

PACHAMAMA E FESTAS PATRONAIS – ECONOMIA FESTIVA, VENDA E TRUEQUE NOS ANDES PERUANOS

Danielle Michelle Moura de Araújo*

RESUMO

O artigo se ocupa a analisar a relação entre o comércio, as festas religiosas e a cosmovisão no altiplano andino peruano. O Peru é um dos países latino-americanos com o maior índice de empregos informais, uma cifra de aproximadamente 60%. Essa região, marcada pelas trocas comerciais em sua grande parte informais, também é movida pela realização de festas religiosas, as chamadas “festas de padroeiras”, que, sincretizadas com a cosmovisão andina, movimentam o comércio diariamente. Assim, este estudo apresentado em forma de artigo universitário procura mostrar a relação entre o que é denominado de comércio informal e as festas religiosas, isto é, a dimensão da fé associada à economia. A proposta do artigo advém de uma análise bibliográfica e da pesquisa de campo quando, na ocasião, analisava o contexto de produção e de comercialização da cerâmica no Peru.

Palavras-chave: Festas religiosas peruanas. Mercado informal peruano e festas religiosas.

ABSTRACT

The article is concerned to examine the relationship between trade , religious festivals and worldview in the Peruvian Andean highlands . Peru is one of Latin American countries with the highest rate of informal jobs , a figure of about 60%. This region , marked by trade in their large informal part , is also driven by the realization of religious festivals , called " patron parties ," which , syncretized with the Andean worldview , move the trade daily. This study presented at the university article in order seeks to show the relationship between what is called the informal trade and the religious parties , that is, the dimension of faith associated with the economy. The purpose of the article comes from a bibliographic analysis and field research when , on occasion, analyzed the context of production and marketing of ceramics in Peru.

Keywords: Peruvian religious festivals. Peruvian informal market and religious festivals.

* Doutora em Antropologia Social pela UFRGS. Docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. Trabalha com Cultura Material, Patrimônio, Imagem e Integração Regional. E-mail: danielle.araujo@unila.edu.br.

1. INTRODUÇÃO

Os estudos sobre mercado informal⁴⁰ no Peru afirmam que esse fenômeno é próprio do processo de modernização do país. Este tipo de mercado acontece quando a migração andina a centros urbanos, como a capital, Lima, se torna algo definitivo e constante. Entendida como uma forma própria do desenvolvimento capitalista, a informalidade possui, para Hernando de Soto (1986), três aspectos fundamentais. O primeiro é o de que a informalidade tem o compromisso de manter-se pobre ou de parecer pobre. Em segundo lugar, a informalidade é tida como muito extensa, o que dificulta sua adequação a leis e, se o fizesse, criar-se-ia um problema social grave. O terceiro ponto é que os informais mudam de natureza conforme quem os observa, fazendo com que esse setor abrigue várias ideologias.

A questão da informalidade comercial no Peru para a capital, Lima, está sempre relacionada com a migração e a pobreza urbana. Para Soto (op. cit.), a migração sem emprego, as políticas liberais e a heterogeneidade da produção das economias latino-americanas são aspectos fundamentais que levam ao crescimento do setor informal.

Para Adams e Valdivia, em *Los Otros Empresários - ética de imigrantes y formación de empresas em Lima*, ao analisarem os empresários populares, isto é, grupos migrantes que saíram dos Andes em direção a Lima e conseguiram montar seu negócio, observam uma espécie de ética particular para o trabalho, do andino, em relação aos crioulos.

Para Adams e Valdivia (1991), a informalidade está ligada a mudanças estruturais de modernização, mudanças que ensejaram um massivo movimento migratório interno para a aceleração da urbanização e o desenvolvimento de uma industrialização dependente. Diante disto, o Estado se mostra incapaz de atender às demandas e às necessidades da população, assim como a estrutura produtiva não consegue dar emprego para a população, gerando um aumento da pobreza urbana⁴¹.

As análises em torno da informalidade levam em consideração, maiormente, seus aspectos sociais, deixando em segundo plano os elementos culturais importantes que tal prática

40 A noção de informalidade desse trabalho é a mesma que foi cunhada por Hernando de Soto, em *El Otro Sendero*, categoria criada a partir da observação empírica onde as práticas são informais, não os indivíduos.

41 Esse fenômeno, que é uma realidade em todos os países latino-americanos, tem ênfase no Peru em meados dos anos 1940/50, fenômeno desde então denominado de *cholificación*.

engendra. Considero que a informalidade não pode ser vista apenas como algo que foge dos padrões ou do controle social, mas como atividade humana detentora de características próprias. Logo, a informalidade também tem que ser analisada sob uma perspectiva cultural.

Como assinalam Adams e Valdivia, os estudos sobre a informalidade no Peru têm negligenciado a dimensão cultural do fenômeno, suas motivações, seus valores e suas atitudes. Têm, sobretudo, negligenciado a dimensão da fé. Assim, o presente trabalho de pesquisa tem como propósito analisar a relação entre setor informal e a dimensão da fé. A pesquisa foi realizada no altiplano peruano, especificamente no departamento de Puno e no distrito de Juliaca, sendo este último o distrito onde é encontrado um dos maiores índices de atividades informais do Peru. Apontar para a relação entre informalidade e as festas patronais significa analisar a formação de focos de comércio ambulante dispersos nas ruas, formado a partir do acontecimento das festas e feiras. O que este artigo procura mostrar é que as práticas comerciais guardam relações profundas com a cosmovisão andina. No decorrer do texto são apresentados alguns dados que são resultantes da pesquisa de campo nos distritos de Ácora, Ilave, Azangaro e as festas da Virgem dos Milagres, e a festa de danças autóctones em Tintiri.

2. AS FESTAS RELIGIOSAS E COMÉRCIO INFORMAL

No altiplano peruano, as feiras semanais, juntamente com as festas religiosas, aquecem cotidianamente a prática do comércio informal. Nessas ocasiões, diariamente, camponeses e artesãos deslocam seus produtos de um distrito a outro, para vender e ou trocar por outros produtos. Dentre os produtos comercializados contam-se inúmeros itens, como batatas, verduras e carnes, em que a produção doméstica é somada a produtos importados de gêneros diversos, quase todos vendidos em tendas improvisadas⁴². A comercialização dos produtos, por sua vez, também acaba resultando em serviços informais que são feitos de acordo com a demanda. Refiro-me ao carregamento manual de produtos e ao transporte veicular propriamente dito, dentre outras atividades que são desempenhadas de acordo com a necessidade do momento.

⁴² Apesar da criação de grandes mercados com tenda fixa, não deixa de ser relevante o surgimento de outras tendas ao redor. No caso de Puno, ruas inteiras são ocupadas com unidades de comércio diário, todas elas informais.

Os locais privilegiados para a realização desses tipos de comércio são as festas patronais e, conseqüentemente, o comércio se configura em grandes feiras que se formam ao redor desses locais.

As feiras são locais de compra, de venda, de empréstimo, de conserto e de aproveitamento de objetos, todos vendidos como moeda local ou através dos *trueques* — as permutas.

A antiga permuta de mercadorias, ou escambo, é um fenômeno crescente no mundo contemporâneo, algo que pode acontecer localmente, mas também no plano internacional. Estudos apontam o escambo como uma reação às barreiras impostas ao comércio, uma forma especial de troca de mercadorias (APPADURAI, 2008). O escambo expressa também as fragilidades e as dificuldades do Estado em regular a vida econômica, sendo esse tipo de comércio inclusive uma saída criativa frente aos marcos regulatórios estatais.

No altiplano, o *trueque*, uma forma de comércio informal, acontece em feiras específicas, normalmente nas festas de padroeiras, pois são ocasiões que envolvem maior número de pessoas das mais diferentes comunidades. Tais festas demandam preparativos específicos, pois, como por nós observado, dias antes de cada festa os artesãos já anunciavam que estavam fazendo cerâmica para o *trueque*.

A cerâmica para *trueque* é específica, pois não é qualquer peça que pode ser trocada, pois há um entendimento de que ela precisa atender à demanda da comunidade. Para o *trueque*, normalmente, são feitas peças de uso doméstico, como vasos, panelas, potes, pratos com pouco acabamento. As peças muitas vezes estão vitrificadas com óxido de chumbo, para melhorar o cozimento dos alimentos e facilitar a limpeza.

Ao *trueque* de cerâmica é reservada uma rua inteira, onde os ceramistas, sentados no chão, aguardam os transeuntes que desejam trocar seus produtos. Os valores do que deve ser trocado e a quantidade segue uma lógica muito particular. Por exemplo, observei a troca de panelas de barro por batatas ou *chuño*⁴³; a quantidade de batata cabível na panela vale a panela. Assim, duas panelas eram duas quantidades de batatas. Quanto maior a panela, logicamente, então mais batatas eram necessárias para a troca. Embora seja concebido como uma forma

43 Espécie de batata desidratada.

alternativa de troca, o *trueque* não dispensa por completo o papel moeda, pois o tem como referencial.

A permuta normalmente acontece entre comunidades, envolvendo ceramistas e camponeses que trocam comida por objetos de barro. O fato de o *trueque* ocorrer entre comunidades faz com que cada uma se torne especialista em um tipo de atividade. Por exemplo, em Pucará, a produção de cerâmica é a principal atividade, mas isso não é a realidade de todo o distrito, pois pequenos grupos ou famílias dedicam-se à criação de gado e ainda outros fazem bordados. Em *Chiquinai*, comunidade situada na zona rural de Pucará, encontrei artesãs que tecem desenhos dos Uros⁴⁴. Segundo as artesãs, essas peças são encomendas pelos Uros, que as compram a preço inferior e vendem nas ilhas, dizendo produzi-las. Os Uros fazem *trueque* de artesanato por *trucha*⁴⁵.

Deste modo, cada comunidade segue a velha lei da procura e da oferta, ou seja, produz algum tipo de mercadoria que tenha demanda para ser comercializada na moeda local ou com o *trueque*.

Nos distritos adjacentes a Pucará, os artesãos que não se dedicam à agricultura, quando não conseguem vender suas peças, fazem *trueque*. O mesmo serve para os camponeses.

Em Pucará há famílias que se dedicam exclusivamente à produção de cerâmica para *trueque*, como é o caso da comunidade de *Huata*. Tal comunidade, localizada a 15 quilômetros do centro urbano de Pucará, produz cerâmica quase que exclusivamente para *trueque*. Dentre os objetos produzidos para *trueque* estão os potes (*ollas*), para produção e armazenagem de *chicha*, e *tunta* (bebida à base de milho) direcionada aos distritos e províncias vizinhas.

Em *Huata*, a produção é direcionada ao *trueque*, pois as roupas e os alimentos são obtidos através de *trueque*. A comunidade sequer tem energia elétrica, pois não possui dinheiro para pagar. Embora existam lugares e produtos específicos para serem trocados, essa prática também pode acontecer em qualquer dia ou lugar. Para os camponeses, é comum trazerem seus produtos, por exemplo, verduras e peles de ovelha, para trocarem em outra comunidade.

44 Comunidade conhecida por viver em ilhas flutuantes no Lago Titicaca.

45 Espécie de peixe encontrada no lago Titicaca.

O *trueque* dispensa gastos com impostos ou cálculos que burocratizem a comercialização dos produtos, desconsiderando por completo a presença de uma política estatal que regulamente as trocas comerciais. É a alternativa que viabiliza a sobrevivência do povo andino, tornando o sistema econômico fechado, onde os produtos seguem um circuito de trocas eminentemente local.

Nas cidades que observei durante a pesquisa de campo, as festas de padroeiras são os momentos de auge do comércio informal. Esse circuito de festas cotidianas movimentava diariamente os pequenos produtores de uma zona a outra, favorecendo uma série de outros comerciantes, como os proprietários de veículos – carros, vãs, bicicletas, motocicletas.

Pouco evidente nessas relações é que as festas de padroeira fazem parte de um conjunto de crenças sincréticas que atualizam práticas ancestrais. O ato de vender e comprar, assim como a prática do *trueque* só são possíveis após o cumprimento de uma série de cultos dadivosos. O culto a Pachamama é o elemento que subjaz a todas as atividades – sejam elas comerciais, sociais e ou econômicas. Eis o tema para o item a ser abordado a seguir.

3. PAGAR E RECEBER – os pagos à santa terra

Na perspectiva andina, *Pachamama* é responsável pela colheita farta e pela procriação dos animais. É, portanto, uma entidade generosa. É ela que dá aos homens condições de uma vida próspera, sem doenças e ou sem pragas. Por outro lado, por se tratar de uma entidade com atributos humanos, *Pachamama* também se enfurece e sente fome. Sua insatisfação é expressa na infertilidade dos rebanhos ou na existência de pragas que interferem na boa colheita. Para que tudo ocorra bem, é preciso que se realizem periodicamente pagos, que são formas de alimentar a santa terra que os alimenta. Os pagos são feitos com os pacotes de oferendas ou sacrifício das lhamas e ou das alpacas, que também são variados na forma como são realizados.

As festas religiosas configuram-se com o que Marcel Mauss (1974) denominou de “fato social total” – uma vez que esses pagos são atos familiares, religiosos, políticos e sociais. São coisas sociais em movimento, onde o dar, o receber e o retribuir – ações aparentemente voluntárias – são, na realidade, práticas obrigatórias que animam a vida social.

No sistema cosmológico andino, os animais se reproduzem graças às dádivas da santa

terra *Pachamama*, que é responsável pela fartura e pela bonança. O pago, como denominam os andinos, é uma dívida moral e econômica, portanto, é devido à terra, sendo preciso pagá-lo a ela. O pago com o sacrifício do animal não é concebido como morte, mas como pago. O pago traz em si a lógica da reciprocidade e, se não realizado, dentro do sistema cosmológico andino, implicaria a infertilidade dos animais e o fim, não só das lhamas e das alpacas, mas também de toda uma cadeia interdependente. Também é preciso considerar que o sacrifício da alpaca é mais aceitável do que o sacrifício dos humanos.

Desse modo, são os pagos que permitem a continuidade da vida, pois o sacrifício da alpaca implica alimentar a terra, que sente fome. Ela, estando satisfeita, garante saúde e prosperidade a todos os animais.

O ato de derramar sangue na terra é uma forma de fecundá-la. Como observa Kilian,

En el mundo prehispánico, la sangre tenía como función fortalecer y hacer vivir y crecer a la gente. Sahagún expresa: sangre nuestro brotar, nuestro crecer, nuestro vivir es la sangre... Llena de lodo la carne, le da crecimiento, surge a la superficie, cubre de tierra a la gente, fortalece mucho a la gente. Enterra-se a oferenda para que ella germine e renasça trazendo fartura ao mundo dos vivos. (2009, p. 76).

Em Pucará, os pagos podem ser feitos em qualquer período, mas ocorrem com maior frequência em agosto, mês em que, para os pucarenhos, "*a terra se abre*". Nesse mês são realizados mais pagos no cume da montanha *San Caetano*. Os cumes das montanhas são lugares liminares, onde, portanto, há maior possibilidade de contato com os deuses.

Ao percorrer sobre o mês de agosto no altiplano boliviano, Fernández Juárez observa que, entre os *aymaras* bolivianos, o mês de agosto é tido como o mês "que tiene boca". Como assinala o autor,

En agosto es el propio mundo aymara el que aparece abierto a los encantos del pasado, aparecen los "tapados" y tesorillos coloniales, las ciudades de los antiguos *chullpas* y de los incas, así como el "oro vivo", animales de oro que se mueven produciendo fulgores azulados la víspera del primero de agosto. La tierra está abierta, el mundo aymara proyecta sus vísceras antiguas sobre la superficie. (FERNÁNDEZ JUAREZ, 2006, p. 51).

Em Pucará, no mês de agosto também acontecem os casamentos, pois é um período de procriação e de fecundidade, período em que a terra se prepara para o novo ciclo agrícola.

Para o homem andino, é o pago ofertado à santa terra que garante a procriação dos animais. Se *Pachamama* não está satisfeita, os animais não se desenvolvem, são abortados quando ainda são fetos ou ficam estéreis. Para Flores Uchoa⁴⁶,

La pachamama posee vida y concede vida, es origen de lo animado e inanimado. Su fecundidad, inmensidad y eternidad, hace que los frutos de la agricultura que cría, sean sus hijos, especialmente los de mayor valor cultural como el maíz, la mamasara, la madre maíz; la mamakuka, la madre coca. (REVISTA DE ANTROPOLOGIA, s/d).

Como afirmou o ceramista Emanuel, Pachamama é o que dá sentido à vida. Ela está em tudo: no céu, na terra, no ar. O barro é a maior dádiva de *Pachamama*, matéria-prima natural dada pela santa terra para que os homens tirem dele mais do que sustento — o sentido da vida.

A compreensão dos sistemas cosmológicos, como os pagos e a importância de *Pachamama*, e outros elementos que compõem a tessitura da vida, é fundamental para compreender a partir de qual ponto vista o homem andino lança seu olhar sobre o mundo.

Nos centros comerciais, como em Juliaca, muitas lojas se dedicavam à venda de lantejoulas, fitas coloridas, brilhantina, enfim, de adornos festivos. Eram vendidos rotineiramente, mas que ganhavam vida nos dias de festa. Os signos visuais, não seria ousado dizer, o luxo das vestimentas festivas, encontram pouca coerência com a retórica da pobreza. As festas seguem à risca a máxima de que é dando que se recebe.

Em Tintiri, o colorido das vestimentas saltava aos olhos. Os grupos dançavam com os pés no chão, os passos contidos e repetidos eram movimentos performados da vida no campo, do pastoreio e do cuidado com os animais. Em Pucará, dentre as minhas inúmeras observações diárias, constatei que os movimentos das danças, as chamadas danças autóctones, assemelhavam-se muito aos movimentos feitos quando se pastoram ovelhas. Em alguns casos, usam-se chicotes, mas nas festas são substituídos por fitas ou lenços, que suavizam os movimentos. O trabalho cotidiano é transformado em dança e agradecimento à terra, portanto, dança-se com os pés no chão para a santa terra.

46 Disponível em: <www.sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/revis.../a05.pdf>.

As festividades são formas ímpares de estetizar a vida cotidiana, relacionando-a de modo evidente com a esfera cósmica: deuses celestes e subterrâneos de pedra e de barro que agenciam o mundo vivido.

A continuidade das tradições, como festas, danças e ou rituais, permanece não por mera apologia ao passado, mas por esse passado presentificar-se. Nos Andes, o passado e o presente estão em constante ressemantização.

É o pago à santa terra que garante fartura e saúde. Mesmo o trabalho árduo é mesclado aos festejos nos dias festivos, em que o ato de carregar objetos de um lugar para outro, para montar e desmontar barracas, tendo a imprevisibilidade como companheira, só é possível graças a um sistema de crença que subjaz a todas as práticas.

A dualidade entre festa e trabalho é, então, um elemento decisivo para entender a vida social, salientando duas categorias centrais de compreensão dos Andes: reciprocidade e laboriosidade. A primeira explica a necessidade do homem andino em dar, retribuir festivamente aos deuses e aos entes próximos aquilo que recebe arduamente no trabalho, ou seja, na laboriosidade. Assim, portanto, a fartura de bebida e de comida nos dias de festa é uma retribuição à fartura da colheita e à procriação do gado, que são dádivas da santa terra e precisam ser distribuídas de modo festivo na comunidade.

A pujança e a fartura estão presentes em muitas festas do altiplano andino, tendo seu apogeu durante a festa da Virgem da Candelária, em fevereiro, em tempo próximo ao período do carnaval.

Conta a historiografia que o carnaval tem origem em Oruro, na Bolívia, o antigo Alto Peru⁴⁷. A Virgem da Candelária aparece numa gruta do cerro "*Pié de Galo*", em um buraco abandonado. Na mina vivia o ladrão Anselmo Selarmino (o Nina ou *Chiru Chiru*), que roubava para repartir entre os pobres. Em um de seus furtos, foi mortalmente ferido por um obreiro, de quem pretendeu roubar seu único tesouro; entretanto, Selarmino foi levado por uma virginal

⁴⁷ O Departamento de Puno e a Bolívia, até a capital, La Paz, apresentam fortes semelhanças do ponto de vista de práticas culturais. A atual Bolívia era conhecida como Alto Peru. Com a conquista espanhola em 1530, os indígenas começaram a ser escravizados para trabalhar nas minas. Depois da ocupação da Espanha por Napoleão Bonaparte, em 1808, o Alto Peru é uma das primeiras colônias espanholas a se rebelar contra a Metrópole, conquistando a independência em 1825, sob a liderança de Simon Bolívar e Antônio José de Sucre (primeiro presidente; assim, o país passa a se chamar Bolívia em homenagem ao libertador Bolívar).

mulher do povoado até sua morada. No dia seguinte, os mineiros da zona se surpreenderam ao encontrar uma bela imagem da Virgem da Candelária sobre a cabeceira da pobre cama do ladrão. Diante da descoberta da Virgem, eles resolvem rezar durante três dias no ano desde o sábado de carnaval, usando disfarces semelhantes ao Diabo no ritmo cativante da música. Desde então, durante o carnaval, eles desfilam com carregamentos de ceras, ornamentos regionais, presentes de prata para a Patrona, viandas e bebidas.

No período de 1900 a 1940 surgiram as primeiras Comparsas ou Fraternidades devotas da Virgem, como tropas de diabos, para desfilarem até a antiga Capela do Buraco. Essas tropas vinham embriagadas de *chicha* e álcool. Durante esses anos ainda não participavam meninos, nem mulheres.

Entre 1940 e 1980, rompendo preconceitos, empregados do comércio, dos bancos, mestres e até um militar se uniram ao carnaval e marcaram inovações aos futuros rumos da entrada original.

4. UM PALCO DE CULTOS SINCRÉTICOS

O sincretismo religioso, posto como forma de ocultamento das lógicas tradicionais, foi algo comum em todos os países latino-americanos. Toríbio Brittes (2001) acentua que o sincretismo constituiu a inclusão da mentalidade nativa, ou seja, do povo, que, apesar de batizado e evangelizado, nunca deixou de venerar seus deuses e de fazer seus rituais. A oralidade, com estórias, fábulas, mitos, e a iconografia, com sua litoescultura e artesanato, tornaram possível a transmissão dos saberes. Na realidade, não houve só uma assimilação teológica do cristianismo, e sim uma apropriação ou inclusão das divindades cristãs para permitir a sobrevivência dessa cosmologia própria; guardando no imaginário, na memória coletiva, a origem mítica de suas vidas, seus deuses e seus ídolos, que os identificava, tornando-se um fator de referência cultural, consistindo na força da resistência contra uma mentalidade dominadora.

Desse modo, mais do que falar de uma domesticação ou dominação dos sistemas cosmológicos pelo europeu, é possível também pensar no inverso. O catolicismo europeu não só dominou e adaptou os sistemas de crenças nativas, mas houve também uma adaptação do sistema europeu ao nativo, criando assim um novo sistema cosmológico não só europeu ou nativo, mas

mestiço. Desse modo, *Pachamama* sobrevive em todas as virgens do catolicismo europeu; assim sendo, *Pachamama* é a Virgem.

En su lenguaje cultico, los aymaras suelen llamar a la Pachamama: la virgina. Al hacerlo expresan, consciente o inconscientemente, la realidad de un culto sincretico que hace puente entre el mito andino de la Madre tierra y ele mito cristiano popular de la Virgen Maria. El mito de la Virgen, madre universal de los cristianos, que tomo vida en los santuarios populares de la región, tiene claras características andinas. (KESSEL, 1992, p. 5).

Os povos pré-hispânicos adoravam astros ou seres animais, atribuindo-lhes aspectos humanos. Os Incas colocaram o sol como entidade máxima, de onde provinha toda a vida, uma heliogonia. O catolicismo europeu tem em Cristo um lugar central, o filho de Deus enviado à terra para salvar a humanidade. A relação do Sol com Cristo, no sincretismo andino, pode ser visualizada nas imagens colhidas no teto da igreja de Pucará e nas cruzes presentes na colina *Puca Orcco*.



Fotos: Danielle Araújo

É inegável a tentativa do catolicismo europeu de substituir antigas imagens e deuses, criando correspondentes diretos. Assim as Virgens-Marias correspondem a Pachamama. Lugares como grutas, serras, montanhas e fontes de água, que antes eram sagrados, passaram a ser locais

de aparecimento das virgens. Há, todavia, também uma apropriação do dito sistema nativo de uma nova perspectiva e que implica uma adoção da crença do Outro.

Aparecida Vilaça (2008), ao observar os processos de evangelização entre os *Wari*, no rio Negro, no Amazonas — Brasil, diz que a conversão *Wari* não se trata apenas da dominação, mas do desejo do grupo em se transformar no Outro e a aquisição de outra perspectiva. A adoção do cristianismo não implica a perda, mas a continuidade entre cultura nativa e o desejo em capturar a perspectiva do outro, seja ele inimigo, animal ou branco (VILAÇA, 2008).

Os antigos ritos das culturas pré-hispânicas passaram paulatinamente por acomodação ao novo sistema de crença: algumas se apresentam de modo sincrético, enquanto outras foram abandonadas. A cristianização dos povos originários, como ato político e expressão de poder monoteísta, visava subjugar práticas pagãs, considerando-as malditas.

Diferentemente, para os povos originários, a ideia de um deus único e completamente dadivoso não existia, pois reinava um politeísmo de deuses generosos, mas que também se enfureciam. Os sistemas cosmológicos nos Andes resultam de uma série de predações de crenças e ritos de povos, não só pré-hispânicos, mas pré-incas. Esse sistema, como fonte explicativa, dá sentido à existência e tem relação com todas as instâncias da vida.

De acordo com Bravo Guerreira (2008), com base na evangelização, os grupos andinos tiveram sua organização social modificada: os *ayllus*⁴⁸ deram lugar às reduções, interferindo nas relações sociais e com a terra. As doenças foram vistas como uma fúria dos deuses. Nessa situação, os povos instauraram um universo simbólico próprio, tendo como base suas antigas crenças.

Nos Andes, seja pela persistência do povo em continuar suas crenças, ou pelas dificuldades em sobreviver nas elevadas altitudes — o que torna inviável a instalação de fábricas e indústrias —, preservam-se com maior fidelidade antigos ritos e crenças. Não se trata de afirmar que os Andes são lugares privilegiados de rituais originais. Longe de defender a originalidade e ou autenticidade de qualquer prática, seja ela ritual ou não, observo que as adversidades

48 Es la base de la estructura social andina. Allí está el crisol de la viva personalidad del indio que ha sobrevivido a pesar de la conquista, la colonia, la republica y sus revoluciones. En muchas partes de los Andes la tierra es comunitaria y es la comunidad la que asigna los pedazos que cada familia hace producir para su sustento. (SUBERCASEAUX E SIERRA, 2007, p. 30).

geoclimáticas, como a altitude, dificuldade de respiração pelo oxigênio rarefeito, maior incidência de raios solares e baixa qualificação da população para o trabalho fabril, interferem para a ausência de investimentos financeiros. Tal ausência certamente faz diminuir drasticamente eventuais influências que viessem a alterar a tradicional relação do homem com a natureza.

Vilaça (op. cit.) observou que, entre os *Wari*, a adoção do "evangelicismo" ocorreu pela ineficiência do modelo cosmológico tradicional em um contexto histórico específico, em contraponto à eficiência de outro modelo. Nos Andes observo o oposto, pois o que permite a continuidade de antigas práticas e crenças é a eficiência do modelo cosmológico tradicional, embora não desconheçam novas possibilidades de crenças e de tecnologias.

É a crença em determinados ritos e práticas não só locais, mas, acima de tudo, localizados em distritos e comunidades, que permite a particularidade, gerando, por sua vez, uma diversidade impressionante. Assim, essas particularidades locais, embora estejam relacionadas entre si, guardam suas idiossincrasias. Metaforicamente, é possível dizer que os andinos nunca deixaram de tomar um comprimido com chá, aliando a medicina tradicional à alopatia.

Antes de utilizarem fertilizantes e ou inseminações artificiais, os camponeses e criadores de pequenos rebanhos têm no culto da *Pachamama* a certeza da fartura. Nas feiras observei frutos pequenos —se comparados aos que conheço no Brasil—, como maçãs, laranjas, etc., produzidos sem agrotóxicos e ou sem fertilizantes que acelerem o tamanho natural do fruto. Por outro lado, quando fazem uso de produtos artificiais, os camponeses andinos o fazem de modo indiscriminado, isso ocorrendo pela falta de informações. Essa prática, entretanto, é de uma minoria, que, embora não dispense os milagres da modernidade, não deixa de realizar seus antigos cultos.

Ainda em Tintiri, durante o festival de dança, observei cenas que parecem explicitar as questões sobre conversão e predação que venho discutindo. Uma cena intrigante durante o trabalho de campo foi quando observei que, por apenas um sol (moeda peruana), um senhor fazia adivinhações na chama da vela no altar de uma igreja⁴⁹ em desuso.

49 A igreja em Tintiti está desativada, mas ainda é utilizada pela comunidade como forma de visitação local. Trata-se um prédio antigo com túneis subterrâneos em dias de festa a comunidade faz visitação mediante o pagamento de um sol (moeda peruana), apesar do visível risco de desabamento.

Teto da Igreja em Tintiri

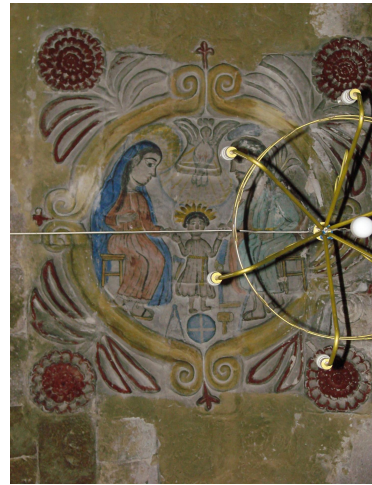


Foto: Danielle Araújo

Os santos católicos ocupam um lugar central dentro politeísmo andino. São eles os correspondentes de entidades tidas como menores. As festas de padroeiras colocam em ação o sistema cosmológico nativo e o cristianismo europeu e, em alguns momentos, a fusão dessas realidades.

Esses acontecimentos foram claramente observados por mim durante as festas. Os Andes vivenciam diariamente o que denomino de economia festiva, onde crenças e tradições são vivenciadas em meio ao trabalho.

As festas de padroeiras, que acontecem semanalmente, são exemplos claros dessa realidade. Em tais eventos há produção e consumo de vários produtos, sempre imiscuídos a práticas e a crenças locais. Nas festas, os participantes deixam explicitado que as trocas — permuta — e as vendas fazem parte da perspectiva andina. Essa afirmativa de forma alguma está alinhada com uma perspectiva liberal que aponte para a necessidade uma economia de livre mercado e a desobrigação do estado em regular a vida social. Da mesma forma, a afirmativa está distante de uma perspectiva estatal que criminalize as práticas comerciais informais. É inegável que o comércio informal surge da incapacidade do Estado em absorver toda a mão de obra

existente na sociedade, mas não é somente isto. Não podemos perder de vista que o formal e o informal são criados a partir de marcos discriminatórios e a realidade da vida, bem como suas necessidades são muito mais complexas e abrangentes do que a capacidade das categorias analíticas.

As atividades humanas dessas regiões andinas, sejam elas formais ou informais, fazem parte das necessidades de sobrevivência onde muitos elementos estão condensados. Considerá-las em sua amplitude permite uma análise mais rica e, conseqüentemente, mais próxima da realidade e menos excludente.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Nestor; VALDIVIA, Nestor. *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas em Lima*. Santiago de Surco: Minima IEP, 1991.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

BRAVO GUERREIRA, Maria Concepción. *Evangelización y sincretismo religioso en los Andes*. Disponível em: <revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA9393110011_A.PDF>. Acesso em: 24 fev. 2008.

FERNANDEZ JUAREZ, Gerardo. *Ofrenda, ritual y terapia: las mesas aymaras*. Disponível em: <revistas.ucm.es/ghi/0556533/articulos/REAA9595110153A.PDF>. Acesso em: 15 ago. 2009.

FLORES OCHOA, Jorge. La cultura quechua. *Revista de Antropología*. Disponível em: <sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/revis/a05.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2009.

KESSEL, J. van. *Pachamama, La Virgina*. 1. ed. Puno: CIDSa, 1992.

KILIAN, Lucía Aranda. *Del mito al rito: de madre a diosa*. Disponível em: <sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/revis.../a03.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2009.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Mauro W. B de Almeida. São Paulo: Editora da USP, 1974.

SOTO, de Hernando. *El otro Sendero*. Lima: Editorial El Barranco, 1986.

SUBERCASEAUX, Elizabeth; SIERRA, Malu. *Evo Morales: primer indígena que gobierna en América del Sur*. 1. ed. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

TORÍBIO BRITTES, Maria Teresa. *Cosmovisões e representações míticas do Incário*. CD books. 2001. Disponível em: <[http://www.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID CON TEUDO=307](http://www.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CON_TEUDO=307)>. Acesso em: 2 fev. 2008.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte à luz e canibalismo entre os Wari do perspectivismo. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 18 fev. 2008.

_____ O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 15, n. 44, out. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 18 ago. 2009.

_____ Conversão, predação e perspectiva. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, abr. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 29 out. 2008.

Recebido em 04/12/2015
Aprovado em 11/12/2015