Copyright © 1984 by Cambridge University Press

Título do original em inglês:
The Cambridge History of Latin America

PS CÓPIAS C 01
PASTA Nº 13
Nº CÓPIAS 34
DATA 26/02/14

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

História da América Latina: A América Latina Colonial I, volume I / Leslie Bethell (org.) ; (tradução Maria Clara Cescato). – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo ; Brasília, DF : Fundação Alexandre Gusmão, 1997.

Título original: The Cambridge History of Latin America.
Bibliografia.
ISBN: 85-314-0412-6

1. América Latina – História 2. América Latina – Período colonial I. Bethell, Leslie.

97-3864 CDD-980

Índices para catálogo sistemático:
1. América Latina : História 980

Direitos em língua portuguesa reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil Fax (011) 211-6988
Tel. (011) 813-8837 r. 216

Printed in Brazil 1997

Foi feito o depósito legal

AULA 13 7
Texto nº 17

HISTÓRIA DA AMÉRICA LATINA

VOLUME I

AMÉRICA LATINA COLONIAL

Leslie Bethell - organizador

Tradução
Maria Clara Cescato

edusp | IMPRENSA OFICIAL

FUNAG FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Mas o imperador Carlos V, como Fernando e Isabel antes dele, não tinha intenção de permitir que seus domínios recém-adquiridos escapassem a seu controle. Na Nova Espanha Cortés se viu sistematicamente desalojado pelos funcionários reais. Uma *audiencia*, no modelo da de Santo Domingo (1511), foi instalada no México em 1527, sob o que se revelaria ser a presidência desastrosamente interesseira de Nuño Guzmán. Essa primeira tentativa de controle real criou mais males do que curou, mas o período de governo de 1530-1555 com a segunda *audiencia*, composta de homens de maior integridade do que a primeira, deixava claro que não haveria lugar para seu conquistador na Nova Espanha dos burocratas.

Cortés aceitou de modo relativamente sereno, mas no Peru o estabelecimento do controle real não foi realizado sem luta sangrenta. O pretexto para a revolta dos pizarristas, de 1544-1548, foi a tentativa de impor as Novas Leis; mas por trás dela estava a resistência de homens da espada a aceitar o controle de homens da pena. Foi sintomático que a rebelião tenha sido esmagada, não por um soldado mas por um daqueles funcionários instruídos em leis que foram o objeto primacial da hostilidade do conquistador. O *licenciado* Pedro de La Gasca triunfou sobre os pizarristas porque era acima de tudo um político, com habilidade para explorar as divisões dentro da comunidade do conquistador entre os *encomenderos* e os soldados de infantaria que cobiçavam suas posses.

Na Nova Espanha a partir da década de 1530, no Peru a partir dos anos 1550, os dias do conquistador estavam terminados. Estava a caminho uma nova conquista das Índias, a administrativa, conduzida pelas *audiencias* e pelos vice-reis. A Nova Espanha recebeu seu primeiro vice-rei em 1535, na pessoa de Antonio de Mendoza, que serviu até 1550; e o Peru, onde foi instalada uma *audiencia* em 1543, começou a acalmar-se sob o governo vice-real de outro Mendoza, o marquês de Cañete (1556-1560). Aos poucos, sob o domínio dos primeiros vice-reis, o aparelho de controle da autoridade real foi assentado sobre as novas sociedades que os conquistadores, os frades e os colonizadores estavam criando. As Índias estavam começando a ocupar seu lugar dentro do vasto arcabouço institucional de uma monarquia espanhola de amplitude mundial.

2

Os Índios e a Conquista Espanhola

A AMÉRICA, isolada do resto do mundo por milhares de anos, tinha uma história distintiva, livre de influências externas. Fora, portanto, uma complexa interação de fatores externos que, no início do século XVI, dera às diversas sociedades indígenas muitas formas diferentes: estados altamente estruturados, senhorias mais ou menos estáveis, tribos e grupos nômades ou seminômades. E foi esse mundo até então inteiramente auto-subsistente que de repente sofreu um choque brutal e sem precedentes: a invasão de homens brancos vindos da Europa, o impacto de um mundo profundamente diferente.

A reação dos americanos nativos diante da invasão espanhola variou consideravelmente: de ofertas de aliança a uma colaboração mais ou menos forçada, de uma resistência passiva a uma hostilidade permanente. No entanto, em toda parte, a chegada desses seres desconhecidos causou o mesmo espanto, não menos intenso do que o experimentado pelos próprios conquistadores: ambos os lados estavam descobrindo uma nova raça de homem de cuja existência jamais haviam suspeitado. Este capítulo examina os efeitos da invasão espanhola sobre o império inca e o império asteca durante o primeiro estágio de domínio colonial (até a década de 1570), enfatizando principalmente o caso dos Andes; também considera sucintamente as áreas "periféricas", ao norte do planalto central mexicano, ao sul e sudeste dos Andes centrais, a fim de apresentar o quadro mais amplo possível da "visão dos vencidos".

O TRAUMA DA CONQUISTA

Tanto no México quanto no Peru os documentos nativos descrevem uma atmosfera de terror religioso imediatamente antes da chegada dos espanhóis. Mesmo sendo interpretações retrospectivas, essas descrições atestam o trauma por que passaram os americanos nativos: profecias e presságios haviam predito o final dos tempos; então, de repente, apareceram monstros de quatro pernas montados por criaturas brancas de aparência humana.

Durante um ano inteiro, Tenochtitlán foi iluminada, toda noite, por uma coluna de fogo que aparecia a leste e parecia subir da terra para o céu. Um fogo misterioso destruiu o templo de Huitzilopochtli; depois, o de Xiuhtecuhtli foi atingido por raios. Uma estranha ave cinzenta, levando uma espécie de espelho sobre a cabeça, foi capturada; quando Moctezuma examinou o espelho, "viu algo à distância: parecia uma procissão que se movia velozmente, na qual figuras imponentes lutavam e se batiam umas contra as outras; estavam montadas numa espécie de veado"[1]. Entre os maias, o *Chilam Balam* predisse (talvez depois do acontecido) a aurora de uma nova era: "Quando lançarem seu sinal para o alto, quando o lançarem ao alto com a árvore da vida, tudo de repente estará mudado. E o sucessor da primeira árvore da vida aparecerá, e para todo o povo ficará clara a mudança"[2]. No Peru, os últimos anos de Huayna Cápac foram perturbados por uma série de terremotos de violência incomum. Raios atingiram o palácio do Inca e apareceram cometas no céu. Um dia, durante as celebrações da festa de sol, um condor foi perseguido por um falcão e caiu no meio da praça principal de Cuzco: cuidaram do pássaro, mas ele morreu. Finalmente, numa noite clara, a lua parecia estar rodeada por um tríplice halo, o primeiro da cor de sangue, o segundo de um preto acinzentado, e o terceiro parecia fumaça: segundo os adivinhos, o sangue indicava que uma guerra cruel estraçalharia as crianças de Huayna Cápac; o preto pressagiava a destruição do império inca; e o último halo indicava que tudo desapareceria em fumaça[3].

Disseminado por toda a América estava o mito do deus civilizador que, depois de seu reinado benevolente, desaparece misteriosamente, prometendo aos homens que um dia retornará. No México havia Quetzalcóatl, que partiu rumo ao leste, e nos Andes, Viracocha, que desapareceu no Mar ocidental. Acreditava-se que Quetzalcóatl voltaria em um ano *ce-acatl* (de um só junco), baseado num ciclo de 52 anos, enquanto o estado inca deveria terminar durante o reinado do décimo segundo imperador. No México, os espanhóis chegaram do leste, e 1519 era de fato um ano *ce-acatl*; no Peru, vieram do

1. Miguel León-Portilla, *Visión de los Vencidos. Relaciones Indigenas de la Conquista*, México, 1959, pp. 2-5; *idem*, *El Reverso de la Conquista. Relaciones Aztecas, Mayas, e Incas*, México, 1964.
2. *Chilam Balam de Chumayel*, ed. e trad. de Benjamin Péret, Paris, 1955, p. 217.
3. Garcilaso de La Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, [1609], ed. *Obras Completas*, Madrid, 1960, vol. II, pp. 52, 352-354.

oeste, e Atahualpa era de fato o décimo segundo Inca. Conseqüentemente, o choque dos índios assumiu uma forma específica: perceberam os eventos através do arcabouço de mito e, em certas circunstâncias pelo menos, imaginaram que a chegada dos espanhóis era um retorno dos deuses.

É surpreendente que, do México ao Peru, as descrições nativas retomassem as mesmas características para demonstrar o caráter extraordinário e o poder dos invasores: a pele branca, as barbas, os cavalos, a escrita e as armas de fogo. Daí o seguinte relato que Moctezuma recebeu de seus mensageiros:

> Seus corpos são totalmente cobertos; somente seus rostos podem ser vistos e são brancos como giz. Têm cabelo amarelo, embora em alguns casos seja preto. As barbas são longas; os bigodes também são amarelos... Estão montados em seus "veados". Empoleirados dessa forma, andam ao nível dos tetos. [...] Se o tiro [de um canhão] atinge um morro, parece parti-lo ao meio, arrebentá-lo, e se bate numa árvore, despedaça-a e esmaga-a, como que por um milagre, como se alguém a tivesse destruído soprando de dentro[4].

A cena em que Moctezuma recebeu os espanhóis (a despeito de algumas dúvidas de seus conselheiros) como se fossem deuses continua famosa: ele vai ao encontro dos invasores e oferece-lhes colares de flores e ouro em sinal de boas-vindas; depois, pronuncia diante de Cortés o surpreendente discurso que chegou até nós através dos informantes de Sahagún:

> Meu senhor [...] finalmente chegastes a vosso lar: a Cidade do México. Viestes para tomar vosso lugar em vosso trono, sob o dossel real...
>
> Não, não é um sonho, não estou acordando de um sonho, meus sentidos ainda estão amortecidos pelo sono... Já vos vi, já deitei meu olhar em vosso rosto! Esse foi realmente o legado e a mensagem de nossos reis, dos que reinaram, dos que governaram vossa cidade: de acordo com suas palavras seríeis instalado em vosso assento, em vosso trono real de majestade alcançaríeis esses lugares[5].

Esses relatos mexicanos lembram os dos cronistas andinos como Titu Cusi: em sua chegada, os espanhóis foram considerados os Viracochas, filhos do criador divino:

4. León-Portilla, *Visión de los Vencidos*, pp. 34-35.
5. *Idem.*, pp. 79-80.

Disseram que tinham visto aparecer em sua terra criaturas muito diferentes de nós, tanto em seus costumes como nas roupas: pareciam-se com os Viracochas, o nome pelo qual nos referíamos, em tempos passados, ao Criador de todas as coisas. Viram-nos montados sobre grandes animais com patas de prata: isso por causa do brilho de suas ferraduras sob o sol. E também os chamaram de Viracochas porque viram que podiam falar uns com os outros sem dificuldade, por meio de pedaços de pano branco: isso porque liam livros e cartas[6].

É verdade que as crenças na divindade dos espanhóis logo seriam destruídas: a conduta estranha desses homens, seu comportamento frenético à vista de ouro, sua brutalidade logo abalariam essas crenças. E nem todos os americanos tiveram essas ilusões no início. A invasão dos europeus foi para as sociedades indígenas um acontecimento sem precedentes que interrompeu o curso normal de sua existência. Confrontada com essa incursão do desconhecido, a visão indígena do mundo implicava pelo menos a possibilidade de que os homens brancos fossem deuses. Mas a resposta à questão podia ser positiva ou negativa, de acordo com o lugar e as circunstâncias. Um notável incidente dá prova disso. Nas proximidades de Cuzco, os soldados de Pizarro capturaram mensageiros que Callcuchima enviara a Quizquiz; levavam notícias importantes sobre a natureza dos invasores: "Callcuchima os havia enviado para informar Quizquiz de que eles [os espanhóis] eram mortais"[7].

Como foi possível que impérios tão poderosos como o dos astecas e o dos incas tenham sido destruídos por umas poucas centenas de espanhóis? Sem dúvida, os invasores tinham a vantagem de possuir melhores armas: espadas de aço contra lanças de obsidiana, armaduras de metal contra túnicas forradas de algodão, arcabuzes contra arcos e flechas, cavalaria contra infantaria. Mas essa superioridade técnica parece ter tido importância limitada: os espanhóis tinham poucas armas de fogo na época da conquista, e estas eram de disparo lento; seu impacto no início foi, como o dos cavalos, acima de tudo psicológico.

6. Titu Cusi Yupangui Inca, *Relación de la Conquista del Perú y Hechos del Inca Manco, II* [1570], Lima, 1916, vol. II, pp. 8-9, colección de libros y documentos referentes a la História del Peru, 1ª série.

7. Arquivos Históricos de Cuzco, "Genealogia de la Casa y Familia de Sayri Tupac", libro I, indice I, f° 147v, e libro 4, indice 6, f° 38r.

A vitória espanhola foi sem dúvida ajudada pelas divisões políticas e étnicas do mundo indígena: o império inca e o asteca haviam sido construídos mediante conquistas sucessivas. Certos grupos viram na chegada dos invasores uma oportunidade para libertar-se de uma dominação opressiva: dessa forma, foram os próprios índios que forneceram a Cortés e a Pizarro a maior parte de seus exércitos de conquista, que eram tão grandes quanto os exércitos asteca e inca contra o qual lutavam. No México, os totonacas, recém-conquistados, revoltaram-se contra Moctezuma e aliaram-se aos espanhóis, que em seguida receberam apoio decisivo dos tlaxcalanos. No Peru, a facção Huascar aliou-se a Pizarro, que também recebeu o apoio de grupos como os cañaris e os huancas que se recusavam a aceitar o domínio inca.

O resultado do conflito não dependeu apenas da força dos oponentes: a partir da perspectiva dos derrotados, a invasão européia também continha uma dimensão religiosa, e mesmo cósmica. Saques, massacres, incêndios: os índios estavam vivendo o fim de um mundo; a derrota significava que os deuses tradicionais haviam perdido seu poder sobrenatural. Os astecas acreditavam serem o povo escolhido de Huitzilopochtli, o deus Sol da guerra; sua missão era colocar sob seu domínio os povos que rodeavam Tenochtitlán por todos os lados. Dessa forma, a queda da cidade significava infinitamente mais que uma simples derrota militar. Determinava o fim do reino do deus Sol. A vida terrena havia, por conseguinte, perdido todo significado, e, uma vez que os deuses estavam mortos, somente restava aos índios também morrer:

> Deixe-nos morrer, então,
> Deixe-nos morrer, então,
> Pois nossos deuses já estão mortos[8].

Na sociedade dos Andes, o Inca, na qualidade de filho do Sol, era o mediador entre os deuses e os homens e ele próprio era adorado como um deus. Num certo sentido, representava o centro corporal do universo cuja harmonia ele garantia. A morte do Inca representava o desaparecimento do ponto de referência vivo do universo, a destruição brutal de sua ordem. Por essa razão todo o mundo natural participava do drama da derrota:

8. *Libros de los Coloquios de los Doce*, em Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, p. 102; igualmente em León-Portilla, *El Reverso de la Conquista*, p. 25.

O sol fica amarelo,
e a noite cai
misteriosamente;
... A morte do Inca reduz
o tempo ao bater de uma pálpebra;
... A terra se recusa a enterrar
seu Senhor,
... E as escarpas rochosas tremem por seu amo
entoando lamentos fúnebres[9].

DESESTRUTURAÇÃO

O trauma da conquista não se limitava ao impacto psicológico da chegada do homem branco e da derrota dos antigos deuses. O governo espanhol, ao mesmo tempo em que fazia uso das instituições nativas, realizava sua desintegração, deixando apenas estruturas parciais que sobreviveram fora do contexto relativamente coerente que lhes havia dado sentido. As conseqüências destrutivas da conquista afetaram as sociedades nativas em todos os níveis: demográfico, econômico, social e ideológico.

Após seu primeiro contato com os europeus, a população ameríndia sofreu, em toda parte, um declínio demográfico de proporções historicamente excepcionais. Para o planalto central mexicano Sherburne F. Cook e Woodrow Borah propuseram o número (talvez excessivo) de 25 milhões de habitantes antes da chegada dos espanhóis. Para os Andes várias estimativas foram feitas; mas uma população de cerca de dez milhões para todo o império inca parece uma estimativa razoável[10].

Nos trinta anos que se seguiram à invasão, no entanto, a população decaiu vertiginosamente. Os índios da ilha de Hispaniola, por exemplo, foram varridos completamente do mapa, enquanto que no planalto mexicano a população decresceu em mais de noventa por cento, de acordo com Cook e Borah:

9. *Apu Inca Atawallpaman*, em León-Portilla, *El Reverso de la Conquista*, pp. 182-183. Cf. também o trabalho de J. H. Elliott, neste volume, cap. 4, às pp. 135-194.

10. Cf. "Nota sobre as Populações Americanas às Vésperas das Invasões Européias", neste volume, às pp. 129-131.

1519: 25,0 milhões
1532: 16,8 milhões
1548: 6,3 milhões
1568: 2,65 milhões
1580: 1,9 milhões

A taxa de decréscimo da população parece ter sido menos acentuada nos Andes: os índios das áreas frias, sobretudo os que habitavam o altiplano, sobreviveram melhor à catástrofe do que os de outras localidades. Assim, a população de Lupaca, na margem oeste do lago Titicaca, diminuiu apenas 20-25 por cento em trinta anos. Por outro lado, o declínio da população nos Andes setentrionais, na costa ou nos vales quentes, alcançaram níveis comparáveis aos da Mesoamérica. Até onde as fontes fragmentárias nos permitem avaliar, o decréscimo geral foi, como no México, muito vertiginoso até a década de 1560, tornando-se depois mais gradativo:

1530: 10,0 milhões
*c.*1560: 2,5 milhões
*c.*1590: 1,5 milhões[11].

Quais foram os motivos dessa catástrofe? A causa principal foram as doenças. Os europeus trouxeram consigo novas doenças (varíola, sarampo, gripe, peste) contra as quais os índios americanos, isolados por milhares de anos do restante da humanidade, não tinham defesas. Já em 1519 a resistência asteca havia sido enfraquecida pela epidemia de varíola que irrompeu durante o cerco de Tenochtitlán. A epidemia espalhou-se em seguida pela América Central e talvez mesmo até aos Andes: em 1524, mesmo antes da primeira expedição de Pizarro, uma estranha doença, caracterizada como uma espécie de varíola ou sarampo, causou milhares de mortes (inclusive a do Inca Huayna Cápac) no império inca. No período de 1529-1534 o sarampo mais uma vez atingiu primeiramente as Antilhas, depois o México e a

11. Para uma análise do declínio da população indígena em seguida às invasões européias, cf. Nicolás Sánchez-Albornoz, *História da América Latina*, vol. II, cap. I. Sobre os Andes em especial, cf. Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*, Paris, 1971, pp. 135-140, 318-321, e Noble David Cook, *Demographic Collapse. Indian: Peru, 1520-1620*, Cambridge, 1981.

América Central. O famoso *matlazahuatl* devastou a Nova Espanha em 1545 e a Nova Granada e o Peru no ano seguinte. Em 1557, uma gripe epidêmica, vinda diretamente da Europa, atingiu a América Central; em 1558-1559 a varíola novamente se espalhou pelo Peru. *Matlazahuatl* ressurgiu em 1576 no México. E nos anos de 1586-1589 uma tríplice epidemia de varíola, peste e gripe, provindo de Quito, Cuzco e Potosí, devastou os Andes inteiros[12].

Mesmo admitindo-se que essas epidemias tenham sido a causa principal do declínio demográfico, não se pode negar que a conquista espanhola foi por si mesma um período de opressão sanguinária. Os primeiros censos demográficos sobre a população nativa mostram uma taxa excessivamente alta de mortalidade masculina, mais provavelmente devido à guerra e às exações dos tributos[13]. Outros documentos relatam suicídios coletivos ou individuais e práticas de aborto, que ao mesmo tempo revelam um clima de desespero e servem como forma de protesto. As pirâmides etárias que se podem construir para a segunda metade do século XVI sugerem uma queda na taxa de natalidade, que se pode interpretar como uma conseqüência do trauma da conquista.

É evidente que um declínio populacional dessa magnitude desorganizou completamente as estruturas tradicionais das sociedades nativas. As respostas a um questionário que formou a base das *Relaciones Geográficas de Indias* [1582-1586] informam-nos como os próprios índios percebiam sua situação demográfica. Os investigadores perguntaram a seus informantes se o número de índios havia aumentado ou diminuído desde antes da conquista, se tinham saúde melhor ou pior, e pediam que explicassem as causas de quaisquer mudanças ocorridas. As respostas, em sua maioria, apontam na mesma

12. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1614], Paris, 1936, p. 114; Pedro Cieza de León, *Primera Parte de la Cronica del Peru* [1550], Madrid, 1941, p. 71; Fernando de Montesinos, *Memorias Antiguas Historiales y Politicas del Peru* [1644], Madrid, 1906, vol. I, p. 254; Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* [1653], Madrid, 1965, vol. II, p. 447; Henry F. Dobyns, "An Outline of Andean Epidemic History to 1720", *Bulletin of the History of Medicine*, 1963, pp. 493-515; Wachtel, *La Vision des vaincus*, pp. 147-149.

13. Esse fenômeno é visto claramente nas *visitas* de Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, vols. I e II, Huánuco, 1967-1969, e de Garci Diez de San Miguel, *Visita Hecha a la Provincia de Chucuito en el Año 1567*, Lima, 1964. No caso de adultos nas idades entre 21 e 50 anos, a primeira fornece os valores de 56 homens para cada cem mulheres, a segunda, 82 homens para cada cem mulheres.

direção: os índios sentiam que viviam menos e tinham saúde pior. As causas do declínio que davam, em ordem de importância, eram: a guerra, as epidemias, as migrações das populações e o excesso de trabalho. Essas causas parecem plausíveis e em correta correspondência mútua. Mas a natureza aparentemente absurda e implausível de algumas das respostas torna-as ainda mais reveladoras. Em alguns casos, os índios atribuíam o seu declínio populacional ou seu menor tempo de vida ao fato de terem menos trabalho a fazer, de serem mais livres e mais bem alimentados:

> ... E viviam mais nos tempos antigos que agora, e atribuem isso ao fato de que então comiam e bebiam melhor.
>
> ... Porque se entregavam a mais vícios que antes e têm mais liberdade, vivem vidas menos saudáveis...
>
> ... Viviam mais porque antes, dizem, tinham vidas mais ordenadas do que agora, e porque não havia uma abundância tão grande de coisas, nem tinham as possibilidades que têm agora de comer e beber e entregar-se a outros vícios, e com todo o trabalho que tinham de fazer quando o Inca reinava, não havia sequer vinho, o que geralmente encurta a vida[14].

Poderiam essas respostas ser explicadas por um desejo de agradar ou por temor? Se assim for, é estranho que aqueles que responderam ao questionário não hesitassem, em outros momentos, em queixar-se de sua sorte. É mais provável que o sentimento aparentemente inexplicável de demasiada liberdade correspondesse, na verdade, ao vazio deixado pelo desaparecimento das antigas estruturas do estado e pelo colapso das regras tradicionais de conduta. É surpreendente que a última citação também mencione a ruína causada pelo alcoolismo (um tema a que retornaremos mais adiante) como uma das causas do declínio da população. Em outras palavras, o que essas respostas demonstram é a desintegração dos sistemas religioso, social e econômico que anteriormente haviam dado um sentido às tarefas da vida quotidiana. Em resumo, as mudanças demográficas refletiam a desestruturação do mundo nativo.

Para entender os processos de desestruturação, é necessário primeiramente delinear as características específicas das civilizações pré-colombia-

14. *Relaciones Geográficas de Indias* [1582-1586], ed. M. Jimenez de la Espada, Madrid, 1881-1898, 4 vols. (reed. 1965, 3 vols.), vol. I, pp. 88-89, 120, 222, 330.

nas. E tanto, para, submeteremos um exemplo — os Andes centrais e meridionais — a um exame mais detalhado[15].

Antes da ascensão de Tahuantinsuyo (o estado inca), essa vasta área era povoada por dezenas de grupos diferentes e de tamanhos amplamente variados: assim, os chupachos da região de Huánuco eram constituídos por um pequeno domínio de cerca de dez mil pessoas, enquanto os lupacas na margem oeste do lago Titicaca formavam um reino poderoso de mais de cem mil habitantes. Os incas da região de Cuzco representavam, no início, um grupo étnico de importância relativamente menor, que se distinguia dos demais apenas por seu lugar ímpar na história.

A unidade básica dos diferentes grupos étnicos era o *ayllu* (análogo ao *calpulli* mexicano), que formava um núcleo endogâmico, unindo um determinado número de grupos de parentesco que possuíam coletivamente um território específico (mas freqüentemente descontínuo). Agrupadas, essas unidades básicas combinavam-se para formar metades, e depois unidades ainda maiores, até compreenderem todo o grupo étnico. Esse mesmo termo *ayllu* pode ser aplicado a todos os diversos níveis superpostos dessa maneira uns sobre os outros, cada um mais abrangente do que o anterior. O Estado inca era, num certo sentido, o ápice dessa imensa estrutura de unidades entrelaçadas. Impunha um aparelho político e militar a todos esses grupos étnicos, apoiando-se ao mesmo tempo na hierarquia dos senhores locais, ou *curacas*. No interior do *ayllu*, no sentido estrito do termo, as terras de pastagem eram de posse comunitária e as terras aráveis eram alocadas a unidades domésticas familiares proporcionalmente ao seu tamanho; assim, em teoria, essa distribuição ocorria periodicamente. De acordo com o ideal da autosubsistência que caracterizava a sociedade andina, uma unidade familiar podia reivindicar uma parcela de terra em cada setor ecológico, de modo a combinar produtos complementares da terra em diferentes altitudes (milho, batatas, *quinoa*, pasto para lhamas etc.). Essa reivindicação não se restringia aos meios de produção (como terra ou gado); abrangia também a força de trabalho: cada chefe de família tinha o direito de pedir a seus parentes, aliados e vizinhos que o auxiliassem a cultivar seu pedaço de terra; em troca, devia oferecer-lhes alimento e chicha, e também ajudá-los quando pedissem. Essa ajuda mútua era o fundamento ideológico e material de todas as relações sociais, e regia todo o processo de produção.

15. Esse tema foi abordado no trabalho de John Murra neste volume, cap. 2, pp. 63-99.

Esse sistema de troca permeava todos os níveis da organização social: entre os membros do *ayllu* na base; dentro das metades e do grupo étnico, no serviço de um *curaca*; e no âmbito do império, no serviço do Inca. Havia, no entanto, de um nível para o seguinte, uma transição gradual da reciprocidade baseada em simetria e igualdade para uma reciprocidade crescentemente hierárquica e desigual. Os serviços dos súditos de Tahuantinsuyo eram uma extensão daqueles que eram prestados aos deuses locais e aos *curacas*. Trabalhavam coletivamente as terras do Inca e do Sol, no espírito de um ritual religioso, e em troca recebiam alimento — chicha e *coca*; ou faziam tecidos e roupas, usando os rebanhos do Inca; e, por fim, executavam periodicamente o serviço da *mita*, obras públicas ou serviço militar. Mas, enquanto ao nível do *ayllu* (e mesmo ao do grupo étnico) o parentesco continuava a regular a organização do trabalho, a distribuição da terra e o consumo do que era produzido, no âmbito do império os serviços prestados pelos súditos do Inca permitiam o desenvolvimento de uma infra-estrutura (celeiros, fortalezas, estradas etc.) de natureza diferente. Em outras palavras, o modo de produção do império inca era baseado no antigo modo de produção comunitária, que ele deixou intocado, ao mesmo tempo em que explorava o princípio da reciprocidade para legitimar seu domínio.

A extensão do sistema de *mitmaq*, já aplicado na esfera do grupo étnico, constituiu uma das mais notáveis realizações do império inca. Sabemos que as aldeias nucleares das regiões altas — dedicadas à criação de animais e à produção de tubérculos — realizavam seu ideal de auto-subsistência enviando "colonos" (*mitmaq*) a aldeias situadas em altitudes mais baixas, a fim de ter acesso à produção dos vales quentes (milho, algodão, coca etc.). Nessas "colônias" complementares, os membros de grupos montanheses, que normalmente viviam separados por longas distâncias entre si, conviviam nas planícies ao lado uns dos outros, e assim a população de suas pequenas "ilhas" acabou por miscigenar-se; mas os centros dos quais se originavam não exerciam qualquer controle político sobre os territórios intermediários, e dessa forma constituíam "arquipélagos verticais" de tamanho variado[16]. O estado inca utilizou esse método de organização para seus próprios propósitos, a fim de obter vastas áreas de cultivo, tanto da coca (como no vale de

16. Cf. John V. Murra, *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, Lima, 1975, e *La Organización del Estado Inca*, México, 1978. Cf. também o trabalho de John Murra, neste volume, cap. 2, pp. 63-99.

Songo) quanto, sobretudo, do milho (por exemplo, nos vales de Abancay, Yucay, ou Cochabamba)[17].

Pesquisa recente torna possível, no caso de Cochabamba, analisar em detalhe esse processo de colonização: Huayna Cápac, o último Inca, expulsou do vale quase todas as populações nativas (os cotas e os chuis) e os fixou em Pocona, mais para leste, para proteger a "fronteira" contra os chiriguanos; e apossou-se de suas terras para o Estado. Para cultivar essa terra, transferiu para o vale quatorze mil trabalhadores "de todas as nações", em sua maioria provenientes do planalto, mas às vezes de mais longe ainda, da região de Cuzco e mesmo do Chile. Alguns deviam viver permanentemente (*perpetuos*) junto aos campos e celeiros de Cochabamba (eram os *mitmaq* no sentido próprio do termo), enquanto outros realizavam a viagem diariamente, como *mita*. Cada "nação" ou grupo étnico era responsável por um número determinado de lotes, ou *suyos*. Todo o milho colhido se destinava essencialmente ao exército. Mas um determinado número de lotes era reservado à subsistência dos trabalhadores, e outros eram destinados a diferentes *curacas*, que podiam redistribuir a produção entre seus súditos. Dessa forma, os índios que foram transferidos para o vale de Cochabamba adquiriram novas terras às custas dos antigos habitantes[18].

Esse processo se repetiu em numerosas regiões de Tahuantinsuyo: embora o modelo do "arquipélago vertical" já estivesse profundamente incrustado na sociedade andina, o estado inca o estendeu a dimensões até então nunca vistas e enviou *mitmaqs* a todo o império. Essa política foi desenvolvida ainda mais com o aumento do número de *yana*, dependentes pessoais que haviam cortado quaisquer laços de família, empregados pelo Inca em vários níveis dentro da área que ele controlava. Mas não estaria a lógica do sistema

17. Sobre o vale de Abancay, ver Waldemar Espinoza Soriano, "Colonias de Mitmas Múltiples en Abancay, Siglos XV y XVI. Una Información Inédita de 1575 para la Etnohistoria Andina", *Revista del Museo Nacional*, 31:225-299, 1973; sobre o vale de Yucay, ver Horacio Villanueva Urteaga, "Documentos sobre Yucay en el Siglo XVI", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 1970, pp. 1-184; María Rostworowski de Diez Canseco, "El Repartimiento de Doña Beatriz Coya en el Valle de Yucay", em *Historia y Cultura*, 1970, pp. 153-267; Wachtel, *La Vision des vaincus*, pp. 168-176 e 202-206. Os documentos sobre o vale de Songo (no Archivo General de Indias, em Sevilha) ainda não foram publicados.

18. Nathan Wachtel, "Les mitimaes de la vallée de Cochabamba. La Politique de colonisation de Huayna Capac", *Journal de la Société des Américanistes*, 67:297-324, 1980-1981.

do Estado em conflito com o princípio de reciprocidade que continuava a predominar no *ayllu*? Foi justamente essa contradição que a invasão espanhola pôs a descoberto. Após a captura e morte de Atahualpa, as estruturas do Estado ruíram; as instituições regionais e sobretudo as locais persistiram, mas destacadas do arcabouço que lhes dava significado. Inúmeros *mitmaq* retornaram a seus lugares de origem, e os "arquipélagos" que o Inca havia organizado (como os dos vales do Songo, Abancay e Cochabamba) desapareceram. Mas o modelo de auto-subsistência e "complementaridade vertical" continuou a ser utilizado ao nível dos grupos étnicos: assim, a sociedade dos Andes entrou em longo processo de fragmentação. Essa separação entre a atividade econômica e a social foi acelerada pelos espanhóis quando parcelaram as *encomiendas*: senhorias que até então haviam formado unidades sociais, econômicas e políticas coerentes foram muitas vezes divididas entre vários beneficiários, de tal modo que aldeias mais distantes se viram separadas da autoridade de seus legítimos senhores.

Dessa forma, o antigo reino dos lupacas tornou-se um *repartimiento* da coroa, enquanto suas "colônias" da costa do Pacífico foram concedidas a um certo Juan de San Juan; foi necessária a intervenção de Polo de Ondegardo para restabelecer o vínculo entre a população e suas aldeias de origem. Mas esse foi um caso excepcional: nesse exemplo o famoso cronista defendera os interesses da coroa. Cabe notar que esse mesmo Polo agiu de forma contrária quando seu interesse pessoal estava em jogo. Ele recebera parte do vale de Cochabamba como uma *encomienda* que incluía os *mitmaq* que lá já haviam sido fixados pelo Inca e agora eram reclamados pelos *curacas* do planalto, sucessores dos antigos senhores de Caranga, Sora, Quillaca e Charca. Isso conduziu a um prolongado litígio, durante o qual Polo argumentou que os *mitmaq* deveriam ser vinculados da autoridade de seus senhores do planalto, porque os carangas (assim como os lupacas) tinham perdido o acesso a suas aldeias antes situadas na costa do Pacífico:

> Depois que instituiu o sistema de *repartimiento* neste reino, Sua Majestade dividiu todos os *mitimaes*, terras e lotes nos lugares em que já estavam, e as terras em questão foram distribuídas aos ditos índios e seus *encomenderos*, e isso aconteceu em geral em todo este reino, e assim os carangas ficaram sem terras ou *mitimaes* na costa, e o mesmo aconteceu com os de Chucuito[19].

19. Archivo Historico de Cochabamba, AR 1540, fos 353r-353v.

Os carangas, na verdade, perderam suas "colônias" costeiras, mas (como atesta o *Memorial de Charcas*, elaborado em 1583) mantiveram alguns dos *suyos* que haviam recebido do Inca no vale de Cochabamba, do mesmo modo que os soras, os quillacas e os charcas[20]. Assim, o modelo andino do arquipélago entrou em conflito com a concepção espanhola que vinculava os índios ao lugar onde viviam; o modelo andino sobreviveu, mas apenas na medida em que se restringiu a áreas cada vez mais diminutas.

Fenômenos cuja existência até então era desconhecida transformaram o mundo pré-colombiano: os elementos mais importantes desse processo de desestruturação parecem ter sido as novas formas de tributo, a introdução da moeda e da economia de mercado.

As rebeliões eram certamente mais profundas no Peru do que no México, uma vez que os súditos do Inca (em contraste com os *macehuales* do império asteca) deviam apenas trabalho servil e não pagamentos em espécie. Desde o início do período colonial até a metade do século XVI, tanto no México como no Peru, o nível dos tributos cobrados pelos *encomenderos* não estava fixado por qualquer medida oficial. As primeiras taxações, levantadas na década de 1550, além de incluir a prestação de serviço (que, nos Andes, dava continuidade à antiga tradição da *mita*), consistia de pagamentos numerosos e diversificados: milho, trigo, batatas, carneiros, porcos, aves, ovos, peixe, frutas, coca, sal, tecidos e vários artigos manufaturados. Muitas vezes, quando não produziam um desses itens, os índios tinham de obtê-lo por troca, o que os forçava a viajar longas distâncias. Os tributos em prata também tiveram origem nesse período, mas eram em quantidade limitada em comparação com o total dos pagamentos. Cedo as taxações foram simplificadas: produtos de importância secundária desapareceram, enquanto a prata aumentou e passou a ser a forma mais importante de tributo a partir da década de 1570.

Como se pode comparar os tributos espanhóis com os do período pré-colombiano? Não dispomos de números exatos, mas não resta dúvida de que a princípio os *encomenderos* impuseram suas decisões arbitrariamente e sem restrições e de que depois nem sempre respeitaram a letra das leis tributárias. Houve muitos exemplos de abusos. O método de taxação também era injusto. Em cada *repartimiento* as obrigações eram

20. Waldemar Espinoza Soriano, *El Memorial de Charcas (Crónica Inédita de 1582)*, Lima, 1969.

calculadas de acordo com o número de contribuintes, e os índios eram responsáveis coletivamente pelo pagamento. No entanto, em decorrência do decréscimo demográfico, desenvolveu-se rapidamente uma discrepância entre as taxações originais e a população em declínio, como revelam os freqüentes casos de litígio entre o *encomendero* e as comunidades nativas, especialmente logo depois de uma epidemia. Os índios solicitavam às autoridades uma *revisita* para ajustar a taxação ao número efetivo dos sujeitos a pagamentos. Porém, mesmo quando era feita uma reavaliação, o ônus do sistema colonial ainda tinha de ser suportado por um número menor de índios.

Ao mesmo tempo, embora de certa forma dando continuidade às obrigações que no passado eram devidas ao estado pré-colombiano, o tributo espanhol esfacelou o sistema do qual elas haviam constituído uma parte lógica. Dessa forma, segundo uma pequisa de Ortiz de Zúñiga em 1562, os chupachos deviam um tributo têxtil, como na época de Tahuantinsuyo. Mas o Inca lhes fornecia a matéria-prima — no caso, lã — e eles produziam para ele roupas de *cumbi*. Agora, o *encomendero* exigia roupas de algodão, e a transação era totalmente unilateral, uma vez que os próprios índios forneciam o algodão, tendo-o cultivado em seus próprios campos: "... E eles lhe dão o tecido não de *cumbi* mas de algodão, que plantam e colhem, e o Inca costumava dar-lhes a lã para tecido de *cumbi*". "... E queriam que seu *encomendero* lhes desse algodão para fazer roupa."

Os espanhóis (quer *encomenderos* quer não), auxiliados pelo declínio da população, o que significava um aumento de terras abandonadas, não demoraram a usurpar parte das terras até então cultivadas pelos índios. Mas, uma vez que os novos governantes tomavam claramente as terras que tinham o melhor solo, suas desapropriações deixaram aos índios as terras marginais. Presume-se que em todo o Peru as terras do Inca, do Sol e dos *huacas* eram propriedade da coroa, cujos súditos se beneficiavam disso na forma de *mercedes*. Assim, o ônus dos tributos era transferido para as terras comunitárias dos índios:

> ... e as terras nas quais costumavam plantar milho e alimentos para o Inca estavam neste vale, inclusive onde fica agora esta aldeia, e a região ao redor dela. Essa terra foi distribuída aos habitantes espanhóis quando a aldeia foi fundada, mas agora os índios demarcaram uma parte de sua própria terra para plantar milho, trigo e batatas para pagar o tributo.

Assim, não é de surpreender que o tributo espanhol parecesse mais pesado que o do Inca. Uma das perguntas de Ortiz de Zúñiga era feita exatamente no sentido de descobrir quanto tempo os chupachos dedicavam agora ao trabalho para atender a esses pagamentos. Dificilmente a resposta era diferente de um período entre sete e oito meses. Os índios queixavam-se de não ter tempo bastante para cultivar os próprios campos, a ponto de efetivamente protestarem a Lima:

> E agora se sentem mais cansados do que nunca estiveram antes, pois todo mundo trabalha, homens e mulheres casados, velhos e mulheres, rapazes e moças e crianças, e não fica ninguém de fora, e é por isso que foram ao tribunal em Lima para pedir justiça e a diminuição dessa carga[21].

A mudança era sobretudo qualitativa. A ideologia sobre a qual se baseara o sistema inca estava em ruínas. Na nova sociedade dominada pelos espanhóis, toda idéia de reciprocidade e redistribuição havia perdido seu sentido. Para ser mais exato, o sistema espanhol fez uso de fato de fragmentos do sistema antigo, a reciprocidade continuou a desempenhar um papel nas relações entre os *ayllus* e os *curacas*, e os *curacas* ainda garantiram um vínculo entre os índios e os novos governantes; mas, enquanto em Tahuantinsuyo a reciprocidade dera origem a uma rotação das riquezas (mesmo que apenas de modo teórico e desigual) entre os *ayllus*, os *curacas* e o Inca, o domínio espanhol resultou numa transferência unilateral sem reciprocidade. Em resumo, embora tivessem herdado o papel centralizador do Inca, os espanhóis deixaram de garantir a redistribuição da riqueza em benefício de todos. Enquanto o sistema de pagamentos (quer reais quer simbólicos) no império inca funcionava dentro de uma estrutura circular e equilibrada, o tributo espanhol era desequilibrado e unilateral.

O desenvolvimento do tributo em prata a partir da década de 1550 obrigou os índios a assumir novas atividades a fim de obter o metal precioso necessário. As minas do México, especialmente a de Zacatecas a partir de 1545, passaram a receber uma afluência de trabalhadores livres (*naborías*). As minas de Potosí tornaram-se o principal pólo de atração nos Andes centrais e meridionais. A partir de 1553, os índios da província de Chucuito (o

21. Ortiz de Zúñiga, *Visita*, fos 22r, 18r, 23r, 33r.

antigo reino de Lupaca) enviou *mitayos* às minas, possibilitando a seus donos a coleta dos dois mil pesos necessários para pagar o tributo. Uma nova taxação, em 1559, elevou-o para 18 mil pesos e estipulou o envio de quinhentos *mitayos*. Outros índios alugavam seus serviços aos comerciantes espanhóis como transportadores de mercadorias (em comboios de lhamas) ou iam para as cidades trabalhar nas construções. Dessa forma desenvolveu-se em certos setores uma economia de mercado, em detrimento da economia tradicional. Já os *curacas* se queixavam de que muitos de seus súditos viajavam a longas distâncias e não mais voltavam[22].

Mas em Potosí os índios conseguiram impor aos espanhóis suas próprias condições de trabalho. Durante quase trinta anos, de 1545 até por volta de 1574, controlaram tanto o processo técnico de extração do minério quanto sua transformação em prata. O único método usado nesse período era, portanto, o da *huayra*, a tradicional fundição nativa, geralmente situada nos morros para aproveitar o vento[23]. Por outro lado, durante esse mesmo período os *mitayos* ainda representavam apenas uma pequena proporção da força de trabalho, que consistia principalmente de índios arrancados de suas próprias comunidades e considerados como *yanaconas*. Formavam equipes de trabalhadores que faziam o que era, na verdade, contratos com os *mineros*: forneciam as próprias ferramentas, concordavam em entregar uma quantidade fixa de minério, e tinham permissão para guardar o excedente para si mesmos. Assim, os índios, tendo minério a sua disposição, transformavam-no eles mesmos em suas próprias *huayras* e produziam prata diretamente. Os *mineros* tinham novamente de recorrer ao trabalho nativo para transformar sua parte do minério, e isso constituía uma outra fonte de ganhos para os índios. Durante o período em que foi usada a *huayra*, os espanhóis fizeram inúmeras tentativas de libertar-se do monopólio tecnológico indígena; mas, como descreve Garcilaso de la Vega, todas essas tentativas fracassaram:

> Os donos de mina, ao verem que com essa forma de fundição com o vento natural suas riquezas eram dissipadas através de muitas mãos, pois eram muitos os que

22. Diez de San Miguel, *Visita*, fos 87v, 48v, 107v.

23. Sobre esse chamado período *huayra* em Potosí, ver Carlos Sempat Assadourian, "La Producción de la Mercancia en la Formación del Mercado Interno Colonial. El Caso del Espacio Peruano, siglo XVI", em *Ensayos sobre el Desarollo Económico de Mexico y America Latina*, ed. Enrique Florescano, México, 1979, pp. 223-292.

tomavam parte nelas, tentaram remediar a situação a fim de que eles mesmos desfrutassem do metal e dos lucros. Assim, começaram a pagar aos mineiros em base diária e construíram seus próprios fundidores em vez de usar os dos índios, pois até então eram os índios que extraíam a prata, tendo sido combinado que os donos tinham o direito a uma certa quantia de prata de cada quintal extraído. Em sua cupidez, fizeram enormes foles, que podiam soprar as fornalhas de longe, como o vento natural. No entanto, nem chegaram a usar esse artifício, mas fizeram máquinas e rodas com velas, como as dos moinhos, mas puxadas por cavalos. No entanto, acharam-nas inúteis, e não mais confiando em suas invenções, acabaram ficando com o que os índios haviam inventado[24].

Somente quando foi introduzido o processo de amalgamação, no governo do vice-rei Toledo, em 1574, é que os espanhóis puderam romper o controle indígena sobre a produção da prata. Foi o início de uma nova era da história colonial. Mas é verdade que, mesmo durante o estágio da *huayra*, toda a prata produzida pelos índios voltava à circulação no sistema colonial. Os que iam trabalhar em Potosí, a fim de pagar o tributo, enviavam-nos a seus *encomenderos* ou para a coroa. E à medida que, de seu lado, dominaram o restante do mercado (especialmente o da coca e do milho), os espanhóis recuperaram a prata que continuava na posse dos trabalhadores livres através de comércio. Dessa forma, a introdução do dinheiro em última análise integrava os índios no sistema econômico como uma reserva de trabalho.

As mudanças no sistema econômico foram acompanhadas, tanto no Peru quanto no México, pelo desmantelamento da estrutura social, mas o processo assumiu diferentes formas em cada área. Não se sabe até onde as *ayllus* e as *calpulli* foram afetadas pelas conseqüências da invasão européia, mas parece que ambas continuaram a ser as células básicas da sociedade indígena. A natureza da sublevação se manifesta mais claramente nos dois extremos da escala social: os índios, uma parcela cada vez maior da população, que não mais participavam do setor comunitário da economia, e aqueles senhores que haviam perdido muitos de seus poderes tradicionais.

Durante os dois vice-reinados desenvolveu-se um padrão de migração, de que os coletores de tributo logo começaram a se queixar. No Peru, além

24. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, citado por Carlos Sempat Assadourian, *op. cit.*, p. 246.

dos deslocamentos populacionais ocasionados pela própria conquista, as guerras civis entre os partidários de Pizarro e de Almagro, que perduraram até 1548, ajudaram a desarraigar a população. Muitos índios, recrutados nos exércitos adversários e levados para longe de suas aldeias de origem, ou terminaram por inchar o número de mendigos, ou permaneceram como *yanaconas* a serviço dos espanhóis. Deve-se lembrar que, em Tahuantinsuyo, o termo *yana* designava os índios livres de vínculos familiares e pessoalmente dependentes do *curaca* ou do Inca. Mas, enquanto antes da chegada dos espanhóis ainda constituíam uma pequena parcela da população, seu número começava agora a multiplicar. Seu *status*, no entanto, continuava a variar consideravelmente: se os *yanaconas* de Potosí, segundo pareceu, eram livres de dependência pessoal, não era o caso dos que foram trabalhar nas *haciendas* que surgiam, ou dos que eram empregados pelos espanhóis como servidores domésticos. Tirando essas diferenças, o grosso da população andina estava dividido em duas categorias: os *hatunruna* (ou índios das comunidades que eram sujeitos ao tributo e à *mita*); e os *yanaconas*, considerados de *status* social inferior, mas na prática livres das obrigações devidas pelos outros índios.

Fora dessa distinção desenvolveu-se uma diferença essencial entre os dois vice-reinados nos séculos posteriores. No Peru, o aumento do número dos *yanaconas* (e, depois, de *forasteros*) criou um problema cuja seriedade, embora não fosse tão evidente no século XVI, se manifestou abertamente no século XVII e deveria persistir por todo o período colonial: continha o embrião do conflito entre, de um lado, os *hacendados* (que tinham controle sobre parte da força de trabalho) e, de outro, os *mineros* (privados de *mitayos*) e a coroa (privada de tributos): o problema de submeter os *yanaconas* e os *forasteros* às obrigações que pesavam sobre o restante dos índios deveria dominar a história dos Andes centrais e meridionais.

É verdade que os interesses dos *hacendados*, dos *mineros* e da coroa também divergiam no México. Mas a classe pré-colombiana dos *mayeques*, num certo sentido comparável à dos *yanaconas* dos Andes, exceto pelo fato de constituírem uma parcela maior da população, teve um destino completamente diferente. Antes da chegada dos espanhóis, os *mayeques* deviam pagamentos não apenas aos representantes do *tlatoani* de Tenochtitlán, mas também aos senhores nativos locais. Como o tributo espanhol foi moldado a partir do sistema asteca, esses índios, como os *yanaconas* dos Andes, escaparam a princípio do pagamento que os *macehuales* das comunidades deviam a

seus *encomenderos*. Mas após 1560 os *mayeques* foram por sua vez registrados como contribuintes, e isso apagou as distinções do mundo pré-colombiano: sob esse aspecto, a população nativa do México se tornava cada vez mais indiferenciada.

No outro lado da escala social, os membros da nobreza nativa se viram daí por diante forçados a agir como intermediários entre os espanhóis e os índios devedores de tributos. Os descendentes das antigas castas reinantes perderam a essência de seu poder, embora continuassem a exercer um papel importante: retinham uma posição privilegiada apenas porque concordavam em colaborar com os espanhóis. Os herdeiros de Moctezuma (Diego Huanintzin, Diego Tehuetzqui, Cristobal de Guzman Cecepatic, Luis de Santa Maria Cipac) mantiveram os postos de *tlatoani* e *gobernador* de Tenochtitlán até 1565. Depois, a dinastia "legítima" deixou de ter qualquer posto administrativo importante:

> Os nativos do México não mais deveriam ser *gobernadores* nem governar o *altepetl* de Tenochtitlán - México. Não mais deveria haver descendentes do grande *tlatoque* ou os *tlaçotlatocapipiltin*. Deveria haver somente gente de outros lugares, uns *pipiltin*, outros não *pipiltin*, e outros ainda *mestizos*, cuja ascendência espanhola é desconhecida, tampouco sabemos se eram *pipiltin* ou *maceguales*[25].

No Peru, os três filhos de Huayna Cápac — Tupac Hualpa (que logo foi envenenado), Manco (antes de sua revolta em 1536) e, sobretudo, Paullu — concordaram em exercer o papel de Inca-títere, concordando com as determinações de Pizarro ou Almagro. Quando se rendeu, o filho de Manco, Sayri Tupac, teve confirmado, entre outras propriedades, seu direito de posse da *encomienda* de Yucay; sua filha, a princesa Beatriz, casou-se com Martin Garcia de Loyola (sobrinho de Santo Inácio), e seus descendentes rapidamente se hispanizaram.

Os senhores de Chucuito, Martin Cari e Martin Cusi, que responderam à pesquisa de Garci Diez em 1567, não pertenciam à nobreza inca, e sim às dinastias dirigentes das duas metades do antigo reino de Lupaca. Seus ancestrais eram senhores absolutos das terras cultivadas não apenas por seus tributários de Chucuito mas também pelos tributários de seis outros *pueblos* da província. Mas, na época da *visita* de Garci Diez, a área dessas terras cultivadas havia diminuído imensamente devido à falta de conservação: Martin Cari e Martin Cusi agora recebiam pagamentos apenas dos índios de Chucuito, ao passo que os tributários dos outros *pueblos* não mais lhes prestavam os tradicionais serviços: "E nas aldeias de Juli, Pomata e Zepita eram obrigados a plantar outros vinte pedaços de terra em cada aldeia, e não fizeram isso, embora houvesse terra suficiente". Os índios de Juli, por sua vez, quando interrogados, explicaram que os *curacas* de Chucuito não os haviam requisitado para o plantio das terras. Ora, tradicionalmente essa "requisição" fora até certo ponto parte da estrutura dos vínculos de reciprocidade que uniam o *curaca* à *ayllu*: esses vínculos é que estavam agora sendo desfeitos. É esclarecedor que, embora Martin Cari ainda tivesse cultivado a terra que estava a sua disposição em Acora, no *pueblo* vizinho de Chucuito, ela não era mais trabalhada pelos índios da comunidade; o *curaca* havia adotado uma solução completamente diferente, desenvolvendo uma tendência que se havia iniciado no final da era inca e fora acelerada pelo domínio colonial: seus campos eram cultivados por *yanas*, isto é, fora dos vínculos de reciprocidade que ligavam o *curaca* à *ayllu*.

No entanto, no plano das respectivas metades de outras aldeias lupacas, em Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo e Zepita, os *curacas* locais (teoricamente de nível inferior ao de Cari ou Cusi) mantiveram sua autoridade sobre seus súditos e continuaram a receber deles pagamentos (como faziam Cari e Cusi em Chucuito). Os índios colocavam um determinado número de *mitayos* a sua disposição para serviço regular; e coletivamente cultivavam os campos dos senhores, que lhes forneciam a semente e os recompensavam com presentes em alimentos, coca e roupas. Dessa forma, na metade superior *Hanan* de Juli:

> Para cada um dos dois ditos caciques trinta pedaços de terra são plantados com batata, *quinoa* e *cañagua*, e os caciques fornecem as sementes, e para o plantio todos os índios, homens, mulheres e jovens, se juntam para fazer o trabalho, e eles lhes dão boa comida feita com batata, *chuño* e carne, com coca e chicha nos dias em que estão trabalhando, e eles dão a Don Baltazar quatorze índios e a Don Francisco, dez, para servi-los[26].

25. Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*, citado em Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, 1964, p. 169.

26. Diez de San Miguel, *Visita*, fº 39r, fº 45r, fº 57v.

Assim, no nível intermediário dos senhores das metades, os vínculos de reciprocidade sobreviveram intatos ao processo de desestruturação.

Por outro lado, no nível mais baixo, o dos senhores *ayllu*, houve um colapso total. O antigo reino Lupaca havia consistido em cerca de 150 *ayllu*, isto é, pelo menos um número igual ao dos *curacas*. Mas, em toda a província de Chucuito, Garci Diez contou apenas 36 senhores isentos do tributo: dessa forma, a maioria dos senhores *ayllu* haviam perdido seus privilégios e estavam sujeitos às mesmas obrigações que os outros índios. Sua sorte era comparável à dos senhores chupachos, que reinavam sobre um grupo étnico muito menor e se queixaram a Ortiz de Zúñiga de terem de fazer pagamentos a seus *encomenderos*: "E no momento os chamados caciques e homens dirigentes não são estimados como o eram no tempo do Inca, pois todos têm de contribuir, sejam caciques, dirigentes, ou homens comuns"[27].

Esses exemplos ilustram um desenvolvimento duplo — uma fragmentação e uma concentração de poder: a fragmentação era resultado do *status* inferior dos principais *curacas*, e a concentração beneficiava o nível intermediário dos *curacas* das metades, às custas dos senhores *ayllu*.

No Peru colonial as metades geralmente constituíam unidades para pagamento de tributo (assim como eram no México as áreas sob a jurisdição do *tlatoque* que formavam as *cabeceras*). Dessa forma, os senhores de nível intermediário, responsáveis pela cobrança dos tributos para os *encomenderos* ou para a coroa, ocupavam uma posição estratégica e formavam um dos eixos da organização colonial. E freqüentemente exploravam essa posição de autoridade para fazer com que seus súditos realizassem serviços que estavam fora da estrutura dos vínculos tradicionais de reciprocidade. Em Chucuito, por exemplo, os comerciantes espanhóis deram ordens aos índios para fazer roupas: deram as ordens aos *curacas* dirigentes, Cari e Cusi, que depois distribuíram o trabalho entre os habitantes da província; mas eram os senhores das metades (entre eles, Cari e Cusi) que recebiam e embolsavam os salários. De modo análogo, os *curacas* concluíram o que eram efetivamente contratos (às vezes diante de um advogado) pelos quais concordavam em empregar um determinado número de súditos para realizar o trabalho de transporte. E os próprios espanhóis admitiam que nada teriam conseguido sem recorrer aos senhores nativos; de outro modo, os índios ter-se-iam recusado a agir[28].

27. Ortiz de Zúñiga, *Visita*, vol. I, fº 12r.

28. *Idem*, fº 44r.

Ao mesmo tempo os *curacas*, abusando de sua autoridade e colaborando com os novos senhores, minaram o próprio prestígio que possuíam.

Mas a história dos senhores dos Andes diferia num aspecto fundamental da dos senhores do México: a despeito de todas as revoltas, os primeiros desfrutaram de um certo elemento de continuidade, enquanto os últimos foram mais radicalmente afetados pela hispanização das estruturas políticas e administrativas. A partir da metade do século XVI, os espanhóis introduziram *cabildos* nativos no México, constituídos por *gobernadores*, *alcaldes* e *regidores* eleitos por um ou vários anos. A função desses *cabildos* era fiscalizar a cobrança dos tributos, administrar as finanças da comunidade e distribuir justiça em casos menores. A história do México caracterizou-se por uma rápida diferenciação entre os cargos de *gobernador* e de *tlatoani*: pessoas diferentes povos mantinham os dois postos, de modo que recém-chegados, que muitas vezes eram descendentes dos *macehuales*, ingressavam nos *cabildos* e assim introduziam sangue novo nos grupos dirigentes. Mas, no vice-reino do Peru, os *curacas* de modo geral continuaram a combinar seu cargo com o de *gobernador*, de modo que o preenchimento dos grupos governantes era menos importante. As famílias dirigentes (como os Guarachi entre os pacajes, os Ayaviri entre os charcas, os Choqueticlla entre os quillacas) continuaram a desempenhar um papel importante até o final da era colonial, embora ao mesmo tempo adotassem cada vez mais o modo de vida espanhol.

Essas novas formas de tributo em trabalho, antes completamente desconhecidas ao mundo pré-colombiano, introduziram idéias alheias às normas tradicionais que haviam integrado a atividade econômica e social num complexo coerente de conceitos, rituais e crenças religiosas. Por outro lado, os espanhóis justificaram sua hegemonia pelo fato de estarem trazendo a verdadeira fé aos índios: aos olhos dos missionários, as práticas e crenças dos nativos eram obra do demônio, e a "conquista espiritual" exigia que fossem erradicadas.

A religião oficial, vinculada às estruturas do Estado, desapareceu rapidamente tanto no México quanto no Peru. Cultos locais continuaram a realizar-se de modo mais ou menos ilícito (como veremos adiante), mas os índios tiveram de desistir de suas festas importantes e daquelas práticas que eram extremamente chocantes para os espanhóis, sobretudo do sacrifício humano. Os templos eram sistematicamente destruídos, os códices e quipos, queimados, e os sacerdotes nativos, perseguidos. Em conseqüência, o próprio curso

da vida quotidiana foi drasticamente modificado. Basta pensar nos efeitos que tiveram a imposição de regras cristãs de casamento (a definição de novos tabus sexuais, o banimento da poligamia) ou o enterro dos mortos[29].

Entre a nobreza nativa a educação de crianças na religião cristã deu origem a um conflito de gerações (pelo menos imediatamente após a conquista). Assim, em 1524, os antigos sacerdotes de Tlaxcala estavam assombrados com o fato de um deles ter sido morto por crianças que haviam sido educadas pelos franciscanos: "Todos os que adoravam os ídolos e acreditavam neles ficaram horrorizados com a insolência dos meninos"[30]. Essas crianças, andando em bandos, destruíam ídolos e protestavam contra as práticas pagãs. A condenação desses velhos costumes e a relutância da geração mais velha em adotar novas normas de comportamento resultaram numa condição de anomia.

Um dos sintomas mais dramáticos da desintegração da cultura nativa e da angústia a que ela dava origem era o alcoolismo: um fenômeno observado por todos os cronistas[31]. Na sociedade pré-colombiana, regras rígidas controlavam o uso do pulque (no México) e da chicha (nos Andes): somente podiam ser consumidos coletivamente durante cerimônias religiosas em honra aos deuses, pois a embriaguez colocava as pessoas em comunhão com o sagrado. Exceto por essas circunstâncias restritas, o consumo do álcool era estritamente proibido. Em seu primeiro pronunciamento aos súditos, o governante do México declarava: "Sobretudo, exorto-os a abandonar o caminho da embriaguez e a não beber *octli*". Prevenia-os também contra os excessos sexuais: "Observem que os caminhos da carne são feios, e vocês todos devem virar-lhes as costas"[32]. A embriaguez solitária e profana poderia talvez ser tolerada nos velhos, mas era punida rigorosamente em todos os outros casos: o culpado era humilhado publicamente (era raspada sua cabeça) e era passível de pena de morte. (O mesmo valia para crimes sexuais, como o incesto, o adultério ou o homossexualismo; os adúlteros, por exemplo, eram queimados, apedrejados, enforcados ou recebiam golpes

29. Cf. Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la Idolatria del Piru* [1621], Madrid, 1968, p. 216.
30. Fray Toribio de Benavente ("Motolinía"), *Memoriales o Libro de las Cosas de Nueva España y de los Naturales de Ella* [1541], ed. Edmundo O'Gorman, México, 1971, pp. 249-250.
31. Serge Gruzinski, "La mère dévorante: alcoolisme, sexualité, et déculturation chez les Mexicas (1500-1550)", *Cahiers des Amériques Latines*, 1979, pp. 22-26.
32. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España* [1570], México, 1975, libro VI, pp. 332, 334.

de tacape até a morte, ou tinham as cabeças esmagadas sob o peso de uma grande pedra[33].)

Imediatamente após a conquista, o alcoolismo acometeu homens e mulheres de todos os níveis da sociedade. Inúmeros textos mencionam o desaparecimento das antigas proibições: "Era prática comum em toda parte os índios começarem a beber no final da tarde, e com bastante rapidez nas primeiras horas da noite caíam totalmente embriagados; a licenciosidade era geral, sem qualquer medida ou limite". Os nobres, que antigamente eram os que davam bom exemplo, agora levavam os índios à bebedeira: "os *maceguales* ousam embebedar-se, porque, se os nobres não o fizessem, eles temeriam os nobres e não ousariam ficar bêbados"[34]. Evidentemente, a embriaguez como parte de um ritual religioso não havia desaparecido, mas já não era distinguida do consumo do álcool por razões seculares ou em decorrência de vício.

Em face dessa disseminação do alcoolismo, os espanhóis adotaram uma atitude altamente ambígua. De um lado, condenavam-no por razões morais (embora seus castigos, como o chicoteamento, fossem incomparavelmente mais suaves que os da era pré-colombiana); de outro, incentivavam-no por evidentes razões econômicas: vendiam vinho aos índios. O vinho, mais alcoólico que as bebidas tradicionais, tinha efeitos muito mais danosos. Assim, nos relatos espanhóis, o alcoolismo tornou-se uma característica típica da sociedade nativa. No entanto, ele apenas espelhava o sentimento de impotência dos índios que tentavam usar o álcool para escapar de um mundo que para eles se tornara trágico e absurdo.

A disseminação do uso de folhas de coca nos Andes era testemunho de um fenômeno análogo, embora com conseqüências menos nocivas. A folha de coca era uma planta que, como a chicha, fora usada principalmente em cerimônias religiosas: "Nos tempos dos reis incas, os homens do povo não podiam beber coca sem a permissão do Inca ou de seu governador"[35]. Depois da conquista, a produção de coca aumentou consideravelmente. Os

33. Toribio de Benavente, *Memoriales*, pp. 362, 321-322, 356, 357.
34. Toribio de Benavente, *Memoriales*, p. 361; Procesos de Indios Idolatras y Hechiceros, México, Archivo General de la Nación, 1912, p. 164, citado por Gruzinski, "La Mère dévorante", *op. cit.*, p. 22.
35. José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590], Madrid, 1954, p. 117; cf. também Juan de Matienzo, *Gobierno del Peru* [1567], Paris-Lima, 1967, p. 163.

próprios espanhóis aumentaram a área de terras cultivadas com coca, às vezes em detrimento das plantações de alimentos; e o consumo de folhas de coca tornou-se difundido entre toda a população (embora a planta também conservasse sua significação religiosa): "Começaram a viciar-se nela depois que os espanhóis entraram neste país"[36]. A coca era particularmente indispensável para os índios que trabalhavam nas minas, pois lhes permitia trabalhar quase sem comer. Segundo Acosta, "somente em Potosí o comércio de coca eleva-se a mais de meio milhão de pesos por ano, pois são consumidas 95 mil cestas de coca"[37]. Os comerciantes espanhóis controlavam o comércio da folha de coca, mas apenas a massa da população indígena a consumia.

Nos quarenta anos após a conquista, portanto, a sociedade nativa passou por um processo de desestruturação em todos os níveis: demográfico, econômico, social e espiritual. Certas estruturas conseguiram sobreviver, mas fragmentadas e separadas de seu contexto original e transpostas para o mundo colonial. Não obstante, essas continuidades parciais garantiram que tradições nativas — um tanto modificadas — fossem passadas adiante, enquanto ao mesmo tempo sustentavam a hegemonia espanhola.

TRADIÇÃO E ACULTURAÇÃO

Sob o domínio colonial as tradições nativas se defrontaram com as novas práticas européias. Até que ponto estas foram aceitas ou rejeitadas? Terá o fenômeno da aculturação ajudado a reintegrar a sociedade?

Uma rápida aculturação econômica ocorreu, embora limitada ao uso de alguns produtos europeus que ampliavam a variedade de recursos disponíveis aos nativos, sem realmente substituir os que já estavam em uso: tanto no México como no Peru os alimentos básicos continuaram os mesmos da era pré-colombiana. Algumas frutas e vegetais (laranjas, maçãs, figos, couves, nabos etc.) espalharam-se rapidamente onde encontraram condições climáticas favoráveis, mas aparentemente o gado europeu foi adotado mais prontamente no México ou nos Andes setentrionais que nos Andes centrais e meridionais, onde a criação de lhamas já constituía uma das principais atividades. Assim, quando, a partir do final do século XVI, o consumo de carne

36. Hernando de Santillan, *Relación del Origen, Descendencia, Politica y Gobierno de los Incas...* [1564], Lima, 1927, p. 107.

37. Acosta, *Historia Natural y Moral*, p. 116.

se tornou uma prática geral no Equador, isso significou uma importante evolução nos hábitos alimentares[38]. O cultivo do trigo foi introduzido por instigação dos espanhóis, exclusivamente para pagamento de tributo e não para consumo dos índios. A aculturação econômica geral ocorreu através da seleção de produtos importados pelos espanhóis que eram simplesmente justapostos aos que já estavam em uso, sem qualquer outra modificação do contexto da vida nativa. As técnicas tradicionais sobreviveram, embora alguns senhores já possuíssem arados no final do século XVI.

Havia um contraste entre a rápida aculturação social de numerosos senhores e a persistência da tradição entre os homens do povo. Os senhores logo aprenderam a falar e a escrever espanhol, embora continuassem a usar a língua nativa. A aculturação lingüística parece ter ocorrido mais rapidamente ainda no México que no Peru. O famoso colégio de Tlatelolco, que devia abrigar os filhos dos senhores, foi fundado pelos franciscanos na década de 1530, enquanto que nos Andes escolas semelhantes (em Huancayo, e sobretudo em Cuzco) não foram criadas antes da década de 1570. O objetivo explícito era hispanizar um grupo privilegiado, a fim de criar uma classe governante que fosse obediente aos espanhóis. De acordo com essa política, certos membros da nobreza nativa (conforme a sua posição) adotaram as roupas européias e alguns símbolos de prestígio da cultura dominante — andar a cavalo, carregar espada, ou usar um arcabuz. Contudo, esses privilégios eram concedidos apenas aos senhores de camadas mais altas: assim, em Chucuito, Garci Diez propôs que os privilégios fossem limitados exclusivamente a Martin Cari e a Martin Cusi. Além disso, como a administração colonial proibiu muitos privilégios tradicionais (tais como viajar de liteira ou de rede), os símbolos de prestígio tornaram-se exclusivamente espanhóis. Dessa forma, o grupo dirigente fortaleceu sua função de modelo a ser imitado pelos índios.

Inversamente, os índios das comunidades mostraram sua fidelidade aos costumes antigos. Continuaram a falar as línguas nativas e geralmente usavam roupas tradicionais, às vezes combinadas com o *sombrero* espanhol. E, conquanto o sistema colonial tivesse introduzido o dinheiro, vimos que o setor nativo permaneceu orientado para a produção de subsistência, suplementada pelo escambo. É verdade que as migrações forçadas das populações (*congregaciones* no México a partir da década de 1560, as *reducciones*

38. *Relaciones Geográficas de Indias*, vol. I, pp. 171, 234; vol. II, pp. 22, 237.

no Peru a partir da década de 1570) estilhaçaram radicalmente os padrões de colonização e tentaram obrigar os índios a viver em aldeias formadas sob o modelo espanhol, no qual as ruas eram dispostas em padrão quadricular, e a praça era rodeada pela igreja, pela residência do *cabildo*, pela prisão e pelo patíbulo. No entanto, apesar dessas mudanças, o antigo sistema de organização comunitária (cujo núcleo central eram a *ayllu* e a *calpulli*) persistiu ou foi reconstruído sobre os alicerces dos laços de parentesco e de ajuda mútua que uniam seus membros. Após os reassentamentos da população, as aldeias e suas terras continuaram a ser organizadas segundo um modelo dual, assegurando dessa forma a continuidade das crenças religiosas que se baseavam na associação que os índios estabeleciam entre sua terra e seus ancestrais.

Na esfera religiosa, a fidelidade dos índios a suas tradições exprimia sua rejeição ao domínio colonial, embora novamente surgissem diferenças. Enquanto no México, nas primeiras décadas da era colonial (até a década de 1570), os índios pareciam revelar verdadeiro entusiasmo pelo cristianismo, isso não acontecia no Peru. Todavia, em ambos os casos, os índios se apegavam tenazmente a suas próprias crenças e rituais. Essa continuidade acompanhava-se de um processo de fragmentação, que correspondia ao das instituições. Se o culto oficial ao sol e ao Inca desapareceu nos Andes imediatamente após a conquista, o culto popular ligado aos *huacas* (deuses locais) sobreviveu. Os índios continuaram a trabalhar comunitariamente nos campos dedicados a seus objetos de culto e desenterraram seus mortos dos cemitérios, para transportá-los para seus antigos locais de enterro (próximo a lugares que haviam sido obrigados a abandonar por causa das *reducciones*). Embora se ajustassem aos elementos externos do culto cristão, conseguiram esconder seus ritos tradicionais. Os espanhóis favoreceram essa ambigüidade ao erigir cruzes e igrejas nos antigos locais religiosos, enquanto, por seu lado, os índios camuflavam seus ídolos e rituais sob um disfarce cristão:

> Descobrimos que eles estavam mantendo um grande *huaca*, chamado Camasca, junto à porta da igreja e um outro, chamado Huacrapampa, no interior dela; e atrás do altar principal, junto à porta da sacristia, havia mais um *huaca*, chamado Pichacianac[39].

39. "Idolatrias de los Indios Huachos y Yauyos", *Revista Historica*, Lima, 1918; p. 190; cf. também Arriaga, *Extirpación de la Idolatria*, *op. cit.*, p. 223.

Enquanto os espanhóis consideravam os deuses locais manifestações do demônio, os índios interpretavam o cristianismo como uma forma de idolatria. Em vez de se fundirem numa síntese, as duas religiões permaneceram justapostas. Embora admitissem a existência de um deus cristão, os índios consideravam que sua esfera de influência era limitada ao mundo espanhol, e eles mesmos procuraram a proteção de seus próprios deuses. O manual confessional de Diego de Torres, composto por volta de 1584, condenou essa dicotomia como um dos "erros contra a fé católica":

> Eles às vezes dizem que Deus não é um bom deus, e que ele não protege os pobres, e que os índios obedecem a ele em vão [...] e que, assim como os cristãos têm imagens que cultuam, também se pode cultuar os *huacas*[40].

Dessa forma, a esfera religiosa refletia a cisão entre o mundo europeu e o indígena. É curioso que os antropólogos ainda hoje encontrem entre certos índios (por exemplo, os de Puquio) a idéia de que Jesus Cristo permanece "separado" (*separawmi*); eles são protegidos não por ele, mas pelas montanhas, as *wamani*[41]. No início do século XVII, Arriaga descrevia uma concepção análoga:

> Dizem que tudo o que os sacerdotes dizem e pregam é para os Viracochas e espanhóis, e que eles têm seus *huacas* e seus *malquis* e seus festivais e tudo o mais que seus ancestrais lhes ensinaram e que os mais velhos e os sacerdotes lhes ensinam...[42].

Pode-se perceber por que, numa carta dirigida a Filipe II em 1579, Antonio de Zúñiga deplorava o fato de que os índios não faziam mais do que fingir participar das cerimônias católicas: não eram na realidade mais cristãos do que na época da conquista. E Garci Diez fazia a mesma constatação em Chucuito: "a maioria dos índios não são cristãos"[43].

40. Diego de Torres, *Confessionario para los Curas de Indios* [1584], Sevilla, 1603, p. 5.

41. José Maria Arguedas e Alejandro Ortiz Rescaniere, "La Posesion de la Tierra. Los Mitos Posthispánicos y la Visión del Universo en la Población Monolingüe Quechua", em *Les Problèmes agraires des Amériques Latines*, Paris, 1967, pp. 309-315.

42. Arriaga, *Extirpación de la Idolatria*, *op. cit.*, p. 224.

43. "Carta de Fray Antonio de Zúñiga al Rey Don Felipe II", em *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1855, t. XXVI, p. 90; Diez de San Miguel, *Visita*, f° 115r.

Os resultados da aculturação permaneciam, portanto, no conjunto, limitados, tanto no México quanto no Peru, e a massa da população nativa recusava-se a aceitar a maioria das práticas trazidas pelos espanhóis. Na resultante interação entre continuidade e mudança, a tradição prevaleceu sobre a aculturação. Em geral, quando adotavam elementos de uma cultura estrangeira, os índios meramente os acrescentavam aos elementos de sua própria cultura ou usavam-nos como uma espécie de camuflagem. Mesmo nos casos dos senhores mais hispanizados observa-se o quanto persistiam os modos tradicionais de pensamento. Se adotaram certos costumes europeus, inseriram-nos no arcabouço da cultura indígena. Assim, segundo um documento datado de 1567, quando um grande número de índios rebeldes de Vilcabamba foi visitar a princesa Maria Manrique, viúva de Sayri Tupac, em sua residência em Cuzco, eles a presentearam com penas e "outros itens de pequeno valor", em reconhecimento de sua soberania. Em troca, a princesa lhes ofereceu alimento e bebida, lhamas, jóias para o nariz, braceletes e brincos de ouro — isto é, presentes de natureza tradicional; mas, além disso, também ofereceu "objetos de Castela que havia comprado nas lojas". Se não tivesse feito isso, ela declarou, "não estaria agindo como era esperado de uma princesa deste reino"[44]. Em outros termos, essas compras espanholas estavam integradas ao sistema de dar e receber presentes de acordo com o antigo princípio da reciprocidade.

Havia, pois, continuidade de tradição, bem como uma síntese por adaptação. O caso de Guaman Poma de Ayala, um dos mais notáveis escritores peruanos, ilustra bem esse processo. Os elementos ocidentais foram absorvidos pelo sistema nativo de pensamento que, ao adaptar-se, conseguiu preservar sua estrutura original. Embora escrevesse em espanhol (mesmo que incorretamente) e praticasse o cristianismo, Poma continuava a ver o mundo colonial através das categorias espácio-temporais que haviam configurado o império inca. Dessa forma, traçou um mapa das Índias que, em seus contornos, se assemelhava a um mapa espanhol, cortado por linhas de longitude e latitude[45]. Mas essas linhas na verdade não correspondiam a nada. O Peru

44. Archivo Historico del Cuzco, "Genealogia de Sayri Tupac", libro 4, indice 6, fº 64r, fº 80r, fº 61r.

45. Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica*, fº 993-994. Sobre esse desenvolvimento, cf. Wachtel, "Pensée sauvage et acculturation. L'Espace et le temps chez Felipe Guaman Poma

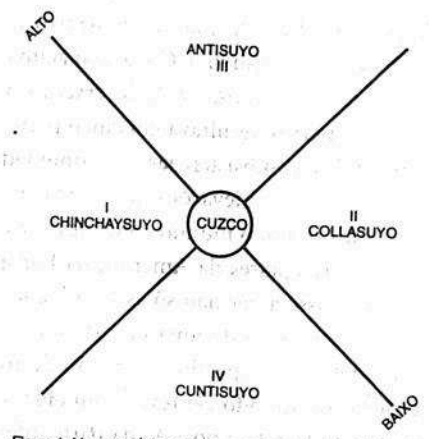

Figura 1. Mapa das Índias traçado por Guaman Poma de Ayala.

de Poma era disposto em torno de duas diagonais que haviam demarcado as antigas divisões do império inca, Chinchaysuyo a oeste, Antisuyo a norte, Collasuyo a leste e Cuntisuyo ao sul. Essas estavam explicitamente assinaladas no mapa. Poma desenhou seus quatro governantes, os *apos*, acompanhados por suas esposas; sobre a figura que representava o governante de Chinchaysuyo está o nome de Cápac Apo Guamanchara, avô paterno de Poma. Existe um aspecto notável. As duas diagonais se cruzam em Cuzco, e a antiga capital está situada no centro exato do mapa, rodeada pelas quatro divisões. Por um longo período Lima havia sido a capital do vice-reino, mas para Poma, Cuzco permanecia o centro do universo. Acima dessa representação da cidade ele desenhou o décimo imperador, Topa. A figura está entre dois brasões, o do papa e o do rei da Espanha (Figura 1).

Sabemos que no império inca essas quatro divisões faziam parte de um sistema de classificação e eram ordenadas hierarquicamente em dois pares sucessivos. O primeiro deu origem a uma divisão superior (Hanan) — formada por Chinchaysuyo e Antisuyo — e a uma inferior (Hurin) — formada por Collasuyo e Cuntisuyo. A segunda divisão cortava a primeira: cada uma

de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales, Economies, Societés, Civilizations*, maio-agosto, 1971, pp. 793-840.

das metades era dividida em duas, formando os quatro quartos, nos quais Chinchaysuyo estava acima de Antisuyo, e Collasuyo acima de Cuntisuyo. O centro do mundo, Cuzco, era definido pela interseção desses dois pares; assim, a organização quadripartite resultava em cinco partes separadas.

No entanto, a despeito dessas subsistências e continuidades, o pensamento indígena não poderia escapar às sublevações provocadas pelo domínio colonial. De que modo Poma imaginou o mundo como era após a conquista espanhola, e onde situou os outros países da América, da Europa, da África e da Ásia? É notável que continuasse a ver não só as Índias como também todo o universo no mesmo tipo de sistema de uma metade superior e de uma inferior, divididas num modelo quadripartite em torno de um núcleo central. Para construir seu modelo do mundo ele teve de amoldá-lo a uma duplicata do primeiro modelo, mas ao fazê-lo a posição da parte inferior (as Índias) foi invertida dentro da estrutura da parte maior (o universo) para explicar os efeitos da conquista e da lógica interna do próprio sistema. Em torno do reino de Castela, agora na posição central até então ocupada por Cuzco e pelo Inca, estavam dispostos quatro outros reinos: Roma e Turquia na parte superior anteriormente ocupada por Chinchaysuyo e Antisuyo, e as Índias e a Guiné na parte inferior no lugar de Collasuyo e Cuntisuyo. As Índias deveriam ter sido colocadas na divisão superior e Castela na inferior, mas a relação colonial exigia que, assim como o Inca estava compreendido na pessoa do rei da Espanha, o ordenamento geral do universo tinha de ser invertido enquanto a configuração do sistema como um todo era mantida intata (Figura 2).

Poma também aplicou o mesmo padrão a sua representação do tempo. Ele retomou a tradição nativa das cinco idades (Huari Viracocha, Huari, Purun, Auca, Inca) e, seguindo um procedimento análogo ao que usara no caso do espaço, projetou essa divisão em cinco partes sobre o sistema de divisão temporal do Ocidente. Dessa forma, a história bíblica foi dividida em cinco idades (Adão, Noé, Abraão, Davi, Jesus Cristo) análogas às cinco idades da tradição indígena.

Poma amoldou, portanto, as contribuições da cultura ocidental ao arcabouço espácio-temporal preexistente dos índios, isto é, uma síntese rigorosamente organizada de acordo com a lógica do pensamento andino. Mas, se essa síntese impunha certas regras, também fornecia a base para uma reinterpretação e criação. Poma recorreu às categorias tradicionais, mas, ao reestruturá-las no contexto do sistema colonial, deu-lhes um novo significado — o de opor-se à hegemonia espanhola. Na verdade, o cronista associou o

Figura 2. Mapa do universo traçado por Guaman Poma de Ayala

conceito de *pachacuti* (derrocada, revolução, tanto do mundo quanto do tempo) ao final do império inca: a relação produzida pela invasão européia relegava as Índias ao nível de Collasuyo na divisão inferior, quando na verdade deveriam estar na divisão superior. "O mundo está de ponta-cabeça porque não há nem Deus nem Rei"[46], e foi para informá-lo sobre a "doença do mundo" que Poma dirigiu sua "carta" de mil páginas ao rei da Espanha. Com uma esperança quase messiânica, ele esperava uma revolução final (uma outra *pachacuti*) pela qual o rei da Espanha — garante, como o Inca, da ordem universal — endireitaria novamente o mundo.

RESISTÊNCIA E REVOLTA

Os espanhóis estabeleceram seus dois principais centros de colonização no México e no Peru, onde já existiam estados poderosos; mas nas extensas "fronteiras" situadas nas periferias desses estados encontraram feroz resistência, que em alguns casos duraram até o início do século XX. O que causou esse contraste? Foi o resultado da própria natureza das diferentes sociedades nativas da América. No México e no Peru os invasores entraram em contato com

46. Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica*, fº 1146; cf. analogamente os fºs 409, 448, 530, 762.

uma grande e densa população controlada por instituições centralizadas e já por longo tempo acostumada a produzir um excedente econômico em benefício do grupo dominante. Mas no norte do México, ao sul e a sudeste dos charcas, ou no Chile, a colonização espanhola fracassou quando se defrontou com índios em sua maioria nômades, que não produziam excedentes disponíveis e que, devido a sua mobilidade, escapavam a qualquer controle.

Mesmo no México e no Peru a relativa facilidade da conquista não significou a repentina cessação das hostilidades após a invasão. A resistência mais tenaz se verificou nos Andes, onde a força propulsora por trás da primeira revolta importante contra os espanhóis foi exatamente a de Manco Inca, um dos filhos de Huayna Cápac. Antes da chegada dos espanhóis, ele havia participado de uma expedição iniciada a leste do império contra os índios *montaña*, e especialmente contra os chiriguanos. Manco Inca começou colaborando com os espanhóis, mas rapidamente se desiludiu.

> Acreditei que eram a gente boa enviada, como afirmavam, por *Tecsi Viracochan* — isto é, Deus — mas me parece que os acontecimentos tomaram o rumo oposto daquele que imaginei; pois vocês deveriam saber, meus irmãos, que, pelas provas que me deram desde que invadiram minhas terras, eles não são filhos de Viracocha, mas sim do diabo[47].

Manco sitiou Cuzco durante um ano (de março de 1536 a abril de 1537), mas no final teve de relaxar o cerco. Refugiou-se então nas montanhas inacessíveis de Vilcabamba, ao norte da antiga capital e nos vales quentes de Antisuyo (a base a partir da qual havia iniciado suas campanhas anteriores). A região foi escolhida não apenas por motivos estratégicos, mas também por razões políticas e religiosas. Não foi por coincidência que incluía Machu-Picchu, o santuário inviolável dos sacerdotes nativos, e o *Mamacona* do Sol, que permaneceu desconhecido aos europeus até o início do século XX.

No imenso território sob seu controle Manco continuou a manter as antigas tradições imperiais e na verdade restaurou um estado "neo-inca". Em sua *Relación*, Titu Cusi atribuiu a seu pai um discurso que exprimia resistência a todo tipo de aculturação. Manco instava os índios a renunciar à falsa religião que os espanhóis estavam tentando impor-lhes; o deus cristão, dizia,

47. Titu Cusi, *Relación de la Conquista del Perú*, *op. cit.*, p. 32.

era apenas um tecido pintado incapaz de falar, enquanto os *huacas* se podiam fazer ouvir, e o Sol e a Lua eram deuses cuja existência era visível a todos[48]. Após a morte de Manco Inca, seu filho, Sayri Tupac, continuou a resistência durante dez anos ou mais, e então se rendeu em troca da rica *encomienda* de Yucay (o "vale sagrado" que fora a propriedade pessoal de Huayna Cápac). Outro filho de Manco, Titu Cusi, sucedeu-lhe como líder da resistência, e o estado neo-inca continuou a desafiar a hegemonia espanhola.

Na década de 1560 o vice-reinado experimentou uma profunda crise. Parece que Titu Cusi havia preparado uma sublevação geral que deveria coincidir com a disseminação do movimento do *Taqui Ongo*. Tratava-se de um movimento milenarista originário dos Andes centrais (especialmente na região de Huamanga), mas, segundo Cristobal de Molina, a "heresia" foi iniciada pelos feiticeiros de Vilcabamba. Os pregadores anunciavam o final do domínio espanhol; os deuses nativos que tinham sido derrotados e mortos na época da chegada de Pizarro voltariam novamente à vida e entrariam em combate com o deus cristão que, por sua vez, seria conquistado. Então os espanhóis seriam expulsos do país:

> Eles acreditavam que todos os *huacas* do reino, todos aqueles que os cristãos haviam queimado e destruído, haviam retornado à vida [...] que estavam todos se preparando no céu para combater Deus e conquistá-lo [...] *agora o mundo estava completando seu ciclo*, Deus e os espanhóis iriam desta vez ser conquistados e todos os espanhóis mortos, suas cidades engolfadas, e o mar se expandiria para tragá-los e varrê-los da memória[49].

Dessa forma, o Taqui Ongo predizia um evento cósmico, um dilúvio, o fim do mundo. Essa profecia baseava-se numa representação cíclica do tempo implícita no uso que Molina faz do termo *vuelta* (giro, ciclo). Segundo outras testemunhas, o deus cristão estava completando sua *mita*, sua "vez de reinar"; os *huacas* recriariam outro mundo e outros homens. Devemos lembrar-nos que, de acordo com a tradição, o império inca havia sido precedido por quatro sóis e quatro raças de homens. Cada uma dessas eras havia durado mil anos, e o final de cada uma delas fora marcado por imensas catástrofes. Ora, numa versão relatada por Sarmiento de Gamboa, o império

48. *Idem*, p. 78.

49. Cristobal de Molina, *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* [1575], Lima, 1916, pp. 97-98.

inca fora fundado numa data que correspondia ao ano 565 da era cristã. Também ele havia mergulhado num verdadeiro cataclisma após a chegada de criaturas estranhas, brancas e barbadas e, como o apogeu do Taqui Ongo ocorreu em 1565, mil anos após a fundação do império, dificilmente seria uma coincidência o fato de ser esse o mesmo ano em que Titu Cusi preparou uma sublevação geral dos índios.

O plano de revolta inseria-se, portanto, num arcabouço tradicional de idéias que era interpretado de uma forma nova, em resposta à situação colonial. Desde a conquista não mais se ofertavam sacrifícios rituais aos *huacas*, que, em vez disso, vagavam abandonados, "exauridos e mortos de fome". Para se vingar, enviaram doenças e morte a todos os índios que aceitaram o batismo; então eles também vagariam de cabeça para baixo e os pés para o ar, ou seriam transformados em lhamas ou vicunhas[50]. Somente os índios fiéis ao culto dos *huacas* seriam admitidos no império prometido. Os *huacas* proibiam-nos de entrar em igrejas ou de usar nomes cristãos; não lhes era permitido comer ou vestir-se como os espanhóis. Dessa forma, os seguidores do movimento manifestavam sua reconversão por meio de rituais de penitência e purificação. Todavia, Taqui Ongo como tal não tomou a forma de um empreendimento militar. Os índios esperavam que a libertação proviesse menos de uma ação violenta contra os espanhóis do que de uma vitória dos *huacas* sobre o deus cristão. Os pregadores viajavam de aldeia em aldeia, restaurando o culto nos lugares sagrados mediante rituais de "ressurreição". O movimento foi acompanhado de rumores aterrorizadores. Disseminou-se a epidemia do medo. Era voz corrente que os brancos haviam vindo ao Peru para matar os índios, em busca de gordura humana, que usavam como remédio contra certas doenças[51]. Aterrorizados, os índios fugiam de todo contato com os espanhóis.

A igreja denunciou o Taqui Ongo como uma seita de hereges e apóstatas. A "visita" de Cristobal de Albornoz às regiões de Huamanga, Arequipa e Cuzco tornaram possível a descoberta dos principais líderes do movimento. De acordo com sua posição ou grau de culpa, foram chicoteados ou tiveram as cabeças raspadas. Na década de 1570, todos os vestígios do Taqui Ongo haviam desaparecido. Além dos efeitos da repressão eclesiástica, eles sem dúvida sofreram as repercussões da captura e morte de Tupac Amaru, último Inca de Vilcabamba.

50. Archivo General de Indias, Audiencia Lima, Legajo 316, caderno de notas de 1577, fº 8r.

51. Molina, *Relación*, pp. 97, 99.

Tupac Amaru havia assumido a liderança do estado neo-inca após a morte de seu meio-irmão, Titu Cusi, em 1571, mas seu reinado durou pouco. O vice-rei Francisco de Toledo, determinado a submeter o Peru definitivamente, organizou uma última expedição vitoriosa, comandada por Martin Garcia de Loyola (sobrinho de Santo Inácio). A decapitação de Tupac Amaru em 1572 na praça pública de Cuzco, na presença de enorme multidão atemorizada, repetiu a execução de Atahualpa. Aos olhos da massa da população indígena, a "segunda morte" do Inca efetivamente significou o fim de um mundo.

Próximo ao coração dos Andes, a "cordillera" dos chiriguanos formava uma fronteira que por três séculos resistiu à colonização espanhola. Durante a segunda metade do século XVI, mesmo Potosí e La Plata, os centros nervosos do vice-reinado viram-se várias vezes ameaçados[52].

Defrontamo-nos aqui com um fenômeno excepcional: o encontro entre duas forças de conquista. Antes da chegada dos espanhóis, grandes contingentes de índios guaranis haviam migrado para o império inca. Haviam partido do quadrilátero situado entre os rios Paraguai e Paraná e a costa do Atlântico. Estariam em busca de *Candire*, a "terra sem males" proclamada por seus profetas? Ou da "montanha de prata"? Essas migrações haviam-se deslocado ao longo de um arco que passava entre o Guaporé-Mamoré e o Pilcomayo e, após uma jornada épica, haviam terminado na *montaña* a leste e a sudeste dos charcas. Algumas das tribos guaranis acabaram por estabelecer-se nessa ampla zona, após terem subjugado os habitantes locais de origem aruaque (os chanes); daí por diante, foram conhecidos — e temidos — pelo nome de chiriguanos.

Deve-se ter em mente que, na época da colonização do vale de Cochabamba, Huayna Cápac removera os chuis e cotas "nativos" e os instalara em fortalezas em Mizque, Pocona, Pojo e Montepuco para defender o império contra as invasões dos chiriguanos. Mais tarde, provavelmente na década de 1520, o mesmo Huayna Cápac enviou um de seus parentes, Guacane, para conquistar o território situado a sudeste de Cochabamba, na direção da planície de Guapay. A partir de Mizque, Guacane explorou a região, fundou

52. As páginas que se seguem se baseiam no primeiro capítulo ("La Rencontre") de um trabalho que Tierry Saignes está escrevendo sobre a etno-história dos chiriguanos. O autor agradece ao Dr. Saignes a permissão de consultá-lo e citá-lo aqui.

outra fortaleza em Samaipata e forçou uma "aliança" com o chefe local, Grigota. Importou então novos *mitmaq*, começou a explorar as minas de ouro e estabeleceu uma última fortaleza na planície de Guanacopampa. Nessa altura, oito mil guerreiros guaranis provenientes do Paraguai desfecharam um ataque contra esses territórios recém-conquistados pelo "filho do Sol". Surpreenderam as tropas incas, mataram Guacane e destruíram as fortalezas do Inca; reforços vindos de Cuzco também foram repelidos. Profundamente afetado por esse desastre, Huayna Cápac teve de enviar Yasca, um de seus melhores capitães, ao comando de uma grande força reunida no norte do império e mais tarde reforçada no sul por guerreiros lupacas. Mas o resultado da luta foi incerto, e somente com grande dificuldade Yasca conseguiu reconstruir as fortalezas destruídas.

Os primeiros espanhóis vistos pelos chiriguanos foram aqueles que desembarcaram na costa atlântica. Inicialmente, os dois grupos invasores não entraram em confronto direto. Ao contrário, após a primeira fundação de Assunção em 1536, os chiriguanos tentaram diversas vezes induzir o governador Irala a mandar uma expedição aos Andes: o estado inca havia a essa altura desaparecido, mas os chiriguanos continuavam seu lento avanço para territórios que estavam agora, em princípio, sob jurisdição espanhola. Sua expansão se fez às custas da população "nativa" das montanhas andinas, especialmente os *mitmaq* anteriormente estabelecidos pelo Inca. Dessa forma, por volta de 1540, os muyu muyus, habitantes da última das cadeias de montanhas acima de Chaco, desfecharam um violento ataque durante o qual perderam seu chefe. Partiram para o sudoeste, a fim de refugiar-se nas fortalezas incas da região de Tarija. No entanto, vários anos depois os chiriguanos mais uma vez os repeliram. Tendo recorrido aos espanhóis em busca de proteção, os muyu muyus se fixaram nos vales próximos à recém-fundada La Plata (Chuquisaca), ocasionando dessa forma inúmeras disputas entre vários *encomenderos* que tentavam apropriar-se deles em benefício próprio. Mais ao norte, quando cruzava os vales quentes para além de Mizque em 1548, Nuflo de Chaves se deparou com os chiriguanos de Samaipata, que estavam em guerra com os índios chuis que se haviam retirado para Pojo.

Os espanhóis herdaram, portanto, uma "fronteira infetada por uma expansão guarani"[53], e sua posição tornou-se mais difícil na década de 1560 com uma extraordinária revogação de alianças. Embora até então inimigos

53. A expressão é de Thierry Saignes, na obra acima citada.

ferozes, os índios andinos e os chiriguanos do Paraguai parecem ter enterrado suas diferenças a fim de se defenderem contra os invasores brancos. Seria esse um resultado da diplomacia de Titu Cusi, o Inca de Vilcabamba, num momento em que, como vimos, o Taqui Ongo ameaçava o próprio coração das possessões espanholas? A "confederação" anti-hispânica também incluía, ao sul, Don Juan Calchaqui, líder dos diaguitas, que enviou mensageiros aos *curacas* dos charcas para os encorajar a se rebelarem. Teriam as autoridades em La Plata exagerado o perigo? As fontes de Cuzco mencionam planos análogos de colaboração entre os incas rebeldes e os chiriguanos[54]. Aparentemente o mundo indígena, abalado pela invasão européia, conseguiu superar suas tradicionais rivalidades a fim de construir uma vasta aliança que unia áreas tão diferentes como os Andes e as planícies da bacia atlântica.

Os chiriguanos redobraram seus ataques ao longo de toda a fronteira. Em 1564, destruíram dois fortes recém-fundados pelos espanhóis, Barranca junto ao rio Guapay (por Nuflo de Chaves) e Nueva Rioja junto ao Paripiti (por Andres Manso que foi morto nesse ataque). Mais ao sul, devastaram as *estancias* de Juan Ortiz de Zarate, um rico explorador de minérios de Potosí e *encomendero* dos índios chichas. Em 1567, saquearam outras aldeias chichas, a doze léguas de Potosí, capturaram os índios que estavam em serviço doméstico, mataram e comeram os espanhóis. E, pelo menos nos dez anos seguintes, toda a região entre Tarija, Potosí, La Plata, Mizque, Santa Cruz e a cordilheira de Chiriguano passou por um período de total insegurança.

Após a pacificação de Vilcabamba e a execução de Tupac Amaru, o vice-rei Francisco de Toledo decidiu resolver o problema dos guaranis. Em 1573, dirigiu-se a La Plata onde recebeu embaixadores dos chiriguanos que haviam vindo prestar-lhe homenagens. Falaram de um milagre realizado por Santiago, que predizia a paz, e solicitaram o envio de missionários. Toledo ordenou a realização de uma investigação; o intervalo permitiu aos chefes chiriguanos fugir de La Plata; e Toledo descobriu que havia sido enganado. Os índios haviam simplesmente tentado evitar represálias ou ganhar tempo. Em junho de 1574 o vice-rei, no comando de um grande exército dividido em três unidades, avançou rumo à Cordilheira. Mas a expedição se desbaratou na tentativa de abrir caminho até Pilcomayo, enquanto o inimigo, protegido pela segurança das montanhas, os acossava. A fome e a febre dizima-

54. Archivo Historico del Cuzco, libro 5 do Cabildo, fº 41r-47r.

ram o exército, e o próprio Toledo caiu gravemente doente. Por fim, os espanhóis foram forçados a recuar, sem terem conseguido nada. O vice-rei contentou-se em fundar duas *villas* para proteger a fronteira: Tomina, no sudeste, e Tarija, no sul.

Encorajados pelo fracasso de Toledo, os chiriguanos continuaram seus ataques e ameaçaram os dois estabelecimentos recém-fundados. "Eles vagam ao longo de toda a fronteira dessa província, chegando a ponto de aparecer dentro de oito léguas desta cidade de La Plata", queixava-se o presidente da *audiencia*. "Assolam pequenas cidades e campos e capturam espanhóis, empregados índios e escravos negros"[55]. Os antigos *mitmaq*, forçados a recuar para Tarabuco e Presto, viram-se diretamente expostos a esses ataques. "Já estão às nossas portas", escreveram a seus senhores em 1583, "e eles nos mantêm tão encurralados e assustados que não ousamos sair de nossas casas para o trabalho em nossos campos"[56]. Os chuis do vale Mizque, por seu lado, prepararam uma revolta com a ajuda dos chiriguanos de Guapay e estavam prontos a fugir para os *yungas*. Em 1584, o forte de San Miguel de la Laguna, situado entre os rios Guapay e Pilcomayo, foi atacado e destruído. Os espanhóis organizaram então uma expedição a partir de três cidades, Santa Cruz, Tomina e Tarija. Os resultados não foram melhores do que antes. Foi a última expedição realizada pelas três cidades em conjunto; depois disso, cada setor passou a cuidar sozinho da sua própria defesa.

Entre 1585 e 1600 a reconstrução ou a fundação de La Laguna, Villar, Pomabamba, Paspaya, Cinti e San Lorenzo afastou todo perigo da área imediatamente próxima aos charcas. A política gradual de povoar a região fez com que os chiriguanos recuassem cada vez mais até seus locais de refúgio na cordilheira, onde resistiram aos espanhóis por mais três séculos.

No Chile, na extremidade sul do continente americano, os índios araucanos resistiram aos espanhóis tão ferozmente quanto os chiriguanos. Um aspecto ressalta no curso dessas guerras: a permanência da fronteira delimitada pelo rio Bío-Bío. As tribos situadas ao norte do rio haviam estado sob a

55. Robert Levillier, *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*, Madrid, 1916-1922, vol. II, p. 37.

56. Citado em Richard Mujia, *Bolivia-Paraguay: Exposición de los Titulos que Consagran el Direcho Territorial de Bolivia, sobre la Zona Comprendida entre los Rios Pilcomayo y Paraguay*, La Paz, 1972, vol. II, p. 500.

influência do império inca: em conseqüência, os índios do norte do Chile desfrutaram das vantagens de técnicas agrícolas mais avançadas; criavam gado e também sabiam trabalhar com metais. O Inca havia enviado seus representantes até eles, especialmente guarnições militares que eram obrigados a prover. Em conseqüência disso, seus costumes e hábitos de pensamento haviam sido modificados: haviam-se acostumado ao domínio externo, isto é, a produzir um excedente econômico recolhido quer na forma de trabalho servil quer na de tributos. Por outro lado, os índios nômades e seminômades fixados ao sul do rio Bío-Bío haviam escapado à influência inca e estavam familiarizados apenas com técnicas agrícolas rudimentares, complementadas pela caça e coleta; sua organização política não foi além dos vínculos tradicionais de parentesco. Não foi, portanto, por coincidência que os espanhóis conseguiram manter seu domínio ao norte do Bío-Bío, e não o conseguiram no sul: as fronteiras meridionais do Chile central em última análise coincidiam com as do império inca[57].

A colonização espanhola foi a princípio estimulada, como em toda parte, pela busca de metais preciosos. Mas a produção de ouro logo começou a decair, de modo que no final do século XVI a agricultura e a criação de gado constituíam os principais recursos econômicos (nas regiões de Santiago, Osorno e Valdivia). O declínio demográfico não poupou o Chile, e isso conduziu a uma escassez de mão-de-obra, um problema que os espanhóis resolveram na guerra contra os rebeldes araucanos, quando os índios capturados foram escravizados e postos a trabalhar quer em minas quer em fazendas. Muitos deles foram enviados ao Peru, onde foram revendidos. Em suas expedições contra os araucanos, os espanhóis obtiveram a ajuda de auxiliares índios, familiarizados com o terreno e hábeis em seguir a pista da presa humana. Por cada "cabeça" capturada recebiam um pagamento consideravelmente inferior a seu valor real; assim, o que caçavam constituía uma espécie de tributo.

Contudo, a resistência dos índios rebeldes seria auxiliada por uma forma distinta de aculturação. Os araucanos transformaram seus métodos de combate para adaptá-los à luta contra os espanhóis. Suas armas tradicionais eram o arco e a flecha, as espadas temperadas a fogo, tacapes, fundas e lanças; suas armaduras incluíam os escudos e gibões de couro. Para resistir às

57. Para um exame complementar sobre os araucanos, cf. Hidalgo, *The Cambridge History of Latin America*, vol. I, cap. 4.

investidas da cavalaria espanhola, os guerreiros araucanos aumentaram o comprimento de suas lanças para até seis metros e muniram suas pontas com lâminas agudas, usando para isso as espadas, adagas ou facas capturadas do inimigo, e dispunham-se em duas linhas, as lanças mais longas atrás e as mais curtas na frente. Mais importante, os araucanos passaram a imitar os espanhóis, usando cavalos: no final da década de 1560, a cavalaria nativa rivalizava com a dos espanhóis. Os índios chegaram mesmo a introduzir certas inovações. Tornaram mais leves as selas espanholas e em vez do estribo passaram a usar simples aros de madeira nos quais colocavam somente o dedão do pé. Essa cavalaria altamente móvel era acompanhada por um sistema de infantaria transportada por cavalos, cada cavaleiro levando um arqueiro na garupa[58].

A aculturação dos araucanos não se limitou às técnicas de guerra. Espontaneamente substituíram (e esse foi um fenômeno excepcional) o cultivo do milho pelo do trigo e da cevada, de maturação mais rápida, a fim de proteger a colheita contra as expedições que os espanhóis realizavam durante o verão. Politicamente, as tribos começaram pouco a pouco a aceitar que tinham de abandonar seu modo disperso de viver e de se agruparem em formações mais amplas durante as operações militares. Finalmente, parece que suas crenças e práticas religiosas também se modificaram, com o crescimento do xamanismo, e o culto ao cavalo. Toda a sociedade araucana foi portanto reestruturada, de uma maneira, no entanto, que permanecia fiel à sua base tradicional.

Nesse contexto podemos entender por que a expansão européia no Chile fracassou. Houve um retrocesso particularmente notável em 1598, quando uma insurreição geral obrigou os espanhóis a evacuar todo o território ao sul do rio Bío-Bío. O epílogo dessa estória é simbólico: o governador Martin Garcia de Loyola, marido da princesa Beatriz e que anteriormente conquistara Tupac Amaru, foi morto e sua cabeça exibida na ponta de uma lança araucana.

No norte do México, assim como no sul do Peru, a guerra continuou e a conquista perdeu seu ímpeto. Na zona fronteiriça dos chichimecas, a expansão espanhola se deparou com uma resistência tão forte quanto a dos chiriguanos ou dos araucanos. Embora essa região estivesse até certo ponto sob o

58. Alonso Gonzales de Najera, *Desengaño y Reparo de la Guerra del Reino de Chile* [1614], Santiago, 1889, pp. 174-175.

controle espanhol no final do século XVI, mais ao norte continuava a guerra contra os pueblos e os apaches.

O episódio preliminar da "guerra de Mixton" (1541-1542) foi muito semelhante às sublevações nos Andes: ocorreu numa região distante do centro (como a revolta de Vilcabamba) e tinha caráter milenarista (como o Taqui Ongo). A revolta irrompeu em Nova Galícia, na região de Tlatenango e Suchipila, entre as tribos cascanas. O vice-rei Mendoza atribuiu seu surgimento às profecias de feiticeiros enviados pelas tribos chichimecas que moravam nas montanhas Zacatecas, fora do território então controlado pelos espanhóis. Os pregadores anunciavam o retorno de "Tlatol", acompanhado por todos os ancestrais ressuscitados, e a aurora de uma idade de ouro. Para isso era necessário, como no caso do Taqui Ongo, repudiar o cristianismo: os fiéis tinham de realizar rituais de penitência e purificação, como lavar a cabeça para remover a sujeira do batismo. Mas, ao contrário do Taqui Ongo dos Andes, o milenarismo mexicano defendia o recurso direto à violência: em Tlatenango os índios queimaram a igreja e a cruz; em Tequila e Ezatlán, mataram os missionários.

Como aconteceu com o Taqui Ongo, foi com dificuldade que se suprimiu esse movimento: três expedições sucessivas, comandadas por Miguel de Ibarra, Cristobal de Oñate e Juan de Alvarado, fracassaram uma após outra (e Alvarado, o famoso *adelantado*, comandante da região de fronteira, morreu em batalha). Para acabar definitivamente com a revolta, o vice-rei Mendoza foi forçado a ir pessoalmente à Nova Galícia, à frente de uma grande força.

Mas isso apenas deslocou a guerra mais para o norte. Após a descoberta das minas de prata dos zacatecas, em 1546, abriu-se uma nova zona de colonização, expandindo-se gradualmente à medida que novos depósitos começaram a ser explorados. A "fronteira da prata" abrangia a região do planalto situada ao norte da linha que aproximadamente atravessava Guadalajara, Río Lerma, Queretaro e Mestitlán. Essa região, conhecida como Gran Chichimeca, era povoada principalmente por índios nômades, que viviam da caça e da coleta e que haviam permanecido fora da organização política dos astecas. Na verdade, o próprio nome "Chichimeca" dado a eles pelos astecas significava "bárbaros".

A guerra se prolongou devido a um processo de aculturação semelhante ao sofrido pelos índios chilenos. Imitando os espanhóis, os chichimecas ampliaram enormemente sua mobilidade com o uso de cavalos. Para obtê-los, começaram a atacar as povoações e comboios espanhóis, mas logo os

animais se multiplicaram de tal forma que rebanhos deles vagavam livremente por todo o país. Por volta de 1579, Juan Suarez Peralta observou que os cavalos eram "tão numerosos que vagam pelo país completamente livres, sem donos: são chamados *cimarrones*"[59]. Os chichimecas começaram inclusive a praticar uma espécie de criação de cavalos, uma vez que tinham fazendas (*corrals*) onde reuniam os animais.

Para proteger a comunicação com as cidades mineiras, os espanhóis estabeleceram em pontos estratégicos da fronteira um certo número de postos de defesa (*presidios*) com uma pequena guarnição responsável pela pacificação da área. Os chichimecas capturados eram escravizados e forneciam força de trabalho altamente valorizada nas minas de prata, e também nas *estancias* do norte e do planalto central. Dessa forma, assim como a fronteira araucana, a fronteira chichimeca tornou-se uma zona dedicada à caça de escravos: isto é, a guerra se autofinanciava.

A resistência dos chichimecas foi suplantada por uma política nova e original, baseada na idéia de aculturação: no final do século, os vice-reis Villamanrique e, mais tarde, Velasco introduziram novos métodos que deviam induzir os índios a desistir de sua existência nômade. Os espanhóis fundaram "missões" onde os índios eram reagrupados e convertidos ao cristianismo; também recorreram ao apoio de seus aliados no México central (especialmente de Tlaxcala e Cholula) e os incentivaram a estabelecer colônias que deveriam dar aos chichimecas o exemplo de um modo de vida cristão. Mas, na verdade, em conseqüência da expansão espanhola, a guerra novamente se deslocou mais para o norte, chegando aos territórios que mais tarde formariam o Novo México. Os pueblos fixados no vale do Río Grande foram subjugados em parte, mas os apaches, nômades das planícies e planaltos, resistiram com sucesso e preservaram sua independência.

O exemplo dos índios das fronteiras (os chiriguanos, os araucanos, os chichimecas) confirma, mesmo que de forma negativa, a importância das estruturas preexistentes dos estados asteca e inca como base da colonização espanhola. Na Mesoamérica e nos Andes o sistema colonial foi imposto com sucesso, ao dar uso novo às instituições preexistentes; essas instituições

59. Juan Suarez de Peralta, "Libro de Alveyteria", libro II, capitulo 6, publicado por François Chevalier, "Noticia Inédita sobre los Caballos en Nueva España", *Revista de Indias*, 1944, p. 324.

sobreviveram de forma apenas fragmentária, isoladas de seu antigo contexto, que foi definitivamente destruído. Mas, visto que permaneceram os arcabouços conceitual e religioso, desenvolveu-se um contraste entre, de um lado, a sobrevivência de uma visão de mundo que constituía um todo significativo e, de outro, a continuidade parcial das instituições separadas da cosmologia que lhes dera seu significado. Foi essa divergência entre as continuidades e as mudanças que definiu a crise de desestruturação do mundo indígena imediatamente após a invasão européia.

Temos de aceitar que, após o choque inicial da conquista, a história da sociedade colonial, tanto na Nova Espanha quanto no Peru, foi a de um longo processo de reintegração em todos os níveis: econômico, social, político, ideológico. Conforme a herança pré-colombiana e a força dos adversários, o processo assumiu formas muito diferentes: sincretismo, resistência, mestiçagem, hispanização. Mas continua até hoje o conflito entre a cultura espanhola dominante — que tentava impor seus valores e costumes — e a cultura nativa dominada — que insistia em preservar seus próprios valores e costumes.