzidas ao longo dos séculos XVI e XVII por missionários católicos, indígenas e mestiços, até então inéditas, foram publicadas e se tornaram de conhecimento público.

Similarmente à conjuntura de produção das crônicas coloniais, podemos afirmar que grande parte da evidência arqueológica pré-colombiana disponível para pesquisa, material hoje resguardado nos principais museus de arqueologia e etnologia das Américas e da Europa, procede de contextos relacionados aos centros de poder público. Importantes testemunhos na reconstrução de padrões simbólicos, os objetos arqueológicos resgatados de contextos rituais passaram a exercer um papel essencial na busca de melhor compreensão das cosmovisões ameríndias. Esses objetos são testemunhos da

(\*) Professora doutora do Museu de Arqueologia e Etnologia- MAE/USP.

construção e do compartilhamento social de um universo simbólico de contexto específico, fundamentado em conceitos muitas vezes alheios ao aparato mental Ocidental e moderno. Nesse sentido, acreditamos que o estudo sistemático do registro arqueológico referido contribui significativamente para o conhecimento das formas de organização política e religiosa daquelas sociedades.

Os estudos da história política e religiosa das sociedades ameríndias têm uma variada gama de fontes arqueológicas e etnográficas, artefatos que nos auxiliam na tarefa de interpretar as informações registradas pelos cronistas no período colonial. O objetivo deste ensaio é apresentar uma análise das relações centro x periferia no contexto de administração pública do Tahuantinsuyu inca, trazendo à tona evidências sobre a constante “ameaça” que o poder das *huacas* representava aos ideais centralizadores da política incaica em Cusco.

Em *Historia Del Nuevo Mundo* (1653), o missionário Barnabé Cobo afirma que “os indígenas peruanos usavam o termo *guaca* para designar todos os lugares sagrados, destinados a orações e sacrifícios, assim como para deuses e ídolos que eram adorados nesses locais” (Cobo 1990:47 [T. 13 Cap.12]). Em *Comentarios Reales de los Incas* (1608), Garcilaso de la Vega descreve a *huaca* como “uma coisa sagrada”, o que na cosmovisão andina pode ser entendido como qualquer elemento ou fenômeno extraordinário ao mundo natural, relativo ao âmbito supranatural. Hoje, o termo *huaca* é atribuído aos montículos artificiais construídos pelos povos andinos em tempos pré-hispânicos, cuja função de templo ou estrutura funerária pode ser certificada pelas incontáveis tumbas e oferendas neles escavadas (fig. 1). A amplitude original do conceito de *huaca* faz com que o termo seja também aplicado aos objetos rituais depositados nesses contextos, que hoje nos são evidentes pela investigação arqueológica ou pelo saqueio patrimonial que deu origem à palavra *huaquero*. No mundo andino, os *huaqueros* são chamados de *profanadores de tumbas*. Como nos lembra Rotorowski, “a ideia de huaca surge como uma oposição da ideia de um deus no sentido abstrato do mesmo, [uma vez que] no âmbito andino, o sagrado envolve o mundo, dando a ele dimensão e profundidade muito particulares...” (Rotorowski de Diez Canseco 2000:10).

Com relação ao *Tahuantinsuyu*, permanecem as divergências historiográficas sobre a origem do termo. Os debates acadêmicos mais recentes englobam hipóteses de que o conceito teria surgido com o advento da colonização. São interpretações que argumentam sobre a falta de evidências relacionadas ao *Tahuantinsuyu* nas fontes de origem pré-hispânica, ainda que inúmeras referências ao mesmo apareçam nas crônicas dos séculos XVI e XVII.

Em sua grande maioria, as crônicas coloniais relatam a história inca sob a ótica da necessidade de se consolidar o poder da Coroa, seja pelo controle administrativo, ou pela “conquista espiritual”. Os relatos mestiços carregam também a *biculturalidade* característica de indivíduos que circulavam nos dois mundos, espanhol e indígena, de universos mentais ainda muito distantes.

A questão concentra-se, portanto, no problema da origem do conceito que levaria ao registro do termo *tahuantinsuyu* nas fontes alfabéticas. Nesse sentido, esta discussão busca sustentar a hipótese de que fontes arqueológicas andinas muito anteriores ao período incaico expressam na sua iconografia, o conceito da organização espacial sociopolítica *quadripartite*<sup>1</sup> que fundamentaria, séculos mais tarde, o *Tahuantinsuyu*<sup>2</sup> inca.

A origem da unidade política no mundo andino era o *ayllu*. Os *ayllus* tinham uma

(1) São muitas as referências sobre simbologia e a origem do conceito “quadripartite” na historiografia das sociedades andinas. Maria Rotorowski (2000:22) nos lembra que, segundo as crônicas coloniais, cada divindade andina tinha seu “duplo”, ou “irmão”, um conceito que aparece de forma recorrente na Etnografia da América do Sul. Conforme apontado por Tristan Platt, “a imagem apresentada como simetria em *espelho* seria uma duplicação simbólica perfeita, relacionada com a simetria corporal... a lógica binária que constitui a matriz simbólica da representação *quadripartite* gera, em sentido linguístico, todo o sistema de representação segundo o ordenamento da natureza e da sociedade andina (...). Com a possibilidade de união entre um homem e uma mulher, o conceito do espelho dará uma combinação de dois elementos masculinos e dois femininos, ou seja, o número quatro. Esta quadripartição se transformará em uma oposição de homens masculinos, mulheres masculinas, homens femininos, mulheres femininas” (Platt *apud* Rotorowski 2000:23)

(2) Aqui se estabelece a distinção palavra *tahuantinsuyu* grafada em caixa baixa, para referir ao conceito, e *Tahuantinsuyu* grafada em caixa alta, para referir ao ‘Estado’ inca.



Fig. 1. Huaca del Sol, Trujillo, Vale de Moche, Peru

organização social fundamentada nas linhagens e nos laços de consanguinidade. As linhagens eram divididas em *moieties*<sup>3</sup>, ou metades. A chefia do *ayllu* era exercida por dois *curacas*, um para cada metade, e cada *curaca* tinha um *ajudante*, ou “segunda pessoa”. Em Quéchua, este último era chamado de *yanapaque*, elevando para quatro o número de senhores principais por *Curacazgo* (Rotorowski Diez Canseco 2000:118). A função de *curaca* era adquirida por hereditariedade. Eles eram responsáveis pelo gerenciamento dos recursos e do calendário de produção do *ayllu*, e sua chefia era legitimada pelas relações de reciprocidade com os indivíduos da comunidade que ele chefiava, assim como perante os demais *curacas*. De acordo com registros arqueológicos este conceito de chefia surgiu no final do primeiro milênio da era pré-cristã (Moseley 1992:53)

A próxima instância, ainda em relação aos conceitos de territorialidade e distribuição

(3) O conceito de *moiety* ou metades foi amplamente discutido por especialistas nas abordagens sobre territorialidade, espacialização e organização social entre grupos ameríndios. Para as sociedades andinas, ver Murra, Wachel & Revel 1986; Bauer 1998 e Moseley 1992, entre outros.

espacial nos agrupamentos andinos, seria o *suyu*. Estudos de arqueoastronomia (Urton 1981) defendem que a divisão dos *suyus* fundamenta-se na observação do curso galáctico rotacional, que se inclina relativamente ao plano da terra em aproximadamente 27 graus. Em Quéchua, a Via Láctea é chamada de *Mayu*, ou “rio celestial”. Observado do hemisfério sul, o *Mayu* não apenas divide o céu em duas partes (acima e abaixo da linha traçada pela Via Láctea), mas transita em curso pendular, da esquerda para a direita durante metade do ano e, no sentido inverso, durante a os outros seis meses. No período em que o *Mayu* passa pelo zênite solar, ele forma dois eixos de intersecção cardinal (NE-SO e SE-NO). Essas linhas axiais formam uma grade que divide toda a esfera celestial em quatro quadrantes chamados de *suyus*.

Michael Moseley (1992:56) defende que há muito tempo este conceito já era aplicado à espacialização do plano terrestre dos *ayllus* (o centro coincidindo com a praça central). Entendidos desta forma, os *ayllus* não se dividiam apenas a partir do conceito das metades *hanan* (acima) e *hurin* (abaixo), relativo à verticalidade da paisagem, mas também em quadrantes que eram determinados, no plano horizontal, pela projeção dos *suyus*

celestiais na superfície terrestre. Ademais, segundo o autor, estudos etnográficos demonstram que a espacialização determinada pelos *suyus* permanece vigente em alguns *ayllus* de tradição quéchua, nos dias de hoje (Moseley 1992:56)<sup>4</sup>.

Sabemos que, além da distribuição espacial dos *ayllus* no plano direcional dos *suyus*, a verticalidade da paisagem andina tornou-se uma referência constante nas fontes pré-hispânicas, já que representa um forte obstáculo natural, vencido há milênios pelos povos andinos. O controle das variações climáticas nos distintos pisos ecológicos e nos diferentes nichos botânicos dos *ayllus* era de fundamental importância para o equilíbrio da sociedade. Neste sentido, a contagem do calendário e o controle dos ciclos sazonais pautavam a forma de organização comunal no mundo andino.

Compreender a importância das relações tempo-espaço nas cosmovisões ameríndias é fundamental para os estudos da história política e da organização social das sociedades pré-colombianas (Brotherston 1992). Enquanto a maioria dos calendários ocidentais baseou-se na movimentação dos corpos celestiais mais próximos ou evidentes, sobretudo o ciclo solar, para as sociedades andinas, outros conjuntos de corpos celestes, como a já referida Via Láctea, ganharam maior atenção. Contudo, foi apenas nas fontes coloniais dos séculos XVI e XVII que a historiografia da América Andina buscou explicações para o termo *tahuantinsuyu*, entendendo-o como um modelo administrativo associado à concepção europeia de Estado<sup>5</sup>.

O *Tahuantinsuyu* inca constituía-se por quatro *suyus*, ou cantões administrativos regionais, que

(4) Em *Estructuras Andinas del Poder: ideología religiosa e política*, Rotorowski compila muitas referências sobre a existência, nas "províncias" do Tahuantinsuyu, de um *curaca* para cada metade da unidade política, identificando também que o sistema dual se reproduzia nas *moyeties*, de forma que o grupo da metade *Hanan* possuía dois chefes, assim como o da metade *Hurin*.

(5) É importante notar que encontramos nas crônicas, e demais fontes coloniais, referências a outros conceitos que nos parecem fundamentais à forma de organização espacial andina, conceitos esses aparentemente complementares, e não excludentes, ao *Tahuantinsuyu*. Um dos importantes sistemas de organização espacial andino identificado por especialistas é o "sistema cusquenho de *ceques*". Sobre o assunto, ver Zuidema 1964 e Bauer 1998.

partiam de um centro comum, em Cusco. O *Collasuyu* corresponderia ao eixo ou direção sul/sudeste, o *Chinchasuyu* ao norte/noroeste, o *Cuntisuyu* ao oeste/sudoeste e o *Antisuyu* ao leste/nordeste. São inúmeras as referências ao Tahuantinsuyu nas crônicas mestiças e espanholas. No capítulo V do primeiro livro dos *Comentarios Reales de los Incas*, Garcilaso de la Vega afirma que:

"... Supieron nombrar cada provincia por su propio nombre (como se verá largamente en el discurso de la historia), empero nombre propio que significasse todo el reino junto no lo tuvieron. Llamábanle Tahuantinsuyu, que quiere decir 'las cuatro partes del mundo'..."

Pela epistemologia, o próprio termo *tahuantinsuyu* implicaria os incas terem expandido este princípio de espacialização dos *ayllus*, divididos em *suyus*, à escala imperial. Em Quéchua, *tahua* significa quatro, e *ntin* é o sufixo que qualifica um grupo. Assim, a palavra *tahuantinsuyu* pode ser entendida como "quatro regiões ou *suyus* que se unem em um grupo".

Nas crônicas dos mestiços Felipe Guamán Poma de Ayala e Santa Cruz de Pachacuti<sup>6</sup>, as descrições do *Tahuantinsuyu* inca convergem em dois pontos importantes: por um lado, ambos relatos remarcam o poder 'civilizador' do domínio Inca, poder esse que passa a configurar-se como uma política dirigida ao controle social, por meio do mecanismo ritual, ao longo da sucessão dos reinados da linhagem soberana; por outro lado, tanto Felipe Guaman Poma de Ayala como Juan Santa Cruz de Pachacuti detêm-se na constante ameaça do poder das *huacas* de desestabilizar a ordem centralizada em Cusco e, portanto, à permanente necessidade de controlá-las.

Segundo Millones (s/d:9), o tema central da crônica de Pachacuti é o conflito entre o "Supremo Hacedor" e o "poder demoníaco das *huacas*". O cronista não se prende unicamente à censura espiritual das *huacas* no contexto colonial. Boa parte dos argumentos de Pachacuti é dedicada à forte associação entre "o poder" das *huacas* e as chefias locais, ou seja, o poder dos *curacas*.

(6) Acredita-se que a *Relación de Antigüedades de este Reino del Peru*, de Juan de Santa Cruz de Pachacuti Yanqui Salcamaygua, foi escrita anteriormente a 1630 d.C. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, data de aproximadamente 1615 d.C.

Na figura 2 vemos a reprodução do fólio 261 da Nueva Corónica y Buen Gobierno, de Guaman Poma (ed. Pease G.Y. 1993). A descrição da imagem é registrada pelo cronista, no próprio fólio, em texto alfabético. O Inca discursa para vários vasos identificados por Guaman Poma como "huacas", todos dispostos ao lado de uma grande 'montanha', aparentemente escalonada, que também leva a identificação de huaca no texto alfabético que acompanha o desenho. É interessante notar que os vasos, ou huacas, aparecem no desenho de Guaman Poma com rostos, talvez representando os curacas das regiões ou ayllus de onde provinha

cada "huaca" representada na assembleia convocada pelo Topa Inca.

Em *Relación de Antigüedades de este Reino del Peru*, Pachacuti narra as lutas entre a *Huaca Cangay*, protetora do *Condesuyu*, e os incas de Cusco. *Cangay* hostiliza o *Tahuantinsuyu* e o governo de Capac Yupanqui. Em sua narrativa, o mestiço atribui a penosa vitória do *Tahuantinsuyu* à interferência divina, quando "uma águia vinda do Céu atende ao rogo do Inca Pachacuti" (Millones s/d:14)

Pachacuti dedica páginas de sua narrativa à disputa entre o "poder civilizador" do *Tahuantinsuyu* e as forças concentradas nas mãos

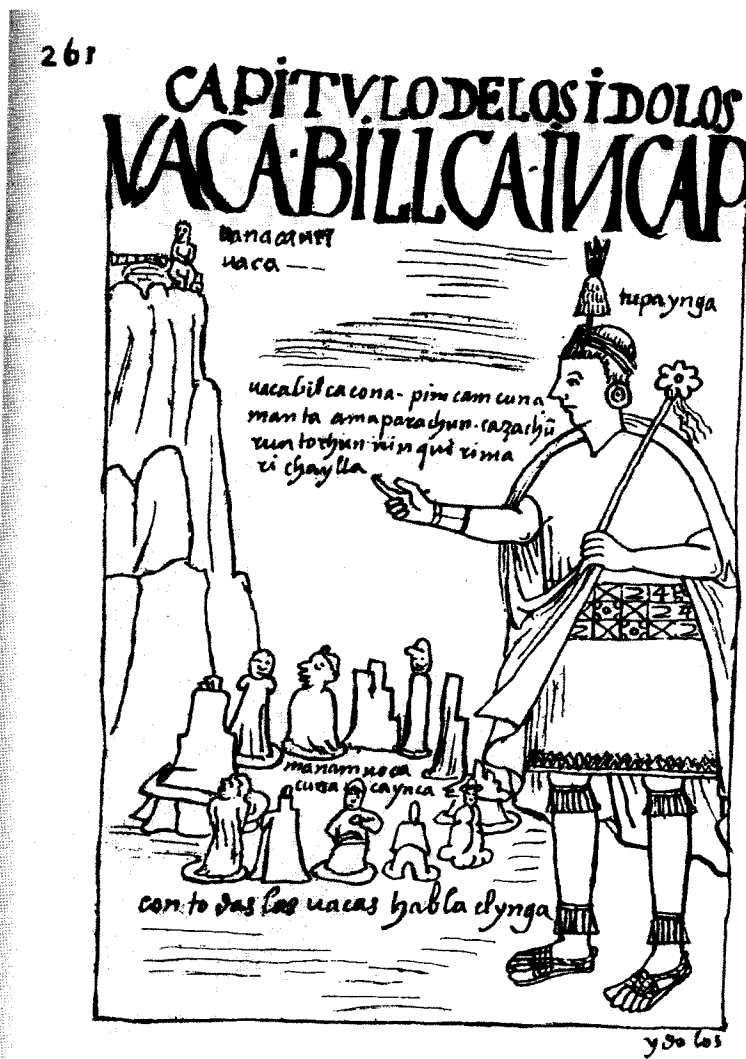


Fig. 2. Folio 261 da Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala (ed. F. Pease G.Y. 1993)

dos *curacas* locais, alegando que os *curacas* chefes dos *suyos* eram protegidos pela “idolatria” das *huacas*. Na visão do mestiço, a “força civilizadora” do *Tahuantinsuyu* teria crescido até o governo do Inca Pachacuti. No final do período de domínio incaico, a ilegitimidade do poder decorrente da vitória de Atahualpa sobre Huáscar, levaria a sociedade andina à retomada do poder por parte das *huacas*<sup>7</sup>. Obviamente, esta parte do relato de Santa Cruz de Pachacuti enquadra-se na “literatura de justificação” identificada em muitas das crônicas produzidas no contexto colonial.

Seguindo uma lógica muito parecida, Felipe Guaman Poma de Ayala enxerga na sucessão dos últimos incas um período de acelerada decadência. O cronista nos fornece informações valiosas sobre a maneira como a administração cusquenha respeitava, ou talvez temia a força dos espaços sagrados periféricos das *huacas*. No comentário introdutório da *Nueva Corónica* de Guaman Poma, Franklin Paese (1993) comenta que “... cada uma destas réplicas de Cusco deveria dispor de um *ushnu*, ou templo solar...” lembrando também que “... os estudos arqueológicos recentes demonstram a importância destes centros [os *suyus*] na organização política do *Tahuantinsuyu*...”.

Nota-se, assim, que os relatos sobre a organização do *Tahuantinsuyu* denotam uma realidade em que o controle sociopolítico, intimamente fundamentado na legitimidade ritual estava longe de ser uma realidade singular e estável no contexto andino. Se procurarmos testemunhos para a nossa asserção, são inúmeros os trechos dos relatos das crônicas que podem ser citados. Para elegermos apenas alguns exemplos,

(7) Com a morte do Inca Huayna Capac, iniciou-se uma batalha que duraria aproximadamente doze anos entre Huáscar – filho primogênito da linhagem real, a quem o Inca designou o cargo de Supa Inca e as terras da região sul, e Atahualpa, filho de outro casamento. Atahualpa havia assumido o posto de soberano dos domínios de Quito e herdara de seu pai a função de governar nas terras do norte. Algumas crônicas apontam Atahualpa como filho ilegítimo, outras defendem que ele era fruto de um casamento, ou acordo, estabelecido com uma princesa da região do atual Equador. Com a morte de Huayna Capac, a relação entre os irmãos transformou-se em uma severa disputa pelo trono, um longo período de instabilidade política que culminou na vitória de Atahualpa, o soberano incaico que foi perseguido e derrotado pelas tropas de Francisco Pizarro e Diego de Almagro.

vale ressaltar as referências específicas ao papel organizador dos sacerdotes, não apenas no âmbito dos templos, mas, sobretudo, no controle social. Na descrição da festa *Capac Raymi* dedicada ao Sol, no primeiro mês do calendário inca, o missionário Bernabé Cobo relata:

“... ao oferecerem o bolo feito de farinha de milho misturada ao sangue das ovelhas sacrificadas a todas as pessoas dos quatro *suyus* que vinham a Cusco, os sacerdotes diziam: ‘o que lhes foi dado é a comida do Sol, e estará presente nos corpos como testemunha; se vocês... falarem mal do Sol ou do Inca, isso será revelado e vocês serão punidos...’ (Cobo 2000:133).

Mais adiante, ao referir-se à distribuição das oferendas em outro ritual, padre Cobo afirma que os atendentes das *huacas* provinciais de Cusco se reuniam e o Inca ordenava a distribuição, entre eles, de sacrifícios que tinham que ser oferecidos às *huacas*. A porção reservada às *huacas* provinciais era separada em quatro partes, uma para cada *suyu*, “... isso porque o Inca tinha *Vilca Camayos*<sup>8</sup> para cada *suyu*,... responsáveis por controlar as *huacas*...” (Cobo 2000:155)

Em nota de caráter bastante pessoal, na introdução do seu relato, Cobo alega não aceitar que “... os antigos pagãos, ... nenhum outro povo pode ter tido tanto cuidado em preservar sua religião, em lembrar suas opiniões, seus lugares sagrados”. O missionário afirma que “os que se responsabilizavam por essas funções..., os velhos sacerdotes ou atendentes dos templos, ... faziam este trabalho com muito cuidado. Sempre que um deles fosse questionado sozinho, ele dava uma explicação, falava sobre os poderes tidos como processados pela *huaca*...” (Cobo 2000:9).

Da mesma forma que não podemos negar as armadilhas que os objetivos dos missionários, naquele contexto, trazem à nossa leitura das fontes, é impossível negar a pertinência da afirmação de Cobo quando a analisamos à luz de uma infinidade de vestígios arqueológicos que surgiram das *huacas* andinas desde o final do século XIX. Se consideradas as milhares de peças escavadas nos Andes, hoje resguardadas

(8) *Vilca Camayos* eram contadores oficiais do Inca que mantinham a responsabilidade de calcular e distribuir as oferendas de todas as *huacas*, de acordo com o grau de importância de cada uma delas.

em coleções de museus espalhados por vários continentes<sup>9</sup>, reunimos evidências suficientes para argumentarmos a favor das informações encontradas nas crônicas, sobre a importância da legitimidade da chefia e sua relação com o campo das forças “sagradas”, compreendido no âmbito das *huacas*. A nosso ver, o eixo central desta análise recai sobre a simbologia da cerâmica produzida pelas sociedades andinas pré-incaicas. São inúmeras representações cujos motivos ‘curiosamente’ desaparecem por completo na cerâmica produzida durante o período de hegemonia incaica. No século XV, a produção cerâmica andina afasta-se sobremaneira da função ritual. As coleções arqueológicas de origem atribuída ao período incaico são invariáveis: é marcante a ausência de elementos simbólicos vinculados aos contextos das *huacas* andinas.

A partir de uma análise iconográfica, é possível demonstrar como a cerâmica ritual produzida milenarmente nos Andes desaparece com a ascensão e hegemonia incaicas. Com o objetivo de amarrar a discussão realizada até aqui, demonstraremos que essa é uma constatação intimamente ligada à discussão inicialmente proposta, ou seja, a problemática das relações centro x periferia do *Tahuantinsuyu* inca e a constante ameaça que o poder das *huacas* representava à política administrativa centralizada em Cusco.

Propor uma análise comparativa de toda a cerâmica produzida pelas sociedades pré-incaicas, ante as mudanças estilísticas que caracterizaram a produção cerâmica atribuída aos incas, seria uma tarefa demasiadamente extensa para os parâmetros da análise aqui proposta. Nos deteremos na cerâmica ritual mochica (c.1-800 d.C.), pois ela é bastante significativa para o argumento proposto. Vale lembrar também que nossa proposta não é discutir a complexa relação *objeto x “Cultura”*, nos preceitos teóricos amplamente discutidos por Renfrew (1994, 2001), Hodder (2001) e demais teóricos, mas simplesmente apontar para a completa ruptura na produção de vasos cerâmicos de simbologia religiosa alusiva aos cultos ancestrais, após a

queda política dos domínios Huari, Chancay, Tiahuanaco, Chimor, enfim, todos aqueles que precederam a hegemonia incaica na região andina.

Os motivos e representações encontrados na cerâmica ritual mochica apresentam clara alusão ao universo simbólico e religioso das relações estabelecidas pela dualidade complementar de forças antagônicas, naturais e supranaturais, um princípio fundamental às cosmovisões ameríndias. Tendo em vista a forte influência da verticalidade da paisagem nas possibilidades de exploração do meioambiente andino, a dinâmica dual *hanan/hurin* aparece como um dos eixos principais da cosmovisão andina, o que apresenta fácil compreensão ante a demanda de troca de produtos de nichos ecológicos bastante diversificados e a consequente interação entre os grupos de variadas longitudes e altitudes, em tão ampla extensão territorial. Além da dualidade *hanan/hurin*, os registros arqueológicos apresentam repetidas referências iconográficas alusivas à distribuição espacial *quadripartite*<sup>10</sup>. As evidências arqueológicas pré-incaicas reforçam o argumento de que a origem e a transmissão da simbologia relativa ao à distribuição *quadripartite* como organizadora da vida social e do cosmo andino em muito antecede as referências ao *Tahuantinsuyu* incaico que aparecem nas crônicas coloniais.

Nas figuras 3 e 4 podemos observar duas representações mochicas alusivas à dualidade *hanan/hurin*. No vaso reproduzido na figura 3 aparecem duas serpentes felinas, com cabeças nos dois extremos do corpo, em forma de um espiral cônico. Já na figura 4, vemos o detalhe de uma cena reproduzida a partir de outro vaso cerâmico mochica, onde a mesma serpente felina aparece como atributo da divindade da montanha *Ai Apaec*, que preside o âmbito *hanan* (acima), na sua batalha contra a divindade *homem-caranguejo*, patrona das águas oceânicas do *hurin* (abaixo). Como aponta o arqueólogo peruano Nestor Ignacio Alva Meneses, “na iconografia mochica, são frequentes as representações de combate mítico entre uma

(9) É importante mencionar, também, a infinidade de peças que seguem sendo saqueadas por “*huaqueros*”, material que tanto poderia contribuir para nossa tentativa de melhor entender o universo político-ritual das sociedades andinas pré-hispânicas.

(10) Vale ressaltar que o objetivo aqui não é discutir a simples adoção de formas quadripartites na codificação de linguagens e normas simbólicas, uma vez que essas podem ser consideradas praticamente universais no campo das artes e da história da humanidade.



Fig. 3. Vaso com representação da serpente felina. Museo Rafael Larco Herrera, Lima.



Fig. 4. Cena da batalha ritual entre Ai Apaec e o "Homem-Caranguejo" (reprodução a partir de Alva Meneses 2006).

divindade terrestre e outra marinha". Geralmente a primeira assume traços de felino e a outra é um caranguejo humanizado... [uma] dicotomia que fundamentou a cosmologia, de maneira que o animismo reveste as duas parcialidades com atributos zoomorfos, estabelecendo o conflito

como signo da ordem e do equilíbrio cosmológico (Alva Meneses 2006:153).

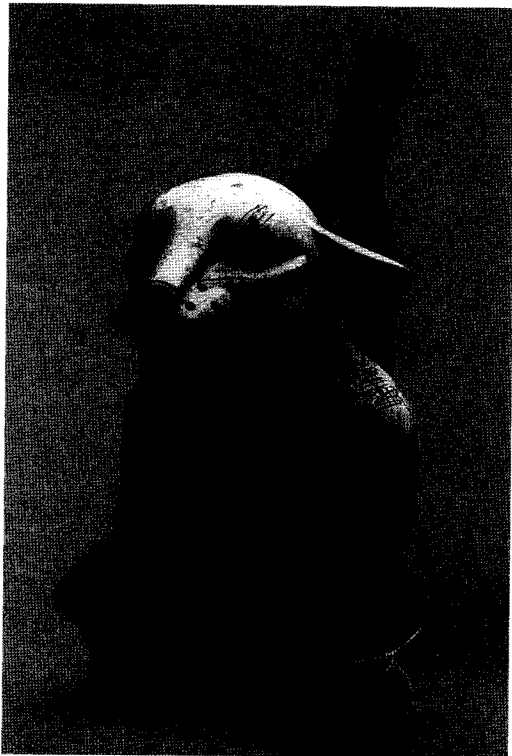
Outras referências ao conceito da dualidade *hanan/hurin* podem ser observadas nos vasos cerâmicos mochicas que retratam a corrida dos guerreiros águia e raposa no ritual conhecido como "a corrida dos feijões-de-lima" (Arcuri 2005:254), conforme exemplificado nas figuras 5 a 11.

O guerreiro raposa (fig. 5), o guerreiro águia (fig. 6), a divindade da montanha *Ai Apaec* e a serpente felina (fig. 7) são os protagonistas do ritual de sacrifício da montanha em que os guerreiros disputam a "corrida dos feijões" (fig. 8), em direção ao cume da montanha. No cume é realizado o sacrifício de sangue (fig. 9). Os feijões-de-lima, sagrados segundo a cosmologia mochica, eram levados ao *hanan* pelas mãos dos guerreiros. Conforme apontado por Alva Meneses, "na arte mochica sacrifícios são oferecidos nos cumes onde, efetivamente, ocorre a origem da vida. O sangue derramado simboliza a água que fertiliza, e os restos ósseos dos cadáveres, a própria terra." O mesmo autor afirma que "em algumas versões do sacrifício realizado nas montanhas, a água (ou sangue do sacrificado) é representada como uma onda sobre um degrau que é a montanha" (Alva Meneses 2006:151). Um exemplo deste tipo de representação pode ser visto na figura 11.

Partindo da interpretação de Alva Meneses, pode-se sugerir uma leitura alternativa e não excludente dessas representações, sustentada no princípio de que para a maioria dos povos ameríndios a relação espaço-temporal é entendida como uma dimensão única e indissociável. Se considerarmos que na região andina o nascer do sol se dá no ponto mais alto da cordilheira e seu curso até o poente marca, na direção leste-oeste, um eixo perpendicular à própria cordilheira, é possível atribuir ao cume onde é realizado o sacrifício também a origem dos tempos e, por analogia, a ancestralidade relacionada ao nascer do sol e ao ponto de inflexão das oposições cíclicas dia-noite, outro princípio muito recorrente na simbologia dos artefatos rituais mochicas (figs. 12 e 13).

Entramos aqui no ponto da análise em que a cultura material mochica é tomada como imprescindível à discussão da problemática apresentada no início do texto, sobre a origem do conceito da distribuição espacial *quadripartite* do *Tahuantinsuyu* inca. Já vimos que os dados etnográficos e as crônicas históricas apontam para a mesma concepção espacial na organização





Figs. 5 e 6. Guerreiro Raposa (esq.) e Guerreiro Águia (dir.). Coleção Particular, São Paulo.



Fig. 7. Ai Apaec. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo.

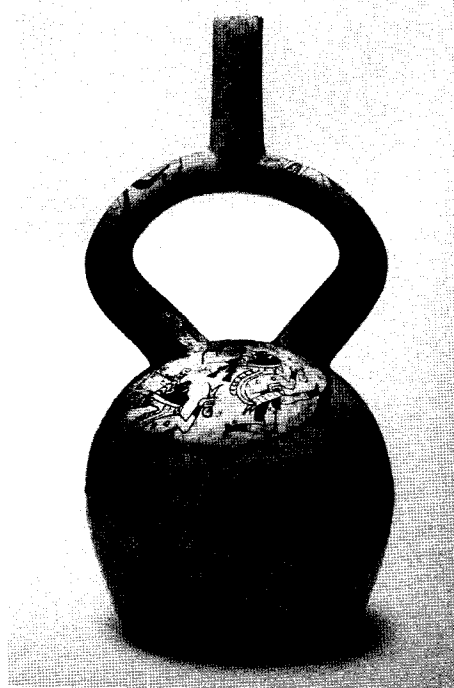


Fig. 8. Vaso com cena da "Corrida Ritual". Coleção Particular, São Paulo.



Fig. 9. Vaso com cena de sacrifício dedicado a Ai Apaec Museo. Rafael Larco Herrera, Lima.

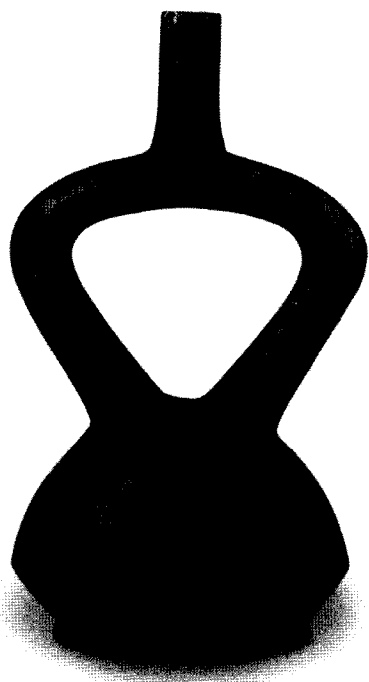


Fig. 10. Vaso com cena da "Corrida Ritual". Mus. Nac. de Arq. Antrop. e Hist. del Perú, Lima.

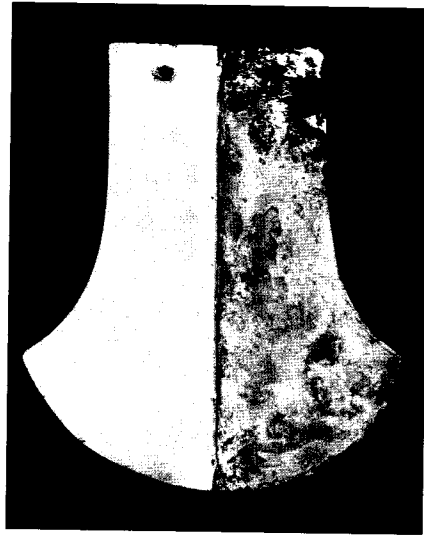
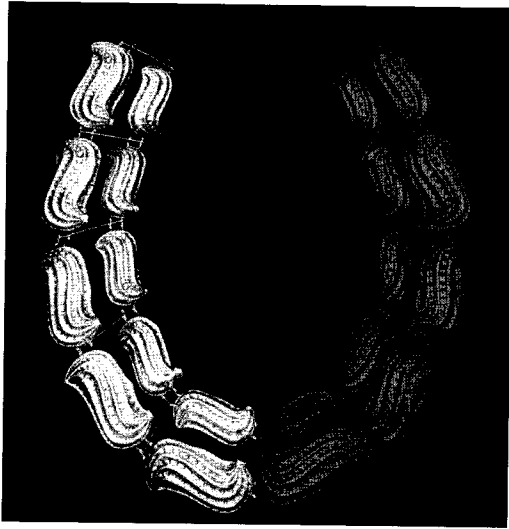


Fig. 11. Vaso com cena de sacrifício Ai Apaec. Museo Rafael Larco Herrea, Lima.

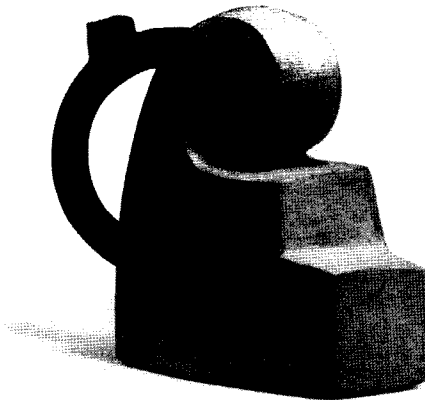
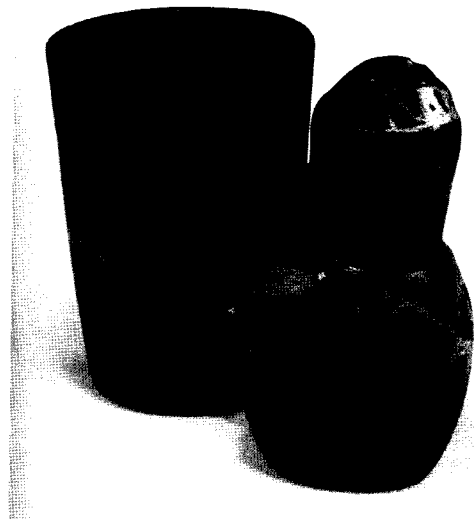
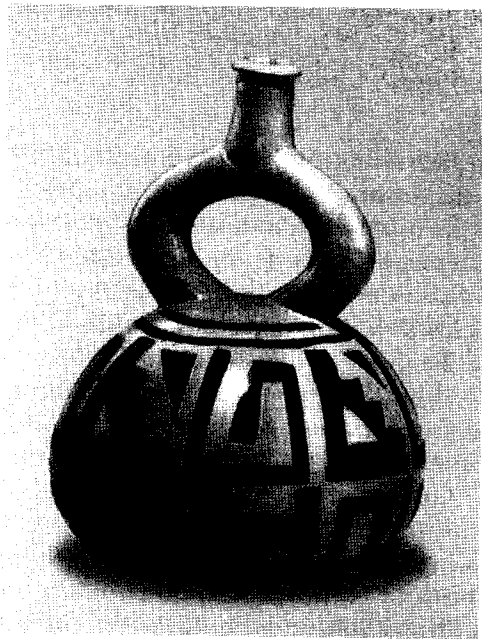
dos *ayllus* andinos. Nossa proposta recai, então, sobre a possibilidade de se identificar a sistematização do conceito *quadripartite* na iconografia da cerâmica ritual mochica como forma de representação das relações espaço-temporais, como expressão das concepções rituais de equilíbrio cósmico e também das formas de organização do poder político, tal como era regido o *Tahuantinsuyo* a partir de Cusco, no período incaico.

Nas figuras 14 a 20 vemos vários exemplos de vasos mochicas e lambayeques. São peças que, a nosso ver, carregam a simbologia do ritual de sacrifício da montanha (observado nas figuras 7 a 10) a partir de motivos estilizados. Esta iconografia levou especialistas a identificarem o semêma do "motivo degrau"<sup>11</sup>, que simboliza a interação entre os pisos ecológicos andinos e o ritual de sacrifício que, como vimos, representa também a ancestralidade e a dinâmica temporal.

(11) Sobre o assunto, ver Arcuri 2005.



Figs 12 e 13. Peças em ouro e prata simbolizando a dualidade encontrada nas "Tumbas do Senhor de Sipán". Museo Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque, Peru.



Figs. 14, 15 e 16. Vasos mochicas com representação do "motivo degrau". Museo Rafael Larco Herrera, Lima.



Figs. 17 e 18. Vasos mochicas com representação do "motivo degrau". Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo.

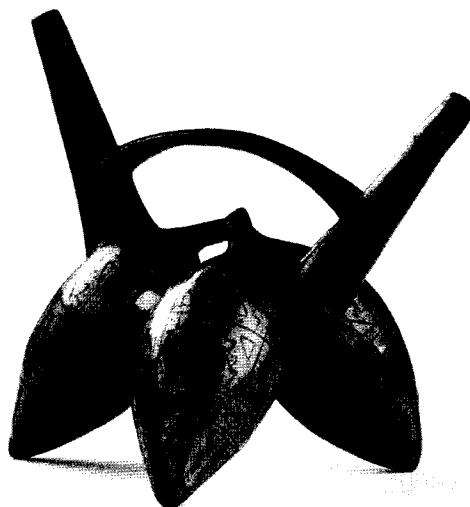
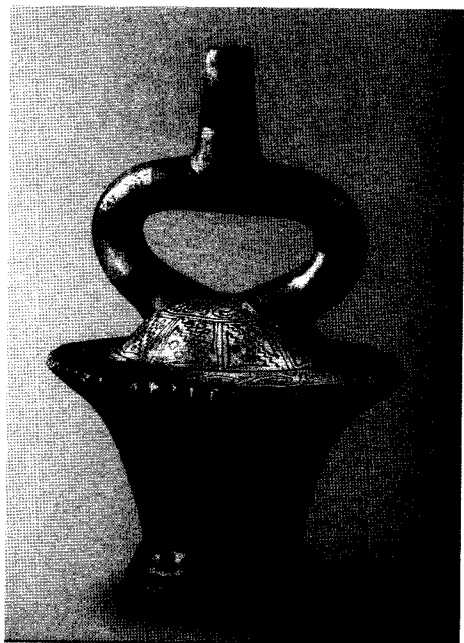
Uma análise detalhada deste conjunto de peças nos leva a apontar para a recorrência de alguns elementos. O guerreiro raposa (fig. 5), por exemplo, segura um escudo cuja face leva a representação de quatro "motivos degraus" distribuídos de forma *quadripartite*. Na gola de sua vestimenta, observamos novamente o motivo degrau com a "voluta" no topo<sup>12</sup>, o mesmo elemento que aparece no vaso reproduzido na figura 19. Na figura 20, vemos um vaso trípede com os degraus em espelho e as ondas representadas como ondas do mar. A representação dos degraus em espelho é referência constante na iconografia aqui analisada e já foi motivo de análise em textos de outros autores que sugerem sua relação com o conceito *quadripartite* como uma forma de expressar "a dualidade ao quadrado" ou  $2 \times 2$  (Murra, Wathel, Revel 1986; Bauer 1998).

(12) Este semema é também chamado por especialistas de "grega escalona" e aparece em inúmeros contextos da América pré-colombiana.

Ela pode ser observada na tabela 1. Contudo, um importante reforço pode ser dado a esta interpretação, quando observamos o cinturão do Inca que aparece nos fólhos 261 e 246 da *Nueva Corónica* de Guaman Poma (fig. 2 e 21). Em ambos os casos, os motivos em espelho são substituídos pelos números 0, 2 e 4. Indagamos, assim, o que levaria o cronista a registrar unicamente esses algarismos, que estão relacionados ao princípio dual ou aos pares?

Os objetos reproduzidos acima possuem iconografia alusiva ao conceito da "dualidade em espelho", ou " $2 \times 2$ ". As linhas que aparecem na interseção das duas metades espelhadas são invariavelmente representadas na cultura material em zigue-zague, o que interpretarmos como uma forma de simbolizar a movimentação, ou tempo, em relação aos espaços configurados pelos "degraus", ou "pisos ecológicos" andinos.

Lembramos aqui a já mencionada festa *Capac Raymi*, realizada no primeiro mês do calendário inca. Padre Bernabé Cobo relata: "... o que lhes foi dado é a comida do Sol, e



Figs. 19 e 20. Vasos Lambayeque com representação do “motivo degrau”. Museo Rafael Larco Herrera, Lima.

estará presente nos corpos como testemunha; se vocês... falarem mal do Sol ou do Inca, isso será revelado e vocês serão punidos...”. Cobo argumenta, em sua crônica, sobre a necessidade de se controlar as *huacas*, “gerenciando” a porção deste “alimento” que era distribuído a cada *suyu* e seus respectivos *curacas*.

Referências como esta sugerem que o período de hegemonia incaico foi marcado por restrições, proibições. Talvez a interrupção da produção de vasos cerâmicos rituais alusivos à simbologia religiosa ancestral indique uma espécie de repressão ao poder dos *curacas* que legitimava-se na tradição das *huacas*. A enorme riqueza de cenas e motivos relacionados aos rituais de culto dos “seres supranaturais” patronos da montanha e das águas, do céu e da terra, parece estar obrigada, no período incaico, a ceder espaço aos aríbalos cuzquenhos que, como vimos, são objetos utilitários que predominam de forma quase exclusiva entre as coleções arqueológicas cerâmicas atribuídas aos contextos de produção do século XV.

A discussão sobre a centralização do *Tahuantinsuyu* inca em oposição ao “poder das *huacas*”, ou dos *suyus*, deixa claro que a manutenção do poder incaico no período pré-hispânico pressupunha um árduo controle das províncias, dada a “ilegitimidade” do poder centralizado em Cusco perante a ancestralidade das *huacas*. Como demonstram as crônicas coloniais, sobretudo as de Santa Cruz de Pachacuti e de Guaman Poma de Ayala, esta situação tende a se inverter no período de dominação espanhola. Os cronistas consideram a perda do controle central e “civilizador” dos incas, a partir do momento em que esses passam a perder a batalha para as *huacas* – com o clássico exemplo da vitória de Atahualpa sobre Huáscar. Afinal, quem eram os incas do século XV? Uma elite que subjugou povos de vastíssima região, área que passaria a ser entendida pelos espanhóis como o “império inca”.

Distantes de compreender a diversidade cultural e a conjuntura política do período pré-hispânico, os cronistas, e a decorrente

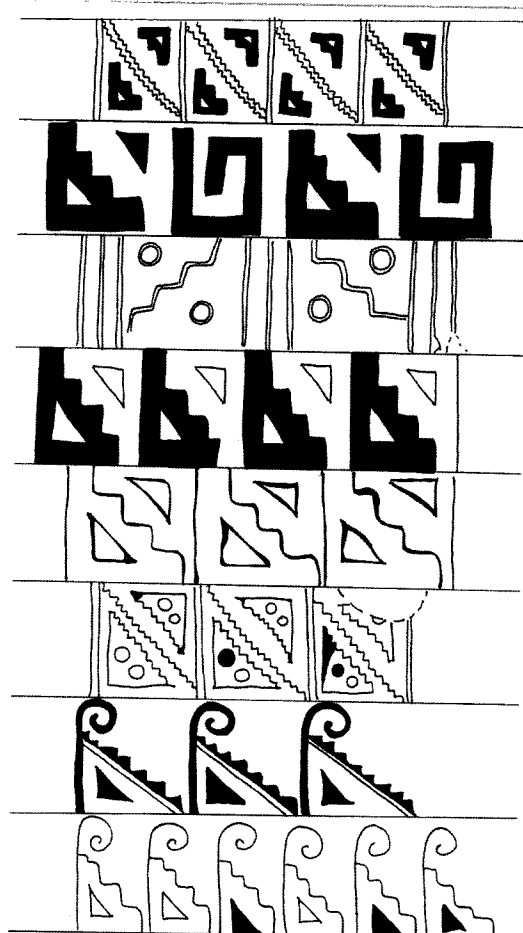


Tabela 1

historiografia, deram demasiada ênfase à “unidade política” da linhagem incaica, aquela legitimada na figura de Huáscar, sem visualizar a pluralidade efervescente das forças político-religiosas que antecederam o *Tahuantinsuyu*. Quando a tarefa passa a ser reconhecer a identidade incaica nas fontes arqueológicas, torna-se muito difícil extrapolarmos o universo dos *quipus*, dos metais e dos aríbalos cuzquenhos. O que as fontes arqueológicas



Fig. 21. Fólio 246 da Nueva Corónica de Guaman Poma, com representação dos algarismos 0, 2 e 4 em escalonamento no cinturão do inca.

demonstram, é que não se pode entender a história dos incas ignorando os registros dos povos por eles “dominados”. Se o objetivo desta questão é discutir a centralização do *Tahuantinsuyu* inca e as relações centro x periferia de Cusco, é imprescindível buscarmos compreender as noções de existência, religião e ancestralidade dos grupos andinos que participaram, com maior ou menor resistência, do projeto político incaico.

ARCURI, M. The Tahuantinsuyu and the Power of the *huacas* in the centre x periphery of Cuzco, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 8:000-000, 2009.

**Abstract:** The present work aims to discuss the centre-periphery relations of the political and religious realms of the Andean world, focusing the Amerindian cosmovision and the quatrefoil conception of space and land distribution that fundament the Inca's Tahuantinsuyu. The analysis comprehends a large spectrum of archaeological, ethnographic and historical evidences, comparing the Mochica's context of ritual pottery production and the centralizing ideals stated in Cusco by the Inca's official religion.

**Keywords:** Andes – Inca – Mochica – Cosmovision – Politics – Religion.

### Referências bibliográficas

- ALVA-MENESES, N. I.  
2006 *As Imagens e os Símbolos das Tumbas de Sipán. Tesouros do Senhor de Sipán: o Esplendor da Cultura Mochica*. Pinacoteca do Estado de São Paulo, São Paulo: 145-157.
- ARCURI, M. M. et al.  
2005 *A América Indígena e suas regiões culturais*. In: *Por Ti América – Arte pré-colombiana*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil.
- BAUER, B. S.  
1998 *The Sacred Landscape of the Inca: the Cusco Ceque System*. University of Texas Press, Austin.
- BRODA, J.  
1978 *Estratificación social y ritual Mexica: un ensayo de antropología social de los Mexica*. In: *Indiana*, 5: 45-82.
- BROTHERSTON, G.  
1992 *Book of the Forth World: reading the native Americas through their literature*. Cambridge University Press, Cambridge.
- COBO, B.  
2000 *Inca Religion and Customs*. Austin: University of Texas Press.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F.  
1993 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HODDER, I.  
2001 In: *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge.  
1998 *Huarochiri Manuscript (The). A testament of ancient colonial Andean religion*. University of Texas Press, Austin.
- LUMBREARAS, L. G.  
1969 *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Peru*. Moncloa-Campodónico. Editores Asociados, Lima.
- MILLONES, L.  
1987 *Historia y Poder en los Andes Centrales*. Alianza Editorial, Madrid.
- MOSELEY, M.  
1992 *The Incas and Their Ancestors : The Archaeology of Peru*. Thames and Hudson, London.
- MURRA, J.  
2002 *El Mundo Andino: Población, Médio Ambiente y Economía*. IEP, Puc del Peru, Fondo Editorial, Lima.
- MURRA, J.; WACHEL, N.; RAVEL, J. (eds.)  
1986 *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PEASE G.Y., F.  
1972 *Los últimos incas del cuzco*. Talleres Graficos Villanueva, Lima.
- RENFREW, C.  
1994 *Towards a Cognitive Archaeology*. In: *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archeology*. Cambridge University Press, Cambridge.  
2001 *Symbol Before Concept – Material Engagement and the Early Development of Society*. In: *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge: 122-140.
- ROTOROWSKI de DÍAZ CANSECO, M.  
2000 *Estructuras Andinas del Poder: ideología religiosa y política*. Insituto de Estudios Peruanos, Lima.
- SANTA CRUZ DE PACHACUTI, J.  
1968 *Relación de antigüedades deste reyno del Peru*. Ediciones Atlas, Madrid.
- URTON, G.  
2003 *Quipu. Contar anudando en el imperio inka. Exposición julio 2003 – abril 2004*. Museo Chileno de Arte Precolombino & Universidad de Harvard, Santiago.
- VEGA, I. G.  
1959 *Comentarios Reales de los Incas*. Lima, Librería Internacional del Peru, Prólogo de Aurelio Miró Quesada).
- ZUIDEMA, T.R.  
1962 *Reflections on Inca Historical Conceptions*. In: *International Amerikanisten Kongress, Akten: Vienna, 718-721*.