

## **Os curacas e a capacocha: de representações escritas a vestígios materiais**

**The curacas and the capacocha: from written representations to material vestiges**



LIMA, Vinicius Soares de \*

 <https://orcid.org/0000-0001-5799-1931>

**RESUMO:** Nosso tema é a relação entre as elites nativas não incaicas dos Andes, os curacas, e a heterogênea prática sacrificial originária dos Andes conhecida como *Capacocha*. Com base em escritos dos frades Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, discutiremos como setores eclesiásticos se posicionaram diante dos relatos recém-chegados do Novo Mundo. Em seguida, veremos como os curacas e a *capacocha* estão representados nas crônicas de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega. Por fim, analisaremos uma evidência arqueológica que lança luz sobre as elites nativas e os ritos sacrificiais, e mostraremos como a *Capacocha* aparece em um documento jurídico do século XVI. Com tudo isso, buscamos fortalecer a tese de que a *Capacocha* era um dos mais importantes meios de ascensão social dos curacas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Capacocha; Sacrifícios humanos; Curaca; Crônicas; Lullaillaco.

**ABSTRACT:** Our theme is the relation between the native non-Inca elites in the Andes, the curacas, and the heterogenic sacrificial practice original from the Andes known as *Capacocha*. Based upon writings by friars Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda, we shall discuss how ecclesiastic sectors reacted before the newly arrived accounts from the New World. Then, we shall see how the curacas and the *capacocha* are represented in the chronicles by Felipe Guamán Poma de Ayala and Inca Garcilaso de la Vega. Lastly, we shall analyze archeological evidence that sheds light upon the native elites and the sacrificial rites, followed by an account of how the *Capacocha* appears in a legal document from the sixteenth century. With that in mind, we aim to strengthen the thesis that *capacocha* was one of the most important means of social climbing of which curacas could dispose.

**KEYWORDS:** *Capacocha*; Human sacrifices; Curaca; Chronicles; Lullaillaco.

*Recebido em: 15/03/2020*  
*Aprovado em: 13/08/2020*

---

\* Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Franca-SP. E-mail: vinilima100@gmail.com



## Introdução

Uma das primeiras coisas observadas pelos espanhóis que desembarcaram nos Andes a partir de 1532 foi a obediência dada pelos índios a seus líderes e as diferentes funções que tais chefes exerciam na sociedade. Chamadas de *curacas* na língua quéchua, essas autoridades étnicas desempenhavam funções diversas, tais como o comando militar, a administração das forças de trabalho, rituais religiosos, controle de armazéns e estradas, supervisão de construções, entre outras. Ávidos por alcançar o enriquecimento rápido e garantir o sucesso da evangelização, as hostes espanholas logo entenderam que alianças com os curacas seriam imprescindíveis para alcançar os objetivos da Coroa. Nesse contexto, era preciso primeiro converter os curacas ao cristianismo e garantir que eles se tornariam intermediários aptos a viabilizar a colonização dos Andes.

Do outro lado do oceano, as camadas sociais mais altas dos recém-unificados reinos ibéricos, especialmente os membros do clero, discutiam qual seria o tratamento a ser dispensado para os povos nativos da América. Com um olhar atento aos relatos que chegavam do Novo Mundo, o clero cristão julgava os costumes e hábitos indígenas que os invasores europeus descreviam. De um lado, havia aqueles que defendiam que a evangelização deveria ocorrer pelo amor, seguindo o exemplo de Cristo e seus apóstolos. Entre esses, estava o frade dominicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Do outro lado, estavam aqueles que acreditavam que certos elementos das culturas autóctones dos territórios recém-encontrados justificavam o uso da força armada para subjugar aquelas populações e, a partir daí, evangelizar. O mais importante representante desses na Península Ibérica foi o também dominicano Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573).

Quase cem anos depois do início desses debates, dois cronistas nativos do Peru escreveram longas crônicas dedicadas a contar, cada uma, a visão de seu autor sobre a história dos Andes desde sua origem mítica até a colonização espanhola no século XVI. Trata-se de Felipe Guamán Poma de Ayala (1530?-1616?), filho de um curaca Yarovilca e de uma nobre incaica, e Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), o mestiço filho de um conquistador espanhol e descendente direto dos incas. O legado de Guamán Poma é a *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (AYALA, 1987), o famoso manuscrito descoberto somente no século XX, e que contém uma extensa crítica das ações dos colonizadores espanhóis e do governo incaico pré-1532 em mais de mil cento e oitenta e nove páginas e centenas de desenhos feitos a tinta. Garcilaso de la Vega, por sua vez, nos deixou uma série de obras publicadas ainda no século XVII. Para este artigo, consideraremos sua

crônica *Comentarios Reales de los Incas* (VEGA, 1991)<sup>1</sup>, que apresenta uma firme defesa do cristianismo e um grande esforço por honrar a memória de seus antepassados incaicos. Ambos os autores criaram, em suas crônicas, representações dos curacas coloniais e pré-hispânicos. Ao pensarmos tais representações conjuntamente com evidências arqueológicas e outros documentos da época, encontramos pistas sobre os curacas antes e depois de 1532.

É importante salientar que a relevância desses autores não está tanto em suas condições étnicas, mas em seus escritos. As crônicas peruanas dos séculos XVI e XVII devem ser pensadas como elementos de uma nascente tradição escrita hispano-americana, com uma dinâmica própria de elementos de origem autóctone e europeia. Nela estão presentes aspectos tanto das culturas europeias quanto das nativas, o que independe da identidade de cada autor que escreveu nas colônias ou na Espanha, como no caso do mestiço Garcilaso. Em alguns casos, os próprios cronistas podem demonstrar algumas ambiguidades quando tentam definir quem são (LIMA, 2019, p. 22). Nos *Comentarios Reales de los Incas* de 1609, por exemplo, há ocasiões em que o autor se considera mestiço (VEGA, 1991, p. 389; 518; 625; 627), outras em que usa a primeira pessoa do plural para se definir espanhol<sup>2</sup> (VEGA, 1991, p. 87; p. 454) e há, ainda, trechos nos quais ele se considera um índio (VEGA, 1991, p. 19; 49; 81; 94; 503; 610). Essa ambiguidade faz sentido quando consideramos que o autor desejava, ao mesmo tempo, provar seu valor para os espanhóis e glorificar o passado de seu próprio povo. Na narrativa, sempre que o autor afirma um desses desejos, ele apresenta a faceta identitária mais condizente com a cultura que ele deseja enaltecer no momento.

Ao admitir a existência de conjuntos de obras categorizados como “indígena”, “espanhol” ou “mestiço”, é preciso reconhecer que tais categorias jamais existiram isoladamente, e que elas necessariamente aludem a alguns aspectos de cada indivíduo que atuou na colonização. As fontes coloniais sugerem que a apropriação dos saberes e tecnologias indígenas foram imprescindíveis para a viabilização do estabelecimento da presença espanhola no Novo Mundo. Da mesma forma, posteriormente, as populações

---

<sup>1</sup> Como ambos os cronistas possuem nomes extensos, optamos por citá-los utilizando apenas o último nome de cada autor, mesmo que na historiografia ambos sejam citados, usualmente, com todas as palavras do sobrenome. Assim, a obra de Felipe Guaman Poma de Ayala será citada como (AYALA) e a de Inca Garcilaso de la Vega como (VEGA). Desta forma, é possível manter os parênteses mais curtos e facilitar a leitura do texto.

<sup>2</sup> Garcilaso jamais afirmou, diretamente, ser um espanhol, como faz ao se autoproclamar mestiço, “[...] de boca cheia.” (VEGA, 1991, p. 505). De qualquer forma, a posição de Garcilaso é fundamentalmente a de um aristocrata, que passou toda a vida adulta em meio aos círculos da nobreza e dos letrados na Espanha. Ele valoriza tanto sua estirpe nobre de origem incaica quanto a espanhola, das quais descende, respectivamente, pela linhagem materna e paterna. No universo conceitual do autor, índios, mouros e negros figuram em um patamar inferior, e o cronista chegou até mesmo a adquirir escravos negros e mouros em ao menos duas ocasiões: 1568 e 1571. (VIGIL, 2016, n.p.).

nativas foram paulatinamente levadas a viver de acordo com os preceitos da fé cristã e da Coroa Espanhola. A informação histórica, o pensamento e os conceitos utilizados pelos diferentes autores se afetavam mutuamente.<sup>3</sup> Assim, reiteramos que a etnia do autor, em si, não serve como princípio para conduzir investigações que envolvam as crônicas. Atribuir importância demasiada à ascendência étnica de um autor pode levar ao erro de considerar tais documentos como receptáculos de algo como uma visão “tipicamente nativa” a respeito da colonização.<sup>4</sup> O que nos interessa, aqui, não é a ascendência de cada cronista, mas a marcante divergência que há nas maneiras como esses autores representam os curacas e as práticas e estruturas de poder com eles relacionadas.

O aporte das tradições nativas registradas nas crônicas traz uma série de questões específicas, e compreendê-las é fundamental para entender os contatos que ocorreram entre europeus e indígenas ao longo do período colonial. Ao lidar com essas tradições, o historiador se depara com vários problemas específicos, tais como a natureza dos registros produzidos por tais tradições, o entendimento (ou não) dos sistemas de registro pelo estudioso, a existência ou ausência de escritos alfabéticos nativos e a continuidade ou descontinuidade dessas tradições até o presente. No caso dos Andes centrais, o problema é particularmente grave, pois o principal meio de registro legado pelas culturas autóctones, o *quipu*, ainda é pouco compreendido pelos pesquisadores atuais (SANTOS, 2004, p. 160-163). De qualquer forma, permanece o fato de que os primeiros cronistas do Peru registraram, como podiam, as práticas e ideias que permeavam a vida dos povos andinos.

Uma das características mais marcantes das tradições andinas representadas nas crônicas é o ato de perceber o mundo em termos de dualidades, especialmente aquela entre *alto* e *baixo*. O ato de compreender a realidade nesses termos provavelmente se origina das peculiares características geográficas dos Andes, com a grande valorização das distâncias verticais, que proporcionavam uma significativa variedade de níveis ecológicos entre a costa e a montanha (SANTOS, 2004, p. 178). A polaridade entre *hanan* (acima – vida, ordem, luz) e *hurin* (abaixo – morte, desordem, trevas) era complementar, e por isso deviam os seres do mundo transitar eternamente entre ambas.

---

<sup>3</sup> Neste artigo, defenderemos a ideia de que uma boa compreensão das crônicas não pode prescindir do ato de “[...] eliminar o traço de fronteiras claras e delineadas para pensar simplesmente em dois dos extremos do espectro etno-cultural novo-hispano: indígena e espanhol.” (OKUBO, 2007, p. 86).

<sup>4</sup> Nos estudos andinistas, um dos principais defensores dessa ideia nas décadas de 1960 e 1970 foi Nathan Wachtel (1971).

Outro elemento importante das tradições andinas que utilizaremos para compreender a relação entre os curacas e as práticas sacrificiais, e que também se relaciona com o tempo e o espaço nos Andes, é o sistema de *ceques*:

O sistema de *ceque* de Cuzco consistia de 41 *ceques*, saindo do templo central do Sol, *Coricancha*. Juntos eles organizavam 328 pontos de referência (*landmarks*) no vale de Cusco que como lugares de adoração (*places of worship*) foram considerados *huacas*. Em cada *ceque* estava enumerada uma quantidade variável de *huacas* em direção ao lado de fora em relação a um ponto específico no horizonte visto de *Coricancha*; entretanto, de acordo com a distância do horizonte e/ou em função do *ceque*, este podia terminar antes, no ou além do horizonte. Cada *ceque* estava, pois, relacionado a uma direção reta particular como linha de visão (*sightline*). (ZUIDEMA, 1964, p. 80).

Nesse sistema, o passado era representado em *huacas*, que poderiam ser altares, tumbas ou pedras (SANTOS, 2004, p. 181). Por trás dessa prática, estava a concepção de que os mortos e o passado continuavam presentes de outra forma, e aptos a um eventual retorno para o mundo em tempos de um novo *pachacuti*. Como veremos neste artigo, há evidências que sugerem uma correlação entre os locais e a mobilidade dos rituais de sacrifícios e esse sistema.

Consideraremos, pois, além dos textos das crônicas, algumas evidências arqueológicas recentes que lançam luz sobre as características do poder dos curacas durante o *Tahuntinsuyu*, e como tal poder estava relacionado com o ritual da *Capacocha* – o sacrifício humano nos Andes. Tal prática causou grande espanto entre os cristãos, até mesmo nos mais argutos defensores dos indígenas. Os quatro autores supracitados dedicam importantes espaços de suas obras sobre o tema, e o utilizam como base para diversas formas de argumentação, como veremos ao longo deste trabalho. Com base em nossas crônicas e no debate entre Sepúlveda e Las Casas, mostraremos como a questão dos sacrifícios humanos foi instrumentalizada para servir a diferentes anseios e projetos envolvidos na colonização dos Andes. As representações escritas manifestam atitudes e pontos de vista que por vezes se mostram diametralmente opostos e constituem, portanto, um bom ponto de partida para compreender as relações de poder que agiam sobre as terras do *Tahuantinsuyu* antes e depois de 1532.

Por outro lado, é importante destacar que descrições dessas práticas não se restringem ao âmbito das crônicas. A *Capacocha* figura em documentos jurídicos que registram disputas por terras e favores da Coroa por curacas já nas primeiras décadas do período colonial. As práticas sacrificiais já estavam a ser discutidas e usadas como argumento nos primeiros tribunais que surgiram no Peru do século XVI. Ao dialogar com as fontes supracitadas, observamos que a *Capacocha* foi uma preocupação de cronistas, curacas, padres, administradores e juízes coloniais ao longo dos séculos XVI e XVII. Além

do que podemos encontrar nas narrativas coloniais, a arqueologia traz pistas sobre a relação entre a *capacocha* e os *curacas*, encontradas nos sítios arqueológicos e artefatos pré-hispânicos do antigo *Tahuantinsuyu*. Neste artigo, veremos como um desses sítios<sup>5</sup> traz importantes evidências para compreender a importância dos *curacas* na expansão do *Tahuantinsuyu*.

Neste artigo, procuramos divulgar os resultados da dissertação de mestrado *Os curacas andinos nas crônicas de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega*, no que diz respeito ao tema da relação entre os sacrifícios humanos e o poder e legitimação dos *curacas*. Com base no que foi dito acima, ampliaremos o tema e discutiremos evidências de modo a mostrar que, se pensadas em conjunto, as crônicas, a arqueologia e os registros jurídicos do início do século XVI trazem elementos para fortalecer a tese<sup>6</sup> de que a *Capacocha* era um dos mecanismos mais importantes para a ascensão social e a manutenção do poder dos *curacas* do *Tahuantinsuyu* até o momento da chegada dos espanhóis, e que tal prática persistiu nas discussões acadêmicas, nas crônicas e nos tribunais espanhóis pelo menos até o início do século XVII.

#### “Gente selvagem”: cruéis ou mansos?

Ao debater sobre a legitimidade da conquista armada dos Andes, os frades antagonistas Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) exemplificaram os principais argumentos correntes na metade do século XVI a respeito da maneira como deviam ser pensados os costumes nativos observados pelos primeiros espanhóis a chegar ao território do *Tahuantinsuyu*.<sup>7</sup> De um lado, Las Casas criticava os abusos cometidos pelos colonizadores espanhóis contra as populações nativas, e defendia que a evangelização dos povos ameríndios deveria ocorrer de forma pacífica. De outro, Sepúlveda teceu duras críticas a certos costumes e modos de vida nativos, que ele caracterizava como bárbaros e incivilizados. Para esse autor, era legítimo fazer

---

<sup>5</sup> É certo que os estudiosos já se debruçaram sobre incontáveis vestígios materiais das práticas sacrificiais andinas. Aqui, escolhemos tratar do caso das múmias do vulcão Llullaillaco, pois essas se encontram em perfeito estado de conservação, tanto dos corpos imolados quanto dos símbolos que descansam junto das vítimas. Além disso, foi o caso que estudamos na dissertação sobre a qual se baseia o presente texto.

<sup>6</sup> É importante salientar que o autor do presente artigo não criou tal tese, mas busca, à luz das crônicas e outros documentos textuais, ajudar a embasá-la, com base em autores que realizaram importantes descobertas sobre o tema nas últimas décadas.

<sup>7</sup> Este debate foi o cerne da famosa contenda de Valladolid, que ocorreu em 1550 e 1551 na cidade. Neste episódio, a discussão entre Las Casas e Sepúlveda girou em torno do conceito de guerra justa, elaborado pelo filósofo Aristóteles, que acreditava que os bárbaros eram naturalmente escravos (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224). Com base no pensamento aristotélico, Sepúlveda sustentou que, sendo os índios bárbaros, eles podiam ser escravizados. Las Casas, por outro lado, usou o mesmo Aristóteles para defender que existiam várias classes de barbárie, e que os índios se encontravam em um estágio de barbárie que não justificava a guerra justa nem a escravidão (GUTIÉRREZ, 2014, p. 225).

guerra contra os nativos que se recusassem a aceitar a fé cristã ou se rebelassem contra ela.

Para o dominicano Las Casas, os indígenas não eram naturalmente maus. Ao contrário, eram pessoas de natureza pacífica, mansa e sem rancor. Na opinião do clérigo, os povos autóctones deveriam servir aos cristãos em troca de proteção e do acesso à fé cristã. Tal proteção seria necessária porque, para o dominicano, os índios eram pessoas mais fracas e delicadas que os colonizadores espanhóis, menos aptas ao trabalho pesado e mais suscetíveis às doenças. Diz o autor:

Todas estas universais e infinitas gentes, a toto genere, criou Deus os mais simples, sem maldades nem insinceridades, obedientísimas, fidelísimas a seus senhores naturais e aos cristãos a quem servem; mais humildes, mais pacientes, mais pacíficas e quitas, sem brigas e confusões, não lascivos, não queixosos, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças, que há no mundo. São assim mesmo as gentes mais delicadas, fracas e ternas em “complisión” e que menos podem sofrer trabalhos, e que mais facilmente morrem de qualquer enfermidade; que nem filhos de príncipes e senhores entre nós, criados em privilégio e delicada vida não somos mais delicados que eles, ainda que sejam dos que entre eles são de linhagem de trabalhadores. (LAS CASAS, 2011, p. 13, tradução nossa).<sup>8</sup>

Mais adiante, Las Casas chega ao ponto principal de sua defesa das populações autóctones. O padre acreditava que os índios eram aptíssimos a receber a fé cristã e aprender a doutrina da igreja. Por isso, deveriam ser tratados como potenciais cristãos, não como escravos ou inimigos:

São isso mesmo de limpos e desocupados e vivos entendimentos, muito capazes e dóceis para toda boa doutrina; aptíssimos para receber nossa santa fé católica e serem dotados de virtuosos costumes, e os que menos impedimentos têm para isso, que Deus criou no mundo. E são tão inoportunas uma vez que começam a ter notícia das coisas da fé, para sabê-las, e em exercitar os sacramentos da Igreja e o culto divino, que digo em verdade que os religiosos precisam, para aguentá-los, ser dotados por Deus de dom muito assinalado de paciência; e, finalmente, ouvi dizer que a muitos seculares espanhóis de muitos anos para cá e muitas vezes, não podendo negar a bondade que neles vêm: “Certo que essas gentes seriam as mais bem-aventuradas do mundo se somente conhecessem a Deus” (LAS CASAS, 2011, p. 14, tradução nossa).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> [No original] “Todas estas universas e infinitas gentes, a toto genere, crio Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desejar venganzas, que hay en el mundo. Son así mismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad; que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y delicada vida no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores” (LAS CASAS, 2011, p. 13).

<sup>9</sup> [No original] “Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desde una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fee, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para

Para Las Casas, portanto, os povos indígenas da América eram criaturas fracas, dóceis e infantis, como crianças ingênuas prontas a receber os primeiros ensinamentos da fé cristã. Juan Ginés de Sepúlveda, por outro lado, tinha uma visão radicalmente oposta. Ele não apenas duvidava dessa suposta fraqueza, mas via em algumas tradições, crenças e práticas nativas uma vileza que ameaçava a fé e a moral cristãs. Sepúlveda defendia uma resposta dura aos nativos que desafiassem o poder da Coroa espanhola e recusassem o cristianismo:

Semelhante é o pensamento dos filósofos, como também o dos juristas, que asseguram que se pode por direito natural inclusive obrigar com as armas, se o rechaçam, as gentes selvagens, ou seja, aquelas que tem costumes e instituições abertamente contrárias à razão natural para que se submetam ao mando dos mais humanos e prudentes, a fim de que se governem por leis consideradas justas por eles e pela natureza. Neste caso estavam os índios, que violavam em grande medida esse direito natural, ora com o culto dos ídolos, ora com numerosos homicídios, admitidos coletivamente, além de inocentes que sacrificavam aos demônios nos altares ímpios, como também de mulheres principais, às que sepultavam vivas ao enterrar seus maridos. (SEPÚLVEDA, 1976, p. 202, tradução nossa).<sup>10</sup>

As ideias dissonantes de Las Casas e Sepúlveda representam um dos principais debates que marcou o Ocidente cristão no século XVI, ou seja, sobre como se deveria lidar com as populações americanas recém-encontradas. O eixo principal de tal debate era a legitimidade das conquistas armadas, e se era possível ou não realizar a conversão dos nativos. Cético sobre a imagem de pureza e benevolência inata que Las Casas criou para os índios, Sepúlveda sustentava que a ação cristã contra os indígenas que se recusassem a aceitar a fé era uma guerra justa. De acordo com estudiosos do pensamento de Sepúlveda, a guerra justa, na concepção do padre, era justificada por quatro motivos diferentes:

1) Os índios eram menos cultos e civilizados que os espanhóis, assim como os príncipes nativos o eram em relação aos espanhóis, sendo incapazes de governar-se, o que aturoizava os conquistadores a submetê-los; 2) Os índios americanos cometiam pecados contra a Natureza (sacrifícios humanos,

---

sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: «Cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios» (LAS CASAS, 2011, p. 14).

<sup>10</sup> [No original] “Semejante es el pensamiento de los filósofos, como también el de los juristas, quienes aseguran que se puede por derecho natural incluso obligar con las armas, si lo rechazan, a las gentes salvajes, es decir, a las que tienen costumbres e instituciones abiertamente contrarias a la razón natural para que se sometan al mando de los más humanos y prudentes, a fin de que se gobiernen por leyes consideradas justas por ellos y por naturaleza. En este caso estaban los índios, que violaban en gran manera este derecho natural, ya con el culto de los ídolos, ya con numerosos homicídios, admitidos colectivamente, bien de inocentes que sacrificaban a los demônios en las aras impías, como también de mujeres principales, a las que sepultaban vivas al enterrar a sus maridos” (SEPÚLVEDA, 1976, p. 202).

antropofagia) e essa razão era suficiente para submetê-los mediante a guerra; 3) As autoridades cometiam sacrifícios humanos que recaíam sobre os corpos dos inocentes, pelo que se justificava o castigo carrascos por meio da guerra; 4) Os cristãos tinham obrigação de pregar o evangelho, inclusive por meio da força, se não era possível por outros meios (SALVADOR, 2009, p. 96).<sup>11</sup>

Os tópicos 2 e 3 da citação acima tocam o ponto de interesse do presente artigo. Como se nota com a leitura, o sacrifício humano realizado pelos andinos era um dos pilares da defesa da guerra justa por Sepúlveda. A presença desse tema nos debates que orbitam a contenda de Valladolid indica que a questão dos sacrifícios humanos no continente americano teve grande importância para os colonizadores espanhóis. Nas páginas seguintes, veremos como tal questão se manifesta nas obras de dois cronistas indígenas da passagem do século XVI para o XVII: Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, e o que há de comum entre essas narrativas e vestígios arqueológicos de imolações de vítimas humanas que datam do *Tahuantinsuyu*.

### Os incas sacrificavam vítimas humanas?

Como dissemos acima, a obra *Comentarios Reales de los Incas* é um grande esforço de seu autor para honrar seus antepassados incas e combater algumas noções arraigadas nos escritos espanhóis sobre os povos incaicos. De acordo com o Inca Garcilaso, os povos incaicos jamais realizaram um sacrifício humano sequer. Trata-se de uma afirmação incomum entre as crônicas produzidas sobre a realidade peruana no pós-1532.<sup>12</sup> É certo que, naquela obra, Garcilaso admite a existência de sacrifícios humanos entre os nativos andinos. Porém, o autor afirma, por vezes, que tal prática ocorria apenas entre os nativos não incas do *Tahuantinsuyu* (VEGA, 1991, p. 87, 91, 171, 193). Ao se referir aos nativos que habitavam a região do Antisuyu, a parte amazônica do império Inca, Garcilaso faz uma citação direta do padre jesuíta Blas Valera (1545-1597), um dos primeiros cronistas a escrever sobre os povos andinos. A citação discorre sobre o tratamento que os nativos daquela região davam aos inimigos capturados na guerra:

---

<sup>11</sup> [No original] “1) Los indios eran menos cultos y civilizados que los españoles, así como los príncipes nativos lo eran respecto de los españoles por lo que eran incapaces para gobernarse, lo cual autorizaba a los conquistadores a someterlos; 2) Los indios americanos cometían pecados contra la Naturaleza (sacrificios humanos, antropofagia) y esa razón era suficiente como para someterlos mediante la guerra; 3) Las autoridades cometían sacrificios humanos que recaían sobre los cuerpos de inocentes, por lo que se justificaba el castigo de los verdugos a través de la guerra; 4) Los cristianos tenían la obligación de predicar al evangelio, incluso a través de la fuerza si no era posible a través de otros medios.” (SALVADOR, 2009, p. 96).

<sup>12</sup> A maioria dos cronistas coloniais traz narrativas acerca da prática de sacrifícios humanos pelos incas. Uma notável exceção, entre autores de origem ibérica, é a do jesuíta Blas Valera, que defende a noção de que os incas jamais praticaram tais sacrifícios. Na concepção do padre, os incas teriam sido responsáveis por iniciar um processo de civilização entre os nativos peruanos, que teria preparado as populações andinas para receber o cristianismo. O Inca Garcilaso defendia a mesma ideia, e cita Valera diretamente em várias partes de sua obra (VEGA, 1991, p. 41-42).

Se ao tempo que atormentavam ao triste [este] fizesse algum sinal de sentimento com o rosto ou com o corpo ou desse algum gemido e suspiro, fazem pedaços de seus ossos depois de terem comido-lhes as carnes, entranhas e tripas, e com muito menosprezo os jogam no campo ou no rio. Mas se nos tormentos se mostrou forte, constante e feroz, havendo comido suas carnes com todo o interior, secam os ossos com seus nervos ao sol e os põem no alto dos morros e os têm e adoram por deuses e lhes oferecem sacrifícios. Esses são os ídolos daquelas feras, porque não chegou o Império dos Incas a eles e nem até agora chegou o dos espanhóis, e assim estão hoje em dia. (VALERA, *apud* VEGA, 1991, p. 41, tradução nossa).<sup>13</sup>

Garcilaso considera que havia formas de sacrifício menos cruéis em outras etnias nativas, como o uso de sangue humano coletado por meio de sangrias, e não do assassinato da vítima (VEGA, 1991, p. 57). Mas, de qualquer forma, o autor usa esses rituais como meio para provar que os incas salvaram os povos andinos do barbarismo.<sup>14</sup> Garcilaso coloca seus ancestrais incas como responsáveis por algo análogo a uma missão civilizadora. E, embora fossem um povo idólatra, os incas destruíram as formas mais bárbaras de idolatria durante a expansão do *Tahuantinsuyu*, e prepararam os povos andinos para a chegada do cristianismo. Por outro lado, a maioria das narrativas coloniais traz informações contrárias ao que diz Garcilaso. Nelas, os incas foram retratados como praticantes dos sacrifícios humanos. É o caso do cronista nativo Felipe Guamán Poma de Ayala, que viveu no mesmo período que Garcilaso e tem uma visão bem diferente daquele autor.

Na obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, os curacas são apresentados ao leitor como os senhores naturais e legítimos dos Andes, cuja ancestralidade dava direito ao controle da terra e do trabalho das comunidades nativas (AYALA, 1987, p. 84). A breve dominação incaica nos anos do *Tahuantinsuyu* (1438-1532) teria assimilado e corrompido os caciques andinos e suas respectivas etnias por meio da introdução de práticas como o sacrifício humano. A partir de então, os curacas paulatinamente perderam seus poderes, deixaram de ter o respeito de seus comandados e sofreram um crescente processo de decadência moral. Assim, Guamán Poma buscou convencer seus leitores e interlocutores de que o advento do

---

<sup>13</sup> [No original] “Si al tiempo que atormentaban al triste hizo alguna señal de sentimiento con el rostro o con el cuerpo o dio algún gemido o suspiro, hacen pedazos sus huesos después de haberle comido las carnes, asadura y tripas, y con mucho menosprecio los echan en el campo o en el río. Pero si en los tormentos se mostró fuerte, constante y feroz, habiéndole comido las carnes con todo lo interior, secan los huesos con sus nervios al sol y los ponen en lo alto de los cerros y los tienen y adoran por dioses y les ofrecen sacrificios. Estos son los ídolos de aquellas fieras, porque no llegó el Imperio de los Incas a ellos ni hasta ahora ha llegado el de los españoles, y así están hoy día” (VALERA, *apud* VEGA, 1991, p. 41).

<sup>14</sup> Termos como “bárbaros”, “nobres”, “plebeus”, entre outros, são muito presentes na obra do autor. Sabe-se que Garcilaso possuía títulos de vários autores romanos clássicos em sua obra e esteve presente em círculos de humanistas na Espanha. Isto explica o uso destes termos nas páginas dos *Comentarios Reales de los Incas* (PEASE, 2009, p. 19).

*Tahuantinsuyu* a partir de Manco Capac e Mama Huaco desencadeou uma degenerescência das práticas e costumes ancestrais dos povos andinos.<sup>15</sup> Na concepção do autor, a maior expressão dessa decadência seria a perda da fé no verdadeiro Deus cristão, que fora conhecido pelos andinos antes do início da expansão dos incas. É possível observar, no texto, que Guamán Poma culpa os incaicos pela presença do que ele considera as piores formas de idolatria e práticas contrárias à fé cristã:

Ó, perdido Ynga! Assim te quero dizer [sic] porque desde que entrastes fostes idólotra, inimigo de Deus porque não haveis seguido a lei antiga de conhecer ao senhor e criador Deus, que fez os homens e o mundo, que é o que chamaram os índios antigos de Pacha Capac [criador do universo], deus Runa Rurac [aquele que fez o homem]. Que assim o conheceram que assim o diziam [sic] os primeiros Capac Apo Yngas antigos. (AYALA, 1987, p. 119, tradução nossa).<sup>16</sup>

Na citação acima, Guamán Poma afirma que os nativos andinos pré-incaicos conheciam o verdadeiro Deus, e o adoravam de maneira semelhante a como faziam os homens do Antigo Testamento. Porém, com o tempo, o conhecimento de Deus por esses “primeiros homens”<sup>17</sup> se perdeu. Esses, então, se esqueceram do Dilúvio, que Guamán Poma chama *uno yaco pachacuti* (o cataclismo da água) e da descendência de Adão e Eva (AYALA, 1987, p. 23-25). Mesmo depois de perder o contato com Deus, os andinos pré-incaicos teriam vivido, não obstante, sem cultuar o que o autor chama de idolatrias. Essas teriam surgido com as conquistas incas, e foram motivadas pelo Demônio. Além disso, chama atenção o uso do termo “Pacha Capac”, que o cronista traduz como “criador do universo”. Esse seria o próprio Deus cristão, cujo culto pré-incaico fora destruído pelos incas durante a expansão do *Tahuantinsuyu*. A narrativa de Guamán Poma dá a entender, assim, que os curacas foram cooptados pelas idolatrias disseminadas pelos incas e passaram, eles mesmos, a fazer parte do sistema de crenças

---

<sup>15</sup> Essa postura de Guaman Poma faz sentido se pensarmos na trajetória pessoal do autor. Em sua vida adulta, Guaman Poma passou décadas colaborando com a Igreja e a administração espanhola. O autor tinha claras pretensões senhoriais, que expressa em vários momentos de sua crônica. Nela, o autor se intitula “príncipe” do Peru, e clama ao rei Felipe III por restituição do poder que seus ancestrais teriam perdido após a chegada dos espanhóis e a instituição do vice-reino do Peru. Consideramos, pois, que seu ataque à imagem dos incas esteja em consonância com tais pretensões, pois o autor precisava deslegitimar o domínio incaico para defender os direitos ancestrais de sua família paterna, que não tinha ascendência incaica (LIMA, 2019, p. 59).

<sup>16</sup> [No original] “¡O perdido Ynga!, ací te quiero dezir porque desde que entrastes fuerdes ydúlotra, enemigo de Dios porque no as seguido la ley antigua de conoser al señor y criador Dios, hazedor de los hombres y del mundo, que es lo que llamaron los yndios antiguos Pacha Capac [creador del universo], dios Runa Rurac [hacedor del hombre]. Que ací lo conocieron que ací lo decía los primeros Capac Apo Yngas antiguos” (AYALA, 1987, p. 119).

<sup>17</sup> Guamán Poma divide sua história andina em eras, ou idades (AYALA, 1987, p. 22-32). De acordo com o cronista, a história dos Andes podia ser dividida em quatro eras. Em síntese, o processo histórico que teria se desenrolado nessas quatro eras foi da passagem de uma espécie de utopia primitiva andina, em que os nativos estavam em comunhão com Deus e viviam como os homens do Antigo Testamento, até a ascensão incaica, que teria sido obra do demônio para subjugar os povos andinos e afastá-los de Deus.

incaico. Tal sistema envolvia a prática sacrificial de humanos, relacionada com a presença das construções cerimoniais espalhadas pelo *Tahuantinsuyu* conhecidas como *ushnu* (ou *usno*):

Que os Yngas tem terra assinalado [sic] em todo este reino para sacrificios chamado [sic] *usno* [construção cerimonial], que é para sacrificar sempre *capacocha* [oferenda ao Inka, sacrificios humanos] ao sol e às *uacas*, *uaca caray* [dar de comer à *waqa*], ao caminhar *apachita* [adoratório]. É a lei e sacrificio dos Yngas. De como o Ynga sacrificava a seu pai o sol com ouro e prata e com meninos e meninas de dez anos que não tivessem sinal nem mancha nem lunar e fossem formosos [sic]. E para isso fazia juntar quinhentos meninos de todo o reino e sacrificava no templo de Curi Cancha, que todas as paredes alto e baixo [sic] estava guarnecida [sic] de ouro finissimo. (AYALA, 1987, p. 30, tradução nossa).<sup>18</sup>

Do que foi exposto até aqui, é possível concluir que a ideia do sacrifício humano foi muito usada como instrumento de legitimação para justificar diferentes projetos e anseios dentro da realidade colonial. Para o Inca Garcilaso, a negação de que os incas imolavam vítimas humanas serve para aproximá-los da civilização e dos valores cristãos. Ao mesmo tempo, o cronista visava limpar a honra de sua linhagem materna e desarmar os detratores dos incas. Na obra de Guamán Poma, a narrativa sobre os sacrificios tem o mesmo efeito, embora busque legitimar outro grupo étnico. O autor busca eximir os andinos não incaicos, ou ao menos sua linhagem Yarovilca, da prática sacrificial considerada nefasta pela fé dos dominadores brancos. Hediondo para os cristãos, o sacrifício humano se converteu em um argumento forte, que se manifestou em diversos âmbitos, como debates eclesiásticos, crônicas e registros jurídicos. Assim, a noção de que os andinos sacrificavam vítimas humanas foi usada para legitimar interesses diversos e, por vezes, opostos. Como veremos abaixo, o fato é que a prática de sacrificios humanos nos Andes foi consumada por incas e por outras etnias, com objetivos religiosos e políticos.

### Elites nativas e *Capacocha* no *Tahuantinsuyu* e na Justiça Espanhola

Como vimos acima, muitas narrativas coloniais dos séculos XVI e XVII sugerem que a prática sacrificial foi ubíqua nos Andes pré-hispânicos<sup>19</sup>. Festas, celebrações de

---

<sup>18</sup> [No original] “Que los Yngas tienen tierra señalado en todo este rreyno para sacrificios llamado *usno* [construcción ceremonial], que es para sacrificar cienpre *capacocha* [afrenta al Inka, sacrificios humanos] al sol y a las *uacas*, *uaca caray* [dar de comer a la *waqa*]<sup>b</sup>, al caminar *apachita* [adoratorio]. Es la ley y sacrificio de los Yngas. De cómo el Ynga sacrificava a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de diez años que no tubiesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos. Y para ello hazía juntar quinientos niños de todo el rreyno y sacrificava en el templo de Curi Cancha, que todas las paredes alto y bajo estaua uarnecida de oro finícimo” (AYALA, 1987, p. 30).

<sup>19</sup> É importante salientar que, neste artigo, o termo “Andes pré-hispânicos” se refere ao território do antigo *Tahuantinsuyu*, que os espanhóis denominaram “Império Inca”. Tal império se estendia pelo território dos

colheitas e comemorações de vitórias militares eram ocasiões em que incas e curacas podiam atuar em conjunto, e oferecer variadas formas de imolação ao divino. Ao analisar tais práticas, é preciso sempre reconhecer que, de acordo com as diferentes localidades andinas, rituais com sacrifícios podiam apresentar características distintas.<sup>20</sup> Abaixo, veremos como as práticas sacrificiais descritas nos documentos supracitados se assemelham com um dos mais importantes sítios arqueológicos da época do *Tahuantinsuyu* e como um dos primeiros processos jurídicos coloniais do Peru aborda a questão.

De maneira geral, as evidências arqueológicas disponíveis nos mostram com alguma certeza que, no século XV, Cusco deixou de ser “[...] núcleo de uma comunidade local para tornar-se um importante centro urbano, capital do *Tahuantinsuyu* descrita pelos europeus.” (MURRA, 1990, p. 84). A capital incaica não era apenas um centro administrativo, mas também religioso e cerimonial. A partir desse centro, incorporava-se ao *Tahuantinsuyu* as etnias que habitavam as montanhas, vales e costas.

A arqueologia não chegou a um consenso a respeito de como os incas intervinham na governança dos povos assimilados ao império. É sabido que os Incas do *Tahuantinsuyu* chegaram a designar governantes diretos para regiões recém-anexadas. Por outro lado, sabemos também que, sendo a elite incaica insuficiente em números para administrar a totalidade do império, deu-se a prática de elevar socialmente à condição de inca alguns membros das elites nativas locais nas regiões circunvizinhas de Cusco (MURRA, 1990, p. 85-86), como veremos a seguir.

No seio das comunidades nativas, os curacas exerciam o poder por meio de símbolos, rituais e da força em si, obedecendo ou não aos dominadores incaicos. De uma forma ou de outra, é notável a associação entre a posição do curaca e ritos sacrificiais. Em 1547, por exemplo, o cronista Pedro Cieza de León (1520-1554) relatou o momento em que um grupo de curacas se reuniu para celebrar a colheita da batata de acordo com as tradições andinas:

Vestidos com suas mais belas roupas e ao som de tambores, o grupo de curacas sentou-se à praça principal formando um círculo. Em seguida, iniciou-se uma procissão, liderada por um menino e uma menina vestidos de acordo com o

---

atuais Peru, Chile, Equador, Bolívia e Argentina. Obviamente, um território tão vasto apresenta inúmeras especificidades regionais. Porém, podemos observar que as práticas sacrificiais que estudamos aqui não se restringem a uma única região do *Tahuantinsuyu*, mas podem ser encontradas em vários pontos distintos.

<sup>20</sup> O controle de novas terras anexadas pelos incas podia ocorrer de maneira direta, com a presença de membros das elites incaicas, de construções no estilo cusquenho e do deslocamento de colonos (*mitimac*); ou de maneira indireta, sendo o controle exercido pelas elites nativas locais. O caso da imolação do Lullaiaco que veremos abaixo ilustra uma realidade local, que não necessariamente vale para todo o *Tahuantinsuyu* (MIGNONE, 2015, p. 70).

costume local. No final do cortejo, doze homens (seis com *chaquitacllas* e seis com sacos de batatas) tocavam tambores. No centro do festejo, um dos curacas foi rodeado pela população local enquanto uma lhama era sacrificada segundo a tradição andina: suas vísceras foram arrancadas e então oferecidas aos adivinhadores responsáveis pela tarefa de “ler” suas entranhas. Em seguida, no momento em que a festa se encontrava em seu ápice, o sangue de camelídeo foi jorrado sobre os sacos de batatas. Nesse exato momento, um curaca recentemente convertido ao cristianismo gritou a todos que cessassem o “rito diabólico”, que foi então imediatamente interrompido. (CIEZA DE LEÓN *apud* BERTAZONI, 2017, p. 265).

O relato acima, elaborado com base na crônica de Cieza de León, ilustra a maneira como os espanhóis observaram a participação dos curacas nos rituais andinos. O poder dos curacas foi considerado, pelos europeus, como uma maneira eficaz de se efetivar o controle e a conversão dos povos nativos. O curaca conduz o sacrifício, clímax da celebração da colheita. Mais adiante, o curaca convertido cessa o ritual para dar fim à ação do diabo e abrir caminho para a conversão dos demais.

No sacrifício relatado acima, Cieza de León conta um caso de imolação animal. Mas os cronistas da conquista também relataram rituais sacrificiais de vítimas humanas, que podiam levar a vítima à morte ou utilizar apenas partes do corpo, como o sangue. Ambas as formas de sacrifício eram definidas pela voz quéchua *Capacocha*. De acordo com Maria Rostworowski,

Estas expressões da religiosidade andina se chamavam em quéchua *capacocha* e com o mesmo nome se designavam outras cerimônias usadas na costa central; daí a existência de duas formas de *capacocha* sobre as que temos notícia. Uma com a informação transmitida pelas crônicas e praticada pelos incas, consistia em sacrificar meninos pequenos e formosos ou ternas dozelas; a segunda se realizava com sangue líquido transportado em uma vasilha conduzida em um determinado trajeto ritual, e é narrada em um importante e breve documento do Archivo General de Índias (1558[1570]). (ROSTWOROWSKI, 2003, p. 105, tradução nossa).<sup>21</sup>

Além da imolação, a *Capacocha* envolvia uma outra prática importante: a mobilidade territorial. O ritual costumava envolver longas procissões, que levavam as vítimas das imolações das diversas regiões do *Tahuantinsuyu* até a capital cusquenha. Rostworowski observa, ainda, que elementos arqueológicos indicam que a *Capacocha* continha um caráter de proteção do Inca contra possíveis adversidades. Assim, “[...] a

---

<sup>21</sup> [No original] “Estas expresiones de la religiosidad andina se llamaban en quechua *capacocha* y con el mismo nombre se designaban otras ceremonias usadas en la costa central; de ahí la existencia de dos formas de *capacocha* sobre las que tenemos noticias. La una con la información transmitida por las crónicas y practicada por los incas, consistía en sacrificar niños pequeños y hermosos o ternas doncellas; la segunda se realizaba con sangre líquida transportada en una vasija conducida en un determinado trayecto ritual, y es narrada en un importante y temprano documento del Archivo General de Índias (1558 [1570]).” (ROSTWOROWSKI, 2003, p. 105).

cada acto importante del Inca se realizaba una capacocha, por ejemplo cuando partia a la guerra, al iniciar una obra importante y a su término.” (ROSTWOROWSKI, 2003, p. 106).

Por meio dos sacrifícios, os povos andinos acreditavam apaziguar a ira das divindades e conseguir favores no mundo material. A prática envolvia a participação direta das elites indígenas do Peru. A presença de múmias e outras oferendas imoladas ao sol e às divindades andinas é constante não apenas na região de Cusco, onde habitavam as elites incaicas, mas em todos os quatro *suyu*. A mobilidade descrita por Rostworowski indica que, quando o sacrifício era conduzido pelos incas, as vítimas eram primeiro levadas a Cusco, e depois seguiam para o local da oferenda.

As crônicas coloniais sugerem que as lideranças nativas não incaicas desempenharam um papel chave na expansão territorial do *Tahuantinsuyu*, e, por isso, recebiam uma série de direitos dos Incas. O direito mais importante seria o de portar as insígnias de distinção social da elite incaica para governar suas respectivas etnias em nome do Inca. *Incas de privilegio* foi a alcunha utilizada pelos espanhóis para definir os beneficiários dessa prática (LIMA, 2017, p. 67).

Guamán Poma faz uma distinção clara entre os incas de sangue, que nasciam dentro da etnia incaica, e os nativos não incaicos que se tornavam *incas de privilegio*. De acordo com a *Nueva Crónica*, os curacas que se tornavam *incas de privilegio* recebiam os direitos e os fatores de distinção social reservados aos próprios incas, tais como o controle de determinado contingente de mão de obra, o ritual de perfuração e alargamento dos lóbulos e o corte dos cabelos. As crônicas e a arqueologia levam a crer que a língua quéchuá, compartilhada por outras etnias além dos cusquenhos, era um critério importante para a oferta desses privilégios. Ademais, os incas de privilégio deveriam aderir ao culto solar incaico, intimamente relacionado aos mitos de origem dos incas (SOMEDA, 2004, p. 32).

Sobre os *incas de privilegio*, o historiador Hidefuji Someda diz o seguinte:

Em resumo, os incas de privilégio eram uma categoria social que o Estado incaico teve que criar na época inicial da expansão, para estabelecer e consolidar sua hegemonia na região do Cusco, antes de por em marcha a campanha expansiva em grande escala, e sua importância aumentou depois do avanço da expansão, porque o Inca devia mostrar claramente perante às etnias belicosas ou desobedientes o poder do Estado cusquenho. Este, que não queria assimila-los totalmente dentro de sua hierarquia social, os proibiu, para diferenciá-los dos *orejones* reais, viver dentro da cidade de Cusco e portar as orelhas abertas da mesma forma. Por isso mesmo, os descendentes dos nobres incaicos, *orejones* reais, aos quais pertenciam em sua maioria os informantes da história do Tahuantinsuyu, não ofereceram de boa vontade a informação sobre os incas de privilégio aos espanhóis, já que eles tentaram justificar e glorificar

sua própria história, como bem indica Silverblatt (1987: xxv) (SOMEDA, 2004, p. 32, tradução nossa).<sup>22</sup>

O sistema de *ceques* nos traz elementos importantes para pensar o grupo dos *incas de privilegio* e sua relação com a *capacocha*. As linhas que partiam do tempo do sol (*qoricancha*) em Cusco não serviam apenas para o fim prático da demarcação territorial. Nessas linhas se assentavam muitas das *huaca*, e se construíam os *ushnu* – estruturas destinadas a servir como receptáculos dos líquidos produzidos pelas imolações, principalmente o sangue de animais. Os deslocamentos populacionais da época do *Tahuantinsuyu*<sup>23</sup> seguiam os *ceque*, que se aproximavam ou se distanciavam de Cusco. Em meio a tais deslocamentos eram realizadas as cerimônias da *capacocha*. Em outras palavras, dentro do sistema de *ceques*, que se expandia ao passo que aumentava o próprio *Tahuantinsuyu*, se davam as relações que buscamos compreender no presente texto. Desta forma:

Procissões pela paisagem andina, frequentemente marcadas por oferendas feitas em santuários locais e regionais, juntamente com enterramentos *capacocha* em altas altitudes patrocinados pelo Estado, pretendiam garantir benefícios recíprocos como parte de um fluxo de circulação contínuo de objetos de valor, libações líquidas e bem-estar espiritual, ligando centro e periferia. (MCEWAN, 2017, p. 101).

Uma das características principais do sistema de *ceque* era a visibilidade de um ponto a outro. Tal visibilidade dependia do posicionamento da *huaca*, *ushnu* ou enterramento sacrificial no topo de um monte ou montanha, dos quais era possível

---

<sup>22</sup> [No original] “En resumen, los incas de privilegio eran una categoría social que el Estado incaico hubo de crear en la época temprana de la expansión, para establecer y consolidar su hegemonía en la región del Cuzco, antes de poner en marcha la campaña expansiva a gran escala, y su importancia aumentó después del avance de expansión, porque el Inca debía mostrar claramente ante las etnias belicosas o desobedientes al poder del Estado cuzqueño. Este, que no quería asimilarlos totalmente dentro de su jerarquía social, les prohibió, para diferenciarlos de los orejones reales, vivir dentro de la ciudad de Cuzco y traer las orejas abiertas de la misma forma. Por eso mismo, los descendientes de los nobles incaicos, orejones reales, a los que pertenecían en su mayoría los informantes de la historia de Tahuantinsuyu, no ofrecieron de buena gana la información sobre los incas de privilegio a los españoles, ya que ellos intentaron justificar y glorificar su propia historia, como bien indica Silverblatt (1987: xxv)” (SOMEDA, 2004, p. 32).

<sup>23</sup> As relações familiares e de trabalho, como se sabe, eram caracterizadas pela mobilidade. Vários indivíduos tinham vidas itinerantes, realizando trabalhos em locais distintos de acordo com as determinações dos poderes maiores. As crônicas indicam que essas mobilizações envolviam diferentes grupos para variados fins. Alguns dos trabalhadores deslocados eram chamados *mitmaquna*. Em geral, esses desempenhavam duas funções: povoar e explorar melhor os recursos de uma região, e colonizar regiões fronteiriças ou recém-anexadas, onde o risco de sublevações era maior. O Inca tinha um grupo pessoal de *mitmaquna* específicos, que parecem haver constituído importantes comunidades de povoadores mobilizados e mantido seu *status* diferenciado após a Conquista. Outro grupo de populações transplantadas era a dos *yanakuna*, que as crônicas identificaram como escravos. Isso porque as tarefas que desempenhavam necessitavam de dedicação integral e geralmente se davam no ambiente doméstico. (PEASE, 19, p. 118).

enxergar outros, e assim por diante. Por isso, os sucessivos territórios anexados ao *Tahuantinsuyu* apresentam elementos como esses nos locais mais altos e com mais visibilidade. Tal prática parece ter sido profundamente sagrada para os incas, pois esses sítios costumam apresentar condições de conservação altas, sem a presença de modificações posteriores ao primeiro contato com o local. As evidências arqueológicas indicam que o sistema de *ceques* representava a ideia de que havia uma matriz comum que originava todos os seres, e à qual esses voltavam após a morte (MCEWAN, 2017, p. 115-136). Dessa forma, ao posicionar as imolações *capacocha* no alto de uma montanha sagrada integrada a outras por meio do campo visual, os incas assimilavam as vítimas, provenientes das elites nativas locais, ao universo incaico.

Assim, nas diferentes regiões do antigo *Tahuantinsuyu*, há registros materiais que indicam a participação conjunta de incas e curacas na *Capacocha*. Tais vestígios materiais compreendem corpos mumificados e elementos artesanais diversos, geralmente encontrados no topo de montanhas. Esses registros vão ao encontro das afirmações dos primeiros cronistas espanhóis que escreveram sobre o Peru, no que diz respeito à prática sacrificial de seres humanos realizada pelos incas (CERUTI, 2015, p. 7). As vítimas da *Capacocha* encontradas por todo o Peru são meninos e meninas menores de 15 anos, cercados por elementos rituais que os primeiros cronistas associaram à *Capacocha*. Essas vítimas pertenciam sempre à nobreza incaica ou às elites nativas locais. Na maioria dos casos, os próprios pais ofereciam as crianças com o objetivo de reforçar laços políticos com a nobreza cusquenha, tornando-se, assim, *incas de privilegio*. Não queremos dizer, com isso, que todo curaca aspirava a se tornar um *inca de privilegio*. É certo que a expansão do *Tahuantinsuyu* não foi feita apenas com base em negociações e rituais celebrados entre os incas e as autoridades étnicas locais. Houve resistência e guerras por parte de muitos curacas, como registram as próprias crônicas que discutimos aqui. Muitos deles não aceitaram a dominação incaica. Nesses casos, obviamente, não havia celebrações como estas entre as partes beligerantes.

Abaixo discutiremos um sítio arqueológico que julgamos primordial para compreender as relações entre os curacas e a *capacocha*, por dois motivos: 1) trata-se de uma imolação realizada pelos incas nos confins do *Tahuantinsuyu*, onde hoje se localiza a fronteira norte entre Chile e Argentina, um dos pontos mais distantes da expansão incaica; 2) o estado de conservação dos corpos mumificados encontrados no local é excelente, o que aumenta a qualidade das conclusões a serem tiradas a respeito do ritual realizado no local durante o século XV. É certo que há inúmeras outras imolações humanas a serem estudadas nos quatro cantos do *Tahuantinsuyu*, mas, dadas as limitações do presente artigo, optamos por tratar apenas desta.

O local a que nos referimos é o topo do vulcão Lullaiaco. A alta posição social dos indivíduos mumificados ali foi confirmada pelas camadas de tecido adiposo encontradas nas vítimas, o que sugere que elas foram bem alimentadas durante a vida, e pelo bom estado dos ossos das múmias, que também se justifica por uma alimentação de qualidade (CERUTI, 2015, p. 8). A análise das múmias do Lullaillaco indica, ainda, que as vítimas eram enterradas vivas e amarradas, possivelmente devido à crença pré-hispânica de que as divindades somente aceitariam vítimas sem mutilações corporais, e com todo o sangue dentro do corpo (CERUTI, 2015, p. 9).

No topo do vulcão, foram encontrados três corpos mumificados que, de acordo com os arqueólogos, foram vítimas em uma *Capacocha* (MIGNONE, 2015, p. 69). No sítio do sacrifício, havia algumas estatuetas chamadas pelos andinos de *illas* [Imagem 1], que continham alguns elementos relacionados à prática de elevação dos curacas à condição de *incas de privilegio*. Elas apresentam características zoomorfas e antropomorfas, são feitas de ouro ou prata, e vestidas com roupas andinas em miniatura bordadas com padrões cromáticos que possivelmente transmitiam significados.<sup>24</sup> Nos rostos das estatuetas, pode-se observar a perfuração e alargamento dos lóbulos, prática comum entre as elites incaicas. Além disso, arqueólogos defendem a hipótese de que as próprias vítimas eram descendentes diretas de *incas de privilegio*, com base na presença de uma insígnia trapezoidal, ou *canipu*, que coroa a testa das oferendas humanas (MIGNONE, p. 2015, p. 72). De acordo com Guamán Poma, o *canipu* [Figura 2] era um marcador de distinção social não da nobreza de sangue incaica, mas da nobreza de privilégio. A mesma insígnia é reproduzida por Guamán Poma em vários desenhos do autor que representam os incas de privilegio (AYALA, 1987, p. 342-369).

---

<sup>24</sup> Para Galen Brokaw, as cores encontradas em diversos materiais andinos como os *hipu*, as túnicas coloridas, as *yupana*, entre outras, continham significados específicos ainda a serem decifrados. O termo *quilca*, traduzido pelos espanhóis de várias formas diferentes, foi associado por alguns escritores do século XVI à ideia de escrita e seus suportes. Uma evidência é a tradução de *quillcani* como “bordar com cores” no dicionário de Santo Tomás (1560). *Quilca* pode, ainda, ser associado com mecanismos de contabilidade relacionados com o verbo *yupay*, cujas traduções têm a ver com o verbo “contar”, e com a *yupana*, tabuleiros usados provavelmente para fins contábeis e administrativos, e que podiam ou não, como os quipos, apresentar o uso das cores (BROKAW, 2017, p. 30-32). Diante disso, é possível que as cores encontradas nas estatuetas e nas roupas das vítimas da *capacocha* do Lullaillaco tenham significados que ainda desconhecemos.

**Imagem 1.** Um das illas encontradas no Llullaillaco



Fonte: (MIGNONE, 2015, p. 75).

**Imagem 2.** “Visitador e inspetor destes reinos, taripacoc [visitador, inspetor], papri ingá”



Fonte: (AYALA *apud* MIGNONE, 2015, p. 79).

A crônica de Guamán Poma apresenta, ainda, uma categoria de incas de privilégio que jamais foi nomeada em outras crônicas conhecidas do Peru colonial. Trata-se dos *allicac curaca*:

E assim nenhum se chamava *capac apo* [poderoso senhor] se não fosse descendente e legítimo dos que saíram de Uari Uira Cocha Runa, *pacarimoc*; este é *capac apo*. E outros hão de chamar-se *apo* [senhor] e outros, *curaca* [autoridade local] e outros *camachicoc* [local ou menor]. O muito menor não

que não lhe vem de direito [sic] há de chamar-se *allicac curaca*; este se fez de índio baixo tributário. (AYALA, 1987, p. 458, tradução nossa).<sup>25</sup>

O termo *allicac* é traduzido pelos editores da crônica como “ascendido”. Com essa categoria, Guamán Poma se refere à prática de conceder o status de curaca e de inca de privilegio a índios pobres, com controle de mão de obra sobre quantidades inferiores a dez unidades familiares. Assim temos, em Guamán Poma, três grandes níveis hierárquicos em que se organizavam as lideranças nativas nos Andes: a nobreza incaica de Cusco, a nobreza provincial andina, cujos membros podiam tornar-se incas de privilegio, e a nobreza criada por favores concedidos a índios de menor estatura social, os *allicac curaca* (MIGNONE, 2015, p. 82). Como vimos acima, as vítimas mais comuns do sacrifício humano na *Capacocha* eram infantes nascidos entre as elites de sangue e de privilégio, como as descreve Guamán Poma, e que a oferta de vítimas para imolação era uma das formas de se conseguir favores dos Incas. Uma prática semelhante pode ser observada em um documento elaborado pelo extirpador de idolatrias Hernández Príncipe, analisado por Maria Rostworowski. O extirpador narra o sacrifício da filha de um curaca que buscava ascensão. O relato é notável pois traz elementos semelhantes ao que foi encontrado na *Capacocha* do Lullaillaco:

Não contente Hernández Príncipe de contar os sucessos quis subir ao monte de Aixa para destruir o adoratório que se havia formado em torno da menina, convertida em huaca. Depois de uma penosa subida chegou à paragem da alacena e ali estava Tanta Carhua, cercada de suas jóias, cautarillos e topos de prata doados pelo Inca. O corpo desfeito conservava ainda algo de sua finíssima roupa. Com o tempo a *capacocha* se havia convertido em um adoratório ao qual acudiam os fiéis a depositar suas oferendas e a consultar seu oráculo. Os numerosos irmãos de Tanta Carhua se converteram, um por um em seus sacerdotes, e parece que com voz de menina emitiam respostas às perguntas de seus devotos. Caque Toma teve numerosas prebendas e vantagens do sacrifício de sua filha, pois recebeu o título de curaca de Ocras e se instituiu toda uma dinastia familiar. (ROSTWOROWSKI, 2003, p. 106, tradução nossa).<sup>26</sup>

A narrativa de Hernandez Príncipe vai ao encontro dos vestígios materiais encontrados no Lullaillaco. Em ambos os casos, curacas oferecem seus filhos em

---

<sup>25</sup> Y aci nenguno se llamaua capac apo [poderoso señor] cino fuese desendiente y lexítimo de los que salieron de Uari Uira Cocha Runa, pacarimoc; éste es capac apo. Y otros an de llamarse apo [señor] y otros, curaca [autoridad local] y otros camachicoc [local o menor]. El muy menor que no le uiene de derecho a de llamarse *allicac curaca*; éste se hizo de yndio uajo tributario (AYALA, 1987, p. 458).

<sup>26</sup> [No original] “No contento Hernández Príncipe de contar los sucesos quiso subir al cerro de Aixa para destruir el adoratorio que se habia formado en torno a la niña, convertida en huaca. Después de un penoso ascenso llegó al paraje de la alacena y ahí estaba Tanta Carhua, rodeada de sus alhajas, cautarillos y topos de plata donados por el Inca. El cuerpo deshecho conservava aún algo de su finisima ropa. Con el tiempo la *capacocha* se habia convertido en un adoratorio al cual acudian los fieles a depositar sus ofrendas y a consultar su oráculo. Los numerosos hermanos de Tanta Carhua se convirtieron, uno por uno en sus sacerdotes, y parece que con voz de niña emitian respuestas a las preguntas de sus devotos. Caque Toma tuvo numerosas prebendas y ventajas del sacrificio de su hija, pues recibió el titulo de curaca de Ocras y se iustituyó toda una dinastia familiar” (ROSTWOROWSKI, 2003, p. 106).

oferenda na *Capacocha*. De acordo com a investigação de Pablo Mignone, é possível construir a hipótese de que a *Capacocha* envolvia tanto as elites nativas incaicas quanto as elites regionais que buscavam ascensão social (MIGNONE, 2015, p. 85).

Por fim, resta salientar uma outra faceta da *Capacocha* que também figura nos documentos coloniais. No Archivo General de Índias, consta um registro de processos jurídicos intitulado *Justicia 413*. O documento traz, entre outras coisas, uma das primeiras menções à *Capacocha* em documentos oficiais da Coroa espanhola. De acordo com o texto, podemos observar que o ritual foi usado como pretexto para que curacas rivais legitimassem suas reivindicações por terras e mão de obra. Isso ocorreu porque a conquista incaica das diferentes regiões andinas teria alterado as relações de poder entre os curacas locais, o que gerou disputas envolvendo vários grupos étnicos. Foi o caso da região central do Peru, palco da disputa em questão. As partes litigantes eram os curacas da etnia Chacalla, sob tutela do espanhol Francisco de Ampuero (1511-1580), e da etnia Canta, aliados do espanhol Nicolás de Ribera, o moço (1497/1551?-1582). (MARCUS, 1988, p. V-VII).

A disputa entre ambos estava em andamento no momento da chegada dos espanhóis. O *Justicia 413* começa com a queixa dos Chacalla por restituição de terras que teriam sido usurpadas pelos Canta. O desenrolar do processo ilustra as dificuldades de se relacionar conceitos oriundos do âmbito jurídico do mundo ibérico, como a ideia de posse privada da terra,<sup>27</sup> com o vocabulário e as categorias andinas relacionados ao controle, à divisão e ao trabalho agrícola. As disputas eram intensas, com ferozes acusações partindo de ambos os lados. Quando os administradores espanhóis tentavam resolver litígios por meio da venda ou transferência de direitos sobre a terra, os indígenas pleiteantes costumavam resistir de maneira firme, tendo em vista que, antes de 1532, eles jamais haviam “comprado” ou “vendido” propriedades rurais (MARCUS, 1988, p. VII). Para resolver a situação, Ribera e Ampuero, responsáveis respectivamente pelos Canta e pelos Chacalla, buscaram selar a paz entre os curacas de cada etnia, impondo um acordo em que os Chacalla deveriam vender suas terras aos Canta pelo preço de duzentos camelídeos.

---

<sup>27</sup> O *ayllu* é uma estrutura indígena que, no período pré-hispânico, conformava um grupo ligado por laços de parentesco, possuidor ou não de um espaço territorial delimitado. O comando do *ayllu* garantia ao curaca responsável o direito sobre a mão-de-obra de seus parentes, que podiam ser alocados em diferentes localidades, de modo a garantir a produção dos bens necessários à subsistência destas unidades de parentesco. Assim, nos Andes pré-hispânicos, não existia a propriedade privada da terra como existia na Europa. Quando os europeus chegaram nos Andes e começaram a implantar o modelo dos títulos pessoais de terras, os membros de um mesmo *ayllu* podiam estar a desempenhar suas tarefas em localidades distintas. Essa discrepância entre os modos andinos e europeus de ocupação e trabalho da terra está no cerne das numerosas disputas jurídicas que eclodiram entre os indígenas durante o período colonial, especialmente nos séculos XVI e XVII. (PORTUGAL, 2009).

O fato documentado, contudo, é que nenhuma das partes ficou satisfeita com esse resultado, devido à incompatibilidade da mentalidade andina com os conceitos tipicamente europeus de posse da terra, como dissemos acima, e ao grande valor simbólico e religioso que a coca plantada no local representava.

A argumentação de cada um dos lados estava diretamente relacionada a duas características das sociedades andinas pré-hispânicas. A primeira eram os deslocamentos dos *mitimac*, enviados pelos incas para diferentes localidades do império para desempenhar funções administrativas, militares, religiosas, entre outras. A segunda característica é a mobilidade associada aos rituais da *Capacocha*, que explicamos acima. Os Canta alegaram que os Chaclla jamais haviam sido *mitimac* na localidade, e que a presença desta etnia lá era fruto das cerimônias de *Capacocha* e, portanto, estes deveriam se retirar quando o ritual terminasse. Assim, ambas as etnias se julgavam no direito de ocupar aquelas terras, e como a situação não fora resolvida pelos incas, deveria ser solucionada nos tribunais espanhóis.

As *Capacocha* retratadas no processo não falam de sacrifícios humanos, mas sim de vítimas animais. De qualquer forma, a maneira como o ritual é retratado no texto e as longas descrições consagradas à prática indicam as dimensões da importância que os curacas andinos atribuíam ao ritual, e como ele pode ter sido utilizado de maneiras inusitadas para que os curacas alcançassem benefícios pessoais:

Os cantenos relataram como em distintos episódios, os Chaclla aproveitaram o fato de portar os sacrifícios, e passaram os limites assinalados, entrando em terras dos Canta em Quivi (folha 245v). Enquanto levavam os mates iam dizendo; “saim da frente, saiam da frente, capacocha capacocha... até aqui chega minha capacocha, até aqui é minha terra” (folha 250r). Os Canta se enfureciam por tamanha desfaçatez e, em uma oportunidade, um deles chamado Choqui Guaranga atacou o portador dos mates para impedir-lo de passa, e, na investida, derramou o sangue. O castigo não se fez esperar e o culpado foi enforcado e enterrado no lugar dos fatos (folhas 252r, 263r e outras). (ROSTWOROWSKI, 1988, p. 79, tradução nossa)<sup>28</sup>.

Acima, Rostworowski sintetiza as longas páginas em que os Canta acusam os Chaclla de se aproveitarem de *Capacocha* realizadas nos anos finais do *Tahuantisuyu* para adentrar terras sobre as quais não possuíam direitos. Os relatos chamam atenção para a ideia de que o sangue transportado na *Capacocha*, animal ou humano, jamais

---

<sup>28</sup> [No original] “Los cantenos relataron cómo en distintos episodios, los Chaclla aprovecharon el hecho de portar los sacrificios, y pasaron los linderos señalados, adentrándose en tierras de los Canta en Quivi (foja 245v). Mientras llevaban los mates iban diciendo; “aparte, aparte, capacocha capacocha...hasta aquí llega mi capacocha, hasta aquí es mi tierra” (foja 250r). Los Canta se enfurecían por tamana desfachatez y, en una oportunidad, uno de ellos llamado Choqui Guaranga se abalanzó sobre el portador de los mates para impedirle el paso, y, en la embestida, se derramó la sangre. El castigo no se hizo esperar y el culpable fue ahorcado y enterrado en el lugar de los hechos (fojas 252r, 263r y otras).” (ROSTWOROSKI, 1988, p. 79).

poderia ser derrubado, sob pena de que seu portador, ou o responsável pela queda, fosse morto. Por esse motivo, os Chaclla teriam conseguido adentrar as terras dos Canta impunemente. Independentemente da legitimidade do direito de cada etnia sobre as terras em questão, é fato que, no início do século XVI, a *Capacocha* esteve no centro de uma das mais importantes contendas entre curacas que ocorreu na primeira metade do mesmo século. Assim, o *Justicia* 413 oferece mais uma evidência em favor da tese de que a *Capacocha* esteve intimamente relacionada à ascensão social e a obtenção de poder político nos andes pré-hispânicos.

### Considerações finais

O exercício do poder pelos curacas andinos foi multifacetado, complexo e envolvia uma série de elementos que ainda estão em vias de serem compreendidos pelos estudiosos do tema. Neste artigo, direcionamos o foco a um desses elementos: os sacrifícios que os povos andinos e seus líderes destinavam às suas divindades. Designados genericamente pelo termo *Capacocha*, os autores do sacrifício ofereciam diferentes imolações, que podiam ser alimentos, animais, roupas, armas e, mais importante, seres humanos. Diante de tudo que foi exposto, dispomos de evidências mais que suficientes para comprovar a ideia de que a *Capacocha* foi, não necessariamente a única, mas uma importante forma de ascensão social e obtenção de poder pelos curacas andinos que aspiravam ao incado de privilégio.

Longe de conclusiva, contudo, tal tese ainda precisa ser desenvolvida e elaborada. Para tanto, consideramos necessária a análise de documentos eclesiásticos que julgaram os costumes nativos; a releitura das crônicas coloniais e o estudo sistemático dos registros jurídicos que imortalizaram as intensas disputas por poder entre os curacas. Analisando tais fontes, podemos observar que muitos chefes nativos pareciam dispostos a pagar qualquer preço por uma posição mais alta na sociedade e pelo favor dos incas e das divindades andinas.

De maneira geral, os curacas andinos tinham duas opções diante da rápida expansão incaica: aceitar a dominação estrangeira ou resistir contra ela. Diante da impossibilidade de qualquer sociedade de governar apenas pela força, os incas se valiam de outros elementos para assimilar populações vizinhas de Cusco, e além. Tais subterfúgios, como a *capacocha*, eram oriundos das milenares tradições andinas, que os espanhóis objetivavam usar para seu próprio benefício ou extirpar dos Andes. Todas as fontes que discutimos aqui robustecem a ideia de que uma quantidade importante de curacas se valeu da *capacocha* como meio de ascensão social. O aporte do *Justicia* 413,

por sua vez, mostra que a prática podia ser vista pelos indígenas como um instrumento de legitimação de seus próprios direitos ancestrais na nova realidade.

## Referências

AYALA, Felipe Guamán Poma de. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Madri: Historia-16, 1987.

BERTAZONI, Cristiana. O sacrifício inca e as extirpações de idolatrias no Peru. *In: BERTAZONI, Cristiana; SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria (Org.). História e Arqueologia da América Indígena*. Florianópolis: Editora UFSC, 2017. p. 261-273.

BROKAW, Galen. Semióticas, estéticas e o conceito quéchua de quilca. *In: BERTAZONI, Cristiana.; SANTOS, Eduardo Natalino dos.; FRANÇA, Leila Maria (Org.). História e Arqueologia da América Indígena*. Florianópolis: Editora UFSC, 2017. p. 23-45.

CERUTI, Maria Constanza. *Frozen Mummies from Andean Mountaintop Shrines: Bioarchaeology and Ethnohistory of Inca Human Sacrifice*. Hindawi Publishing Corporation, Londres, vol. 2015, p. 1-12, 2015.

GUTIÉRREZ, Jorge Luiz. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, p. 223-235, 2014.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima Relación de la Destrucción de las Índias*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

LIMA, Vinicius Soares de. *Os curacas andinos nas crônicas de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega*. 2019, 64 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2019.

MARCUS, Joyce; SILVA, Jorge. The Chillón Valley Coca Lands. *In: ROSTWOROWSKI, Maria. Conflicts over coca fields in XVIth-Century Perú*. Ann Harbor: University of Michigan, 1988. p. 1-33.

MCEWAN, Colin. Reconhecendo e demarcando a paisagem andina: perspectivas radial, concêntrica e hierárquica. *In: BERTAZONI, Cristiana; SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria (Org.). História e Arqueologia da América Indígena*. Florianópolis: Editora UFSC, 2017. p. 261-273.

MIGNONE, Pablo. Illas y Allicac. La capacocha del llullallaco y los mecanismos de ascenso social de los ‘inkas de privilégio’. *Boletín del museo chileno de arte precolombino*, Santiago, v. 12, n. 2, p. 69-87, 2015.

MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. *In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina: Volume II: América Latina Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

OKUBO, Yukitaka Inoue. Crônicas indígenas: uma reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana. *In: ROJO, Dana Levín; NAVARRETE, Federico. (org.). Indios, mestizos*

y españoles: Interculturalidad e historiografía en la Nueva España. Cidade do México: UNAM, 2007. p. 55-96.

PEASE, Franklin. Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII. In: MARTINEZ, T. H. (org.). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. p. 17-35.

PORTUGAL, Ana Raquel Marques da Cunha Martins. *O ayllu andino nas crônicas quinhenistas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

ROSTWOROWSKI, Maria. Peregrinaciones y procepciones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 89, n. 2, p. 97-123. 2003.

ROSTWOROWSKI, Maria. *Conflicts over coca fields in XVIth-Century Perú*. Ann Harbor: University of Michigan, 1988.

SALVADOR, Ana Manero. La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América. *Revista Electrónica Iberoamericana*, Madrid: v. 3, n. 2, p. 85-114, 2009.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre Incas e Nahuas. *Revista de História (USP)*, São Paulo, n. 150, p. 157-207, 2004.

SEPULVEDA, Juan Ginés de. De rebus hispanorum gestis ad novum orbem mexicumque [1542]. In: SEMINARIO AMERICANISTA DA LA UNIVERSIDAD DE VALLODOLID. Juan Ginés de Sepúlveda y su cronica indiana: en el IV centenario de su muerte 1573-1973. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1976.

SOMEDA, Hidefuji. Aproximación a la imagen real de los “incas de privilegio”. *Boletín de Arqueología PUC-Peru*, Lima, n.º. 8, p. 31-42, 2004.

VEGA, Inca Garcilaso de la. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: FCE, 1991.

VIGIL, Ricardo González. *Comentarios Reales y Otros Textos*. Lima, Penguin, 2016.

WACHTEL, Nathan. Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Veja. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, ano 26, n. 3 e 4, p. 793-840, 1971.

ZUIDEMA, Tom. *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*. Leiden, Brill, 1964.