

COLEÇÃO JUBILEU
Os grandes acontecimentos históricos
em suas datas comemorativas

AMÉRICA: 500 ANOS

Retrato Histórico de Cristóvão Colombo, Marianne Mahn-Lot
Colombo: *O mito desvendado*, Hans Koning
A Conquistista do Paraíso (Cristóvão Colombo e seu legado) Kirkpatrick Sale
1492: *Descoberta ou Invasão?*, Bernard Vincent
América em Tempo de Conquistista, Ronaldo Vainfas (org.)

BICENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

A Interpretação Social da Revolução Francesa, Alfred Cobban
A Queda da Bastilha, Guy Chaussinand-Nogaret
A Revolução Francesa em Questões, Jacques Solé
A Revolução Francesa contra a Igreja, Michel Vovelle
Marx e a Revolução Francesa, François Furet

Sob a direção de J.L. Werneck da Silva (IFCS/UFRJ):

CENTENÁRIO DE ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA

Escravidão e Abolição no Brasil: Novas Perspectivas, Ciro Flamarion (org.)

CENTENÁRIO DE PROCLAMAÇÃO DA REPÚBLICA

O Feixe e o Prisma: Uma revisão do Estado Novo,

José Luiz Werneck da Silva (org.)

vol. 1: *O Feixe: O autoritarismo como questão teórica e historiográfica*
vol. 2: *O Prisma: O autoritarismo como prática no Estado Novo* (a sair)

AMÉRICA EM TEMPO DE CONQUISTA

Textos de

Ronaldo Vainfas (org.)
Ciro Flamarion Cardoso — Luiz Mott
Thereza B. Baumann — Héctor H. Bruit
Eulália Maria Lahmeyer Lobo
Jorge Luiz Ferreira — Jaime de Almeida
Mary Del Priore — Ronald Raminelli
Serge Gruzinski

Jorge Zahar Editor

Rio de Janeiro

Poder político e religião nas altas culturas pré-colombianas: astecas, maias e incas

Ciro Flammarion Cardoso

Introdução

Nos Estados, confederações e impérios tributários da América pré-colombiana — como, aliás, em todas as sociedades antigas — a teoria do poder político, sua legitimação e a ritualização de seu exercício passavam pelo que chamamos de religião. Esse último termo, entretanto, no sentido preciso que lhe damos, é impossível de traduzir para as línguas daquelas sociedades. Elas não operavam recortes entre setores da estrutura social global tão nítidos quanto os nossos; e acreditavam numa continuidade básica entre os aspectos humano, natural e divino do universo.

Enfocar o poder do ponto de vista de suas relações com a religião, como é nosso objetivo, tem conduzido com frequência a posições unilaterais e reducionistas, em que uma parte do todo é confundida com a própria totalidade. Uma dada teoria ou concepção acerca do poder, por exemplo, é parte importante da realidade do poder em questão; mas nem de longe esgota tal realidade. Teremos ocasiões de observar o reducionismo em ação ao mencionar certas interpretações a respeito de algumas das sociedades indígenas das Américas. Talvez um risco ainda maior esteja implícito no fato de que muitas das teorias mais recentes acerca do poder são, em si, reducionistas e empobrecedoras.

Criticando a idéia de Bertrand Russell de ser o poder “a produção de efeitos pretendidos”, Steven Lukes, além de questionar a intencionalidade suposta na definição de Russell, alega que, mais do que em produzir efeitos reais, o poder consistiria na capacidade de produzi-los. Indo ainda mais longe no caminho reducionista, Peter Wilson vê no poder uma forma de exibicionismo (*showing off*) como uma maneira de dar aos espectadores a impressão de que se tem a capacidade de

produzir uma determinada situação sem de fato o fazer. Embora reconheça que o sentido surreal do poder se alia sempre ao poder real no sentido do controle da força, é para ressaltar imediatamente que não se ocupará de tal sentido real.¹ Pergunto: por que não, em um livro de teoria social de tão grandes ambições quanto o seu? Por acaso o exercício efetivo do poder é algo irrelevante para a teoria da sociedade ou da política?

Uma posição similar ao exemplo que acabamos de dar poderia ser a definição do poder como algo que não existe no fim das contas, posto que não passaria de uma simulação em perspectiva de si mesmo.² Nesse caso, trata-se de um dos efeitos teóricos do relativismo antropológico-semiótico que grassa hoje em dia nos estudos sociais, levando a um achatamento empobrecedor do mundo em mero "signo", "símbolo" ou "texto" (postura que se autodenomina às vezes "ênfoque simbólico-realista da teoria social"). A dimensão semiótica está sem dúvida presente em todo o social: mas também aqui cumpre lembrar que tal dimensão não esgota o social. E que o poder certamente é muito mais do que mera simulação; ele afeta o tempo todo, em múltiplas formas concretas, as vidas daqueles que a ele se vêem submetidos — coisa que não deve ser perdida de vista, mesmo quando a intenção é estudá-lo mais em suas concepções e ideologias do que em suas aplicações concretas.

É óbvio que, como objeto histórico, a religião tem propiciado, com maior frequência até do que o poder, a proliferação de posições reducionistas; e, quicá ainda mais, de comparações metodologicamente inaceitáveis (que os próprios escritores espanhóis do século XVI inauguraram). Isto é assim, entre outros motivos, porque a tentativa de criar uma História das religiões como disciplina racional no seio dos estudos históricos é bastante recente. A sua possibilidade provavelmente pressupunha como condição histórica a tendência contemporânea à separação institucional entre Estado e Igreja.

A religião é um esforço das sociedades humanas (já que não existe religião alguma que esteja fora de contextos histórico-sociais definidos) no sentido de "adquirir o controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar aos restantes meios humanos de controle".³ Historicamente, existe uma enorme variedade de manifestações dos fenômenos religiosos, que pode ser captada e analisada segundo diferentes critérios. Para nosso objetivo presente, creio ser o mais importante, em primeiro lugar, a ênfase nos contrastes profundos existentes entre as religiões reveladas e não-reveladas: a essa segunda categoria pertencem todas as religiões da América pré-colombiana. Em especial, as religiões não-reveladas são mais hetero-

gêneas em qualquer momento de sua trajetória que se queira estudar; sua transformação no tempo é também sempre mais complexa e multifacetada do que a das religiões reveladas. Ao tratar das formas religiosas de fundamentar, legitimar e exercer o poder político nas sociedades indígenas, forçosamente nos concentraremos no que pode ser chamado de religião de Estado ou culto estatal; essa é uma segunda delimitação necessária. Desenvolvendo-se a partir de formas religiosas preexistentes, a religião de Estado opera, em cada caso, seleções, reordenamentos e reinterpretações que, apesar de vínculos inegáveis, a tornam sempre bastante diferente das outras formas do fenômeno religioso com que coexiste, como a religião sacerdotal, a religião popular e, ao se tratar de confederações e impérios, as múltiplas modalidades religiosas regionais. É preciso não esquecer os dois pontos acima indicados, sob pena de imperdoáveis distorções e simplificações.

Este trabalho se concentrará, em princípio, nos últimos tempos pré-colombianos e na época dos primeiros contatos e conquistas efetuadas nas Américas por europeus: *grosso modo*, no período chamado Pós-Clássico, com ênfase nos séculos XV e XVI. No entanto, por razões que ficarão claras em seu devido momento, em certas ocasiões — e mais especialmente no caso dos maias — será preciso remontar a tempos mais antigos. A limitação aos três povos mais conhecidos — astecas, maias e incas — se deve a que, ao ter de efetuar algum recorte no tema para fazê-lo caber num texto não muito longo, é mais produtivo concentrar-se nas sociedades para as quais se tem documentação mais variada e abundante; e que, pela mesma razão, são as mais estudadas e aquelas conhecidas com detalhe e nitidez maiores.

Unidade e diversidade da América indígena

Há muito se vem chamando a atenção para a existência de analogias múltiplas e estreitas, perceptíveis entre as culturas da América pré-colombiana de todas as regiões. Laurette Séjourné, depois de apontar diferenças e especificidades, conclui pela existência, em todo o continente, de "uma base cultural comum tão ampla que faz pensar numa origem única".⁴ Alguns dos paralelismos constatados foram convenientemente explicados pela convergência cultural — situações parecidas levando a soluções do mesmo tipo sem qualquer influência ou contato; outros, pela retenção de traços arcaicos, como no caso de semelhanças precisas entre os caçadores-coletores nômades do extremo norte da América do Norte e do extremo sul da América do Sul.

Em umas poucas situações, a relação direta parece ter sido comprovada: por exemplo, no concernente aos contatos ocorridos entre a Meso-América e o que é hoje a costa do Equador nos anos que vão de 1200 a 500 a.C. aproximadamente.⁵ No que nos interessa aqui, não é difícil apontar numerosos traços similares entre a Meso-América e a Zona Andina Central em matéria de política e religião — tão similares, de fato, que facilmente poderiam dever-se à simples convergência —, mesmo sendo verdade que, até onde se sabe, estas duas grandes zonas culturais se ignoravam na época do descobrimento e da fase principal da conquista espanhola (1492-1550). Entretanto, ao se tratar de averiguar a origem desses traços comuns e os caminhos de sua difusão, os resultados obtidos até agora são praticamente nulos.⁶

O que acabamos de afirmar se aplica à comparação entre regiões e sociedades muito distantes umas das outras. No interior da Meso-América, pelo contrário, desde que tal zona cultural foi definida por Paul Kirchhoff em 1943,⁷ avançou-se muito na compreensão e comprovação dos mecanismos que explicam a homogeneidade básica de suas civilizações, que aparece quando se avança na análise além da multiplicidade de línguas, de indubitáveis variantes culturais e estilísticas, de mudanças também inegáveis no tempo. Conheçemos melhor, agora, as migrações, expansões de diversos tipos e outros fatores que contribuíram para a relativa homogeneização cultural meso-americana. Assim, por exemplo, hoje está fora de dúvida a presença política (e não só cultural) de Teotihuacan, cidade do planalto mexicano, em Tikal e outros lugares da área maia, na primeira parte do período Clássico (até o século VI d.C.); e, por outro lado, sabe-se que grupos maias estiveram, por sua vez, física, política e culturalmente presentes nas terras altas do México central, em Cacaxtla e em Xochicalco, em fase posterior do Clássico (por volta de 800 d.C.).⁸ Estudou-se também a heterogeneidade de origens que deu a muitas comunidades locais do planalto mexicano o caráter de verdadeiro crisol cultural. Assim, por exemplo, em Texcoco (cidade-Estado do vale do México), na época Pós-Clássica, nômades chichimecas vindos do norte mesclaram-se a grupos sedentários de cultura tolteca já localizados no planalto, logo assimilaram gente do oeste (tepanecas, otomis, acolhuas), mais tarde próprio México central (mexicas, huitznahuas etc.).⁹

Exemplificando um aspecto político-religioso comum aos três casos que aqui estudamos, dois deles meso-americanos, o outro da Zona Andina Central, temos a presença de uma concepção religiosa e calendárica do espaço, definida a partir de cada centro do poder,

Assim, Zuidema estudou, no Peru, os *ceques*, quarenta e um vetores ou direções que, a partir de Cusco, e em função do calendário religioso de 328 dias, permitia localizar outros tantos lugares sagrados (*huacas*) e, em círculos concêntricos, categorizar hierarquicamente todo o espaço e a organização social do Império Incaico, da capital até as quatro províncias ou *suyus*.¹⁰ Estudo análogo, mais limitado, foi efetuado por van Zantwijk para a capital mexicana, Tenochtitlan. Por outro caminho, Johanna Broda demonstrou a existência de uma organização mítico-religiosa, com conotações sociopolíticas e militares, do espaço total da confederação tributária liderada pelos astecas, a partir do centro (que para os mexicas era um ponto cardinal), hierarquizando os pontos cardiais e as regiões a eles correspondentes numa ordem decrescente de prestígio e importância: centro-norte-ocidente-sul-leste.¹¹ Não foram empreendidos esforços similares para as cidades-Estados maias pós-clássicas pelos pesquisadores, mas alguns dos códices pré-colombianos ou do início da colônia disponíveis demonstram que existia exatamente o mesmo tipo de categorizações tempo-espacial de base religiosa e calendárica.¹² Além de outras funções, tais concepções mítico-religiosas do espaço e do tempo serviam para justificar os sistemas vigentes de hierarquia, dominação e tributação.

Quanto às diversidades, parece-nos de grande interesse a hipótese formulada por Franklin Pease, um dos melhores etno-historiadores peruanos:¹³

Diferentemente da Meso-América, onde o poder parece relacionar-se com uma concentração da população, nos Andes parecia ser exatamente o contrário, pois o poder dispunha de mecanismos — e os exercia constantemente — para conseguir a dispersão controlada de seus súditos.

Ou seja, nos casos em que, na Meso-América, o poder intervinha na distribuição dos homens (falamos em expulsão/reassentamento, não em migrações por tempo limitado ligadas à tributação em trabalho), era para concentrá-los, como aconteceu por exemplo na área maia na passagem do Clássico para o Pós-Clássico.¹⁴ Pelo contrário, a atuação do Estado inca foi no sentido que indica o texto acima — o da dispersão controlada —, através de migrações forçadas e organizadas pelo governo.

Parece-me que é possível ampliar a hipótese de Pease. Não somente a política relativa ao povoamento controlado era centrípeta na Meso-América e centrífuga no Tawantinsuyu ou Império Inca: também o era o próprio sistema tributário. Se em ambas as zonas culturais os governantes participavam — para usar o jargão da Antropologia eco-

nômica substantivista de Polanyi — de múltiplas redes de reciprocidade e redistribuição, na área meso-americana predominava a concentração/redistribuição sobre a reciprocidade (teoricamente mais igualitária e menos hierárquica), e além disso, as redes de redistribuição tendiam a concentrar-se muito majoritariamente no centro do poder de cada Estado ou confederação; já na área peruana, além de um peso comparativamente maior da noção de reciprocidade, mesmo se Cusco e mais tarde Quito concentravam muitos bens e diversas redes de redistribuição, no conjunto as relações redistributivas entre os incas e os grupos étnicos submeiados eram muito mais dispersas no espaço: daí a construção de enormes depósitos nos centros administrativos locais e ao longo das estradas públicas.

A explicação do contraste parece prender-se a que as altas culturas pré-colombianas surgiram à base de um sistema técnico muito limitado, o que tornava os grupos humanos extremamente dependentes dos fluxos diferenciais do meio ambiente. Ora, a Zona Andina Central aparece ecologicamente compartimentada em segmentos muito mais estanques e contrastados do que a Meso-América (por mais que esta última seja bem variada). A costa oeste, seca e desértica, é interrompida por oásis isolados ao longo de numerosos rios; as bacias intermontanas andinas são muitas mas não muito extensas, e se acham separadas umas das outras pelas ramificações da cordilheira; mais para leste, a densa floresta tropical é um mundo à parte, também de difícil comunicação e dividido em múltiplos vales. Nessas condições, os transportes eram especialmente difíceis, a população aparecia fragmentada e notavam-se particularidades culturais, além de fortes desigualdades no desenvolvimento e nas possibilidades ecológico-produtivas. A heterogeneidade resultante tornava lógicas trocas ritualizadas — redistributivas ou ligadas à reciprocidade — bem mais centrifugas do que na Meso-América. E, por outro lado, o poder incaico tentou minorar a heterogeneidade através de uma redistribuição dos próprios homens (de uma parte deles) no espaço, levando assim tecnologias e atividades a áreas que as haviam desconhecido até então, bem como buscando um equilíbrio regional da mão-de-obra tributária disponível segundo os interesses governamentais. Na Meso-América, migrações não dirigidas e outros processos de circulação de homens, bens e idéias tiveram efeito similar e homogeneizador — numa zona de menores diferenças ecológicas e menor compartimentação —, mas isso ocorreu ao longo de milênios. É possível, também, que o contraste entre a tributação exclusivamente em trabalho no mundo inca e aquela em trabalho e em produtos da Meso-América possa ser uma das variáveis pertinentes para esse aspecto da questão.

Astecas

Tenochtitlan, a cidade-Estado que no princípio do século XVI era o centro principal de uma vasta confederação tributária (a Triple Alliance criada em 1434), foi fundada em 1325. Os astecas, segundo suas próprias tradições, eram originariamente nômades guerreiros vindos do norte. Chegados (no século XII?) ao ala e antigamente civilizado México central, sedentarizaram-se, adotaram a cultura tolteca que acharam na região e se miscigenaram (a tradição afirma, quanto a isso, que os astecas tomaram para si esposas toltecas). Tornando-se um povo agrícola e urbano, não perderam o seu caráter guerreiro e atuaram como soldados mercenários a serviço de poderosas cidades-Estados do vale do México. Adquirindo, na segunda metade do século XV, a primazia na Triple Alliance (Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan), tomaram e assimilando em 1473 a cidade vizinha de Tlaxteolco, ao chegaram os espanhóis, em 1519, os astecas dominavam a partir de sua cidade de Tenochtitlan um enorme sistema tributário que não era, no entanto, um verdadeiro império, mas um mosaico de alianças e graus variados de dominação forjado militarmente, heterogêneo e pouco coerente, além de territorialmente descontínuo, já que o interrompiam enclaves independentes e hostis (como o senhorio de Tlaxcala).¹⁵

A sociedade asteca estava já claramente estratificada em classes sociais nos séculos XV e XVI, sem abandonar de todo, em sua organização sociopolítica, a importância dos laços familiares (de forte conexão territorial sancionada por um culto dos antepassados) e corporativos — havia, em especial, cerca de vinte associações residenciais (nem igualitárias, nem clânicas) contando com templos e cerimônias próprios, os *calpultli* — e sobretudo, mantendo a ideologia correspondente. A teoria do poder fundava-se na afirmação de que os deuses puseram os nobres à frente dos homens comuns por serem estes coléricos e travessos, incapazes de governar a si mesmos. A obrigação dos nobres era serem os pais de seu povo e um modelo para ele ("uma luz, uma tocha, um modelo, uma medida", diz o *Códice Florentino*); a do povo, obedecer, trabalhar e pagar tributos. Não existia, no entanto, uma depreciação do trabalho manual na ética da classe dominante. A nobreza não era de todo fechada, embora em parte hereditária, já que plebeus podiam ascender ao status nobre através da vida militar. Acreditava-se que os deuses vigiavam sempre a atuação dos nobres; se falhassem no cumprimento de suas funções e obrigações sociais, a rebelião dos súditos seria legítima e poderia contar com auxílio divino.¹⁶

Embora os espanhóis interpretassem o governo asteca como sendo "monárquico",¹⁷ isso é inexato. O sistema de poder, em todas as alturas culturais meso-americanas, baseava-se no princípio da dualidade das funções. No caso mexicano, isso encontrava base teológica tanto no antigo deus supremo tolteca, Ometéotl (que numa de suas versões era duplo — um casal — sem deixar de ser um deus único), quanto no par de "gêmeos" divinos formado por Quetzalcóatl e seu *alter ego* disforme, Xólotl — ambos, aliás, contando com numerosos avatares. Assim, numa mesma família — unida por laços matrimoniais às outras famílias reais do vale do México e de Cuernavaca —, os nobres astecas elegiam dois governantes supremos: o porta-voz por excelência da classe, o *Huey Tlatotāni* (título que significa "primeiro locutor"), chefe das cerimônias do culto e das relações exteriores; e o *Cihuacóatl*, chefe da administração interna de Tenochtitlan e, quanto à religião, encarregado da supervisão material e do bom funcionamento dos templos, do ritual e dos próprios sacerdotes. Note-se que a dualidade não implicava igualdade: o *Huey Tlatotāni* primava hierárquica e cerimonialmente sobre o *Cihuacóatl*. O caráter dual do poder persistia abaixo dos chefes supremos: havia dois sumos sacerdotes, dois comandantes militares principais, dois juizes maiores.¹⁸

Temos maiores informações sobre as atividades e aspectos religiosos do *Huey Tlatotāni*. Sua investidura, descrita por Bartolomé de las Casas, ocorria no Templo Maior de Tenochtitlan e servia para dar-lhe (talvez a partir de fins do século XV somente) um caráter divino, para admoestá-lo — dentro da teoria do poder desenvolvida pela nobreza — a que fosse o pai justo dos súditos e o servo dos deuses: as humilhações e penitências religiosas do governante eram um modelo a ser seguido pelos súditos nas relações com ele próprio. A vida ritual era estritamente estratificada. O *Huey Tlatotāni* era considerado como o dono dos templos, um sacerdote acima dos sumos sacerdotes e o conservador supremo da ordem cósmica, ao comandar as cerimônias principais do ano religioso de 260 dias, quando eram feitos numerosos sacrifícios humanos acompanhados da redistribuição ritual e solene de riquezas obtidas por meio da tributação, presenteadas pelo governante a astecas, chefes aliados, chefes das áreas tributárias e mesmo líderes inimigos. Era, ainda, assimilado ao deus tribal dos astecas, Huitzilopochtli, um deus guerreiro solarizado, em cujo templo era entronizado; no pátio do mesmo templo, cremava-se o seu corpo morto. Executava danças rituais em várias festas religiosas. Abaixo do *Huey Tlatotāni*, a classe dominante tinha uma participação importante no ritual; como ele, devia efetuar jejuns e abstinências em certas ocasiões (como a preparação da guerra) e podia oferecer

festas religiosas como sacrifícios por sua própria conta. As pessoas comuns (*macehualli*), em posição subordinada também quanto ao culto, eram mais ativas nas festas religiosas ligadas à fertilidade da terra e às profissões.¹⁹

No tocante à natureza da religião estatal asteca e suas relações com o sistema sociopolítico, a maioria dos autores que se dedicaram a essa temática mostrou uma atenção especial às guerras travadas entre a Triplíce Aliança e os senhores nahuas de Tlaxcala e Huexotzinco, cuja intenção era obter numerosas vítimas para sacrifícios humanos ("guerras floridas"). É compreensível tal fixação dos pesquisadores. Mesmo se, evitando ser tão ingênuos quanto alguns deles, recusarmos as cifras absurdas que nos dão alguns códices recopilados após a conquista — como a de 80 mil pessoas sacrificadas numa única festa religiosa em 1487 —, números incompatíveis com a logística de recursos e outras características no contexto da tecnologia, demografia etc., de qualquer maneira não haveria como negar serem espantosamente numerosos os sacrifícios humanos em Tenochtitlan. A sua lógica religiosa (e mágica) declarada era restaurar a energia do Sol, garantindo a sua vitória sobre as potências noturnas e o seu renascimento matutino diário.²⁰

Uma das interpretações a respeito é a de Laurette Séjourné. Afirma que, por um lado, ao civilizar-se ao contato do que restava da cultura tolteca, os astecas aceitaram a religião pacífica e humanista de Quetzalcóatl; mas, por outro lado, sendo um povo de soldados chegado recentemente ao México central em estado de barbárie e contando apenas com baixa feitiçaria em lugar de verdadeira religião, os mesmos astecas teriam "traído" Quetzalcóatl ao imporem pela força, em sua sede ilimitada de poder e como instrumento de terror visando à expansão militarista e tributária, um ritual sangrento de sacrifícios, explicado pelo que para Séjourné não passava de um recurso a uma magia primitiva (a alimentação da energia solar com o sangue e os corações dos sacrificados). Isso, segundo a autora, instalava no seio da civilização asteca uma contradição insolúvel, uma espécie de esquizofrenia.²¹

Essa interpretação é hoje de todo insustentável, ao basear-se numa utopia: a do caráter pacífico e teocrático-sacerdotal do período Clássico meso-americano. É interessante notar como, durante várias décadas, diversos autores quiseram tão ardentemente acreditar em tal utopia que multiplicaram as hipóteses *ad hoc* para afastar os dados que se acumulavam aos poucos contra ela. Assim, por exemplo, ao não haver dúvida alguma de que, na sagrada Tollan (Tula) dos toltecas, o culto de Quetzalcóatl ligava-se claramente ao militarismo e aos sacri-

fictos humanos, Laurette Séjourné optou por declarar que a Tula dos toltecas *não era* a verdadeira: esta seria de fato Teotihuacan, cidade clássica bem anterior à outra! O que, porém, de nada adiantou, já que os sacrifícios humanos existiram também em Teotihuacan. Outros autores, querendo pelo menos manter a dívida sobre tais sacrifícios, acharam que as representações teotihuacanas de personagens seguros do facas nas quais estão espelhados corações humanos ensangüentados não são prova concludente: afinal, poderiam ser corações de animais...²²

Interpretação mais recente é a de Christian Duverger. Como o de Séjourné, seu estudo é muito documentado: mas não o bastante, ou mais exatamente, não no tocante a todas as suas afirmações básicas. Enquanto se situa no plano do *pensamento* oficial asteca, afirmando ser próprio dele "situar a economia na sua dimensão cósmica", já que para tal pensamento "não há diferença de natureza entre o funcionamento da sociedade e a marcha do universo" (p. 215), estudando a partir de tal premissa a lógica da "guerra florida", dos numerosos sacrifícios e dos enormes gastos feitos nas cerimônias religiosas em que eles ocorriam, está em terreno sólido. Mas ao passar daí a afirmações substantivas sobre a economia tributária asteca em si, derrapa irremediavelmente. Por tal razão o seu livro é um ótimo exemplo dos perigos do reducionismo teórico-metodológico. Segundo o autor, os enormes gastos resultantes dos sacrifícios foram poupados ao núcleo territorial asteca e "exportados" para os povos tributários mediante a expansão guerreira. Mas nem isso bastou.²³

...Todas as riquezas tiradas das províncias submetidas são sem demora empregadas no processo cerimonial. A armazenagem dos gêneros limita-se a preparar a diáspida festiva. Outrossim, a produção econômica das províncias é amplamente orientada em função das necessidades festivas, e estas, ditadas pela necessidade sacrificial. Em outros termos, o capital é comprometido antes de ser produzido. Não podem, então, constituir-se reservas.

Sem qualquer pesquisa em fontes secundárias ou primárias sobre o bem documentado e já bem estudado sistema tributário asteca, o autor, do esquema ideológico que estudou, deduz uma série de afirmações — todas falsas — acerca de tal sistema. Quando fala da "exportação" das despesas decorrentes dos sacrifícios e cerimônias para as províncias tributárias, poupando "as forças vivas do organismo social" (p. 233), ele está implicando que as populações de Tenochtitlan e arredores imediatos não eram submetidas à tributação: o que é falso. O sistema tributário é que se adaptava, salvo no caso dos *guerreros de plumas*, ao caráter tradicional da economia das provín-

cias, e não o contrário. Além disso, conhece-se bem a que se destinavam os produtos tributados *in natura* e aqueles resultantes da tributação em trabalho nas terras públicas: 1) comércio, na forma mesma em que eram recebidos (enorme quantidade de alimentos provenientes de tributos, por exemplo, era negociada todos os dias em Tlatelolco) ou, no caso das fibras, depois de transformadas em têxteis; 2) manutenção da "casa" real; 3) manutenção dos administradores, dos militares, dos artesãos que trabalhavam para o Estado, dos sacerdotes (em parte, já que além da repartição de produtos também havia a de terras e tributos em trabalho, no caso dos exercícios providos garantidas *in loco* sem passarem pela capital etc.); 4) despesas cerimoniais: aí sim, incluindo as redistribuições rituais de bens por ocasião dos sacrifícios — mas também em muitas cerimônias religiosas não-sacrificiais. Há muito a simples alimentação diária da imensa cidade lacustre de Tenochtitlan — que não tinha menos de 100 mil habitantes e segundo alguns chegava a 300 mil (os 700 mil em que acredita Duverger, p. 221, nota 2, são tão múltiplos quanto a sua opinião sobre o sistema tributário asteca) —, lugar de residência de muitos especialistas urbanos de tempo integral que não produziam a própria comida, deixara de depender só dos recursos da agricultura — no entanto muito produtiva — do México central e passara a precisar de uma parcela significativa dos tributos recebidos. Assim sendo, as afirmações de Duverger a respeito do destino dos tributos são falsas. O que não significa que os sacrifícios humanos efetuados pelos astecas não fossem espantosamente numerosos, caros e ideologicamente centrais: significa, simplesmente, que querer transformá-los em infra-estrutura da economia e de todo o sistema sociopolítico mexica constitui uma posição unilateral impossível de sustentar diante da documentação e dos conhecimentos disponíveis.²⁴

Nem a "guerra florida" foi uma invenção dos nobres e governantes astecas — se bem que eles tenham sem dúvida intensificado os sacrifícios e a ideologia militarista e expansionista correspondente em torno do seu Huitzilopochtli —, nem a religião de Quetzalcoatl, apesar de seu admirável e profundo humanismo, era incompatível com sacrifícios humanos. Se tensão havia, ela estava presente desde os olmecas do Pré-Clássico. O que fez o grupo dominante asteca — segundo a tradição, através de reformas efetuadas pelo *Cihuacóatl* *Tlacayéiel* (1435—1474) — foi uma síntese dos diversos elementos do renascimento neotolteca que as fontes indígenas recopiladas depois da conquista mostram ter-se dado no vale do México no final do século XV e início do seguinte. Tais recopilações são preciosas, mas sem dúvida manifestam em vários pontos — e um deles é o "pacifismo" de

Quetzalcóatl, incompatível com a iconografia associada ao deus em Tula e Chichen-Itzá — a influência do cristianismo, trinta ou quarenta anos após a conquista. As contradições que dinamizam tal corpo de velhas idéias duraram tanto quanto a própria Meso-América. Assim é que, ao ser investido no cargo, o Huey Tlatoani tanto passava pelas mortificações prescritas por Quetzalcóatl quanto prometia manter a energia solar através dos sacrifícios.²⁵

Maías

O *Popol Vuh*, livro sagrado dos maias das terras altas da Guatemala, foi escrito numa língua maia (o quiché) em meados do século XVI, mas com base em um original pré-colombiano perdido. No texto aparecem pares de gêmeos divinos, como Tepeu e Cucumatz ou Hunahpu e Ixbalanqué, e em seguida o seu prolongamento no mundo humano na forma de governantes duais do povo quiché. Como no México central, um deles tinha preeminência cerimonial e de prestígio sobre o outro. Esses pares são apresentados como integrantes de sucessivas "gerações", mas em certos casos temos prova cabal de que não eram irmãos, ou mesmo parentes. Assim, por exemplo, Istayub e Cotubá: o primeiro era filho de um governante anterior, Balam-Conaché, mas o segundo era um nobre estrangeiro.²⁶ Trata-se, como se vê, do princípio meso-americano da dualidade de funções, tendo os governantes supremos de cada cidade os títulos de *Ahpop* e *Ahpop-Camhá*.

Em sua última parte, o *Popol Vuh* expõe um quadro bastante completo do governo das cidades-Estados da Guatemala maia no período Pós-Clássico, e ainda da ideologia religiosa que o sustentava. O país quiché continha vinte e quatro "casas-grandes" cuja implantação era territorial: interpretadas no passado como clãs, parecem ter sido, na verdade, linhagens nobres hereditárias, no interior das quais eram eleitos os governantes. Os centros do poder eram cidades como, Izmachi e Gumucabah (em mexicana, Uxatlan). Como no México central, a dualidade de funções se estendia a cargos de vários tipos e níveis. Os "reis" e senhores eram guerreiros, mas ao mesmo tempo tinham atribuições religiosas e rituais. Seu prestígio dependia de aprisionarem na guerra nobres de cidades inimigas para sacrificá-los aos deuses. Eram encarados como seres semidivinos, dotados de poderes mágicos (como a possibilidade de assumir a forma de animais ou de "sangue conglutado") e da capacidade de prever o futuro. A guerra servia ainda para submeter outras cidades a tributos, sendo os súditos imediatos também taxados; mas as hegemonias formadas nos campos de batalha eram

frágeis e passageiras. Os plebeus aprisionados eram escravizados, sacrificando-se só os nobres. A primazia dos aristocratas se baseava em seu caráter de descendentes dos deuses e em suas funções sacerdotais — embora houvesse também sacerdotes profissionais hierarquizados —, bem como em freqüentes jejuns, penitências (oferendas de sangue aos deuses, por exemplo) e abstinências.²⁷

Outros textos fixados após a conquista a partir de tradições antigas, os diversos livros chamados de *Chilam Balam*, mostram que os governantes recorriam a um sistema calendárico-religioso de previsão baseado na sucessão de ciclos temporais. Ao voltar o predomínio das mesmas divindades, num ciclo de signo idêntico ao de outros do passado, ocorriam de novo as coisas boas ou más vinculadas em forma invariável e inevitável ao ciclo em questão. Tais livros mostram ainda que havia uma relação de causa e efeito percebida entre a ação religiosa dos governantes e os destinos da cidade-Estado: "fremente, fremente e moribundo está o seu poder [o poder dos deuses regentes do ciclo 6 Ahaul] por falta de reverência dos Senhores Príncipes, dos que regem e governam".²⁸ Mencionemos por fim a obra de teatro *Rabinal Achi*, que ilumina a ética do sacrifício humano de nobres e governantes capturados e as cerimônias que o acompanhavam.²⁹

Com algumas variantes, as informações recolhidas pelo bispo Diego de Landa acerca dos maias pós-clássicos do Iucatã revelam estruturas do poder e de sua base religiosa e ritual similares às da Guatemala. Nota-se, em especial, o mesmo princípio de dualidade das funções. Os chefes da guerra de cada cidade-Estado, por exemplo, eram dois, sendo o ofício exercido por personagens com o título de *nacom*, um deles saindo sempre da mesma família, o outro eleito por três anos (durante os quais não podia ter relações sexuais ou embriagar-se). Os governantes supremos usavam o título arcaico de *Ahau* ou o mais recente de *Halach Uinic* ("homem verdadeiro"), antes reservado unicamente aos chefes das três cidades líderes da Liga de Mayapan — Mayapan, Uxmal e Chichen-Itzá —, mas depois generalizado. Tais governantes, segundo os espanhóis hereditários por ordem de primogenitura, eram ao mesmo tempo a autoridade religiosa de maior hierarquia e os supremos chefes militares.³⁰

Até meados da década de 70, acreditou-se que as características que resumimos fossem exclusivas dos maias pós-clássicos, derivando da difusão no país maia, a começar do Iucatã, de uma tradição cultural que, chegada do México central no fim do século X, misturou-se com a tradição maia iucateca (*puuc*) em Chichen-Itzá. Anteriormente, no período Clássico, muitos autores, com veemência ainda maior do que

no caso do planalto mexicano, defendiam a hipótese de ser pacífico e sacerdotal ("teocrático") o poder no que alguns chamaram de Antigo Império Maia, que seria uma confederação de cidades-Estados sob a liderança da maior delas, Tikal. Uma polémica opunha os que defendiam o carácter urbano dos centros maias clássicos (Sylvanus Morley é o melhor exemplo) aos que os consideravam exclusivamente como centros cerimoniais servindo a uma população dispersa (E. Thompson, Jorge Hardoy). A dualidade de poderes e o fato — contestado por muitos especialistas — de que as estelas e outros monumentos representassem governantes, e não sacerdotes, já eram defendidos, no entanto, por Thompson e Proskouriakoff.³¹

Nas décadas de 70 e 80, a multiplicação de estudos arqueológicos relativos aos assentamentos e à agricultura intensiva, bem como avanços significativos na decifração da escrita maia (hoje 60% dos glifos podem ser lidos e entendidos), resolveram tais polémicas e revelaram um mundo bem semelhante, quanto à questão do poder de base religiosa, ao do Pós-Clássico. As aglomerações clássicas eram indubitavelmente urbanas. A organização política era em cidades-Estados que, através de guerras e alianças, podiam estabelecer hegemônias regionais efêmeras. Em cada cidade governava uma aristocracia hereditária que se ocupava acima de tudo com: sua genealogia e suas alianças matrimoniais; guerras frequentes, entre elas o equivalente maia da "guerra florida", realizada em certos momentos do ciclo do planeta Vénus para obter cativos nobres a sacrificar; construção de templos e outros monumentos (sendo os governantes enterrados sob pirâmides) e comemoração dos ciclos calendáricos; participação no jogo ritual com bolas de borracha; realização de cerimónias religiosas, jejuns e abstinências. A dualidade de poderes típica da Meso-América estava presente, como se nota com ênfase particular na iconografia de Yaxchilan, na bacia do rio Usumacinta. Uma diferença com o Pós-Clássico era a ausência de sacerdotes profissionais: as cerimónias religiosas eram levadas a cabo pela própria aristocracia governante e por uma espécie de corporação de escribas e artistas (*ah dzib*). Os governantes supremos usavam o título de *Ahau*.³²

Nota-se, portanto, que o sistema de poder e seu fundamento religioso, entre os maias, seguiram sempre os padrões habituais na Meso-América. Como no México central, as instituições e os usos políticos e religiosos fundamentais parecem ter-se formado desde o Pré-Clássico. Os sacrifícios humanos, por exemplo, estão atestados em Kaminaljuyu, na Guatemala, desde 300 a.C.³³ Uma diferença importante é que, entre os maias, tais sacrifícios limitaram-se em todos os períodos aos prisioneiros de guerra aristocráticos. Ao longo do tempo,

as instituições e sua justificativa ideológica pela religião estatal variaram bastante — por exemplo, devido a influxos vindos do México central em diversas ocasiões através do comércio, de migrações ou de conquistas —, mas sem perda das características básicas fixadas desde tempos bastante antigos.

Incas

Se a renovação das concepções acerca dos maias do período Clássico se deu em função da Arqueologia e da decifração das inscrições, no caso dos incas ela sofreu sobretudo o impacto dos estudos etno-históricos e antropológicos. Os etno-historiadores mostraram que as crônicas espanholas do século XVI devem ser encaradas como fontes orais fixadas por escrito, cujo valor depende, em cada caso, de vários fatores (eliminação das distorções provenientes de concepções europeias, data em que o testemunho foi recolhido, origem geográfica dos informantes, tendo em vista a grande heterogeneidade do mundo andino). Eles também demonstraram, o que é ainda mais importante, que tais fontes não revelam uma verdadeira história dinástica ou política, mas sim, a reinterpretção mítica, arquetípica e cíclica de personagens e episódios, no sentido exposto outrora por Eliade.³⁴ Isso explica certos aspectos contraditórios, por exemplo, o fato de os mesmos feitos, episódios e conquistas serem atribuídos pelos cronistas (ou seja, por seus diferentes informantes) ora a um, ora a outro Inca. Além disso, esses estudiosos valorizaram outras fontes, que permitem sublinhar as diversidades regionais (visitas de funcionários espanhóis a províncias recém-conquistadas onde persistiam intactas as estruturas indígenas, documentos judiciais etc.). A Antropologia, por sua vez, aplicou métodos estruturalistas às organizações do parentesco ou à categorização mítico-calendária do espaço em função dos grupos sociais e do ritual, além de fazer amplo uso da comparação do passado andino com observações etnográficas recentes realizadas nos Andes.³⁵

O saldo, nesses últimos trinta anos, é positivo. Mas, enquanto no caso maia se parece ter chegado a um relativo consenso sobre novas bases acerca de muitos pontos, na Zona Andina Central as recentes pesquisas inauguraram polémicas que ainda não propiciaram uma visão de conjunto de todo coerente, além de formularem interrogações às quais a insuficiência de dados e estudos sobre certos elementos essenciais ainda não permite dar respostas satisfatórias. Isso fica patente exatamente nas tentativas de síntese, em que os diversos resultados não

chegam a harmonizar-se em forma cabal. Numa das mais recentes e de melhor nível, a autora afirma que ainda se está longe de decifrar os enigmas do mundo andino, e que por isso “devemos estar dispostos a reexaminar constantemente nossas apreciações à luz de novas pesquisas”.³⁶ Assim, se alguns enfoques do passado, excessivamente baseados nos cronistas ou então reducionistas e unilaterais (“império totalitário dos Incas”, “império socialista dos Incas”), podem agora ser descartados liminarmente,³⁷ devido às contradições subsistentes, aquilo que escolhemos apresentar aqui tem de ser uma seleção subjetiva, não isenta portanto de arbitrariedade.

A figura do imperador andino tem sido tradicionalmente apresentada de um modo que faz dele um protótipo perfeito do monarca divino e absoluto, comparável ao faraó egípcio: filho do Sol, exigindo posturas humilhantes aos que dele se aproximassem, tão sagrado que os restos de suas refeições e os objetos por ele tocados deveriam ser destruídos pelo fogo, detentor de poderes mágicos e oraculares, capaz de conversar com as *huacas* ou divindades e de exercer controle sobre o mundo tanto animado quanto inanimado etc. Isto não é falso, mas foi historicizado na pesquisa recente. Afinal, a expansão inca era um fenômeno bem recente ao chegarem os espanhóis. As conquistas fora da região de Cusco começaram por volta de 1438, pouco menos de um século antes da conquista. Por tal razão, as concepções religiosas, rituais e cerimoniais relativas ao Inca ainda estavam mudando e se sedimentando. O protocolo de corte que cercava os atos e o tratamento do supremo governante, por exemplo, parece ter sido copiado do que existia previamente no reino chinu da costa norte do Peru, conquistado por volta de 1463. Isso poderia explicar que, contrariamente ao hábito de integrar as regiões conquistadas mantendo suas estruturas internas e até suas dinastias, o reino chinu tenha sido varrido da face da terra: a apropriação cabal de sua concepção monárquica sem dúvida o exigiria (não podendo haver no mesmo império dois governantes com direito a um mesmo protocolo de corte). De pouco antes data a reformulação da religião de Estado, encerrando um ciclo mítico-dinástico dominado pelo deus criador tradicional dos Andes, Wiraqocha, que no novo ciclo se torna um deus ocioso, passando a primazia a Inti, o deus solar de que o Inca é o filho. Tal mudança deveu-se ao Inca Pachakuti — não importando para esta questão ser ele um governante real ou arquetípico —, e por tal razão a tradição andina lhe atribuiu um oráculo legitimador e poderes especiais de tipo mágico-religioso recebidos em forma direta de seu pai Inti, antes de ganhar o trono.³⁸ Mas foi unicamente com Wayna Kápaq, nos últimos anos do século XV, que o Inca passou de filho à encarnação viva do Sol. Também tardio foi o hábito

de ter o Inca uma irmã como esposa principal (antes se casava com princesas de outras etnias, forjando alianças) — ao mesmo tempo um resultado da divinização e uma tentativa de escapar aos laços de parentesco tradicionais e à própria etnia inca, pois o soberano se estava transformando num paradigma universal, desligado de laços regionais ou étnicos: o que deve ter sido também um dos fatores para a construção de Quito como um “novo Cusco” e a instalação da corte naquela cidade por Wayna Kápaq, que assim se livrava das facções cusqueñas tradicionais.³⁹

O reconhecimento da dualidade das “metades” em que se dividiam as unidades residenciais, de parentesco e de poder menores, os *ayllus*, e o próprio Cusco (sendo que os primeiros Incas provinham do Baixo Cusco e os soberanos posteriores do Alto Cusco), acabou levando a reinterpretaciones consideráveis. Assim, as *panacas* — que parecem ter sido dezesseis no total, mais do que se pensava, oito em cada “metade” da capital —, antes vistas como formadas sucessivamente, cada uma correspondendo a um dos Incas do passado, agora se consideram como tendo existido simultaneamente, na qualidade de famílias extensas aristocráticas (grupos exogâmicos matrilineares) que também atuavam como facções políticas, especialmente nas crises de sucessão; juntamente com os que Sarmiento de Gamboa denominou “*ayllus* custódios” (por terem ao seu cargo o cuidado da capital e da pessoa do Inca) — que eram patrilineares —, formavam o núcleo da nobreza da corte. Outros estudos de mesma derivação apontam agora para uma dualidade de poderes similar à que vimos na Meso-América, também nesse caso sendo um dos membros do par de governantes inferior em status ao outro; mas isto ainda está mal comprovado, a não ser no tocante a algumas chefias regionais.⁴⁰

Os Incas inovaram pouco na organização do mundo andino. Como mencionamos anteriormente, o seu império funcionava num sentido centrífugo mais do que centrípeto. Apesar de ser muito mais coerente burocraticamente do que a confederação tributária asteca, o regime admitia com frequência níveis bastante altos de autonomia política regional e local. Apesar de uma organização teórica dos territórios que impunha uma divisão do espaço sempre em quatro partes em todo o Tawantinsuyu, e de um agrupamento decimal das famílias tributárias em sucessivas ordens de grandeza, característico da contabilidade estatal, na verdade o império acomodou-se quase sempre às estruturas que encontrou, sobretudo nas regiões estatais mais desenvolvidas (o impacto incaico nas zonas tribais atrasadas foi maior). A estratégia global estabeleceu-se no sentido de: 1) superpor a religião estatal centrada no Sol e no Inca aos cultos locais, que não

foram abolidos; 2) criar redes de comunicação, militares e administrativas mediante a construção de estradas, depósitos, fortificações e cidades administrativas regionais; 3) controlar e generalizar a todo o espaço andino as redes de reciprocidade assimétrica e redistribuição que antes funcionavam em espaços menores, organizando em função delas a tributação em trabalho, os deslocamentos permanentes de populações e a circulação — através de circuitos ritualizados — dos bens de prestígio ou suntários (tecidos, coca, milho, um tipo de concha vermelha da costa norte exigido no culto às *huacas* etc.); 4) por fim, como mostrou Murra, realizar em escala maior do que no passado a estratégia de complementaridade de recursos entre os diversos "andares" ecológicos dos Andes.⁴¹

Conclusão

Estão longe os tempos em que autores como Adolph Bandelier podiam considerar as altas culturas pré-colombianas como primitivas. Elas eram, pelo contrário, como tem sido demonstrado cada vez com maior clareza e riqueza de dados, sofisticadas e complexas; e apresentavam, em suas relações sociais e em suas categorias de pensamento, lógicas coerentes, mas que diferiam bastante das que podemos encontrar na Antiguidade Clássica ou na Idade Média europeia (embora seja possível achar analogias mais plausíveis com sociedades "tributárias" pré-capitalistas).⁴² Isso, que é verdade em geral, aplica-se igualmente ao tema aqui desenvolvido.

Vimos que, até certo ponto, as pesquisas — em parte em função dos materiais disponíveis — tomaram em nosso século caminhos diferentes nos estudos meso-americanos e andinos, ainda que também haja elementos comuns, como a importância central da Arqueologia. Isto foi fator de enriquecimento, já que métodos e concepções circulam entre especialistas das duas grandes áreas culturais, propiciando novas hipóteses, interpretações, pontos de apoio teóricos e maneiras de trabalhar testados alhures. No conjunto, embora em todos os casos as últimas décadas tenham assistido a reinterpretaciones substanciais, a análise das relações entre poder e religião está talvez mais avançada nos estudos meso-americanos do que nos andinos.

Notas

1. Luker, Steven (org.) *Power. Readings in Social and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 19; Wilson, Peter J. *The Domestication*

of the Human Species. New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 117-150.

2. Baudrillard, J., "Forgetting Foucault", in *Humanities in Society*, 3 (nº 1), 1980, pp. 103-114.

3. Brelich, Angelo, "Prolegómenos a una historia de las religiones" in Puech, Henri-Charles (org.) *Las religiones antiguas I*. Trad. de Isabel Martínez M. e José Luis Ortega M., "Historia de las religiones siglo XXI", vol. 1. México, Siglo XXI, 1977, pp. 30-97 (a citação é da p. 67).

4. Séjourné, Laurette, *Antiguas culturas precolombinas*. Trad. de Josefina Oliva de Coll. "Historia universal siglo XXI", vol. 21. Madrid, Siglo XXI, 1973 (4ª ed.), p. 149 (ver em geral as pp. 144-153).

5. Meggers, Betty J., "Conexiones y convergencias culturales entre América del Norte y América del Sur", in Ekholm, Gordon F. et al., *Problemas culturales de la América precolombina*. Trad. de Mariano J. Garreta. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976, pp. 111-137.

6. Séjourné, Laurette, *op. cit.*, pp. 289-300.

7. Kirchhoff, Paul, "Mesoamerica: its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics", in Graham, John A. (org.) *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*. Palo Alto, Peek Publications, 1966, pp. 1-14 (Trad. por Norman McQuown da publicação original em alemão de 1943).

8. Coe, Michael; Snow, Dean e Benson, Elizabeth, *Atlas of Ancient America*. Oxford, Equinox, 1986, pp. 116, 131.

9. Carrasco, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la conquista" in Costo Villegas, Daniel (org.) *Historia general de México*. México, El Colegio de México, 1976, tomo I, p. 209.

10. Zuidema, R. Tom. *Inca Civilization in Cuzco*. Trad. de Jean-Jacques Decoster. Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 67-78.

11. Zantwijk, Rudolf van, "La ordenación de Tenochtitlan. La interrelación de dioses, templos, fechas calendáricas, direcciones y sitios con grupos sociales en la convivencia capitalista azteca", in Siegel, Hanns-Albert e Schneider, Jürgen (orgs.) *Wirtschaft und gesellschaftliches Bewusstsein in Mexico seit der Kolonialzeit*. München, Wilhelm Fink, 1980, pp. 47-98; Broda, Johanna, "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexicana", in (Carrasco, Pedro e Broda, Johanna (orgs.) *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México, Editorial Nueva Imagen, 1978, pp. 115-174.

12. Garcés Contreras, Guillermo, *Los códices mayas*. México, Secretaría de Educación Pública, 1975.

13. Pense G. Y., Franklin, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978, p. 76.

14. Cowgill, George L., "The End of Classic Maya Culture: a Review of Recent Evidence", in Graham, John A. (org.) *op. cit.*, pp. 189-203 (ver sobretudo pp. 199-200).

15. Acerca da evolução histórica dos astecas e das características básicas de sua religião, aspectos que não podemos desenvolver aqui, ver: Bernal, Ignacio, *Tenochtitlan en una isla*. México, Secretaría de Educación

- Publica, 1972; Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
16. Zantwijk, Rudolf van, "El carácter de la autoridad en el Imperio Azteca y su expresión en la retórica oficial". *Indiana*, 6, Gebr. Mann, Berlin, separata sem indicação da data; Zantwijk, Rudolf van, *La historia dinástica azteca: sus limitaciones y sus perspectivas*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981 (folheto).
17. Cf. Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, tomo II, pp. 406-410; Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*. México, Editorial Porrúa, 1969, vol. II, pp. 351-353.
18. Coe, M.; Snow, D. e Benson, E., *Op. cit.*, pp. 145-146; Vaillant, G. C., *Aztecs of Mexico*. Harmondsworth, Penguin Books, 1972, p. 191.
19. Broda, Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexica", in Carrasco, Pedro *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pp. 37-66.
20. Ver, entre outras visões do problema, Soustelle, Jacques, *Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas*. Trad. de M. Victoria Catalina. Madrid, Guadarrama, 1969, cap. VI.
21. Sejourné, Laurete, *Pensamiento y religión en el México antiguo*. Trad. de A. Orfila Reynal. México, Fondo de Cultura Económica, 1973 (3ª reimpressão), pp. 7-57.
22. *Idem*, pp. 91-96; Matos Moctezuma, Eduardo e Müller, Florencia S., "La cultura teotihuacana", in Matos Moctezuma, E. *et al.*, *México: panorama histórico y cultural. Los pueblos y señorios teocráticos*. 1ª parte. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975, p. 40. Acerca dos sacrifícios humanos em Teotihuacan: Bosch Gimpera, Pere, *La América pre-hispánica*. Barcelona, Ariel, 1975, p. 186.
23. Duverger, Christian, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*. Paris, Seuil, 1979, p. 241.
24. Litvak King, Jaime, *Cihuatlán y Tepecoacuilco. Provincias tributarias de México en el siglo XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, pp. 119-127; Molins Fábrega, N., *El Códice Mendocino y la economía de Tenochtitlan*. México, Porrúa, 1983, pp. 73-87; Carrasco, Pedro, "La economía del México prehispánico", in Carrasco, Pedro e Broda, Johanna (orgs.) *op. cit.*, pp. 15-76 (especialmente pp. 78-81).
25. Acerca de Quetzalcóatl, ver: León-Portilla, Miguel, *Quetzalcóatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968; López Austin, Alfredo, *Hombres-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973. Os textos utilizados para apoiar o "pactismo" de Quetzalcóatl e sua oposição aos sacrifícios humanos acham-se no *Códice Mariense* e nos *Anais de Cuauhtitlan*. Estes textos, e as condições de sua compilação, acham-se em: Garbay K., Angel M., *Panorama literario de los pueblos nahuas*. México, Porrúa, 1963, pp. 117-137; Garbay K., Angel M., *La literatura de los aztecas*. México, Editorial Joaquín Moritz, 1970 (2ª ed.), pp. 24-35. Para o "renascimento neotolteca" e as reformas de Tlacayélel, cf. León-Portilla,
- Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973 (3ª reimp.), caps. III e IV; Eatz, Friedrich. *The Ancient American Civilisations*. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1972, pp. 164-173.
26. Genei, J. e Chelbatz, P., *Histoire des peuples mayas-quistés (Mexique, Guatemala, Honduras)*. Paris, Les Éditions Genet, 1927, p. 213.
27. Recinos, Adrián, tradução e introdução. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. San José (Costa Rica), Editorial Universitaria Centroamericana, 1971 (2ª ed.); ver sobretudo as pp. 121-153.
28. Barrera Vásquez, Alfredo e Rendón, Sílvia, tradução e introdução. *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972 (3ª reimpressão), p. 63.
29. Garcés Contreras, Guillermo, *op. cit.*, pp. 122-129.
30. Cf. Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Editorial Pedro Robredo, 1938, *passim*.
31. Ver, entre outras muitas obras: Morley, Sylvanus G., *La civilización maya*. Trad. de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica, 1972 (2ª ed.), caps. IX e XI; Thompson, Eric. *Grandeur et décadence de la civilisation maya*. Trad. de René Jouan. Paris, Payot, 1980, cap. II; Hardoy, Jorge E. *Ciudades precolombinas*. Buenos Aires, Ediciones Infinito, 1964, pp. 263-302; Proskouriakoff, Taina, "The Lords of the Maya Realm", in Graham, John A. (org.) *op. cit.*, pp. 168-175.
32. Brotherton, Gordon, org. e tradutor. *Image of the New World. The American Continent Portrayed in Native Texts*. Londres, Thames & Hudson, 1979, pp. 122-130, 142-147, 230; Houston, S. D., *Maya Glyphs*. Berkeley & Los Angeles/Londres, University of California Press/British Museum, 1989, pp. 52-59; Schele, L. e Miller, M. E., *The Blood of Kings. Dynasties and Ritual in Maya Art*. Fort Worth/Londres, Kimbell Art Museum/Sotheby's, 1986; Willey, Gordon R., "Settlement Pattern Studies and Evidences for Intensive Agriculture in the Maya Lowlands", in Lamberg-Karlovsky, C. C. (org.) *Archaeological Thought in America*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 167-182.
33. Katz, F., *op. cit.*, p. 59.
34. Elland, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Trad. de Ricardo Anaya. Madrid, Alianza Editorial, 1989 (6ª reimpressão; a edição original em francês é de 1951).
35. Zuidema, R. Tom, *op. cit.*; Wachel, Nathan, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973; Castelli, Amalia *et al.* (orgs.) *Etnohistoria y antropología andina*. Lima, Museo Nacional de Historia, 1981.
36. Rosiworowski de Diez Canseco, María, *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1988, p. 190.
37. Ver como exemplos: Rowe, John H., "Aspects of Inca Socio-Political Organization and Religion at the Spanish Conquest", in Wauchope, Robert (org.) *The Indian Background of Latin American History*. Nova York, Alfred A. Knopf, 1970, pp. 137-186; Kirsten, R., *La civilisation de*

- l'empire Inca. Un état totalitaire du passé.* Trad. de R. Jouan. Paris, Payot, 1952. Baudin, Louis, *El imperio socialista de los incas.* Trad. de J. A. Arze. Santiago do Chile, Editorial Zig-Zag, 1973 (7ª ed.).
38. Ver o texto correspondente (do cronista Molina) em Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas.* Trad. e adaptação de J. Faulhaber e B. von Mentz. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 198-199.
39. Favre, Henri, *Les incas.* "Que sais-je?", n° 1504. Paris, PUF, 1972, pp. 61-70; Péase G. Y., Franklin, *op. cit.*, pp. 31-114.
40. Péase G. Y., Franklin, *ibidem*; Rostworowski de Diez Canseco, María, *op. cit.*, pp. 35-41, 143, 189-194.
41. Péase G. Y., Franklin, *ibidem*; Murra, John V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975; Murra, John V. *La organización económica del estado inca.* Trad. de Daniel R. Wagner. México, Siglo XXI, 1978; Flores Ochoa, Jorge A. (org.) "Organización social y complementariedad económica en los Andes Centrales", in *Actes du XIII^e Congrès International des Américanistes.* Paris, Société des Américanistes, 1978, vol. IV, pp. 9-256; Lumbieras, Luis G., *The Peoples and Cultures of Ancient Peru.* Trad. de Betty J. Meggers. Washington, Smithsonian Institution Press, 1974, pp. 217-235; Bram, Joseph, *Análisis del militarismo incaico.* Trad. de Diana Tanuro. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977; Bravo Guerreira, Concepción, *El tiempo de los incas.* Madrid, Alhambra, 1986; Coe, M.; Snow, D. e Benson, E., *op. cit.*, pp. 197-201.
42. Cf. Cardoso, Ciro Flamartion S.; Bouzon, Emanuel e Tunes, Cássio Marcelo de Melo, *Modo de produção asiático. Nova visita a um velho conceito.* Rio, Campus, 1990.

As amazonas: um mito e algumas hipóteses*

Luiz Mott

Enquanto alguns consideram as Amazonas um povo puramente mítico, outros defendem um fundamento histórico para elas. (*Encyclopaedia Britannica*, 1768)

As amazonas e a história

Pesquisando o verbete *Amazonas* numa dezena de dicionários e enciclopédias antigas e contemporâneas, encontramos informações bastante controversas sobre a origem e costumes dessas curiosas mulheres.¹ Sintetizando: as amazonas constituíam um povo formado apenas de mulheres guerreiras, que aparecem citadas em grande número de mitologias da antiga Grécia e de alguns povos vizinhos. Seriam originárias do Cáucaso, tendo atravessado as ilhas do mar Negro e do Egeu até chegar na Boécia e Ática, fixando-se no Termidon (Capadócia), junto ao ponto de Euxino, no mar Negro, próximo à cidade de Iris, onde estabeleceram como capital a cidade de Themiscyra, dando o nome de *Amazoncius* ao monte mais elevado dessa região, e o de *Amazonium* à segunda cidade de seu território.

Foi Heródoto (séc. V a.C.) quem primeiro narrou o mito dessa tribo guerreira, no Livro IV de sua *História*: conta que tais mulheres apenas uma vez por ano convidavam os gargetenos, povo vizinho, para terem relações sexuais com elas, cuidando, assim, de manter viva sua tribo e conservando tão-somente as meninas nascidas dessas uniões efêmeras. Virgílio, por seu turno (séc. I a.C.), na *Enéida*, repete *mutatis mutandis* a mesma versão (Livro I:490). Também a elas se referem, sem outras novidades, Pausânias, Homero, Plutarco, Aristófanes, entre outros. Estrabão, na sua *Geográfica* (Livro XI:503), diz que tais tribo-

* Publicando originalmente em *LPH/Revista de História*, cap. 1, pp. 13-35, 1990. *Per-se*, aqui, uma redução do texto original, sobretudo no tocante às fontes.