

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Mestrado e Doutorado em

ANTROPOLOGIA SOCIAL



TROCAS FUNDAMENTAIS E REDES SOCIAIS

NOS ANDES DO PERU

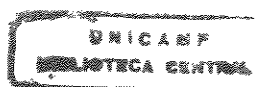
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

ABDÍAS ALFONSO JARA SALAS

Orientador: Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Campinas – São Paulo

2 0 0 0



ABDÍAS ALFONSO JARA SALAS

Trocas Fundamentais e redes sociais nos Andes do Peru

*Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Antropologia Social do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Mauro William
Barbosa de Almeida*

Banca:

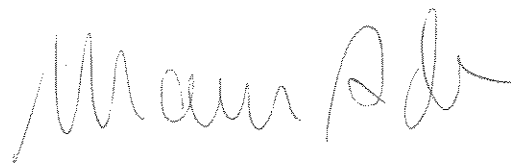
Prof. Dr. Mauro W. Barbosa de Almeida
Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoy
Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço
Profa. Dra. Heloísa André Pontes






*Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em: 02 - 03 - 2000*

CAMPINAS – SÃO PAULO
2000



UNIDADE BC
 N.º CHAMADA: J/ UNICAMP
728 t
 V. 728 t Ex. 1
 TOMBO BC/ 44671
 PROC. 16-392101
 C ☐ D ☒
 PREC. R\$ 11,00
 DATA 13/06/01
 N.º CPD

IV

CM00157791-1

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

~~Sa 32 t~~

728 t

Salas, Abdías Alfonso Jara

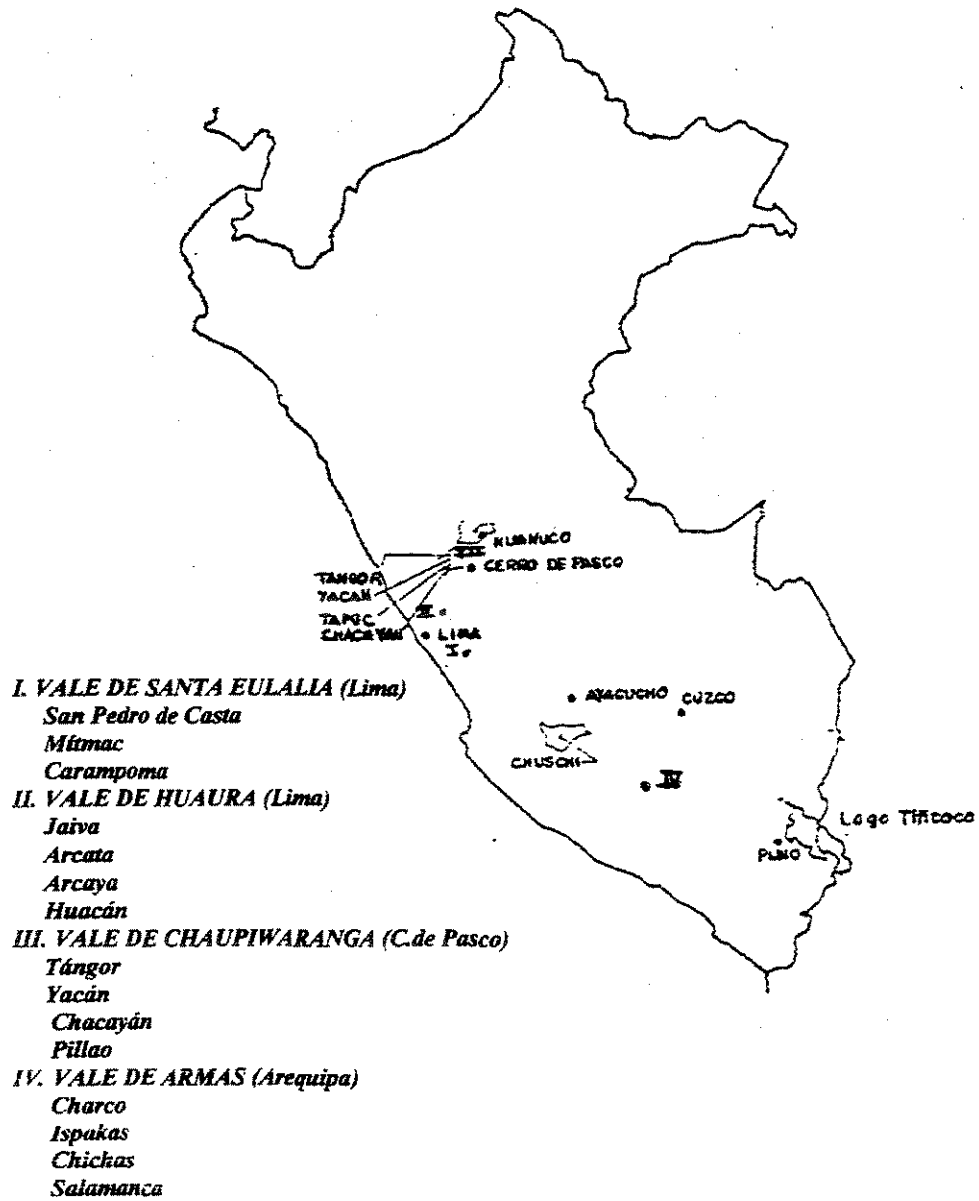
Trocas fundamentais e redes sociais nos Andes do Peru / Abdías Alfonso Jara Salas. - - Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnologia - Peru. 2. Etnologia - Andes, Região. 3. Intercâmbio social. 4. Direito consuetudinário. 5. Estrutura social. 6. Simetria. 7. Incas - Religião e mitologia. 8. Cosmologia. I. Almeida, Mauro William Barbosa de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

*Dedico a minha família:
Moisés, Clementina, Hebé,
Adine, Rosario, Alfonso,
Jenny e Andrés.*



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

<i>1. Visão geral da investigação</i>	<i>5</i>
<i>2. Os problemas investigados.</i>	<i>11</i>
<i>3. Plano metodológico:</i>	
<i>A. Justificativas conceituais.</i>	<i>13</i>
<i>B. Estratégias de análise.</i>	<i>15</i>
<i>C. Hipóteses</i>	<i>17</i>
<i>4. Os resultados da pesquisa.</i>	<i>17</i>
<i>5. A técnica de apresentação dos materiais e das inferências interpretativas</i>	<i>19</i>

CAPÍTULO I

1. AS ESTRUTURAS DAS TROCAS DE DÁDIVAS SIMBÓLICAS: Shogakuy, Shulte e Jichakuy

<i>Resumo</i>	<i>21</i>
<i>1.1 As trocas de dádivas simbólicas na esfera da economia de subsistência</i>	<i>29</i>
<i>1.2 As trocas de dádivas simbólicas na esfera do sistema de parentesco restrito</i>	<i>34</i>
<i>1.3 As trocas de dádivas simbólicas na esfera da cosmovisão andina</i>	<i>40</i>
<i>Conclusões</i>	<i>47</i>

CAPÍTULO II

2. AS EXPRESSÕES DAS TROCAS DE DÁDIVAS CERIMONIAIS: *Challay, Gormay e Paqapu*

<i>Resumo</i>	49
<i>2.1 As trocas de dádivas cerimoniais na esfera da economia familiar: Challay</i>	54
<i>2.2 As trocas de dádivas cerimoniais na esfera do sistema de parentesco: Gormay</i>	58
<i>2.3 As trocas de dádivas cerimoniais na esfera da cosmovisão andina: Paqapu</i>	61
<i>Conclusões</i>	66

CAPÍTULO III

3. AS TROCAS CONTRATUAIS : *Aychama e Minka.*

<i>Resumo</i>	71
<i>3.1 Trocas de bens e serviços na esfera da economia mista:</i>	78
<i>3.1.1 Trocas simétricas: Aychama.</i>	82
<i>3.1.2 Trocas assimétricas: Minka</i>	85
<i>3.2 Trocas de bens e serviços no sistema de parentesco recíproco:</i>	86
<i>3.2.1 Nas esferas da aliança</i>	87
<i>3.2.2 Nos campos da filiação</i>	89
<i>3.3 Trocas de bens e serviços na cosmovisão andina:...</i>	91

<i>3.3.1 Segundo a visão mítico-religiosa</i>	<i>93</i>
<i>3.3.2 Em função da ação mágico-religiosa</i>	<i>94</i>
<i>Conclusões</i>	<i>98</i>
<i>CONCLUSÕES GERAIS</i>	<i>101</i>
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	<i>107</i>

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, intitulado *Troca Fundamental e Redes Sociais nos Andes do Peru*, visa investigar sistemas de trocas nos Andes peruanos, suas estruturas inconscientes e conscientes, seus mecanismos de funcionamento e desenvolvimento. Elas implicam comportamentos simbólicos e fatuais dos parceiros andinos, em suas relações intersubjetivas e objetivas. Por meio desses comportamentos ocorre uma negação da acumulação de riqueza através da complementação objetiva e da oposição subjetiva do homem ao homem e deste à natureza. Ao mesmo tempo, elas são *uma forma de comunicação social que sintetiza um todo* (Lefort, 1979); além de ser *um imbricamento entre homens, coisas e almas* (Mauss, 1974).

Os fenômenos de trocas estudados permitem, por um lado, as diversas formas de comunicação entre os integrantes do sistema social (trocas simbólicas e cerimoniais). Por outra parte, possibilitam a circulação contratual de bens e serviços, propiciando de tal maneira a integração social, a satisfação das necessidades biológicas e culturais, contribuindo portanto para o controle social. As trocas se realizam principalmente nas estruturas social, política e cultural dos povos andinos estudados; são vistas no presente trabalho através dos fenômenos econômicos, dos sistemas de parentesco e da cosmovisão andina¹.

Entre os fenômenos sociais estudados sobressaem as trocas de bens e serviços, simétricos e assimétricos, como ocorre nos casos locais da *aychama* e da *minka*, que ainda hoje funcionam nos povos de *San Pedro de Casta* (Jara Salas, 1976), *Pillao* (Fonseca, 1974) e outros, sob os cânones do direito consuetudinário que tem sua origem na antiga lei da cultura Inca: *ama sua, ama llulla, ama k'ella* (não roubes, não mintas, não sejas ocioso), a qual é uma mistura sábia do ordenamento jural e ético da administração do Estado Inca, o qual englobava as regras morais, trabalhistas, econômicas, religiosas, políticas e sociais, e dava garantia e segurança social ao povo, que com seu trabalho coletivista, criava a riqueza social para o sustento da administração Inca.

¹ A cosmovisão andina é um conhecimento muito amplo e complexo do mundo subjetivo da cultura andina; a ele subjazem as estruturas inconscientes do objetivo e simbólico, do individual e coletivo, do sagrado e profano, da natureza e cultura, da particularidade e totalidade.

Tais normas, apesar do longo tempo transcorrido desde a cultura Inca, continuam ordenando harmoniosamente as contradições sociais endógenas e inerentes ao desenvolvimento social dos povos estudados. Além disso, as trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais estudadas, que configuram um tecido social muito complexo, têm a virtude de juntar as oposições e vislumbrar suas contradições estruturais; e também se comportam como um protoplasma social, refletindo as principais contradições sociais existentes entre o indivíduo e o coletivo, o público e o privado, o simples e o complexo; bem como entre a unidade e a totalidade, a natureza e a cultura, o sincrônico e o diacrônico; tudo isso em um equilíbrio harmonioso do tempo, espaço e da vida.

Aliás, através de tais fenômenos sociais mistura-se o mundo interno dos indivíduos genéricos com o mundo físico do ser coletivo, através do processo biológico da assimilação, procriação e interação harmoniosa com a natureza; onde o profano se dilui no sagrado em uma concordância com a cosmovisão andina, expressada pela integração dos mundos: *kay-pacha*, *urin-pacha* e *Janán-pacha* (este mundo, o mundo de baixo e o mundo de cima). Assim, *misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas; misturam-se as vidas, e é assim que se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca* (Mauss, 1974:71).

A pesquisa de campo etno-histórica foi realizada como parte prática do ensino das matérias de Antropologia Geral, Cultural, Social, Educacional e Rural no meu trabalho docente nas faculdades de Ciências Sociais e Educação das Universidades *Mayor de San Marcos*, *Inca Garcilaso de la Vega*, *José Faustino Sánchez Carrión*, *Federico Villarreal* e *Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta)*. A pesquisa localizou-se nas comunidades camponesas dos vales de Huaura, Chaupiwara, Huarochirí e Armas. Esses povos se encontram localizados em quatro pisos ecológicos do altiplano andino em território peruano (*Yunga*, *Quechua*, *Suni* e *Jalka*), cujas altitudes oscilam entre 1500 e 4000 metros sobre o nível do mar.

Além do mais, tais focos de estudo encontram-se localizados nos vales e altiplanos das cadeias Ocidental, Central e Oriental da Cordilheira dos Andes peruanos; elas têm sido estudadas apenas a partir das comunidades camponesas de: 1) Vale de Santa Eulália: *San Pedro de Casta*, *Mitmac*, *Carampoma*, localizadas no Altiplano Central dos Andes do Peru; 2) Vale de Huaura: *Jaiva*, *Arcata*, *Arcaya* e *Huacán*; 3) Vale de Chaupiwara: *Tángor*, *Yacán*, *Chacayán*, *Pillao*, localizadas no Altiplano Central dos Andes do Peru;

4) Vale do Armas: *Charco, Ispakas, Chichas, Salamanca* e outras, localizadas na parte Sudoeste dos Andes do Peru.

Ora, muitos dos fenômenos sociais assinalados, especialmente os relacionados com a cosmovisão andina, tanto por sua complexidade simbólica como por sua estrutura e funcionamento, só são compreendidos e praticados pelos *Principais, Yayas, Apus, Pacos, Yatires*² e outros, nos povos andinos estudados. Tais personagens são herdeiras dos antigos conhecimentos complexos e misteriosos da cultura Inca; assim, elas falam sobre a trilogia dos mundos: o mundo de cima ou átmico (*Janan-pacha*), este mundo, ou mundo físico (*Kay-pacha*) e o mundo das infradimensões (*Urin-pacha*). Também falam sobre o equilíbrio dos corpos físico e mental (saúde psicossomática), e sobre outros conhecimentos muito complexos nos campos da religião, educação, organização familiar, satisfação das necessidades vitais, da reprodução humana, etc.; essas concepções profundas e amplas vêm dos chefes da antiga administração Inca, *Villac-Umo, Jampi-Camayoc e Amauta*³.

As interações sociais assinaladas, que configuram estruturas objetivas e subjetivas, latentes e manifestas, expressam-se através das trocas de dádivas simbólicas e cerimoniais, e das trocas contratuais que se manifestam nas formas simétricas e assimétricas. Por sua vez, os referidos intercâmbios funcionam como elementos articulados que juntam as redes sociais de alta e baixa intensidade, nas esferas econômica, de parentesco e da cosmovisão andina. As referidas estruturas configuram um tecido social muito complexo, onde se podem diferenciar três modelos sociais alternativos e encadeados seqüencial e ascendentemente, que são as estruturas: desestruturantes, estruturadas e estruturantes, as quais se encontram nas fases de desintegração (correspondem a modelos sociais antigos e latentes), hegemonia (correspondem a modelos sociais atuais e manifestos) e formação (correspondem a modelos sociais em formação e latentes).

Ora, para uma melhor compreensão dos resultados obtidos na pesquisa, o presente trabalho está integrado por uma Introdução, dividida em cinco subseções; o corpo da tese está sistematizado em três capítulos, onde se expõem: 1) As estruturas das trocas de dádivas simbólicas: *shogakuy, Shulte e Jichakuy*; esses fenômenos são analisados nas esferas da economia de

² Vocativos destinados aos homens mais velhos da comunidade, com muita sabedoria nos campos da religião, saúde e educação, e próximos a converter-se em “mallquis”, isto é, em deidades locais.

³ Altas funções coletivas e místicas nos campos da religião, saúde e educação.

subsistência, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina; 2) As expressões das trocas de dádivas cerimoniais: *challay*, *gormay* e *paqapu*; esses tópicos são vistos nas esferas da economia familiar, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina; 3) As trocas contratuais: *aychama* e *minka*; esses fatos sociais totais são enfocados nas esferas da economia mista, do sistema de parentesco recíproco e da cosmovisão andina. Tais partes são complementadas por uma conclusão geral e uma bibliografia.

O objetivo geral que tem impulsionado a realização do presente trabalho de investigação é explicar a estrutura interna de desenvolvimento e a lógica de funcionamento dos modelos sociais que configuram as comunidades camponesas estudadas; cujo eixo de análise são as trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais nas esferas da economia, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina. Também se pretende explorar as formas de articulação das redes sociais de alta e baixa intensidade que constituem o tecido social das comunidades estudadas.

Os objetivos específicos do presente trabalho de pesquisa são: em primeiro lugar, conhecer a transcendência das trocas simbólicas, vistas como a objetivação das estruturas inconscientes, e compreendidas como um Contrato Social entre os parceiros andinos, cujo funcionamento implica ações voluntárias e cumprimento obrigatório, por se encontrarem sujeitas às normas consuetudinárias. Em segundo lugar, descrever hierarquicamente as trocas cerimoniais nas esferas da economia, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina, relacionando-as aos espíritos das coisas, *Jupay*, e do homem, *jaini*. Em terceiro lugar, explicar as trocas contratuais nas esferas da economia, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina; tais relações sociais são vistas como a objetivação das estruturas latentes que subjazem na consciência individual e coletiva, e expressam-se em forma livre, interessada e obrigatória, estando sujeitas ao direito consuetudinário, cujo não cumprimento acarreta a morte social.

1. *Visão geral da investigação*

Na interpretação antropológica do processo de desenvolvimento histórico da sociedade humana, encontram-se duas tendências divergentes que explicam o funcionamento e desenvolvimento do sistema social:

A primeira tendência expressa-se através da compreensão de um fenômeno universal, as trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais, presente em todas as etapas de desenvolvimento da sociedade humana, principalmente na sua primeira fase de desenvolvimento histórico. Assim, esse fenômeno social expressa-se inicialmente como um fato social total que tem a virtude de articular a estrutura social, a política e a cultura, misturando harmoniosamente a forma e o fundo, o símbolo e o conteúdo, o sujeito e o objeto, a parte e o todo, as representações individuais e as coletivas, a neutralidade e a parcialidade, o simples e o complexo, as estruturas inconscientes e as estruturas conscientes, as funções latentes e as funções manifestas, os sentimentos de repulsão, ódio e vingança e os sentimentos de veneração, amor e perdão.

Além do mais, as referidas trocas são voluntárias e obrigatórias, porque são as expressões do *habitus* e das leis costumeiras (são relações intersubjetivas), e têm uma força coercitiva de ação, isto é, por estarem ligadas ao espírito das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*. Segundo Mauss, as trocas cumprem três condições: *dar, receber e retribuir*.

A segunda tendência manifesta-se através de conflitos em torno da expansão territorial; assim, *o alargamento do horizonte geográfico, através de todas as expansões apolíticas, deve preceder o crescimento político que, primeiramente originado a partir delas, a seguir é empreendido de modo independente, como objetivo de uma proposta política explícita* (Ratzel, 1990:182), pelo controle do poder político, econômico, religioso e cultural. Isto é, *nem a relação de dominação é mais uma “relação”, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isso precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas* (Foucault, 1979:25). De modo mais geral, se manifesta através da competição pela apropriação e realização da mais-valia, e através do controle dos recursos estratégicos e dos mercados internos e externos do mundo. Também se expressa na luta de todos contra todos em busca da sobrevivência

da espécie humana. Esta visão é generalizada por Thomas Malthus em 1798 (Malthus, [1798] 1986).

Tais flagelos da humanidade causaram e seguem causando mortes inumanas, fome aguda, miséria infra-humana, enfermidades desconhecidas, transtornos psicossomáticos crônicos, desequilíbrio ecológico e outros problemas sociais agudos, que colocam a espécie humana às margens da autodestruição. Contudo, os avanços do homem nos campos da tecnologia e da ciência são vastos e imprevisíveis; estes, se fossem administrados com equidade solucionariam os grandes problemas que afetam mais de três quartos dos habitantes do mundo.

Alguns dos grandes fenômenos sociais apenas assinalados acima, presentes no processo de desenvolvimento da espécie humana, encontram-se sintetizados nas proposições seguintes.

As estratégias de sobrevivência da espécie humana e controle social do poder nas sociedades primitivas com estrutura econômica de ocupação da natureza encontram-se ligadas tanto à coleta de frutos, raízes, crustáceos, sementes e outros, realizada em forma coletiva; ao predomínio de relações de parentesco como base da organização social; a uma divisão sexual do trabalho, à troca de dádivas equitativas; à ausência de estratificação social e a outros fenômenos sociais. Há exemplos desses grupos nas Américas, na África, e em outras partes do mundo. No caso dos povos Tupinambás da Floresta Amazônica brasileira do século XVI existia a guerra: esta, porém, assentava-se na *troca de inimigos* e portanto em *trocas sacramentais* (Fernandes, 1952); nesses povos de organização gerontocrática, realizavam-se tomadas de inimigos entre os grupos sociais vizinhos, conformados em parentelas. Pode-se considerar esse fenômeno como uma forma de troca sacramental, expressa através das trocas de partes do corpo do inimigo sacrificado; assim é como se manifestavam *as trocas de vinganças, para saldar contas e reivindicar prestígios, expressadas através do sacrifício sangrento dos inimigos; as trocas sacramentais, expressadas através das trocas de partes do corpo do inimigo sacrificado, que permitiam tanto a afirmação ou conquista do status social relevante, quanto a melhor aproximação e homenagens a seus deuses ancestrais; assim, eles associavam a vingança ao sacrifício sangrento dos inimigos e ao canibalismo* (Fernandes, 1952:24).

Muito diferente é a função da guerra colonial, que está vinculada aos processos de expansão territorial, hegemonia política e obtenção da riqueza

social da produção, lograda através de um processo de exploração social muito complexo, onde se destacam o extermínio humano, a dominação e a escravidão da população nativa, dos povos da América, Oriente Médio, África, Austrália e outros. Nessa fase de desenvolvimento histórico da humanidade apresenta-se uma *troca de bens e serviços muito peculiar e assimétrica*. Essa relação social desigual e coercitiva se estabelece entre o representante da cultura Ocidental e os nativos da América colonizada. Portanto, tais intercâmbios se faziam entre um objeto da manufatura europeia com valor ínfimo e produtos nativos de muito valor, como os objetos de metais preciosos e tecidos de lã de camélidos muito finos e de muito valor.

Com a expansão da inversão imperialista no mundo, iniciada nos princípios do século XX, como efeito da etapa transicional do capitalismo a nível mundial, passando do estágio da livre concorrência ao monopólio, apresentam-se conflitos bélicos e as grandes distensões entre as nações contemporâneas do mundo, cujos efeitos continuam causando grandes flagelos à humanidade, agravando a ínfima satisfação das necessidades sociais das grandes massas marginalizadas do mundo, cujo clamor débil e famélico pela satisfação das necessidades básicas não chega aos ouvidos das grandes organizações internacionais da economia mundial que planificam e decidem a aplicação das estratégias políticas de crescimento e funcionamento dos países com desenvolvimento lento⁴.

Contudo, mesmo nessa fase de desenvolvimento humano desigual e combinado encontram-se, apenas como um reflexo do sentimento e calor humano, sistemas de troca de dádivas simbólicas da pós-modernidade. Essas expressões do refinamento da cultura Ocidental, estendidas a todos os países da Terra, são transmitidas através de *mensagens de Natal, aniversários familiares e da pátria*, tal como expressa, sobre isso, Lévi-Strauss, em sua conhecida obra *As Estruturas Elementares de Parentesco*, principalmente nos capítulos V e XXVII, intitulados, respectivamente, “O princípio de

⁴ Tais confrontações estratégicas nos campos político, militar, econômico, religioso e outros encontram-se hoje reguladas por organismos internacionais: Acordo de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), Cooperação Econômica da Ásia e do Pacífico (ASEAN), Mercado Comum do Sul (MERCOSUL), Comunidade do Caribe e Mercado Comum, Comunidade dos Estados Independentes (CEI), Comunidade da África Meridional para o Desenvolvimento (SADC), Comunidade Econômica Européia (CEE); Organizações Financeiras Americanas: ALADI, ODECA, OEA, Pacto Amazônico, Pacto Andino, TIAR; Organizações Africanas: OUA, CEAO, Comunidade do Leste Africano, UDEAC, Conselho da Entente, Liga dos Estados Árabes, Mercado Comum Árabe e outros; e pelo bloco dos sete países mais desenvolvidos da Terra, que contam com um arsenal bélico muito sofisticado e com uma tecnologia de ponta; o poder de destruição desses países é muito grande e imprevisível para a sobrevivência humana.

reciprocidade” e “Os ciclos de reciprocidade”, publicados em 1949 (Lévi-Strauss, 1976:92-107 e 481-497).

Desta forma, segundo Lévi-Strauss, não é somente na sociedade primitiva que parece reinar a troca de dons simbólicos e cerimoniais, senão também está sempre em vigor na sociedade moderna. Assim, nas sociedades contemporâneas com estruturas simples, como ocorrem nos casos das comunidades peruanas, dos povos de Alasca, Oriente Médio, África e outros, são distinguidos com muita claridade os objetos de consumo ou provisões, que se encontram no circuito da reciprocidade de dons simbólicos e cerimoniais, de tudo aquilo que é considerado objeto de riqueza, que forma a propriedade por excelência, e que se encontra no circuito da economia de mercado; a qual os Kwakiutl chamam *the rich food*.

Em acréscimo, segundo Lévi-Strauss, encontram-se formas de circulação de dádivas também na sociedade moderna de estrutura complexa. Desse modo, segundo este autor, tanto nos países ibéricos como nos da cultura Ocidental existem lojas denominadas *casas de regalias*, *casas de presentes* e *gift shops*, onde são vendidos presentes de natal. Assim, *a troca de presentes de Natal, a que, durante um mês cada ano, todas as classes sociais se dedicam com uma espécie de furor sagrado não é outra coisa senão um gigantesco potlatch envolvendo milhões de indivíduos, no final do qual os orçamentos familiares defrontam-se com duráveis desequilíbrios. Os “Christmas Cards” ricamente decorados não atingem sem dúvida o valor dos “cobres”, mas o requinte de sua escolha, singularidade e preço (que, mesmo modesto, não deixa de se multiplicar por motivo da quantidade), o número deles, enviado ou recebido, são a prova, ritualmente exibida na chaminé do recebedor durante a semana fatídica da riqueza de suas ligações sociais e do grau de seu prestígio* (Lévi-Strauss, 1976:96) .

Seguindo a perspectiva do desenvolvimento da sociedade moderna, é pertinente assinalar, apenas em termos gerais, o papel da economia globalizada que progressivamente penetra nas sociedades tradicionais e acaba com as organizações coletivistas. Essa fase do sistema capitalista privilegia o mercado como um ente regulador do sistema social. Esse modelo de economia mundial, nas últimas décadas do presente século, tem acentuado sua influência nos países pouco desenvolvidos; além do mais, essa ação direta dos países hegemônicos, que têm um alto nível de desenvolvimento e usam a tecnologia de ponta e os avanços científicos como mecanismos de submissão e controle social, vem configurando um mundo tripolar, com três eixos

dominantes donde Alemania ejerce dominio y control de países que integran el Mercado Común Europeo, de las repúblicas desligadas de la Unión Soviética y de más de 67 países del Tercer Mundo afiliados a la mencionada organización económica europea; Estados Unidos de América ejerce influencia y dominio em los países que integran el continente americano; asimismo, Japón ejerce dominio y control em los países que integran Asia del Pacífico (De Bernis, 1989:128).

Uma das preocupações do presente trabalho de pesquisa antropológica é conhecer o grau de repercussão dos fenômenos macro e micro-econômicos nas zonas marginalizadas do mundo em geral e do Peru em particular, no universo da investigação do presente trabalho, que se encontra conformado pelas comunidades camponesas tratadas. Nelas se investigaram as trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais.

Essas comunidades são afetadas pelos fatores externos de desenvolvimento que se originam nos países muito desenvolvidos, os quais também se encontram em competição pelo controle do mercado mundial, *“donde los integrantes antagónicos han generado una crisis acumulativa que puede pasar a un estado de deflación generalizada. Tal es así, el mundo tripolar no es capaz de estabilizarse, porque ninguno de los tres países puede imponer una tasa de cambio al outro, por ausencia de zonas de interés común que permitan estabilizar a la vez el cambio y la tasa de interés; a esta contradicción se suma la exclusión de media humanidad del imperio de las tres grandes potencias del orbe; cuya participación en la correlación de fuerzas modificará el comportamiento de los tres países que encabezan el mundo tripolar; más que todo si consideramos los mil trescientos millones de habitantes que conforman la China, los mil millones de habitantes de la India y una buena parte de las repúblicas desligadas de la Unión Soviética”* (De Bernis, 1989:159).

As repercussões de tais fatores exógenos nos países com baixo nível de desenvolvimento tecnológico e científico são sentidas principalmente nas zonas mais deprimidas de tais países; como ocorre com as comunidades camponesas estudadas, onde tais condicionamentos são acentuados pela influência dos meios de comunicação de massas, controlados pelos mencionados focos de dominação. Dessa maneira, os países hegemônicos logram em internacionalizar valores, atitudes e costumes, criando condições favoráveis aos interesses hegemônicos de tais países, nas estruturas internas de desenvolvimento dos países pouco desenvolvidos. Dessa forma, são criadas

instituições e organismos sociais que sustentam a implantação e funcionamento de uma economia social de mercado.

Ora, esse modelo social e econômico, por uma parte, traz progresso e modernidade, que na maioria das vezes beneficia os grupos do poder, enquanto que por outra parte, traz um deslocamento social que afeta, em grande medida, as classes média e baixa, acrescentando problemas sociais graves, como desemprego, deterioração do ingresso real dos trabalhadores, pobreza extrema, desnutrição das crianças, aumento das enfermidades endêmicas e outros. Esses fenômenos sociais negativos demonstram, inquestionavelmente, as diferenças cada vez mais radicais entre o setor privilegiado que administra a riqueza social, e as massas desfavorecidas, cujos direitos de viver com dignidade humana esfumam-se dia após dia.

As distensões e os conflitos bélicos assinalados anteriormente, com o advento do terceiro milênio e da pós-modernidade, compreendidos no período que oscilou entre a segunda metade da década de 70 e o final da década de 80, estavam e continuam sendo reformulados, tratando de ajustar-se às estratégias de entendimento pacífico e compreensivo entre as nações do mundo, tratando de dar passo à razão e à lógica fática dos feitos; entrando assim em concordância com as declarações das organizações internacionais que velam pela paz entre as nações do mundo e o entendimento dos indivíduos e as coletividades. Assim, hoje o homem tenta plasmar a colaboração, a ajuda mútua, a solidariedade e a reciprocidade em todas as interações sociais internacionais e nacionais, pondo em jogo a troca de tecnologia, de conhecimentos e riquezas do mundo para o desfrute e melhor vida do homem na Terra.

Em acréscimo, a pós-modernidade⁵, vista como uma nova condição social, cultural e política, reflete uma nova forma de vida, uma nova forma de reflexão e de resposta à acumulação de indícios sobre os limites e as limitações da modernidade. Precisando o conceito e os alcances da pós-modernidade, assinalamos que *as características-chave atribuídas a pós-modernidade como projeto de orientação do futuro incluem: a ordem pós-escassez, a participação democrática multifacetada, a desmilitarização e a humanização da tecnologia*” (Giddens, 1990).

⁵ Na etapa superior dessa fase de desenvolvimento, as trocas de dons da pós-modernidade vislumbram-se nas trocas das energias contrárias e complementares para lograr a transmutação atômica dos corpos, permitindo assim o acesso do homem a conhecimentos muito secretos dos mundos superiores que permitam sua auto-realização; como por exemplo: “...abrir na frente um terceiro olho, o da visão direta no tempo e no espaço. Por isso se procura até hoje o segredo dos Templários” (Eco, 1989:104).

Em acréscimo, os planejamentos inalcançáveis sobre a integração social dos países pouco desenvolvidos, mediante *blocos de interesse*, foram formulados inicialmente por Mark Hanna no final do século passado e aperfeiçoados quarenta anos depois por Franklin D. Roosevelt com o *New Deal*. Agora, nas portas do terceiro milênio, parece possível este formoso sonho de entendimento da espécie humana; assim, a razão humana volta a usar tais estratégias de comunicação inteligente, lógica e objetiva, e é com um paradoxo peculiar que são encontradas, nas teses assinaladas, as estratégias de integração social, que vemos expressadas na essência das trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais, estudadas nos povos andinos do Peru. Assim, *após mais de três séculos durante os quais as armas foram consideradas “produtivas” e instrumentos moldadores da política das nações, elas hoje se tornaram “contraproducentes”*. *As armas tornaram-se um sorvedouro altamente debilitante de recursos econômicos; como instrumentos políticos passaram a ser traiçoeiras e - a mudança mais importante, ainda que menos percebida - revelaram-se militarmente impotentes*” (Drucker, 1989:4).

No contexto da presente pesquisa, os fatores externos e internos de desenvolvimento estrutural, político e cultural, assinalados apenas sumariamente, influem: a) sobre a economia, tecnologia e o sistema ocupacional; b) sobre a distribuição do poder para resolver os conflitos decorrentes das reivindicações e exigências dos indivíduos e dos grupos; c) sobre o domínio do simbolismo expressivo e dos significados, como ocorre com os fatores internos dos países satélites, que possuem desenvolvimento lento. Tais influências condicionam o desenvolvimento e funcionamento das trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais nas esferas da economia de auto-subsistência, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina das comunidades camponesas estudadas.

2. Os problemas investigados

As seleções dos problemas determinantes, principais e complementares a ser investigados, etnográfica, etnológica, heurística e antropológicamente, foram feitas contrastando as elaborações abstratas dos cientistas sociais com as ações fáticas do objeto da investigação presente, baseadas em:

- a. Dados obtidos pelo autor da presente pesquisa, no trabalho de campo antropológico realizado durante a docência universitária, compreendido

nos anos de 1980 a 1995, nos povos andinos localizados nos altiplanos e vales dos Andes do Norte, Centro e Sudoeste da cordilheira dos Andes do Peru.

- b. Alcance e composição da documentação empírica, que estão relacionadas com documentos bibliográficos, trabalhos de campo antropológicos realizados pelo autor da presente pesquisa e por outros cientistas sociais nas comunidades andinas do Peru⁶. Tais pesquisas foram complementadas comparativamente com outros dados obtidos nos trabalhos de campo realizados nos povos primitivos, cuja localização geográfica abarca a Austrália e toda a Ásia Oriental, da Índia ao Ártico, assim como também compreende a América do Sul até a América do Norte⁷.
- c. Consistência dessa documentação, quer sob o ponto de vista da análise de seu conteúdo, quer sob o ponto de vista das possibilidades de aplicar-lhe um tratamento antropológico de acordo com o planejamento da presente investigação.

As perguntas metodológicas que têm guiado o presente trabalho de investigação etnográfica, etnológica e heurística são:

- Quais são as trocas, consideradas como um fato social total, que enlaçam e permitem o funcionamento da estrutura social, da política e da cultura, impulsionando o desenvolvimento dos povos estudados ?
- Que funções desempenham as trocas simbólicas nas esferas econômica, do sistema de parentesco e na cosmovisão andina ?
- Que papel cumprem as trocas cerimoniais na estrutura social, na política e na cultura dos povos estudados ?
- De que modo as trocas contratuais, consideradas como protoplasma da sociedade, impulsionam o funcionamento e desenvolvimento: a) da economia, da tecnologia e do sistema ocupacional; b) da distribuição do poder e da forma de resolver os conflitos decorrentes das reivindicações e

⁶ Algumas comunidades camponesas localizadas nos altiplanos andinos do Peru: Tángor (Mayer, 1969), Pillao (Fonseca, 1964), Chuschi (Isbell, 1970), Cusipata (Malengreau, 1974), San Pedro de Casta (Jara Salas, 1976), Huata (Erickson, 1982).

⁷ Alguns povos primitivos de outras latitudes: Nuer (Evans-Pritchard), Andaman (Radcliffe-Brown), Bororo e Nambiquara (Lévi-Strauss), Kachin e Sirilanka (Leach), Trobriand (Malinowski).

exigências dos indivíduos e dos grupos; c) do domínio do simbolismo expressivo e dos significados ?

- Como se encontram articuladas nas comunidades camponesas as trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais ?
- Como as trocas contratuais criam uma teoria política que explica a origem e funcionamento da essência do estado ?
- Qual é a relação entre as trocas e os espíritos das coisas e do homem ?
- Quais são as regras de funcionamento das trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais ?

3. Plano metodológico

O termo *troca* tem sido empregado em sentidos diversos e complementares⁸ no campo das Ciências Sociais. Neste trabalho ele foi manipulado seguindo três perspectivas: trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais, para exprimir as diversas modalidades de relações sociais que são elos das redes sociais, estruturais, políticas e culturais.

Ora, depois de um tratamento metodológico: comparação, classificação, análise e generalização dos dados pesquisados, pretende-se construir um modelo operativo do objeto estudado, que reflita um equilíbrio de construção e permita exprimir uma análise formal e de conteúdo; isto é, trata-se de explicar, mediante a lógica formal e causal, a configuração estrutural, o funcionamento e a dinâmica social das trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais, simétricas e assimétricas, seguindo as fases de desintegração, hegemonia e formação do modelo social andino.

A. JUSTIFICATIVAS CONCEITUAIS

As trocas fundamentais, expressadas como trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais, são vistas aqui como fatos sociais totais que

⁸ Objetivação das estruturas inconscientes (Bourdieu, 1974), intercâmbio entre as estruturas inconscientes (Lévi-Strauss, 1976), um fenómeno moral e amistoso (Radcliffe-Brown, 1950), intercâmbio de satisfação psicossomática (Jara Salas, 2000), base e fundamentos da sociedade (Lefort, 1951), equilíbrio e movimento constante (Leach, 1973), controle vertical da ecologia (Murra, 1952), fato social como coisas (Durkheim, 1989), Kula (Malinowski, 1922), waje-waje (Fonseca, 1972), Aychama (Jara Salas, 1976).

articulam as esferas da vida social. Essa articulação aparece como mediação semiótica, fática e cerimonial entre a economia (sistemas de produção e consumo), as relações de filiação e aliança, a cosmovisão e a religião. A noção de troca fundamental é considerada, por um lado, um meio para explicar o funcionamento integrado de instituições sociais nas comunidades estudadas; por outro lado, uma noção pensada como instrumento, tanto de sobrevivência individual e coletiva nos marcos da solidariedade, paz e harmonia, quanto de contraste entre o funcionamento dessas instituições e os processos e instituições introduzidos por projetos de desenvolvimento e de modernização. É possível que as trocas fundamentais, nas suas três expressões: simbólica, cerimonial e contratual, sejam um locus de resistência das comunidades estudadas contra políticas modernizadoras; isto é, contra modelos antagônicos, que privilegiam valores individuais.

Aliás, a noção de troca fundamental analisada nos povos andinos visa ainda permitir a comparação com situações similares estudadas por outros cientistas sociais em outras latitudes. Para essa noção contribuem diversos conceitos que incluem as noções *de reciprocidade*, *kula*, (Malinowski, 1950), *de dádivas* (Mauss, 1974), *de aliança* (Lévi-Strauss, 1976), *de generosidade* (Radcliffe-Brown, 1950), *de luta de homens* (Lefort, 1979), *de vingança* (Fernandes, 1952), e *de sistemas de circulação* que incluem reciprocidade, intercâmbio e redistribuição (Polanyi, 1980). A categoria estudada também se beneficia de algumas outras noções, como as de: *redes sociais de alta intensidade* (Douglas, 1993), *troca simbólica* (Baudrillard, 1990), *objetivação das estruturas inconscientes* (Bourdieu, 1974), *controle vertical da ecologia* (Murra, 1952), *fato social como coisas* (Durkheim, 1989), *waje-waje* (Fonseca, 1972), *aychama* (Jara Salas, 1976). O estudo assinalado permite comparar essas diferenças vertentes da teoria das trocas, a partir do estudo de comunidades particulares.

Apesar de tudo isso, devemos salientar que o objeto de estudo assinalado difere *das trocas simbólicas* estudadas por Baudrillard, *da dádiva* estudada por Marcel Mauss, e *das trocas cerimoniais* estudadas por Bronislaw Malinowski nas ilhas Trobriand, bem como *da troca de mulheres* na teoria da aliança de Claude Lévi-Strauss. Isso porque tanto a estrutura e os mecanismos de funcionamento, quanto o processo de desenvolvimento histórico das trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais, têm um caráter fático e não só um aspecto abstrato; por isso é que elas, nas comunidades estudadas, articulam as redes sociais de alta intensidade, configurando o tecido social dos povos andinos; além disso, tais interações sociais desempenham-se de acordo

às estruturas inconscientes e conscientes; assim, por exemplo, estão os hábitos, as crenças, a regra consuetudinária de *retribuir, dar e receber*, que têm sua origem na organização do Ayllu, o qual não foi estudado nesta perspectiva.

Os mecanismos de funcionamento da instituição do *Ayllu*, célula base da comunidade andina milenar, ainda seguem expressando-se hoje na família andina das sociedades estudadas. Assim, no interior dessas famílias extensas, o chefe da organização de parentesco, seguindo a tradição da cultura Inca, controla a aplicação do calendário agrícola na exploração coletiva das terras comunais que abarcam três a quatro pisos ecológicos⁹, as águas de regadio e as reservas de lenha e de pastos próximas ou distantes. O chefe também vela para que os deuses do grupo (*mallquis, apus e wamanis*) sejam atendidos segundo as crenças, ritos e cultos tradicionais. Também estabelecem vínculos matrimoniais exogâmicos com linhagens de grupos sociais afins, em grandes festividades anuais similares às cerimônias denominadas *pucllay* e *warachico*, praticadas na época incaica.

Em acréscimo, ainda continuam existindo a bipartição e quadripartição dos espaços sócio-geográficos das comunidades estudadas que determinam as relações de parentesco endogâmico e exogâmico entre *Huamán-marca*, metades de cima, e *Hurin-marca*, metades de baixo. Existem também alianças entre *Hanan-marca* e *Hurian-marca*. Esse fenômeno estudado é similar aos estudos de Zuidema sobre os incas, que menciona matrimônios exogâmicos entre panacas (ayllus da realeza) localizados em *Hanan-Cuzco* e em *Hurian-Cuzco* com a finalidade de estabelecer alianças (Zuidema, 1964).

B. ESTRATÉGIA DE ANÁLISE

Os dados obtidos nas pesquisas etnográficas, etnológicas e heurísticas são agrupados em torno dos elementos estruturais da economia, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina, tendo como focos os seguintes fenômenos sociais:

Primeiro, as trocas fundamentais estudadas estão integradas pelas: a) trocas simbólicas (trocas de estruturas inconscientes e conscientes); expressadas pelas instituições: *shogakuy, shulte e jichakuy*. Essas instituições encontram-se nas esferas da economia de subsistência, do sistema de

⁹ *Yunga*, clima quente; *Quíchua*, clima temperado; *Suni*, clima frio; e *Jalka*, clima muito frio.

parentesco restrito e da cosmovisão andina; b) trocas cerimoniais (trocas de estruturas latentes e manifestas); expressadas pelas instituições: *paqapu*, *gormay* e *challay aymara*. Essas instituições são vistas nas esferas da economia familiar, do sistema de parentesco recíproco e da cosmovisão andina; c) trocas contratuais de bens e serviços constituídas pelas instituições: *aychama* e *minka*. Essas instituições, simétricas e assimétricas, manifestam-se nas esferas da economia mista, do sistema de parentesco recíproco e da cosmovisão andina.

Segundo, as redes sociais de alta intensidade foram estudadas sob as formas de regras e normas de conduta presentes em mitos, canções, ditos populares e outros materiais, tais como *retribuir*, *dar* e *receber*. Registramos ao lado das regras as conseqüências individuais e coletivas que foram vinculadas a sua transgressão, denominando-se, a pessoa que transgredir a regra, *moroso*. Também buscamos registrar os processos de transmissão dessas regras de geração a geração, mediante a educação natural. Esse fenômeno constitui a herança social andina.

Terceiro, o sistema de parentesco foi descrito em seus componentes de relações de consangüinidade e afinidade, através das fases do ciclo vital do homem andino: *ununchay*, *tinkunakuy*, *rimanakuy*, *atikuy*, *atinakuy*, *casarakuy*, *anyanakuy*, *piwihuahua*, *ñuñupajhua*, *taidakuna huañucurun*, *piwihuahua* e *reemplaza taitamanta*¹⁰.

Quarto, a cosmovisão andina, o complexo mundo simbólico andino, é visto como um fenômeno tridimensional, seqüencial e integrado. Estudamos esse mundo complexo tendo como foco os seguintes aspectos: o *Han-pacha*, ou mundo de cima, mundo das deidades átmicas (na visão mítica, onde moram o condor e outras aves falcônídeas consideradas como deidades andinas); *Kay-pacha*, o mundo daqui, onde mora o homem e todos os seres vivos, mundo físico, e *Uku-pacha*, o mundo de baixo, onde moram o Amaru e outros seres das profundezas (mundo das infradimensões).

¹⁰ O ciclo de vida do homem andino expressa-se em: relação de compadrio, enamoramento, consentimento, ajuda patrimonial materna, ajuda patrimonial paterna, casamento, batizado, briga matrimonial, nascimento do primogênito, nascimento do último filho, morte dos pais e substituição dos pais pelo primogênito.

C. HIPÓTESES

A pesquisa foi orientada pelas seguintes hipóteses: As instituições de trocas fundamentais, simbólicas, cerimoniais e contratuais condicionam normativamente o funcionamento das relações sociais, orientando-se para princípios de integração, igualdade e solidariedade. Esses princípios aplicam-se às esferas da produção, distribuição, do parentesco e do pensamento mágico-religioso em comunidades camponesas do Peru. Como tal, tais instituições servem como referência para atividades e modos de pensar que se contrapõem a expectativas de agências externas, e dessa maneira fundamentam ações de resistência camponesa contra processos hegemônicos modernizantes¹¹.

Essa hipótese aplica-se particularmente às instituições do *shogakuy*, do *jichakuy* e do *shulte*. A dinâmica social de *shogakuy* articula o funcionamento das relações sociais nos campos da reciprocidade e do intercâmbio de bens e serviços, tanto nos contextos simétricos como em situações assimétricas. O *jichakuy* articula o funcionamento das interações sociais nas grandes festividades civis e religiosas das comunidades estudadas. O *shulte* articula o funcionamento das relações entre: pai, mãe, filho, filha, irmão e irmã, em nascimentos, iniciações, casamentos, doenças, mortes e outros incidentes da vida social. Finalmente, o *shogakuy* articula e impulsiona o funcionamento de rituais e cerimônias de agradecimento, denominados *paqapu*¹², tanto à deusa *Pachamama*, quanto às fontes criadoras da cosmovisão andina, denominadas *pacarinas*¹³ e outros.

4. Os resultados da pesquisa

A conclusão preliminar do objeto de estudo da presente pesquisa está baseada nos resultados do confronto entre a informação extraída dos estudos realizados pelos cientistas sociais assinalados, sobre a troca de dádivas ligada às esferas da economia, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina (pesquisada por cientistas sociais, franceses e ingleses nos povos da África,

¹¹ entendida a resistência como manifestação da essência estrutural dos povos estudados, antagônica às estruturas capitalistas.

¹² Cerimonial que junta a crença com o rito, realizado em homenagem à deusa da fertilidade da terra, *Pachamama*, uma das deidades da trilogia divina da cosmovisão andina.

¹³ Lagoas, mananciais, cumes, depressões, buracos naturais insondáveis, e outros fenômenos geográficos são considerados, na cosmovisão andina, fontes das energias criadoras das coisas, seres vivos e outros fenômenos naturais. A *pacarina* de Tampu-tocto é muito famosa no mito da criação da cultura Inca. Assim como também a *pacarina* de Kumao-paqcha da comunidade de San Pedro de Casta.

Oriente Médio, Austrália, América do Sul e América do Norte) e entre os dados pesquisados pelo autor do presente trabalho, complementado por outros antropólogos que dão conta das trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais nos povos do Altiplano Central dos Andes do Peru.

As trocas de dádivas simbólicas e cerimoniais que ainda vêm sendo praticadas nas comunidades estudadas, têm uma origem milenar, e são estruturas inconscientes que subjazem no inconsciente do homem andino, e que por possuir objetivações, hábitos e ações costumeiras, permitem manter relações de solidariedade, colaboração e ajuda mútua entre os homens das comunidades camponesas, através de uma comunhão harmoniosa entre a natureza e cultura; elas trazem paz, harmonia, entendimento..., entre as pessoas.

Assim, tais ações sociais articulam-se com uma plasticidade assombrosa: por uma parte, manifestam-se mediante a interação entre a natureza e a cultura andina, expressadas em ações intuitivas muito desenvolvidas pelos camponeses; por outra parte, tais relações costumeiras permitem o estabelecimento dos vínculos de parentesco entre linhagens, descendência e aliança, através da troca de mulheres e da troca de bens e serviços. Outra forma de articulação expressa-se nas relações entre o profano e o sagrado, manifestadas nos rituais religiosos, funerários, de iniciação, de homenagem à Mãe Natureza (*Pachamama*) e outros. Finalmente, as trocas ligam as relações coletivas e individuais, expressadas através das ações comunais que trazem benefício individual e coletivo, em uma cadeia de tempo e espaço que faz permanente o modelo social andino.

Além disso, nas trocas contratuais que vêm sendo praticadas nas comunidades estudadas, percebem-se duas tendências polarizadas: uma expressa a institucionalização das relações servis que vêm absorvendo as relações eqüitativas estudadas, e outra funciona com as regras da economia de mercado. Esses fenômenos socioeconômicos vêm das épocas coloniais e do início da república. Da mesma forma, podemos sublinhar que tais relações estão formando um novo modelo social, na medida das ações que adotem os camponeses tanto sobre a posse da terra quanto sobre a distribuição dos produtos; isto é, tais ações sociais vêm tomando novas formas de acumulação de riqueza que constituem fontes indiretas de ganância pessoal, impondo-se assim a concepção dos direitos da produção individual sobre os direitos da produção coletivista como condição da existência material.

Apesar da penetração acelerada das estruturas estruturantes da economia de mercado nas comunidades camponesas estudadas, que vem criando novas relações sociais nas diferentes esferas da vida material e espiritual de tais sociedades, baseadas nas regras concomitantes do predomínio individual sobre o coletivo, ainda podemos encontrar a objetivação das estruturas inconscientes milenares, ou seja, as trocas de dádivas, expressadas nas relações sociais, econômicas, religiosas, culturais e outras.

Dessa forma, por exemplo, podemos encontrar tais relações costumeiras nos trabalhos comunais denominados *champeria*, que se manifestam na limpeza dos canais de irrigação, caminhos de ferradura, locais públicos e outros. Além disso, encontramos também, nos povos andinos, as cerimônias de repartição das terras comunais, denominadas *chacra-manay*. Esses fenômenos de caráter coletivista, como nos casos das trocas de dádivas simétricas, não permitem a acumulação da riqueza em uma parte mínima da sociedade. Essas relações expressam-se nas trocas de bens e serviços denominadas: *washca-wahsca*, *wage-wage*, *ayni*, *aychama* e outras.

5. A técnica de apresentação dos materiais e das inferências interpretativas

O planejamento da pesquisa antropológica implica a posição do mesmo fenômeno em dois planos distintos, um descritivo e outro explicativo; dessa forma, a repetição das idéias dá maior consistência e coerência ao objeto estudado. Assim, a exposição gradual, seqüencial e comparativa das inferências interpretativas permite um entendimento amplo e detalhado do objeto analisado. De tal modo, as relações, tanto entre as trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais nos planos da estrutura social, da política e da cultura, expressadas nas esferas econômicas, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina, quanto entre os processos de desenvolvimento social, expressados nas fases de desintegração, hegemonia e formação, são tratadas em três capítulos, claros e precisos, que explicam a causa, efeito e recorrência dos fenômenos vistos.

As motivações, objetivos e fundamentos das trocas, no comportamento coletivo das sociedades estudadas, permitem a satisfação das necessidades biológicas e culturais. Aliás, a troca fundamental estudada expressa-se, em cada grau de desenvolvimento social, com suas próprias características que

são vistas seguindo o nível de desenvolvimento do homem, da família e da sociedade; assim, elas manifestam-se através das:

- a) ***troca simbólica***, que implica um convênio individual ou coletivo, um acordo voluntário e obrigatório entre os parceiros, um contrato social firme que enquadra o comportamento do homem andino (é uma troca de intenções, é uma troca que obedece a estruturas. Estas se dividem em estruturas conscientes e estruturas inconscientes. As conscientes são fáticas, intencionais e estão subordinadas a circunstâncias endógenas e exógenas; as inconscientes manifestam-se através de hábitos e costumes, e também são uma troca de intersubjetividades); também é uma forma de comunicação e controle social; possibilita a realização das trocas contratuais e de bens e serviços; nessa interação social misturam-se a moral, o direito, a vontade, a religião e a obrigação;
- b) ***troca cerimonial***, fenômeno fático (culto), e simbólico (crença); é impulsionado por estruturas inconscientes, e tem a virtude de enlaçar o pensamento mítico-religioso com as ações mágico-religiosas. Assim, o mundo físico se articula com o mundo mental; isto é, tudo quanto existe, o sagrado e profano, mistura-se por ação de uma força individual e coletiva, denominada *Jaini*;
- c) ***troca contratual***, intercâmbio de bens e serviços, é uma relação social que se expressa na esfera da economia, da tecnologia e no campo ocupacional; tem duas expressões: simétrica e assimétrica. Essa relação tem efeitos contraditórios: o primeiro guarda equilíbrio, harmonia e paz entre os parceiros, enquanto o segundo causa uma diferenciação social.

Finalmente, gostaria de agradecer a minha Universidade, Federico Villarreal, pelas facilidades proporcionadas para plasmar o presente trabalho e suas implicações respectivas. Também agradeço a CAPES pela ajuda financeira para a finalização da presente tese. Da mesma forma, expresso minha sincera gratidão ao digno mestre Dr. Mauro W. Barbosa de Almeida, que como um Sócrates moderno, ensinou-me a trilhar meus próprios caminhos e a buscar a minha própria verdade. Agradeço também à distinguida professora Valéria Rodrigues Florenzano, pela correção ortográfica.

CAPÍTULO I

ESTRUTURAS DAS TROCAS DE DÁDIVAS SIMBÓLICAS: Shogakuy, Shulte e Jichakuy

Resumo

O presente capítulo pretende explicar as trocas de dádivas simbólicas vistas nas esferas da economia familiar, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina. Para lograr este propósito se desenvolvem os seguintes tópicos:

Os antecedentes da pesquisa permitem o conhecimento: da história do objeto de estudo; da estrutura social, política e cultural das comunidades camponesas do Altiplano dos Andes do Peru; dos aspectos demográficos e ecológicos, vistos nos campos da complementaridade ecológica; da articulação entre as categorias reciprocidade (*aychama e minka*) e parentesco; e finalmente permitem o conhecimento da complexa relação entre a cosmovisão andina e a realidade social dos povos andinos (relações sagrado e profano, e prece e sacrifício).

A noção geral do estudo nos faz conhecer a localização do universo e a amostra da pesquisa; da mesma forma, enfoca a confrontação do objeto da pesquisa com as pesquisas afins realizadas em outros contextos sociais do mundo; assim como também faz conhecer a especificidade das categorias básicas do presente capítulo: *shogakuy, shulte e jichakuy*.

O corpo desta pesquisa está integrado por três subcapítulos, onde é realizada uma análise do desenvolvimento das trocas de dádivas simbólicas que conduzem a uma formalização de um contrato ou convênio de responsabilidade compartilhada; esse mecanismo de controle social é o fermento que tem os elementos essenciais dos convênios e contratos contratuais modernos que regulam o comportamento do homem atual. Dessa forma, tais relações sociais, na esfera da economia de subsistência, dão conta da formalização de convênios ou contratos para a realização das seguintes atividades: agrícola, de criação do gado e de artesanato.

Na esfera do sistema de parentesco, tais trocas revelam a articulação das trocas de dádivas simbólicas com o sistema de parentesco, para permitir a realização de alianças entre linhagens, distribuição de produtos de subsistência e distribuição de excedentes de produção. Finalmente, as referidas trocas são enfocadas na esfera da cosmovisão andina, onde se explica a relação entre o rito e a reciprocidade, entre a prece e o sacrifício, e entre a redistribuição e a comunhão sacramental.

Antecedentes

As comunidades camponesas estudadas surgiram nas primeiras décadas do século dezesseis como resultado de um processo político-religioso de consolidação da dominação colonial espanhola, que se expressa em um reordenamento da estrutura social, política e cultural do Vice-reinado no Peru; incidindo principalmente em um fenômeno sócio-político denominado *Redução de Índios*.

Tais estratégias de expansão colonial foram previstas mediante a *Provisión Real de 9 de outubro de 1549, e encontradas, em sua expressão oficial, depois de 1570 nas Ordenanzas do Vice-Rei Francisco Toledo* (Piel, 1959:154); assim as reduções encaminharam um novo ordenamento da distribuição territorial, no qual as terras foram atribuídas seguindo o grau de produtividade e a importância dos possuidores, passando estas, portanto, a ser propriedade de índios, caciques, pessoas principais, comunidades indígenas, espanhóis, igreja e outros.

As reduções implicaram também um novo agrupamento da população indígena, o qual significou, igualmente, a redução do horizonte sociocultural, a perda de sua identidade étnica e de seus direitos humanos, e uma recessão demográfica de doze para dois milhões de habitantes. Tiveram ainda como resultado a substituição do sistema agrário Inca¹⁴ pelo colonialismo mercantil espanhol, que trouxe como consequência graves crises alimentares e o deslocamento forçado de populações indígenas para as localidades mineiras, sob a forma de corvéia (mita), escravidão e encomienda, as quais têm um papel administrativo, político, fiscal e econômico.

¹⁴ O Estado Inca, através de uma administração de caráter coletivista e uma política assistencialista eficiente logrou uma alta taxa na produtividade agrícola, alcançando um equilíbrio harmonioso entre o crescimento da população e o crescimento dos meios de satisfação das necessidades biológicas e culturais.

Além do mais, a *Redução de Índios* constituiu uma total mudança entre o Estado coletivista Inca, pré-colombiano (de equilíbrio socioeconômico, político e cultural, expressado através de um crescimento equilibrado da demografia e dos meios de subsistência), e a fazenda colonial (de dominação, empobrecimento, obscuridade cultural, marginalização das massas indígenas e caos administrativo); e também implicou na substituição dos sistemas de posse e benefício coletivista das terras dos *ayllus* pelo sistema da propriedade privada do solo; ou melhor, foi a reimplantação de um sistema de dominação colonial que permitiu, por uma parte, superar o caráter destrutivo da conquista, expressado este pela *Leyenda Negra* – que significou morte e destruição da população indígena e se levou a cabo durante os primeiros 30 ou 40 anos que seguem à chegada dos espanhóis; o que se demonstra pela *caída demográfica brutal que se produziu entre 1532 e 1570* – (Piel, 1959:137). Por outra parte, também permitiu a destruição de seus meios de vida, suas razões de viver, sua solidariedade cultural e religiosa com a terra, seus deuses e seus antepassados; e da mesma forma, significou a distorção das práticas das trocas simbólicas, cerimoniais e de bens e serviços integrantes de um modelo social andino. Além disso, a redução determinou um novo desenvolvimento, no interior da comunidade, dos processos simultâneos de aculturação¹⁵ e endoculturação¹⁶.

Apesar do longo tempo transcorrido, muitos elementos fundamentais desse modelo colonial andino continuam a existir hoje nas sociedades tradicionais andinas, onde são mantidas estruturas pertencentes às culturas hispânica e Inca daquela época (Fonseca, 1974; Alberti e Mayer, 1968); além do mais, em tais sociedades tradicionais as trocas estudadas, em suas expressões simbólicas, cerimoniais e contratuais, seguem ordenando as estruturas social, política e cultural, apesar da penetração acelerada da economia social de mercado e da ideologia neoliberal. Esses fatores da modernidade trazem progresso tecnológico e maior conforto para a classe

¹⁵ A aculturação permite designar os fenômenos de contato direto e prolongado entre duas culturas diferentes que levam a transformações em qualquer delas ou em ambas. A aculturação gera processos de adaptação, assimilação, empréstimo, sincretismo, interpretação, resistência (reação contra-aculturativa). (COELHO, 1997:36).

¹⁶ A endoculturação é um processo que organiza, codifica e canaliza impulsos, energias e necessidades psicobiológicas dos indivíduos em uma sociedade determinada. Este processo permite o conhecimento dos elementos estruturais da sociedade e direciona as ações dos homens segundo os mecanismos de funcionamento da sociedade. Assim, por exemplo, se encontram os processos de ideologização, ou conformação das pessoas no interior de molduras ideológicas predeterminadas. (COELHO, 1997:165)

dominante, porém causam um deslocamento social, acentuando as diferenças sociais e desarticulando as organizações coletivistas. (Jara Salas, 1976)¹⁷.

Tal é o que ocorre nas comunidades estudadas, onde ainda continuam funcionando as regras, costumes e crenças que orientaram as relações sociais da cultura inca, baseadas em instituições sociais como : *ayni*, *aychama*, *minka* e outras, e nas categorias andinas *hanán*, *tinkuy* e *hurín*¹⁸, que são oposições e complementaridades cosmobiológicas e sociais, que por sua vez, dividem e subdividem o universo *marka* em zonas e subzonas ecológicas e em classes sociais; isto é, o universo andino expressa-se em tripartições, estabelecendo um ponto médio entre as oposições e complementaridades.

O *ayni*, *aychama* e *minka* são fatos sociais totais, presentes nos diversos planos da vida social das comunidades estudadas, que regulam a reciprocidade nos âmbitos da economia, política e cultura, estando circunscritos, no presente caso, principalmente nas relações sociais de produção que permitem o intercâmbio de bens e serviços de caráter recíproco, tanto simétrico quanto assimétrico. Tais relações de produção predominam na maior parte das comunidades estudadas, configurando um sistema econômico de subsistência, cujas características fundamentais são: direito de acesso aos bens de capital, como a terra, baseado no sistema de parentesco, e a distribuição de excedente, ligada à cosmovisão andina, à ideologia religiosa e às trocas de bens e serviços.

Além do mais, o intercâmbio de bens e serviços e a troca de dívidas são fenômenos econômicos, próprios dos sistemas sociais de subsistência, presentes nas zonas estudadas, que ainda continuam funcionando e complementando-se com o circuito de distribuição de mercadorias segundo a lei de oferta e demanda, próprio dos sistemas econômicos de circulação ampliada de capital. Tais fenômenos sociais, na época Inca, funcionavam tanto em nível local (*aychama*, *waje-waje*, *washca-washca*, *tumay* e outros) e estatal (*mita*), quanto em nível inter-estatal (*ayni*). Sobre isso, o cronista Bernabé Cobo escreveu no século XVII¹⁹.

¹⁷ Ler a tese de doutorado do antropólogo Abdías Alfonso Jara Salas: *Educación da Vida, pela Vida e para a Vida na Comunidade Camponesa de San Pedro de Casta*, defendida no Programa de Doutorado na Universidade de Educação, Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, Lima, Peru, 1976.

¹⁸ Na cosmovisão andina, a trilogia da divisão da terra, dos fenômenos naturais e dos fenômenos sociais está relacionada com a simbologia da criação e a localização das coisas e fenômenos.

¹⁹ Segundo o cronista Bernabé Cobo: "Los verbos de vender, comprar y pagar significaba trocar una cosa por otra. Todos conocían las equivalencias entre la mayor parte de los artículos, y todos estaban distros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa" (op. cit. Murra, 1956).

O sistema de parentesco existente nas comunidades estudadas manifesta-se do seguinte modo: através das relações de consangüinidade, expressadas mediante o ciclo vital; das relações de filiação, que possuem um caráter patrilinear e matrilinear; e das relações de aliança, expressadas mediante o sistema de casamentos e de compadrios. Assim, a família andina consolida-se mediante alianças matrimoniais, endogâmicas e exogâmicas, que se realizam entre linhagens e grupos afins (Zuidema, 1964).

Os elementos da cosmovisão andina Inca continuam existindo na esfera cognitiva dos camponeses estudados, em particular o pensamento mágico-religioso expresso nas crenças animísticas (a crença em espíritos de animais e plantas) e animatísticas (crenças em espíritos de montanhas, cordilheiras, mananciais e vales, bem como de habitações e construções), nos *auquillos*, *mallquis*, *apus* (chefes de família cultuados como deidades), *jirkas* (espíritos de montanhas e deidades locais), *wamanis* (deidades das montanhas altas que tomam formas humanas ou de falcões), *jainis* (espíritos de humanos) e *jupais* (espíritos de animais e vegetais). Essas deidades da época Inca continuam impondo regras de conduta e guiando a vida do homem andino na atualidade (por exemplo, se alguém muda de ambiente e perde os sentidos, atribui-se o fenômeno à influência maléfica de *jainis* negativos; dados da pesquisa, ver também Arguedas, 1968).

Noção Geral

As comunidades indígenas estudadas estão localizadas nos vales e altiplanos das cadeias Ocidental, Central e Oriental da cordilheira dos Andes peruanos; nelas existe ainda uma ampla gama, muito complexa, de sistemas de trocas contratuais, simbólicas e cerimoniais; esses fatos sociais totais expressam-se tanto em forma simétrica quanto assimétrica e funcionam de acordo às estruturas mentais inconscientes e conscientes dos parceiros andinos, as quais encontram-se baseadas na herança social, e manifestam-se através dos hábitos e ações costumeiras comuns.

Tais relações sociais de alta intensidade mantêm estruturas simples e complexas, e possuem uma estabilidade relativa através do tempo e espaço. Elas permitem a sobrevivência do homem andino, satisfazendo suas necessidades biológicas e culturais; tudo isso é possível por desenvolver-se numa economia de caráter coletivista. Além do mais, as referidas trocas favorecem a sobrevivência da família monogâmica camponesa; essa instituição social desenvolve-se nos limites dos sistemas de filiação dupla,

patrilinear e matrilinear, e de alianças matrimoniais entre linhagens e grupos afins. Segundo a perspectiva assinalada, as referidas trocas sustentam-se na vigência da cosmovisão andina; essa concepção totalizadora encontra-se baseada no sincretismo das crenças sobre a trilogia criadora das forças naturais: *Yachapachachi*, *Pachamama* e *Taitayaku* e sobre a trilogia da religião Cristã: Pai, Filho e Espírito Santo; além disso, esses fenômenos transmitem-se de geração a geração, configurando a herança cultural, isto é, constituem a essência social dos camponeses das comunidades andinas e da identidade nacional peruana.

As trocas estudadas, que se encontram encadeadas sequencial e harmoniosamente, expressam-se nos distintos planos da vida social das comunidades estudadas, de acordo às distâncias e estruturas ecológicas dos povos andinos, onde o trabalho coletivista otimiza a produção e a produtividade de caráter familiar, isto é, tais relações sociais expressam-se mediante a complementaridade ecológica, articulando quatro microclimas: *Yunga*, *Quíchua*, *Suni* e *Jalka*. Tais fatos sociais totais também se expressam pelos tempos ecológicos e estruturais, através do calendário agrícola, onde se expressam atividades agrícolas e de artesanato, destinadas a sustentar as necessidades biológicas e culturais das famílias andinas. Todos esses fenômenos sociais manifestam-se nas estruturas social, política e cultural, presentes na vida cotidiana individual e coletiva das populações estudadas.

Ora, as trocas de dádivas simbólicas, em suas três modalidades: *shogakuy*, *shulte* e *jichakuy*, que ainda vêm sendo praticadas nas comunidades estudadas, têm uma origem milenar e são estruturas que subjazem no inconsciente do homem andino; as objetivações dessas estruturas permitem o estabelecimento de vínculos sociais harmoniosos e duradouros entre pessoas, famílias e coletividades; tais expressões e ações costumeiras permitem manter relações de solidariedade, colaboração e ajuda mútua.

Além do mais, as relações de intercâmbio no mundo andino expressam-se, por uma parte, através da interdependência da modalidade (aspectos de reciprocidade e dominação), dos atores sociais (camponeses e a terra, que é vista como um ser animado e sacralizado) e do objeto de intercâmbio (dinheiro, um bem, um serviço, e até uma pessoa, no caso da adoção de uma criança) (Malengreau, 1974:173); por outra parte, mediante a interdependência dos fenômenos *de parentesco*, *reciprocidade* e *ritual* (Isbell, 1974:111).

O *shogakuy* é compreendido como uma troca de dádivas simbólica nas comunidades camponesas do Altiplano Central dos Andes do Peru; ele implica duas classes de trocas, realizadas simultaneamente: uma troca de palavras precisas, estimulantes e elogiadoras (uso de um código de linguagem amplo e complexo), expressadas mediante o uso dos mitos, ditos populares, expressões de linguagem preventivas, estimulantes e de afastamento, sons onomatopéicos, expressões corporais e outros; e uma troca de dons que têm uma simbologia ligada à cultura popular andina, onde se misturam o profano e o sagrado, o individual e o coletivo, a natureza e a cultura. Portanto, a troca de dádivas simbólica é compreendida como uma súplica sutil, um rogo encoberto e um intercâmbio de dons, para alcançar um objetivo estrutural (fático) ou simbólico (representativo).

Além disso, as referidas trocas de dádivas simbólicas têm a virtude de criar as condições favoráveis para realizar convênios matrimoniais, atividades produtivas como as trocas contratuais de bens e serviços, e outros acordos de caráter familiar e comunal; são de caráter recíproco e também são compreendidas *como um regalo y su contraregalo*²⁰, denominado na língua Quíchua *yawasikuy*²¹.

As trocas de dádivas simbólicas, estudadas nas comunidades andinas peruanas, são apreciadas, em outros contextos, por Claude Lévi-Strauss, em sua conhecida obra *As Estruturas Elementares de Parentesco*, principalmente nos capítulos V e XXVII, intitulados, respectivamente, “O princípio de reciprocidade” e “Os ciclos de reciprocidade”, publicados nos anos 1949 e 1976, pp. 92-107 e 481-497, onde considera as trocas de dádivas simbólicas como *o intercâmbio das estruturas inconscientes*. Ele também considera as trocas de bens e serviços como uma *troca de palavras* (código de linguagem), *troca de mulheres* (código de parentesco) e *troca de bens e serviços* (código de divisão do trabalho).

²⁰ Op. cit., Fonseca, pág. 94

²¹ Yawasikuy é uma categoria social andina formada por estruturas inconscientes e conscientes; expressa-se através de uma troca de dádivas simbólica de caráter simétrico, cerimonial e costumeiro; é um ato onde um parceiro faz com que o outro prove um alimento típico e cerimonial que permite estabelecer uma relação recíproca de amizade, boa vontade e de ajuda mútua que geralmente se concretiza num convênio equitativo entre eles; além do mais, nessa relação social o parceiro que estabelece a relação é o que oferece alimentos típicos e cerimoniais, com muita significação cosmobiológica para ambos, o qual é retribuído em sinal de aceitação do convênio, isto é, há uma troca de dádivas muito apreciada por ambos os parceiros, denominada por isso “cilu”. Aqui ocorre, portanto, uma coincidência de significados nas palavras “Yawasikuy” e “cilu”; pois ambos se referem a uma troca de alimentos muito saborosos; o “cilu” tem a virtude de originar e anular o ciúme que pode expressar-se nos parceiros e em seu círculo social. O ciúme pode ocorrer quando um dos parceiros percebe, por exemplo, que o outro, ao retribuir com um dom melhor, possui um nível social mais elevado.

Além do mais, o objeto da presente pesquisa, as trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais, visto em outras realidades do mundo, encontra-se também nas obras sobre o *“Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”* (Mauss, 1974:14-101); as *Relações de pessoa a pessoa e princípios estruturais* (Dumont, 1975:9-87). Radcliffe-Brown também estudou as trocas de presentes nas ilhas Andaman, que *têm uma finalidade moral, tendo por objetivo produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em questão*²².

O *shulte*, nos povos estudados, é compreendido como uma troca de dádivas simbólica, complementar ao *shogakuy*; ele implica uma troca de presentes adicionais, que dá valor, boa vontade e bom raciocínio aos parceiros andinos; assim como por exemplo, a troca de estimulantes²³, o intercâmbio de alimentos cerimoniais²⁴, a troca de palavras²⁵ e outras. Essa classe de trocas permite que sejam decididas questões frutíferas e equilibradas nos contratos da esfera econômica, nos acordos do campo político, nos compromissos do campo da aliança matrimonial, e outros; isto é, essa classe de trocas permite fechar o compromisso favorável e eqüitativamente. Nos limites da sociedade capitalista, ou seja, na economia social de mercado, implica a assinatura do Contrato Contratual, uma vez estipuladas as cláusulas do convênio privado ou coletivo.

O *jichakuy*, nas sociedades andinas estudadas, é compreendido como uma troca de dádivas simbólica e complementar ao *shogakuy* e ao *shulte*; ele implica uma troca de presentes cerimoniais adicionais, significa a ótima finalização do compromisso acordado. Essa troca simbólica é a expressão de conformidade entre os parceiros atuantes; traz tranqüilidade, paz e harmonia aos parceiros, a suas famílias e à coletividade; assim como também traz expressões de aceitação dos deuses familiares, locais e regionais, cuja manifestação no mundo físico (*presença do beija-flor, borboleta, coruja, gato preto, águia e outros*) só é interpretada pelo homem andino.

²² RADCLIFFE-BROWN, *The Tribes of Western Austrália*, London, 1913 (apud Lévi-Strauss, 1976:95).

²³ Bebidas costumeiras: aswa, sumo de molle, chicha de jora, poções de coca, planta sagrada dos incas, cigarros-inca, tabaco andino, isku e cal natural.

²⁴ jara-tanta, pão de milho, alimento dos deuses, calabazo-api, togosh-api, mashua-api, doces nativos, jaka-picante, challwa-picante, sakua-picante, shinty, charqui, kancha e salgados nativos.

²⁵ “ruray ñoganchis paq” (“faça uma coisa para mim. Nós dois vamos aproveitá-la”), “say rayku ruanqui taytay” (“Pai meu ! Eu vou fazer por esse motivo”), “ñoga say rayku shamusha” (“e eu vou voltar por esse motivo”) e “ruray apukunapaq” (“e faça para nós dois aproveitarmos”).

As trocas de dádivas simbólicas, vistas como interações sociais totais são, em verdade, um convênio, um contrato entre os parceiros andinos, e são realizadas nos limites dos ritos oral e manual; sua lógica formal e de conteúdo só é compreendida pelos que conhecem empiricamente os modelos sociais de caráter coletivista; têm a força de lei, e é cumprido em sua integridade para a satisfação dos camponeses; esse fenômeno social dá segurança às famílias em particular e à comunidade em geral.

Além do mais, ao estudar as trocas de dádivas entre os parceiros maories, Mauss trata sobre os contratos dizendo: *Não é talvez pelo simples efeito de um puro acaso que as duas formas solenes do contrato: em latim “do ut des”, em sânscrito “dadami se dehi me”, foram conservadas também pelos textos religiosos* (Mauss, 1974:73).

Aliás, segundo o observado nas comunidades pesquisadas, as trocas simbólicas, em suas três fases de desenvolvimento sequencial: *shogakuy*, *shulte* e *jichakuy*, são interações sociais espontâneas, obrigatórias e cerimoniais que permitem a realização de trocas de bens e serviços e de contratos contratuais individuais e coletivos; sua feliz culminação expressa-se em ações e visões de boa bondade, bom ânimo, manifestações de solidariedade e desejos de cumprir as ações acordadas. Aqui é preciso assinalar que tais trocas estudadas são relações sociais muito antigas e são as expressões dos primeiros convênios realizados entre os homens, e que, por estarem ligadas às necessidades fundamentais da sobrevivência, procriação e da cosmovisão, hoje seguem vigentes nas comunidades estudadas, ou melhor, essas trocas simbólicas são o prelúdio dos contratos contratuais privados e públicos que no nosso tempo têm a força da lei.

1.1 As trocas de dádivas simbólicas na esfera da economia de subsistência

A base fatural que impulsiona o desenvolvimento das trocas de dádivas simbólicas na esfera da economia de subsistência é a existência das terras comunais em posse das comunidades camponesas estudadas, cuja origem encontra-se na *Provisión Real* de 9 de outubro de 1549 que criou a *Redução de Índios*, a qual foi executada a partir de 1570, mediante *Ordenanzas* do Vice-Rei Francisco Toledo (Piel, 1959). Dessa forma, as comunidades estudadas passaram a possuir as terras, que na atualidade expressam-se em três

formas: terras comunais (marginais e de baixa produtividade), em processo de privatização (de média produtividade) e privatizadas (de alta produtividade).

Isso é o que de fato ocorre, as terras comunais, marginais e de baixa produtividade estão localizadas nos pisos ecológicos denominados *Jalka*²⁶, com uma vegetação de altura denominada *ichu*, apta para o pastoreio de camélidos e gados ovino e bovino, e *Suni*²⁷, destinada à produção de tubérculos e cereais; as terras em processo de privatização, de média produtividade, se encontram parceladas, em posse das famílias camponesas e localizadas na zona microclimática denominada *Quíchua*²⁸, apta para o cultivo de tubérculos e cereais destinados ao consumo familiar na economia de subsistência; e as terras privatizadas, em posse de camponeses abastados, são de alta produtividade e muito bem irrigadas, e estão localizadas no nicho ecológico denominado *Yunga*²⁹, onde se produz o milho, outros cereais e plantas frutíferas, destinados à comercialização nos mercados interno e externo.

Aqui de fato ocorre que a atividade fundamental dos povos estudados é a agricultura, onde os objetos e os meios da produção são as parcelas agrárias comunais (pastos naturais na região *Jalka*), as parcelas que estão em processo de privatização (terras familiares localizadas nas regiões *Suni* e *Quíchua* e controladas pelos camponeses que possuem um poder ascendente) e as privatizadas (terras altamente produtivas e localizadas nas regiões *Quíchua* e *Yunga*). Tal atividade se complementa com a colheita de produtos naturais, a pesca, a caça e o artesanato; somando-se com atividades orientadas à recuperação das tecnologias nativas, como nos casos de *andenes* e *camellones* ou *waru-waru* nas regiões alto-andinas.

Sem lugar a dúvidas, a agricultura no Peru tem uma origem milenar que alcançou uma taxa de alta produtividade na época dos incas até o momento da conquista espanhola no século XVI, quando houve uma caída brutal, da qual até hoje o Peru, paradoxalmente, não pôde se recuperar. Assim, as nações andinas pré-hispânicas *waris*, *chimús*, *pukaras*, *tiwanakus*, *lupakas* e depois os *incas*, responderam engenhosa e adequadamente, tanto aos desafios de uma geografia muito acidentada e hostil, quanto aos fenômenos econômicos,

²⁶ Região natural com uma geografia difícil, agreste, acidentada e um clima de contrastes e de fortes oscilações. Nessa região se encontram localizadas as terras comunais destinadas ao pastoreio do gado bovino, lã e camélidos.

²⁷ Região natural de clima moderado e seco, e com precipitações fluviais acentuadas.

²⁸ Região natural com um clima temperado e com precipitações moderadas.

²⁹ Região natural de clima quente.

políticos e culturais de seu tempo, inventando sistemas complexos para o tratamento e manejo dos solos e de suas águas; tudo isso impulsionados e unidos por uma particular cosmovisão do mundo.

Esses fenômenos são explicados pelos testemunhos arqueológicos de irrigações na costa e pela construção de *andenes* ou *terraços agrícolas* na zona *Quíchua*. Há mais, a combinação da agricultura com a criação de gado na zona *Jalka* permitiu ao homem andino dessa época um aproveitamento racional e ótimo das águas, dos solos e pastos naturais.

O Peru daquela época era um país que olhava para dentro, para as regiões alto-andinas, ou seja, orientava-se para o aproveitamento e desfrute de seus ricos e exuberantes recursos naturais; assim toda a inteligência do homem andino foi posta a serviço da agricultura e da criação do gado, alcançando desse modo um ótimo equilíbrio entre o crescimento demográfico e o crescimento dos meios de subsistência; dessa forma a cultura andina é um resplandecente exemplo de harmonia econômica, política e cultural para o nosso mundo contemporâneo que luta por desterrar a fome, miséria, enfermidades endêmicas e outras pragas que açoitam a humanidade e a ameaçam a um colapso total.

Isso é o que ocorre na atualidade. Os experimentos, realizados em outros ecossistemas para um melhor uso dos solos na agricultura, lamentavelmente não alcançaram os objetivos propostos, e assim, *infelizmente, conseguiram-se poucos detalhes de produtividade, trabalho, solos, microclimas e modificações ecológicas...* (Erickson, 1984:5-37).

Olhando a perspectiva histórica do desenvolvimento da sociedade humana, a economia de subsistência expressa-se inicialmente numa economia de ocupação da natureza, onde o homem só se limita a apropriar-se dos produtos inteiramente formados pela natureza. Posteriormente os avanços da tecnologia e o melhor conhecimento da natureza pelo homem apenas se limitam a otimizar esse processo de apropriação; de tal modo a divisão social do trabalho inicialmente não permitiu que os produtos se convertessem em mercadorias; tal apropriação servia só para satisfazer necessidades imediatas; com isso, os valores das mercadorias estavam limitados só aos valores de uso. No desenvolvimento posterior da sociedade humana, o trabalho permitiu a expressão da produção em forma-valor (troca simétrica), forma-mercadoria (troca assimétrica) e forma-dinheiro (transação comercial).

A partir de então, a primeira divisão social do trabalho permitiu a divisão das ações e visões no seio familiar, garantindo com isso a sobrevivência e desenvolvimento da espécie humana. A segunda divisão social do trabalho expressou-se com a separação das grandes atividades humanas: agricultura, criação de gado e artesanato. Nessa etapa de desenvolvimento da humanidade *o homem é um mediador da circunstância material entre a natureza e o homem* (Marx, 1973:56), cujo efeito manifesta-se na sustentação de sua vida, que obedece a um planejamento econômico, político e cultural expressado através da produção e reprodução de seus meios de sustento e do próprio homem; nessa perspectiva Marx diz: *o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. Ele é o pai de tais produtos que só têm valores de uso, e a terra é a mãe* (Marx, 1973). Aclarando o acima exposto, assinalamos que a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso, *o que faz o valor natural de uma coisa é a propriedade que possui para satisfazer as necessidades e as comodidades da vida humana*³⁰ (Locke, 1777:56); dessa maneira os valores de uso só se realizam no uso ou consumo.

A terceira divisão social do trabalho implica o surgimento e desenvolvimento do comércio, onde a atividade humana se circunscreve ao intercâmbio de produtos. Assim, o valor de câmbio aparece primeiro como a relação quantitativa, como a proporção em que os valores de uso de distintos tipos se intercambiam, e essa relação se modifica constantemente com o tempo e o espaço.

Na perspectiva assinalada, os povos estudados realizam trocas de bens e serviços, simétricos (*aychama*) e assimétricos (*minka*). No primeiro caso, elas são realizadas através de um intercâmbio eqüitativo, de um produto útil por outro de igual valor. Esse fenômeno se realiza entre camponeses de igual status social. Tal tipo de troca expressa uma ajuda mútua, um ato de solidariedade humana. No segundo caso, não ocorre outra coisa que uma metamorfose ou uma mudança dos tipos de mercadorias; estas não têm o mesmo valor, ou melhor, a mesma quantidade de trabalho social realizado. Essa mudança de mercadoria implica uma mudança de sua forma-dinheiro, resultando numa troca desigual que gera: trabalho adicional, produto adicional ou mais-valia. É importante destacar que nesse tipo de troca os camponeses possuem status social diferente.

³⁰ LOCKE (1632-1704), 1777:56.

A razão, de fato, é a circulação dos produtos, isto é, as trocas referidas em sua forma pura (*aychama*) só admitem intercâmbio entre equivalentes, diferenciando-se só pela necessidade de seus possuidores. Aliás, na diferença citada entre os valores de uso (as necessidades dos parceiros), existe outra diferença que distingue as mercadorias: a que existe entre sua forma natural (valor de uso, visto na troca simétrica) e sua forma-valor, o dinheiro (valor de câmbio, visto na troca assimétrica). Da mesma forma, os possuidores de mercadorias, os camponeses produtores, distinguem-se entre si a partir do seguinte ponto de vista: uns são vendedores de produtos e serviços; outros (os camponeses ricos) compradores, possuidores de dinheiro; essa transação se realiza a partir das trocas assimétricas (*minka*).

Em resumo, segundo o desenvolvimento do trabalho, das habilidades dos trabalhadores, da ciência; assim como também do grau de aplicação tecnológica, de combinações sociais de produção, da amplitude e eficácia dos meios para produzir e das condições puramente naturais, a evolução das trocas expressa todo o progresso dos fenômenos sociais ocorridos até agora.

Em concordância com o exposto, e segundo a comparação e análise dos dados da pesquisa de campo realizada nas comunidades camponesas estudadas, podemos afirmar que as trocas de dádivas simbólicas se encontram limitadas nas trocas simétricas, em uma economia de subsistência. Além do mais, elas são manifestação das estruturas inconscientes e conscientes dos parceiros andinos, em cada um dos eventos da vida cotidiana individual e coletiva, expressam-se complementar e sequencialmente em suas três formas: *shogakuy*, *shulte* e *jichakuy*.

Assim, nas diversas atividades econômicas, nos campos da agricultura, criação do gado, do artesanato e intercâmbio de produtos de uso e mercadorias, que se desenvolvem nas comunidades estudadas, as relações sociais simétricas denominadas *shogakuy*, têm a virtude de iniciar a interação social, juntando boas vontades, despertando o interesse pelo evento proposto, permitindo seu planejamento no tempo e espaço, delimitando o campo social e as funções de seus elementos.

As trocas de dádivas simbólicas são realizadas, em sua expressão inicial, entre os camponeses pobres, do mesmo status social, denominados *wakchilleros*, que se dedicam ao pastoreio nas zonas alto-andinas. Quando se denominam *pallaqueros*, dedicam-se à coleta dos frutos e outros recursos comestíveis nos vales interandinos. Por fim, quando os camponeses fazem um

intercâmbio de produtos de artesanato, nos marcos da circulação simples das mercadorias, ocorre um fenômeno social denominado *janchachikuy*, que tem um caráter de convênio interpessoal. Assim o *shogakuy* expressa-se, nos casos acima assinalados, através de palavras de cumprimento, exaltadoras e suplicantes; esse intercâmbio de códigos de linguagem é acompanhado pelo intercâmbio de dons cerimoniais como o pão sacramental (pão de milho), coca (planta sagrada dos incas) e outros produtos muito apreciados.

A mencionada interação social inicial é reafirmada por uma segunda troca de dádivas simbólicas denominada *shulte*; esse novo intercâmbio de produtos simbólicos, relacionados com as crenças e os ritos das deidades locais, tem por finalidade reafirmar a aliança social que se está estabelecendo para que haja a realização de um evento econômico que traga bem-estar eqüitativo aos parceiros andinos; finalmente, o contrato social realizado com a seriedade e a cerimônia que as circunstâncias exigem fecha-se com novas trocas de dádivas simbólicas, denominadas *jichakuy*.

1.2 As trocas de dádivas simbólicas na esfera do sistema de parentesco restrito

As trocas de dádivas simbólicas são compreendidas no âmbito do estudo como um intercâmbio de sentimentos, idéias, propostas, vontades, ações e outros; assim como também de dons. Tais interações sociais realizam-se tanto entre os integrantes da família quanto os da comunidade, e manifestam-se no estabelecimento de um convênio, expressado em três momentos: ao início do convênio, quando se denominam *shogakuy*; durante o estabelecimento do convênio, quando se denominam *shulte*; e durante a finalização satisfatória do referido contrato, quando se denominam *jichakuy*. As trocas assinaladas representam códigos de comportamento, comunicação, língua, crença, cultos, organização e controle social.

Além disso, tanto nas estruturas mentais inconscientes quanto nas conscientes dos parceiros andinos (os quais realizam as trocas assinaladas) e da coletividade andina, subjazem três estruturas mentais que têm um caráter universal, pois elas se encontram integradas, se condicionam mutuamente e formam parte das relações sociais simples e complexas que se estabelecem entre os seres humanos desde épocas arcaicas até o presente. Tais estruturas mentais, nas comunidades camponesas estudadas, apresentam-se nas seguintes formas:

Primeiro, numa norma ancestral de equilíbrio recíproco e de caráter individual e coletivo: *retribuir, dar e receber*; essa regra ordena a conduta dos parceiros na vida coletiva; como tal, exige seu cumprimento imediato, *ipso facto*; isso ocorre por influência de duas forças opostas e complementares: o espírito do homem, *jaini*, e o espírito das coisas, *jupay*. Tal enquadramento comunal afeta os campos da moral, da economia, do direito público e privado, da política e da cultura ; expressa-se através da realização e cumprimento dos contratos, acordos, convênios de transcendência individual e coletiva, como por exemplo: convênios matrimoniais e alianças entre linhagens ou grupos sociais; contratos econômicos nos campos da produção, circulação e consumo; acordos de caráter político nos campos da administração local, regional e nacional; concordâncias nos campos mágico-religiosos , como a realização de ritos e cerimônias aos deuses.

Ora, no trabalho de campo realizado na comunidade camponesa de San Pedro de Casta no vale do rio Rímac, no flanco Ocidental da cordilheira dos Andes do Peru, o informante *Yaya Paucar Willka* de 89 anos de idade, perguntado sobre a regra que guia a reciprocidade diz: *Ñoqanchis chasquishun Kausaypacha surinta, sayta gohuanchispaq taita Inti, apukuna, mallquikuna, jirkakuna kushinampaq alliyakuta chasquiñampaq*³¹; essa exposição simples e complexa, feita com muita sabedoria, é a síntese das regras que canalizam as trocas das estruturas inconscientes e conscientes, latentes e manifestas, que subjazem no inconsciente do homem andino, e expressam-se na regra consuetudinária de *receber, dar e retribuir* . Esse enquadramento guia as ações cotidianas do homem andino em particular e da comunidade em geral, tal como ocorrem nas trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais, objetos da pesquisa do presente trabalho.

Além do mais, esse enquadramento do fenômeno social estudado também foi encontrado nos povos da Polinésia por Mauss; assim ele diz: *Em tudo isto há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Mas esta mistura estreita de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se conceber que existe, antes de mais, mistura de laços espirituais entre os povos que pertencem, nalgum grau, à alma e os*

³¹ Exposição do venerado pai da comunidade de San Pedro de Casta, feita em língua Quíchua: “Nós recebemos da deusa Kausaypacha seus dons, para dar tais dons a nossos irmãos, alegrando assim aos deuses Inti, Jirka e Mallqui”. Essa regra de receber, dar e retribuir direciona o comportamento dos parceiros andinos nas trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais.

indivíduos e os grupos que se tratam, nalgum grau, como coisas (Mauss, 1988:69).

Segundo, numa compreensão formal e de conteúdo da transcendência das trocas de dádivas simbólicas, em suas três formas de expressão, *shogakuy*, *shulte* e *jichakuy*, compreendidas através da sabedoria do povo que permite explicar a virtude de tais relações sociais para integrar dois elementos sociais com interesses opostos e complementares, expressados nos parceiros andinos (um dá e o outro recebe), os quais estabelecem formas de reciprocidade que articulam as diferentes esferas da vida social dos povos estudados, tratando de encontrar o melhor nível de complementaridade ecológica.

Terceiro, numa expressão de totalidade e integração simbólica, fática e sintética dos dons, cujo intercâmbio, consentido eqüitativamente, causa tanto a integração social dos parceiros andinos (trocas simétricas), como também permite o surgimento de um valor adicional ao valor do dom trocado (trocas assimétricas). A integração e o surgimento citados aparecem principalmente nas trocas de dons (ex.: prova de noivado) que ocorrem na fase inicial do sistema de parentesco. Tudo isso significa que há um intercâmbio de produtos que têm um igual tempo de trabalho socialmente necessário, o qual é equivalente nos dons trocados simetricamente, e varia quantitativa e qualitativamente nos dons trocados assimetricamente; assim, a retribuição inicial das trocas de dádivas simbólicas de caráter simétrico, principalmente nos casos transcendentais da vida dos parceiros e da comunidade andina, transforma-se em uma relação que cria um *mais-produto*. Este se manifesta em trocas de dádivas simbólicas assimétricas, as quais, em consequência, originam e impulsionam a diferenciação social dos camponeses andinos.

As trocas de dádivas simbólicas, vistas na esfera do sistema de parentesco, nas comunidades camponesas estudadas, impulsionam, através de suas três expressões básicas: *Shogakuy*, *shulte* e *Jichakuy*, a realização do casamento andino³², *casarakuy* ou *warmichakuy*, permitindo assim a continuidade do modelo social da família andina que amalgama elementos das culturas Inca, espanhola e moderna.

³² Casamento, segundo Heritiér, é a legitimação social da descendência. Assim, por exemplo, entre os "Somo" do Alto Volta, tal como nos indo-europeus, os termos do casamento variam segundo designam o ato de tomar uma mulher ou de esta entrar numa casa como esposa. Uma esposa não se torna mulher, isto é, não está completamente realizada, senão quando nasce o primeiro filho; antes, é sempre uma rapariga, suru. Uma mulher estéril será considerada, durante toda a sua vida, uma rapariga, e não uma mulher. Em contrapartida, toda esposa legítima já é mãe quando se junta ao seu marido, que é o pai social de uma criança da qual ele não é o genitor (Héritier, s.d.:387-96).

O matrimônio andino é basicamente um acordo entre as partes e seus familiares, um contrato social espontâneo, voluntário e ao mesmo tempo obrigatório; por sua vez, esse convênio entre linhagens ou grupos sociais afins encontra-se sujeito às exigências das normas, como a norma consuetudinária e a moderna; à noção de reciprocidade no sistema de parentesco, que se manifesta através da troca de mulheres e da troca de bens e serviços; e à importância e transcendência do compromisso a assumir, que se expressa num câmbio de status social dos membros passivos da comunidade (solteiros) em entes ativos (casados), os quais impulsionam o desenvolvimento da comunidade.

As referidas trocas simbólicas, expressadas em três formas básicas, na esfera do sistema de parentesco, canalizam convênios, contratos e acordos para estabelecer alianças entre linhagens ou grupos sociais afins. Dessa forma, essa complexa relação social que tem por finalidade estabelecer as bases fundamentais do matrimônio andino manifesta-se através das seguintes etapas:

Primeiro, fase inicial no estabelecimento de convênios, contratos e acordos matrimoniais. Essa instância começa com uma troca simbólica de dons cerimoniais denominada *shogakuy*; a qual, na esfera do sistema de parentesco, apresenta-se com a denominação inicial de *shimi mishqui*. Essa metáfora significa, em termos andinos, *adoçar a boca*, e tem a finalidade de alcançar eloquência e bom ânimo para comunicar e aceitar os desejos matrimoniais. Logo, essa interação social que visa à formação da família andina é interpretada como uma súplica cerimonial encoberta (os desejos e as intenções dos parceiros não são manifestos e subjazem em estado latente nessa fase do convênio, embora sejam compreendidos pelo parceiro ouvinte), com o objetivo de alcançar um fim imediato: o matrimônio da *pasña* com o *majta*, ou seja, da moça com o rapaz.

Segundo, fase central no estabelecimento do convênio matrimonial; é canalizado através da segunda forma de troca simbólica denominada *shulte*. Essa troca adicional de dons cerimoniais é utilizada nas comunidades estudadas para dar fortaleza, bom critério, boa-vontade e desprendimento às partes que tratam sobre o convênio, os familiares cognáticos dos parceiros em trato; isto é, tais dons permitem encorajar os parceiros andinos a efetuar a aliança desejada.

Terceiro, fase final do compromisso matrimonial. Essa fase realiza-se através de uma troca complementar de dons cerimoniais (*jichakuy*) que

permite selar o contrato matrimonial, válido para o mundo andino. Essa classe de troca simbólica é a base de uma aliança matrimonial sólida e duradoura, de acordo com os costumes dos povos estudados.

Ora, depois de realizadas as trocas simbólicas em suas três formas, surge um contrato satisfatório que dá lugar à fase preparatória do matrimônio, que se expressa através da convivência conjugal entre os parceiros andinos, a *pasña* e o *majta*, a moça e o rapaz. Essa fase preparatória do matrimônio entre os camponeses estudados tem uma duração variável e realiza-se sob a tutela dos pais do *majta*. Esse fato social tradicional denomina-se *tiyakuy*³³ (de origem andina) ou *servinakuy*³⁴ (de origem Ocidental).

Desta forma inicia-se o casamento andino, que é a união entre um homem e uma mulher, cuja função é legitimar a descendência. Os parceiros, depois da fase preparatória do casamento, dão origem à família andina que é nuclear, virilocal, e se encontra integrada pelos: avô, *machu*; avó, *mamacha*; pai, *taita*; mãe, *mamay*; e os filhos, *erques*.

Além disso, o matrimônio andino na esfera do sistema de parentesco, junto às outras esferas da vida social, expressa a cadeia da rede social, cuja unidade manifesta-se em uma série de tríades que permitem o desenvolvimento social articulado através de uma interação dialética entre as estruturas desestruturantes (modelo social em fase de desintegração), estruturas estruturadas (modelo social hegemônico) e estruturas estruturantes (modelo social em processo de formação).

Para uma melhor apreciação do mundo andino, seu desenvolvimento e suas particularidades, é preciso assinalar as características gerais do homem andino. Ele tem um corpo físico bem dotado para suportar as variações climáticas das zonas altas, é de mentalidade clara e vivaz, de resposta ingênua frente a um engano da economia de mercado, franco e solidário com seus conterrâneos, cumpridor de convênios e contratos, respeitador de seus costumes e de sua palavra dada, desconfiado nos casos em que não haja o

³³ Expressão da cultura inca que significa preparação conjugal para a ótima realização das tarefas domésticas, segundo a divisão social do trabalho no campo familiar; incidindo principalmente no conhecimento da educação dos filhos para a integração progressiva e harmônica ao modelo social andino, caracterizado pela monogamia, filiação patrilinear, virilocalidade e a convivência de caráter coletivista.

³⁴ Expressão que é produto da mistura dos elementos das culturas hispânica e inca, cujo significado altera a verdadeira essência da fase “*tiyakuy*” de constituição do matrimônio andino, pois erroneamente se acredita que é a prova do desempenho sexual da mulher. Esta prova, introduzida pelos espanhóis, permite que haja a convivência entre os parceiros sem a obrigatoriedade de um matrimônio formal e fático.

cumprimento de contratos e convênios. Além de ser orgulhoso de seu passado, fala pouco e se sente mortificado quando querem fazê-lo repetir o que já disse. O trabalho é a expressão máxima de seus valores. Ele é severo e magnânimo em sua conduta, de trato direto e introspectivo; desconfia do homem branco e mais do mestiço, mas usualmente não demonstra hostilidade a eles. Vive nutrido de lendas, tradições e mitos que explicam o mundo que o rodeia, como por exemplo as origens: do milho, da *quinua*, *quiwicha*, *lino*, *tarwi*, *numia* (cereais); *oca*, *olluco*, *mashwa*, *lacón*, *papa* (tubérculos); *porogsa*, *mito*, *tuna*, *capulí*, *shiraka*, *chirimoya* (frutas); *vicuña*, *llama*, *alpaca*, *huanaco* (camélidos); *cuy*, *cóndor*, *zorro* (animais míticos) e outros; as gêneses de sua música e dança que, segundo a tradição, foram copiadas das aves. Sua poesia é formosa, transmite o sentimento andino misturado com a beleza da natureza e sua dor profunda pela vida e o destino do homem.

As moças e os rapazes andinos gozam de completa liberdade sexual, nos limites da tradição e dos costumes, a partir da adolescência e durante a época pré-matrimonial, e vão escolhendo seus parceiros para uma relação definitiva. As condições que se levam em conta para a eleição da parceira têm uma ordem ética e estética. Uma mulher desejável deve ter os seios cheios e firmes, os quadris largos, uma constituição robusta, capaz de suportar as duras tarefas do trabalho agrícola, como por exemplo a atividade agrícola em que a moça realiza a função de *rapaj*³⁵. Ela deve ser tranqüila, naturalmente alegre e, ao mesmo tempo, ter a expressão risonha e ótimas condições de trabalho dentro e fora do lar; prefere-se a moça bem vestida, porque as roupas que ela leva mostram sua habilidade para o tecido e a linha. O homem deve ser capaz de ter terras agrícolas, animais e demonstrar diligência e aptidão para o trabalho agrícola, como por exemplo ser um bom *tacllero*³⁶, além de transmitir seriedade e bom trato pelos costumes, devendo ser respeitoso.

As proibições de incesto são rígidas; sua infração é sancionada drasticamente e constitui uma grande vergonha para a família. É proibido o matrimônio entre primos e parentes até o quarto ou quinto grau. Antes de tomar a decisão para as uniões matrimoniais definitivas, os jovens buscam o

³⁵ Moça casadoura que integra uma “parada” na rotação das terras agrícolas. Essa unidade de trabalho agrícola está integrada por uma tríade de trabalhadores: dois rapazes denominados “taclleros” e uma moça, denominada “rapaj”.

³⁶ Rapaz, próximo a contrair matrimônio, que integra uma “parada” na rotação das terras agrícolas, usando para isso uma ferramenta da cultura inca denominada “chaquitaclla” (arado de pé).

conselho de um adivinho, *qhawaq*, para consultá-lo sobre a compatibilidade de seus destinos individuais, que são protegidos pela deusa *Kausaypacha*³⁷.

1.3 As trocas de dádivas simbólicas na esfera da cosmovisão andina

Para os efeitos da presente pesquisa antropológica, as trocas de dádivas simbólicas são compreendidas como uma forma de comunicação social que permite a realização das trocas cerimoniais e contratuais entre os camponeses, através de acordos, convênios e contratos para que eles planejem, executem ou só participem das cerimônias, rituais, oferendas, preces e festividades mágico-religiosas que são realizadas nas comunidades estudadas, tais como:

a) ***As cerimônias funerárias.*** Estas são eventos fúnebres que se expressam através de ações e visões profanas e sagradas, cuja realização afeta a comunidade inteira; entre elas se encontram:

1. ***Riccharillay:*** é um ritual fúnebre muito complexo e antigo, onde se misturam cultos e ritos mágico-religiosos, que se expressam em salmos e manifestações de dor muito profunda por parte dos familiares; esse fenômeno ocorre a partir do terceiro canto do galo, às três da manhã, até o amanhecer, às cinco da manhã, e permite, segundo a crença popular, a transmigração do espírito do morto deste mundo físico ao mundo superior;
2. ***Pampakuy:*** é uma cerimônia fúnebre que consiste em enterrar o morto, depois do segundo dia de velório. Nesse evento há expressões de dor dos parentes e demais membros da comunidade, as quais propiciam uma maior integração familiar e comunal;
3. ***Pichgay:*** é um ritual fúnebre que se realiza no quinto dia depois de ocorrida a morte; consiste na lavagem geral dos objetos pessoais do falecido; nessa ação se produz a integração familiar produzida pela dor que aparece com a morte do consangüíneo;
4. ***Tasikuy:*** é um ritual fúnebre muito complexo que tem a singularidade de misturar os crentes, as almas e os alimentos apreciados pelos

³⁷ Kausaypacha é uma deusa da criação que expressa uma força que existe em todos os seres vivos e no universo, responsável por tudo que se relaciona à procriação. Essa deidade andina é similar à deidade da Índia, a deusa Shakti e a outras deusas como Kundalini, Kakini, etc.

camponeses mortos; isso ocorre anualmente no dia dedicado a honrar os mortos, denominado *Dia dos mortos*. Nessa ocasião em que os camponeses se lastimam pelos familiares desaparecidos, há integração familiar, e a expressão de dor realiza-se através de um convite simbólico aos espíritos dos mortos. Esse ritual permite a conjunção do profano com o sagrado, vista na comunidade de San Pedro de Casta através da comunhão sacramental dos alimentos preparados para tal fim, onde são lembradas também as ações boas realizadas pelos chefes e parentes mortos, as quais servem de exemplo às futuras gerações, permitindo assim a manutenção do modelo social andino; além disso, esses rituais mantêm viva a imagem do morto para afirmar as crenças e as ações individuais e coletivas que são a base das heranças sociais e culturais andinas.

b) *As cerimônias agrícolas*. Estas são crenças e práticas mágico-religiosas ligadas às ações da produção agrícola das comunidades estudadas; manifestam-se através dos ritos, cultos e oferendas aos deuses tutelares das famílias andinas, como *Pachamama*, *Tayta-Yaku*, *Tayta- Inti*, *auquillos*, *wamanis* e outros, durante os seguintes fenômenos socioeconômicos:

1. *Yupanakuy*: é a escolha de camponeses hábeis, principalmente os pais de família e os camponeses inscritos no Livro Padrão da comunidade, que terão o direito à posse e ao usufruto das terras comunais; a entrega das terras se realiza baseada na responsabilidade que os homens tenham de sustentar as necessidades biológicas e culturais dos membros da família, a antigüidade e os cargos desempenhados na administração da comunidade.
2. *Chacra-manay*: é uma obrigação e um direito dos camponeses para solicitar o acesso às terras comunais; tudo isso ocorre quando os camponeses, por ser membros da comunidade, têm direito de possuir e usufruir as terras que pertencem à comunidade. Esse evento de grande transcendência para a vida comunal, como a cerimônia anterior, na comunidade camponesa de San Pedro de Casta, realiza-se em uma casa cerimonial denominada *wayrona*;
3. *Expansão da fronteira agrícola*: é uma sucessão de eventos agrários expressados em três espaços e tempos diferentes: *mukasikuy*, é uma forma de preparar as terras de cultivo para semear cereais; *chiwisikuy*, é uma forma tradicional de semear tubérculos com o uso do arado de pé

(*chaquitaclla*); *piltasikuy*, é a atividade agrária, que ocorre após o *chiwi*, através do sementeado de batatas, ocas, ollucos e os demais tubérculos;

4. ***Pucllay***: é a cerimônia mágico-religiosa de conjunção das energias criadoras da vida realizadas entre a mulher e a *Pachamama*. Tudo isso, em termos andinos expressa uma troca simbólica entre as energias reprodutoras da mulher e da Mãe-Terra, através de um contato direto da mulher jovem com a terra. Porém, os desequilíbrios nas trocas de energias causam sanções severas à mulher³⁸.
5. ***Murusikuy***: é um grande evento de caráter econômico e festivo nas comunidades camponesas estudadas, e expressa-se através da ação de semear tubérculos e cereais;
6. ***Arawi***: é uma mistura de corais, expressões de alegria, satisfação, gratidão e comunhão com a mãe natureza; manifestam-se através de gritos onomatopéicos, canções, gestos amistosos, danças, convites e outros; todos eles orientados a honrar a *Pachamama*, mãe-terra, ao filho divino, *Tay-yaku*, água, e ao pai divino, *Taita-Inti*, Sol;
7. ***Ichic-uriasikuy***: é um primeiro evento de carpimento; nessa atividade estabelecem-se as relações de aproximação sentimental entre a *pasña* e o *majta* que desejam formar uma família;
8. ***Jatun-uriasikuy***: é um segundo evento de carpimento; nessa atividade agrícola consolidam-se as relações sentimentais entre os futuros cônjuges;
9. ***Yawasikuy ichic-pogoyta***: é a primeira colheita dos frutos amadurecidos antecipadamente; nesse evento os futuros cônjuges e seus respectivos familiares estabelecem relações sociais que mais tarde conduzem a alianças matrimoniais, econômicas, religiosas e outras;
10. ***Juntasikuy-jatunpogoyta***: é uma grande colheita dos frutos amadurecidos; nesse evento de grande significação econômica e festiva

³⁸ O informante Marcelino Obispo, de 99 anos de idade, da comunidade de San Pedro de Casta, perguntado sobre este fenômeno diz: “Antiguamente la gente pensaba que la mujer que concebía hijos mellizos había robado la fertilidad de la mama-pacha y por eso era castigada severamente hasta restituir la energía sustraída.”.

para a família andina, as relações sociais entre os futuros cônjuges e seus familiares alcançam um grande nível de significação comunal;

11. Payllay: é uma atividade agrícola regulada pelas trocas contratuais, simétricas e assimétricas; expressa-se na colheita, seleção e embalagem dos tubérculos; é realizada pelos camponeses com escassos recursos de sobrevivência, para obter produtos alimentares através do intercâmbio de sua força de trabalho com os produtos entregues pelo dono das parcelas agrárias, denominado *papayoj*³⁹.

c) **As cerimônias de conjunção das forças cósmicas.** Estas são as cerimônias de maior importância nas comunidades camponesas de San Pedro de Casta e Mítmac, localizadas na parte Central do flanco Ocidental da cordilheira dos Andes peruanos; é a festa da água, denominada *champeria*. Essa festa muito antiga é similar à festa denominada *Yarqa-aspiy*, desenvolvida na comunidade camponesa de Chuschi, localizada na parte Central dos Andes Centrais da cordilheira andina do Peru.

d) **As oferendas a deidades.** Estas possuem caráter oral e material; individual e coletivo, como o *paqapu* à deusa *Pachamama*, a *t'inka*, o *despacho* e outras, que os camponeses oferecem a seus deuses locais e regionais: *jirkas*, *apus*, *mallquis*, *wamanis*. Esses ritos expressam-se através de ações e visões, onde se misturam dons, canções e preces; estes servem para aplacar a ira dos deuses, além de influenciá-los a presentear com suas bondades, o que traz a frutificação da terra e o aumento do gado lanar, caprino e bovino.

Assim, por exemplo, na oferenda a *Pachamama*, realizada pelo Apu, homem venerável do povo de Accha⁴⁰, observamos uma mistura de dons, canções e preces, tais como:

³⁹ Dono das parcelas agrárias que propicia relações socioeconômicas estabelecidas nas épocas de colheita de tubérculos, principalmente entre camponeses das regiões climáticas *yunga* e *quíchua* (zonas dedicadas à produção dos cereais, como por exemplo: milho -zea-, mandioca -manihot-, batata doce -ipomea-, abacaxi -ananas-, amendoim -arachis-, feijão -phasaeolus-, mamão -carica- e outros) e das regiões climáticas *suní* e *jalka* (zonas dedicadas à produção de batata -solanum-, criação de gado bovino, lã e camélidos); essas relações sociais (trocas) encontram-se sujeitas a estruturas inconscientes –costumes, hábitos e sentimentos de solidariedade: herança cultural andina–, e estruturas conscientes, que se expressam através de regras consuetudinárias e da economia de mercado.

⁴⁰ Povo andino, localizado na Província de Paruro do Departamento de Cuazo, fica na parte Sul do Peru.

*Señora chajrayoq p'anpaykusaq kay mamanchista,
 chaypaq llapallanchis kusikuywan takiykusun:
 siú, saú, puka pollerachay,
 imata ruwanki chajray ukhupi (bis)
 mamaykimanmi willaykamusaq,
 chajray ukhupi ruwasqaykita,
 siú, saú, lagartijitay sukullukus challay,
 mana imamanta tunpay masis challay.*

*Senhora dona enterrarei esta nossa mãe,
 para a qual todos com alegria entoamos a canção:
 siú, saú, pollerita vermelha
 que fazes em minha plantação
 a sua mãe vou avisar,
 o que você fez em minha plantação,
 siú, saú, lagartichinha minha
 na boca do povo, sem motivo, estamos⁴¹.*

e) *As preces e a cosmovisão.* Estas se expressam através de ritos orais que permitem o relacionamento com os deuses e espíritos dos antepassados denominados *tarashkuna*, *auquillos*, *ichie-olgoy*; as preces, realizadas nas primeiras horas da manhã, tarde e noite, permitem auxiliar na resolução dos problemas materiais e espirituais, além de trazer uma melhora nos diversos campos da vida social.

f) *As festividades mágico-religiosas.* Estas são celebrações profanas e sagradas que têm muita importância para o desenvolvimento da vida social nas comunidades estudadas; expressam-se através da erranza, da festa patronal e outras.

A partir de tudo isso, pode-se afirmar que as trocas de dádivas simbólicas, na esfera da cosmovisão andina, conduzem a um diálogo com as forças simples e complexas da natureza em uma ação e visão mágico-religiosa, onde os ritos mágicos e as crenças sobre as forças cósmicas se juntam aos ritos e crenças religiosas, em um encontro crucial da fé e da doutrina, do profano e do sagrado, criando normas de conduta abrangentes e solidárias na vida individual e coletiva dos camponeses andinos. Assim, por exemplo, no segundo cultivo do milho, *kutipa*, no povo de Accha, os ritos oral

⁴¹ DALLE, 1983:80.

e manual são realizados em homenagem aos deuses que protegem a vida e a saúde, permitindo uma boa produção, dando harmonia e paz. Tais ritos são dirigidos pelo *Apu* da comunidade, que diz:

*Tayta, munayllaykiwan, kay sumaq chajrayku
rurunanta llapa runamasikuna provechonku kananpaq.
Hinallataqmi chay, aqoya mamanchis sumaqta rurunqa,
llapa runakunaq sustentopaq, alimentopaqpas.
Chayraykutaqmi, ñoqaykupaq, kollanan munayninwan
hina kamachikusqanman hina;
p'anpaykapusunchis, sumaq kusikuywan,
takispa, tusuyuspapas.*

*Pai, com sua bondade propicie que esta boa plantação
nossa tenha ótimos frutos para o proveito de todos os homens.
Igualmente, nossa mãe-sustento produzirá bem
para a satisfação de todos os homens.
Já que estamos trabalhando devidamente
conforme manda o Qollana,
vamos enterrar a oferenda com alegria,
cantando e dançando⁴².*

Este complexo fenômeno cognitivo e fático, de caráter individual e coletivo, que engloba o corpo, a alma e a fé, possui uma interpretação antológica que remete a uma força moral e social, denominada, nos povos estudados, *Jaini*. Essa força coletiva, essência da magia e da religião que dominam todas as crenças primitivas, surge da sociedade e as submete a ela; ou seja, é a força mental, volitiva, sentimental e intelectual da coletividade humana, que tem a virtude de impulsionar as ações dos camponeses através das trocas simbólicas e das demais visões e ações do desenvolvimento humano. Além disso, olhando para outras realidades do mundo, essa força misteriosa que impõe normas de conduta inquestionáveis é chamada pelos melanésios *MANA*, pelas tribos australianas *AUNG-QUILTHA*, pelos índios norte-americanos *WAKAN*, *ORENDA*, *MANITU*.

Em acréscimo, o conhecimento do *jaini andino* permite a compreensão da natureza e funcionamento da magia e da religião, suas especificidades e diferenças, suas formas de articulação com o sistema social, seu imbricamento

⁴² DALLE, 1983:82.

com outras atividades da vida social andina; assim, *a religião não é unicamente a explicação e a projeção dos sonhos das pessoas; não é exclusivamente uma espécie de substância elétrica espiritual (mana), não é somente o seu reconhecimento da comunhão social, não, a religião e a magia são maneiras que os homens, como tais, devem possuir para tornar o mundo mais aceitável, mais acessível e justo* (Malinowski, 1984:12).

Sobre este complexo fenômeno da cosmovisão andina, o Auqui Yacha Pinkush, de 98 anos de idade, da comunidade de San Pedro de Casta, explicou:

*Ñoqanchis kawashunchi quinsaraiku: taita Intiraiku, suri Yakuraiku, jaini Pachamamaraiku. Llapam kausachum kawan qaqakunachu, iskunachu, puquiokunachu, yakupaqchaqkunachu, jakakunachu, lluychukunachu, atojkunachu, untushkunachu, waychawkunachu, rambrashkunachu, ichukunachu, llapanchu taitanchis kawan*⁴³.

A explicação simples e complexa do pai da comunidade casteña é magistral, revelando muita sabedoria e uma ampla experiência nos conhecimentos da vida social da comunidade; na verdade, a voz de um *Yaya* é a voz de um mestre da cognição humana; ele é para a comunidade estudada o espírito guardião, protetor e guia da sobrevivência e desenvolvimento do homem; sua palavra é severa e justa, providente e objetiva. Enfim, a voz do *Yaya* é a voz das deidades ancestrais e tutelares que permanecem invariáveis através do tempo e espaço, que seguem guiando a conduta dos homens e ensinando-os a compreender a cosmovisão andina. Assim, chegar a tal iniciado é chegar a uma fonte de luz clara e diáfana, harmoniosa e sutil, completa e ampla, que tem muitos conhecimentos da estrutura e funcionamento do sistema social, onde se podem descobrir conexões, equivalência, solidariedade, ajuda mútua, totalidade, particularidades, desenvolvimento e outros.

O *Yaya* ou *Principal* explica sobre a essência da vida, presente nos micro e macro cosmos, sobre a onipotência do poder criador e a pequenez do conhecimento humano para compreender a força criadora da natureza e a vastidão e a profundidade da interação entre os macro e micro mundos; entre a

⁴³ Nós vivemos pela trilogia criadora, pelo Pai, Sol; pelo Filho, Água; e pelo Espírito da deusa Terra. Todas as forças vivem tanto nas grandes e pequenas expressões dos reinos mineral, vegetal e animal, como também no homem; enfim essas maravilhosas manifestações divinas encontram-se em todas as partes da natureza, onde só com fé o homem pode encontrá-las.

força cósmica e as partículas condutoras da essência da vida na natureza. Tais partículas divinas, segundo a explicação do informante citado e a lógica da interpretação da antropologia, encontram-se em diferentes níveis de desenvolvimento, em diversas expressões da natureza, como os reinos mineral, vegetal e animal, assim como também no homem. Essas expressões simbólicas ocorrem nas comunidades estudadas durante as grandes cerimônias denominadas *Champeria e Yarqa-aspiy*⁴⁴, e manifestam-se através da conjunção da trilogia criadora: *Inti*, Sol, Pai-divino; *Tayta-Yaku*, água, Filho divino; e *Pachamama*, mãe-terra, Espírito Santo.

Conclusões

Segundo as idéias expressadas, a comparação de modelos e categorias, a análise dos dados bibliográficos e os resultados do trabalho de campo, é possível explicar as trocas de dádivas simbólicas, compreendidas tanto como um intercâmbio simétrico de sentimentos, idéias, propostas, vontades, visões e planejamentos; quanto como uma troca de dádivas cerimoniais denominadas *Yawasikuy* ou *cilú*.

As relações sociais simbólicas assinaladas manifestam-se através das estruturas inconscientes, que subjazem na inconsciência dos parceiros andinos, formando a herança cultural que orienta a vida cotidiana da comunidade e permitindo o uso preciso dos códigos de linguagem. Elas também se expressam mediante as estruturas conscientes, vistas nas trocas de dons cerimoniais; dessa maneira nas trocas referidas o *sujeito é instituído e não constituído, é um ente subjetivo que integra a coletividade* (Lefort, 1951).

Além disso, as referidas trocas influem decisivamente tanto na estrutura social, política e cultural da comunidade, quanto na conduta dos camponeses estudados. Portanto, tais relacionamentos sociais conduzem à realização de convênios, contratos e acordos de alcances individual, familiar e comunal, nas esferas da economia de subsistência, no sistema de parentesco e na cosmovisão andina. Eles permitem, assim, tanto o desenvolvimento da vida cotidiana individual e coletiva, quanto o desenvolvimento das trocas cerimoniais e contratuais de bens e serviços.

⁴⁴ Cerimônias agrárias que se realizam anualmente com o objetivo de honrar os deuses das comunidades através de ações de manutenção do sistema hidráulico agrário.

Segundo os dados do trabalho de campo, as trocas de dádivas simbólicas são principalmente relações sociais de previsão e planejamento, e estão integradas por três elementos estruturais que conformam um *corpus* total: *shogakuy*, *shulte* e *jichakuy*. Elas se realizam em três ambientes: na casa familiar, para realizar convênios privados como alianças matrimoniais, atividades produtivas, ritos e cerimônias aos deuses familiares; na casa da *parcialidade*⁴⁵, para realizar convênios e acordos concernentes aos interesses dos moradores da *parcialidade*; e finalmente, na casa comunal chamada *Wayrona*, onde se realizam acordos e convênios de caráter comunal, como a manutenção da infra-estrutura da comunidade, a eleição do aparato administrativo; e os ritos e as cerimônias da comunidade.

Além do mais, tais trocas concretizam-se em três momentos sequenciais e complementares:

a) ao início do evento, denominado *shogakuy*, onde harmoniosamente se realizam tanto um intercâmbio de discursos, com elogios e críticas, cuja eficiência reside na eficácia das palavras utilizadas convenientemente segundo o código da língua Quíchua; quanto um intercâmbio de dons simbólicos e cerimoniais denominados *Yawasikuy* (ou *cilú*), cuja eficácia reside no ato sacramental, isto é, na ingestão prazerosa, voluntária e obrigatória dos dons cerimoniais;

b) durante o evento, denominado *shulte*, onde se acentuam os elogios e a troca de dons simbólicos e cerimoniais denominados *cilú* (ou *yawasikuy*);

c) ao finalizar o evento, denominado *jichakuy*, onde o término satisfatório do acordo ou convênio permite um novo intercâmbio de elogios e dons cerimoniais.

Dessa forma, as trocas de dádivas simbólicas apresentam-se através das relações sociais arcaicas, expressadas mediante estruturas desestruturantes, cujos elementos estruturais encontram-se em processo de desintegração; relações sociais transicionais, cujos elementos integrantes ordenam a vida cotidiana da comunidade e são expressos através das estruturas estruturadas; e relações sociais modernas, que se encontram em processos de integração e são vistas mediante as estruturas estruturantes.

⁴⁵ Área urbana equivalente a um bairro.

CAPÍTULO II

EXPRESSÕES DAS TROCAS DE DÁDIVAS CERIMONIAIS: Challay, Gormay e Paqapu

Resumo

A presente parte da tese tem por objetivo permitir o conhecimento das expressões das trocas de dádivas cerimoniais mediante o funcionamento das relações sociais totais denominadas: *challay*, *gormay* e *paqapu*; vistas nas seguintes esferas: da economia familiar, que se desenvolve nos limites da circulação simples de mercadorias; do sistema de parentesco, que funciona de acordo à filiação patrilinear e matrilinear; e da cosmovisão andina, que opera através do pensamento mágico-religioso .

A meta assinalada concretiza-se mediante o desenvolvimento dos seguintes temas:

A visão geral, que mostra as representações mentais individuais e coletivas dos elementos estruturais da cosmovisão andina e da estrutura social, política e cultural da comunidade estudada, onde se destacam os mecanismos de articulação: entre a prece e o sacrifício, *gormay*; entre o rito e culto, *challay*; entre a visão e a ação religiosa, o profano e o sagrado, a eficácia da prece e a eficácia do sacrifício, *paqapu* .

Além disso, esta parte da pesquisa permite o conhecimento da especificidade e das diferenças entre a trilogia das deidades cósmicas e o mistério da trilogia na deidade Cristã, observada nos ritos, oferendas e sacrifícios que se desenvolvem, por exemplo, durante a grande *Festa da Água*; nesta se destacam a comunhão sacramental, a reciprocidade simétrica e a redistribuição de excedentes de produção. A pesquisa também permite o conhecimento da simbologia do ato sacramental, da crença nas deidades cósmicas e nas expressões de fé religiosa, e por fim, da força coletiva andina, denominada *jaini*, a qual influi decisivamente no comportamento do homem andino.

O corpo do presente capítulo está integrado por três itens que revelam a relação: entre o homem e a natureza, cuja eficácia expressa-se no fenômeno da

assimilação; entre o indivíduo e o coletivo, cuja eficácia expressa-se na reciprocidade restrita e generalizada; e entre o sagrado e profano, cuja eficácia expressa-se no bem-estar espiritual e material. Tudo isso permite apreciar a relação entre a prece individual e coletiva e o sacrifício, nas visões cosmológicas e religiosas. Dessa maneira, tais subcapítulos expressam-se:

a) Na esfera da economia familiar, onde se observa a forma como o camponês se relaciona com seus deuses; nesse sentido o *challay aymara* é a ponte que junta a prece oral com a prece material, é uma lei da natureza que ordena as ações e visões, as causas e efeitos, além de ordenar a recorrência dos fenômenos naturais e sociais da vida cotidiana individual e coletiva; também explica a eficácia da prece e do sacrifício nos campos da cosmovisão e da economia familiar. Além do mais, essa relação social total de caráter cerimonial orienta e impulsiona o trabalho individual e coletivo na relação do homem com a natureza; igualmente faz conhecer a célula social da comunidade, assinalando a importância moral, econômica, social, religiosa e outras;

b) Na esfera do sistema de parentesco, onde podem ser observadas as trocas de dádivas cerimoniais através dos mecanismos de funcionamento da instituição denominada *gormay*; assim, essa categoria permite explicar, por um lado, a articulação dos fenômenos da reprodução e da assimilação; por outro lado, permite o conhecimento tanto da relação entre a cosmovisão e a realidade social, quanto das relações de reciprocidade e redistribuição dos excedentes da produção nos marcos da economia de subsistência.

c) Na esfera da cosmovisão andina, onde as trocas cerimoniais são explicadas através dos rituais, oferendas e preces; todos esses são expressos na instituição denominada *paqapu*; esse fenômeno social que mistura as esferas da economia, política e cultura das comunidades estudadas, permite delimitar os campos do sagrado e do profano, da magia e da religião, das preces oral e manual, da oração e do sacrifício. Também permite o conhecimento do complexo mundo da simbologia mágico-religiosa andina, sublinhando as formas complexas de relacionamento entre o homem andino e as deidades cosmológicas e religiosas. Finalmente, possuem especial importância nesta parte do trabalho as relações intersubjetivas que desenvolvem os homens no limite da cosmovisão andina, expressada através da cerimônia denominada *Luta dos bois branco e preto*. Esse evento sui generis realiza-se a cada ano no equinócio de verão, dando início a grande *Festa da Água* na comunidade de San Pedro de Casta.

Visão Geral

A troca de dádivas cerimoniais expressa-se através dos ritos oral e manual; apresenta-se nos eventos individuais, familiares e comunais. Assim, essas relações sociais recíprocas articulam o mundo da cosmovisão andina com o mundo religioso, misturando o sagrado com o profano, o indivíduo com o coletivo, a natureza com a cultura, a ação com a visão; nesse sentido, as representações mentais individuais e coletivas, expressadas mediante as preces e os sacrifícios, imbricam-se, justapõem-se e articulam-se, segundo a natureza dos fenômenos sociais afetados. Desta maneira, *a vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações; é, pois, presumível que representações individuais e representações sociais sejam de certa forma, comparáveis* (Durkheim, 1970:13).

As assinaladas relações sociais de caráter cerimonial expressam-se nas comunidades camponesas estudadas nos eventos individuais e coletivos, da vida cotidiana privada e pública, como por exemplo: nas festividades religiosas *Santo Patrão, Corpus Cristi, Todos os Santos, Semana Santa* e outras; nas festas mágico-religiosas, onde se destaca a grande Festa da Água, denominada em língua Quíchua: *Champeria* ou *Yarqa-Aspiy*; nas festas agrárias, destacando-se entre elas os eventos da produção agrícola; nas cerimônias de iniciação, onde se juntam os ritos de iniciação da moça na vida comunal com os ritos à deusa *Pachamama*⁴⁶; na iniciação do calendário agrícola. Somam-se também a esses eventos as cerimônias onde existem os ritos de purificação e os rituais funerários.

As expressões das trocas de dádivas cerimoniais nas comunidades do altiplano andino são muito complexas e amplas; para os efeitos da presente pesquisa julgamos conveniente abordar apenas três manifestações representativas: *challay, gormay e paqapu*; essas relações sociais têm sido vistas nas esferas:

- 1) da economia familiar, encontrando-se, esta, orientada exclusivamente para a satisfação das necessidades biológicas e culturais;

⁴⁶ Segundo a cosmovisão andina, na cerimônia de iniciação do ciclo familiar na vida comunal, e de iniciação do calendário agrícola na produção de tubérculos e cereais, produz-se uma troca de energias reprodutoras, entre a pasña, moça, e a Pachamama, mãe-terra.

2) do sistema de parentesco, visto no matrimônio monogâmico, na filiação patrilinear e na residência virilocal, e nos alcances da exogamia das *parcialidades* ou *reimis* e da endogamia da comunidade;

3) da cosmovisão andina, onde a trilogia das deidades cósmicas mistura-se com a trilogia da concepção religiosa cristã; expressadas na simbologia andina através da *Cruz milenar dos Andes* (símbolo das forças naturais da criação) e da Cruz Ocidental (símbolo da cristandade que representa o *Drama Crístico*).

Para entendermos melhor as trocas cerimoniais, é importante destacar que as trocas fundamentais têm a função moral e utilitária; isto é, conduzem a um enquadramento ético, econômico, político e cultural; encontram-se sujeitas a regras de caráter tradicional e moderno, que harmonizam o comportamento dos indivíduos no seio da comunidade, segundo os modelos coletivistas e privados; assim como também, conduzem a uma diferenciação social, baseadas em objetivos de caráter utilitário nos planos culturais e materiais. Em geral, essas realizações conduzem a interações sociais que coesionam estruturalmente as comunidades estudadas, e que se caracterizam pela solidariedade, ajuda mútua e formas de dominação; todas elas são vistas nos diversos planos da vida social.

Segundo a perspectiva analisada, pode-se estabelecer uma ligeira semelhança entre as formas de vida tradicionais das comunidades estudadas e as formas de vida dos habitantes das ilhas Andaman, estudadas pelo antropólogo inglês Radcliffe-Brown, onde a interação social recíproca entre os indivíduos tem a *finalidade moral, tendo por objetivo produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em questão* (Lévi-Strauss, 1976:95).

Ora, as informações assinaladas comprovam que as trocas de dádivas cerimoniais constituem um intercâmbio recíproco, tanto de estruturas inconscientes que subjazem na inconsciência dos parceiros andinos e expressam-se nos hábitos, costumes e tradições; quanto de estruturas conscientes que se manifestam em códigos de linguagens, como os mantrans, os ditos populares, os mitos e as lendas; e outras formas típicas de comunicação oral, como preces, crenças mágico-religiosas, etc. Outro aspecto importante é que as assinaladas relações sociais de caráter cerimonial permitem articular a prece com o sacrifício, isto é, o rito oral, que pode ser individual ou coletivo, com o rito manual, que pode expressar-se através do sacrifício; tal como foi observado nas cerimônias e ritos feitos pelos camponeses de San Pedro de Casta às deidades da natureza, e simbolizados na *Festa da Água*, vista como a festa de iniciação de um ano novo, denominada *Champeria de San Pedro de Casta* ou

Yarqa-Aspiy de Chuschi, onde se observa uma cerimônia denominada *Luta dos bois branco e preto*. Essa cerimônia, realizada na lagoa de *Pampa-Kocha*, dá início a *Festa da Água*.

A primeira relação social que estabelece o indivíduo com a deidade manifesta-se através do rito oral, isto é, mediante os códigos de linguagem, cujo princípio encontra-se baseado na eficácia da palavra; assim, o rito oral praticado nas comunidades estudadas manifesta-se em forma individual e coletiva, ou seja, tanto através de pregações, quando há influências dramáticas e muito perigosas (como as expressões indomáveis das forças telúricas da natureza, vistas em terremotos, inundações, huaicos, chapanas, transbordamentos de rios, lagoas, açudes e outros); quanto em casos festivo-cerimoniais, como nas festas agrícolas e de iniciação, onde se expressam as *walinas de San Pedro de Casta* (canções às forças telúricas da natureza), os *guapidos de Miraflores* (gritos de alegria produzidos por moças apaixonadas), os *arawis de Tupe e Ayza* (gritos de alegria que expressam satisfação pela produção da terra) e outros.

A segunda relação social que estabelece o indivíduo com a deidade manifesta-se mediante o rito manual, ou seja, expressa-se através do contato direto com o corpo da deidade, tal como ocorreu nos povos Tupinambás da floresta amazônica brasileira, onde existia a *troca de inimigos* e as *trocas sacramentais*⁴⁷, ou através da representação simbólica da deidade, cujo princípio se encontra baseado na eficácia da comunhão sacramental, objetiva ou representativa; esse fenômeno religioso, nas comunidades estudadas, implica um evento de fusão entre o sacramento objetivo e o representativo, isto é, entre o desejo e sua objetivação. Assim, por exemplo, a expressão dos rituais oral e manual encontra-se na comunhão sacramental, manifestada nos povos andinos visitados mediante as oferendas de coca⁴⁸ e pão de milho⁴⁹, feitas pelos *yayas*, *pacos* e *shamanes*, todos falantes da língua *quíchua* e pelos *yatires*, falantes da língua *aymara*, à deusa *Pachamama* e a outras deidades andinas.

Portanto, a articulação dos ritos oral e manual expressa-se através do sacrifício; essa manifestação de crença e fé da população andina aos deuses da natureza encontra-se no *challay aymara*, no *gormay do Altiplano Central andino*, e no *paqapu*, rituais feitos a *Pacha-mama*, aos *mallquis*, *wamanis*, *jirkas*, *auquillos* e a outras deidades andinas.

⁴⁷ Loc. cit. pág. 6 da presente tese.

⁴⁸ Planta sagrada dos incas, que quando é usada nos campos da medicina tem efeitos positivos, e nos campos esotéricos permite que uma pessoa entre em estado de vigília para a previsão de eventos futuros.

⁴⁹ Alimento sagrado, considerado nas comunidades estudadas o corpo das deidades criadoras da natureza: Inti, Sol, Yaku, água, e Pachamama, mãe terra.

2.1 As trocas de dádivas cerimoniais na esfera da economia familiar: Challay

O *challay aymara* é a síntese dos ritos oral e manual; sua eficácia oral manifesta-se nas previsões dos eventos futuros e do destino do homem, segundo a lei de causa, efeito e de recorrência, hábil e sabiamente interpretada, principalmente pelos *yatiris aymarás*⁵⁰. A eficácia manual dessa lei expressa-se na materialização da fé, através do alcance de um bem material nos campos da saúde, economia, política e cultura. Esse rito está estreitamente ligado à economia familiar, porque cada evento dela se inicia com ritos dessa natureza.

No presente trabalho, a articulação da cosmovisão com o mundo real observa-se através da articulação do *challay aymara* com as atividades familiares nos campos da economia, política e cultura. Isso porque os ritos oral e manual explicam a articulação da prece com o sacrifício, isto é, da oração com o ato sacramental, assim como também explicam a eficácia deles mesmos nos campos da cosmovisão andina e dos atos da vida cotidiana familiar e comunal.

As atividades econômicas fundamentais, que orientam as relações sociais totais nos diversos planos da vida social, política e cultural das comunidades andinas do Peru, são a agricultura, a criação de gado e o artesanato; nessas ações produtivas, destinadas principalmente à satisfação das necessidades biológicas e culturais, observa-se a divisão social do trabalho entre os sexos. Assim, apesar do longo tempo transcorrido desde as primeiras comunidades humanas, onde a divisão social do trabalho manifestava-se através da divisão entre os sexos, ainda hoje podemos observar tal práxis social, sujeita às mudanças ocorridas no tempo e espaço, em algumas comunidades altiplânicas peruanas, como ocorre nas comunidades camponesas de *Tupe* e *Ayza*, localizadas no altiplano central dos Andes do Peru.

Nessas comunidades corresponde à mulher o cultivo dos campos e a colheita dos frutos⁵¹; complementarmente, o homem intervém quando se torna necessário realizar um trabalho pesado, como, por exemplo, a rotação das terras novas para o cultivo; para a qual é necessário o uso do arado do pé

⁵⁰ Homens místicos do Altiplano Sul andino, com muita sabedoria nos campos da medicina tradicional e da previsão do destino do homem; realizam grandes curas das doenças do corpo e da alma.

⁵¹ Tais atividades agrárias realizam-se em terras de cultivo especialmente preparadas pelos incas há muito tempo atrás, denominadas *andenes*; sem dúvida até hoje, segundo o observado, elas, surpreendentemente, continuam sendo utilizadas.

denominado *chaquitacla*⁵². Além do mais, ele participa também das cerimônias e rituais dos deuses da comunidade, como nos ritos orais e manuais à deusa *Pachamama* e outras deidades como *wamanis*, *mallquis*, *auquis* e *jirkas*; nesse caso, segundo a crença andina, só o homem pode fazer a oferenda à deusa da fertilidade; a mulher, como companheira fiel, maravilhosa e solidária, só se limita a colaborar nos rituais, preparando os elementos necessários para realizar tais ritos mágico-religiosos, denominados *mesada*.

Em termos gerais a mulher e seus filhos compartilham responsabilidades com o homem nas atividades agrícolas, no trabalho têxtil, na criação do gado bovino, das ovelhas e dos camélidos andinos. A mulher, por exemplo, realiza as atividades domésticas, cria os animais menores, e também participa alternadamente, junto com o marido, no cumprimento de responsabilidades da administração comunal, segundo o mandato da Assembléia Comunal; assim como também participa da condução de festas civis e religiosas e da vida cotidiana familiar.

Nas comunidades estudadas o trabalho é a razão de ser do camponês, é a fonte de bem-estar e da harmonia social, política e cultural; esse é um valor muito apreciado que se faz perene geração após geração, *enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna, que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre homem e natureza, ou seja, a vida dos homens* (Marx:1903:9).

Assim, da combinação dos eventos assinalados, nas relações homem e natureza, indivíduo e coletivo, teoria e práxis, privado e público, resultam três tipos de trabalhos coletivos:

O primeiro, constante, expressado nos trabalhos da economia familiar, destacando-se entre eles a agricultura, criação de gado e o trabalho têxtil, assim como também a elaboração de produtos derivados, como: *chuno*, *papaseca*, *harinas de quinua e quiwicha*⁵³, queijo, manteiga e outros; transformação de lã em tecidos usados pela mulher e sua família; também se destaca a comercialização dos produtos excedentes nos limites da circulação simples de mercadoria.

⁵² Ferramenta de trabalho agrícola muito antiga, de constituição simples; era dito que o imperador do Tahuantinsuyo, o Inca, no início do calendário agrícola, que ocorre no equinócio de verão, encabeçava a "Parada Real" para dar início às atividades agrícolas no império, com uma chaquitacla de ouro. Ele era imitado pelos chefes dos quatro "sujos" (regiões políticas), e pelos chefes dos ayllus.

⁵³ Farinhas de tubérculos e cereais.

O segundo, alternativo, presente nas atividades de responsabilidade administrativa comunal; portanto, o homem e a mulher, nas comunidades altiplânicas, têm as mesmas responsabilidades políticas. Eles sempre participaram do governo da comunidade com as mesmas obrigações e direitos; essa forma de valoração do homem e da mulher apenas hoje se encontra presente na Carta Magna de todos os países do mundo. Tal igualdade, nos países do mundo, expressa-se em uma hierarquia ascendente, que está em função da responsabilidade e do prestígio pessoal.

O terceiro, complementar, se manifesta na direção e execução das atividades cívico-religiosas (a principal é a Festa Patronal), onde eqüitativamente participam o homem e a mulher, desempenhando com responsabilidade e solidariedade os cargos assumidos.

Além do mais, o homem e a mulher compartilham harmoniosamente a responsabilidade da condução da vida doméstica junto a seus filhos e aos demais familiares consangüíneos. Além disso, na família andina, existe uma sucessão dupla, por vias paterna e materna, de tal modo que os filhos pertencem a ambas as linhagens. Assim, nessas comunidades operam tanto os direitos virilocais quanto os uxorilocais.

Outro aspecto importante é que, ao olhar a luta entre o direito matriarcal e o patriarcal, ocorrida na Grécia antiga, penso, por um lado, que essa luta fica muito distante no tempo e espaço, e por outro lado, há muita diferença com o ocorrido nas comunidades andinas do Peru; assim, na Grécia, tal luta *se decide segundo o princípio que serve de base à apropriação da terra, considerada em primeiro termo como centro do trabalho da mulher, ou então, sob pontos de vista militares, como ocorre com a terra ocupada e defendida pela força; se a responsabilidade do cultivo da terra cabia à mulher, ao seu irmão, entretanto, correspondia a posse desta mesma terra, como tutor de seus filhos. Quando, ao contrário, a terra era ocupada pela força o direito correspondia à associação militar; neste caso, os filhos passavam a pertencer ao pai, e, conseqüentemente, a mulher ficava à margem do direito da terra* (Weber, 1968:64).

Nas comunidades camponesas andinas não ocorre nenhum dos fenômenos antagônicos descritos; neles, desde épocas antigas estabelece-se um equilíbrio complementar entre os direitos materno e paterno; assim, em tais comunidades o homem e a mulher formam uma família monogâmica, unidade sólida e duradoura, denominada *matrimônio andino*, interpretado jocosamente e sem conhecimento do modelo social andino, conhecido por alguns estudiosos como

servinakuy. Tal unidade social estável, exemplo de integração social e compreensão interindividual da comunidade camponesa, explica-se pela existência de terras comunais que se encontram sob o domínio da comunidade, onde os camponeses, por pertencer a ela, têm o direito de posse e de usufruto, isso permite o desenvolvimento das relações de reciprocidade e ajuda mútua entre eles.

Em acréscimo, no plano da cosmovisão andina, o homem e a mulher integram as forças criadoras da natureza; assim, por um lado, a mulher é considerada uma *pakarina*, uma deusa da fecundidade, isto é, ela é vista como fonte da reprodução humana, e a deusa *Pachamama* é compreendida como fonte da reprodução dos meios de subsistência; logo, ambas são vistas como deidades das forças cósmicas do micro e macro mundos; por outro lado, o homem é visto como fonte de poder e sabedoria, pois possui a partícula divina e tem a missão de fertilizar o óvulo feminino⁵⁴, missão sagrada permitida só pela *Pachamama*, deusa da fecundação e procriação. Essa deusa, juntamente com o deus *Yaku*, água, portador da semente que fecunda a *Pachamama*, são homenageados como filhos do deus *Yachapachachi*; e assim é que se misturam o mundo da cosmovisão andina com o mundo objetivo, a cultura com a natureza, o indivíduo com o coletivo, o rito com o sacrifício, o todo com as partes, o sincrônico com o diacrônico; enfim toda essa mistura de fenômenos sociais e naturais só pode ser compreendida quando se segue uma ordem cronológica e seqüencial do desenlace dialético das contradições estruturais.

Além disso, o homem e a mulher, nas comunidades estudadas, são considerados como parceiros ativos e insubstituíveis na reprodução humana, e as relações sexuais são consideradas como uma comunhão sacramental, onde a troca simétrica e recíproca de energias magnéticas de alta intensidade, sentimentos, carícias e funções hormonais permitem o despertar do *fogo sagrado da Pachamama*; dessa forma, inquestionavelmente, a relação íntima da família monogâmica é o único caminho que conduz a auto-realização do homem; é por isso que se pode dizer que a família monogâmica é a única organização social que permite a plena realização do ser humano.

⁵⁴ Como testemunho arqueológico das opiniões assinaladas ficam as ruínas do Templo de adoração da potência masculina na cidade Eterna de Pedra, capital do Império dos incas, Cuzco, considerado um centro de peregrinação dos habitantes do Tahuantinsuyo, denominado também Umbigo do Mundo.

2.2 As trocas de dádivas cerimoniais na esfera do sistema de parentesco: *Gormay*

As trocas de dádivas cerimoniais observadas na esfera do sistema de parentesco, vistas através da instituição do *gormay* e praticadas nas comunidades, principalmente as do Altiplano Central dos Andes do Peru, por uma parte, anulam a acumulação do excedente econômico que conduz à diferenciação social, enquanto que por outra parte, permitem a relação simbólica e prática entre os homens e suas deidades.

Apesar do longo tempo transcorrido da sua institucionalização, elas têm uma origem milenar, e surgiram como resposta às múltiplas interrogações, persistentes e vitais, sobre a natureza dos fenômenos da cosmologia, da sociedade, da religião, da economia, da cultura e outras, feitas pelos homens primitivos para satisfazer suas necessidades biológicas e culturais.

Tais trocas de caráter utilitário e de concepção cosmológica, expressam-se mediante um intercâmbio recíproco, realizado nos limites da família consanguínea; assim como também através de um intercâmbio de estruturas inconscientes, que subjazem no inconsciente do homem andino. Elas são vistas também como relações intersubjetivas, cujas expressões no campo material são os hábitos e as ações costumeiras, expressadas no presente caso mediante a comunhão sacramental, isto é, a internalização simbólica do corpo da deusa *Pachamama*, mediante a assimilação dos tubérculos denominados: *Mamapapa*, *Mamaoga*, *Mamamashwau*⁵⁵ e outros; e dos cereais chamados *wayunka* ou *mamazara*. A ingestão desses produtos é realizada com veneração e recolhimento espiritual dos camponeses que moram nos vales de Chaupiwara e Armas, dos departamentos de Pasco e Arequipa, respectivamente; tais relações sociais de caráter cerimonial são denominadas *gormay*. Elas permitem manter relações de solidariedade, colaboração e ajuda mútua; assim mesmo, têm a virtude de estabelecer um equilíbrio do modelo social andino, visto no plano econômico através de uma redistribuição de excedentes entre os camponeses que integram as comunidades estudadas.

Além disso, a relação social total, denominada *gormay*, manifesta-se também mediante as relações do ser social e da consciência social; isso implica

⁵⁵ Categorias da cosmovisão andina que simbolizam o corpo da deusa da fertilidade *Pachamama*; apresentando-se tanto em tubérculos como a batata, papa, oca, mashwa e outros; quanto em cereais, como o milho. Esses produtos agrícolas têm a particularidade de desenvolvimento maior e desproporcional quando comparados aos outros produtos de seu gênero.

relações que se estabelecem entre a cognição e a ação, a prece e o sacrifício, o sagrado e o profano, a cultura e a natureza, o rito e o culto, o público e o privado, o coletivo e o individual; assim como também se manifesta através das relações de reciprocidade e redistribuição de excedentes. Essas relações articulam os planos das estruturas social, política e cultural das comunidades estudadas.

As assinaladas ações sociais totais articulam os diversos planos da vida social das comunidades estudadas com uma plasticidade assombrosa; assim, manifestam-se mediante a interação entre a cosmovisão e a economia familiar de subsistência; isso implica uma relação entre o público e o privado, entre o rito oral e o rito manual, entre a eficácia da prece, que se expressa mediante os efeitos psicossociais favoráveis que produzem as palavras das preces, e a eficácia do ato sacramental, que se manifesta através do efeito favorável no campo da utilidade econômica e no campo da cosmovisão; esse efeito permite um estado de bem-estar espiritual, que em alguns casos é comparável a um estado de êxtase sacramental.

Ora, essas relações desenvolvem-se, na maioria das vezes, no seio das linhagens. Assim, por exemplo, tais relações foram observadas nas comunidades do Altiplano Central dos Andes peruanos, dentro das trocas contratuais, tanto simétricas, denominadas *aychama* (Jara Salas, 1976), na comunidade de San Pedro de Casta, *waje-waje*, na comunidade de Pillao, *tumay*, nas comunidades de Jacas Grandes, Vista Alegre, Andas e outras comunidades localizadas na cuenca do rio Marañón, do departamento de Huánuco; quanto assimétricas, chamadas *minka* (Fonseca, 1974), nas comunidades do vale de Chaupiwara. Nessas comunidades altiplânicas observa-se um ato sacramental (comunhão do corpo da deusa *Pachamama*) que se manifesta nas épocas das colheitas de batata e milho, onde os camponeses que dão sua força de trabalho recebem em troca produtos alimentares como a batata e o milho.

Aliás, durante a colheita de tais produtos, denominados *payllay*, os camponeses encontram, de uma forma casual, batatas ou milhos de desenvolvimento excepcional; esses produtos atípicos recebem o nome de *gormay*; eles não são comuns, e inquestionavelmente passam à posse do camponês que teve a sorte de achá-los; além disso, esses produtos são considerados como um presente da deusa *Pachamama*, cujo consumo é considerado um ato sacramental; nesse ato juntam-se a prece com o sacrifício, os ritos oral e mental; isto é, ocorre um contato direto entre o crente e o corpo da deidade universal *Pachamama*.

Portanto, o camponês em troca de seu serviço recebe os produtos do dono da parcela de batata, denominado *papayoj*, ou de milho, chamado *tatashyoy*; tais produtos, respectivamente, são equivalentes ao tempo de trabalho, somando-se a esses bens recebidos os que são considerados presentes da *Pachamama*, denominados *gormay*. Essa classe de trocas cerimoniais que se apresentam ligadas às trocas de bens e serviços, na maior parte das vezes simétricas, encontram-se reguladas tanto pelas regras ligadas ao sistema de parentesco quanto pelas regras costumeiras das comunidades estudadas. Além da manifestação mediante a interação entre a cosmovisão e a economia familiar de subsistência, tais relações cerimoniais permitem o estabelecimento dos vínculos de parentesco e alianças entre linhagens, como também permitem uma maior integração social entre os parentes consangüíneos matrilineares e patrilineares.

Em acréscimo, as relações sociais totais que se estabelecem entre o camponês e a administração da comunidade permitem articular as ações individuais com as ações coletivas, expressadas através das trocas de serviços por bens, realizadas entre a força de trabalho do camponês e os bens dados pela administração da comunidade; isto é, tanto entre o *papayoj* e o *allapakoj*, quanto entre o *tatashyoy* e o *tipipakoj*: os primeiros (*papayoj* e *tatashyoy*) são os donos das parcelas de batata e milho, que trocam bens pela força de trabalho dos segundos (*allapakoj* e *tipipakoj*), os quais recolhem a batata e o milho nas parcelas agrárias que pertencem, na verdade, à administração da comunidade, já que os donos das parcelas possuem essa função apenas enquanto dure o cargo público administrativo; essas relações comunais trazem benefício individual e coletivo, material e espiritual.

Finalmente, considerando os temas tratados, demonstramos a interdependência das categorias:

- a) parentesco e reciprocidade: nessa relação social existe uma tendência de alcançar um equilíbrio entre a prestação dos serviços e sua retribuição, baseada na consangüinidade ou afinidade da família andina.
- b) o ritual oral e o ato sacramental: nessa relação social estabelece-se uma relação entre o camponês e suas deidades através da instituição do *gormay* (presente da deusa *Pachamama*); vista tanto no campo econômico, como um fenômeno de redistribuição de excedentes, quanto na esfera religiosa, como um ato sacramental.

c) prece e comunhão sacramental: nessa relação social ocorre a comunhão do camponês com o corpo da deidade da fecundidade: ingestão do *gormay*.

Além disso, por uma parte, a troca de bens e serviços é o fundamento sobre o qual baseia-se tanto o rito oral e manual, quanto a eficácia da oração (código de linguagem) e a eficácia do ato sacramental (código de troca). Por outra parte, o parentesco permite o desenvolvimento das relações sociais totais estudadas nas comunidades do Altiplano andino peruano.

2.3 As trocas de dádivas cerimoniais na esfera da cosmovisão andina: *Paqapu*

As trocas de dádivas cerimoniais estudadas na esfera da cosmovisão andina são vistas, na presente pesquisa, através do ritual e das oferendas, denominadas *paqapu*; as quais são feitas pelos camponeses às suas deidades, como por exemplo aos *wamanis*, *jirkas*, *apus*, *mallquis* e outros, com a finalidade de apaziguar sua fúria, obter segurança pessoal, fertilidade de seus animais e plantas; assim como também para a proteção de sua saúde, integração e bem-estar familiar.

Nas comunidades camponesas de Pillao, Chacayán, e outras do vale de Chaupiwara, localizadas na parte Central do Altiplano andino peruano, ainda continuam existindo os ritos oral e manual em homenagem à Mãe-Terra, denominados *serviço à Pachamama*, *pagamento a terra* ou *paqapu*. Além do mais, estes ritos também foram encontrados na parte Sul do Peru, nos departamentos de Apurímac, Cuzco e Puno, com os nomes de *mesukuy* ou *alcanzo*. Segundo Luis Dalle, *O pagamento a terra*, denominado também *Despacho*, consiste em pagar tributo a Mãe-Terra em consideração pelos frutos que ela dá, oferecendo a ela artigos de primeira necessidade, como pães, doces e bebidas alcoólicas. Em tais ritos os camponeses invocam suas deidades dizendo:

*Apu Kunarana, taytay, hamuy;
qantan kunan horas kaypi,
qanpaq mesata mast'ashaytu;
qantapi primero jefe nisqa,
chaytan qanta munashaykiku*⁵⁶.

⁵⁶ DALLE, 1983: 33.

*Senhor Kunarana, pai meu , vem;
para ti que chega a estas horas aqui
para ti a mesa oferecemos;
a ti chamado primeiro chefe.
aqui te queremos.*

Dessa forma, os camponeses consideram as deidades assinaladas donas da vida, do destino, dos atos humanos, dos processos sociais e da morte; assim como também donos das plantas, animais e de tudo quanto existe na natureza. Segundo os dados pesquisados, as residências das deidades são as montanhas mais altas, os vales mais profundos, os afloramentos e quedas d'água, mananciais, lagoas e remansos dos rios. Para evitar a raiva deles, que podem devorar o coração dos homens e dos animais, os camponeses fazem rituais, cerimônias e oferendas de caráter individual, familiar e comunal; esses rituais se fazem principalmente nos meses de agosto e fevereiro, porque segundo as crenças generalizadas dos camponeses, nessas épocas a terra está aberta, as deidades são mais receptivas às oferendas e rituais.

Além do mais, os camponeses também acreditam que, nessas épocas, as pedras falam, as *illas* recobram suas formas representativas, caminham e emitem sons; a *paja brava* assobia com o vento e converte-se em corda, as árvores movem-se rítmica e misteriosamente, projetando sombras que adquirem formas de fantasmas, os barrancos gritam de modo estentóreo, pois reproduzem a voz dos suicidas, fazendo tremer os homens e animais que os escutam, etc. Nessas épocas as mulheres jovens não podem aproximar-se sozinhas das residências das deidades, principalmente das lagoas e dos mananciais, já que temem adquirir uma enfermidade chamada *pukio-uncoy*. Essa enfermidade, segundo a crença popular, pode causar a morte se oportunamente não se fazem rituais e cerimônias às deidades.

As trocas de dádivas cerimoniais estudadas na esfera da cosmovisão andina permitem conhecer a interação entre a cosmovisão e a realidade objetiva, entre o rito oral e o manual, entre a prece e a comunhão sacramental. Além do mais, tais relações sociais totais permitem conhecer também tanto a eficácia da oração, vista através da eficácia das palavras de caráter mágico-religioso, quanto a eficácia do sacrifício, compreendido através da comunhão sacramental.

Os tópicos mágico-religiosos assinalados também podem ser observados na grande festa cerimonial e simbólica denominada *Champeria* ou Festa da água:

A *Champeria* é uma festa de conjunção das três forças criadoras da vida na natureza⁵⁷, cuja simbologia muito complexa é pouco compreendida, e é vista no plano físico nos povos andinos peruanos, através das energias solar, hidráulica e telúrica; esse evento cerimonial e festivo, de caráter mágico-religioso, onde se misturam ritos e crenças, mitos e sacrifícios, e o sagrado com o profano, é denominado *Festa da Água*; nela manifestam-se cerimônias, ritos, preces individuais e coletivas ligadas aos sacrifícios e oferendas, todos eles de caráter sagrado e profano; assim como também observam-se: trabalhos comunitários de manutenção do sistema hidráulico, como por exemplo a limpeza de quedas d'água, represas, lagoas, canais, aquedutos, mananciais, etc; convites para a ingestão de alimentos típicos da zona, refrigerantes e bebidas alcoólicas; expressões de alegria, boa-vontade, solidariedade; estabelecimento de relações sentimentais, que mais tarde se formalizam em matrimônios monogâmicos; relações políticas, que mais tarde se concretizam em cargos administrativos locais e regionais; relações sociais, que depois se materializam em compadrios, em trocas de bens e serviços, etc; danças folclóricas, corais, competições desportivas, corridas de cavalo e outros.

Tais eventos realizam-se todos os anos durante o equinócio da primavera⁵⁸ e têm a finalidade de honrar os deuses da família e da comunidade, e os espíritos dos antepassados, chamados *Tarashkuna*, que residem: nas quedas d'água (*Kumao-Paqcha*), nas lagoas (*Pampa-Kocha*), nas depressões geográficas profundas (*Kunya*), nas ruínas arqueológicas (*Marka-Wasy*); assim como também têm a finalidade de reafirmar a integração social nos âmbitos da família, das parcelas sociais, denominadas *parcialidades*, e da comunidade; e de manter latente o modelo social, econômico, político e cultural andino da comunidade camponesa de San Pedro de Casta, localizada no vale de Santa Eulália, no flanco ocidental Central da cordilheira dos Andes peruanos.

A solene festa da água, *Champeria*, da comunidade casteña, inicia-se com uma cerimônia muito antiga, *sui generis*, que é muito complexa e ampla. Porém,

⁵⁷ Pai-Divino, Sol, Inti; Filho-Divino, Água, Yaku; Espírito Santo, Mãe Divina, Mãe-Terra, Pacha-Mama; simbolizados através de uma cruz, onde a linha vertical representa a potência sexual masculina e a linha horizontal representa a energia sexual feminina, cuja conjunção representa a energia criadora poderosa da natureza. Assim, na época da cultura inca se faziam grandes cerimônias e rituais ao órgão fático do homem. Agora ficam os restos arqueológicos do templo fático perto das ruínas do templo do Sol, onde, naquela época, as sacerdotisas, virgens do Sol, honravam as grandes festas do império, como a festa do Sol, Inti-Reimi. Além do mais, a cruz da cultura inca, vista na cosmovisão andina é diferente da cruz cristã que representa o drama cristico do Gólgota.

⁵⁸ Equinócio: 1) Ponto da órbita da Terra em que se registra uma igual duração do dia e da noite, o que sucede nos dias 21 de março e 23 de setembro. 2) Astr. Qualquer das duas interseções do círculo da eclíptica com o círculo do Equador celeste: equinócio de primavera, ou ponto vernal, equinócio de outono ou ponto de Libra. 3) Instante em que o Sol, no seu movimento anual aparente, corta o Equador celeste. (HOLANDA:1988)

neste momento apenas nos limitaremos a narrar o evento extraordinário da *Luta dos Bois*. Essa luta é realizada por treze *yayas*, é percebida só pelos integrantes da comunidade camponesa, e é denominada *Luta das "illas" dos bois branco e preto*, que se efetua no centro da lagoa *Pampa-kocha* e constitui uma luta de poderes mentais; ou seja, é uma luta de estruturas inconscientes e conscientes expressada através da transmutação das energias magnéticas dos *yayas* em energia física que anima a estrutura molecular dos bois, os quais se tornam vivos para enfrentar-se em uma luta de morte através da concentração dos *yayas*, que entram em transe para efetuar a luta contra as forças da natureza. Todo esse fenômeno é visto pelo povo casteño como uma luta eterna entre o bem e o mal, cujo desenlace afeta positiva ou negativamente a comunidade estudada.

Essa luta é impelida pelas preces dos integrantes da comunidade, os quais ficam longe do lugar dos eventos fantásticos, observados em meu trabalho de campo, durante os anos de 1974 e 1975. Nessa comunidade tive o privilégio de experimentar, *in situ*, tão extraordinário evento⁵⁹ de previsão do destino da comunidade.

As esculturas, *illas*, são miniaturas de um boi branco e outro preto. Segundo a cosmovisão andina, elas são feitas de pedras branca e preta pelos deuses dos cumes nevados e das depressões mais profundas; como por exemplo, o Nevado do Firuro e a cachoeira do rio Arma, que se encontram localizados no departamento de Arequipa. Tais simbolizações obrigam seus possuidores a alimentá-los com açúcar e outros doces a cada lua cheia, até o grande dia da luta de morte dos bois branco e preto.

O dia assinalado para o encontro dos bois branco e preto é o dia do início da grande festa da água; assim, nesse dia esperado, os treze *yayas* da comunidade (escolhidos em uma Assembléia pública, realizada na casa comunal, denominada *Wayrona*), em seus respectivos lares, realizam preces, oferendas e ritos de comunhão à deusa da fertilidade, *Pachamama*⁶⁰. Esses eventos mágico-religiosos são denominados, em língua quíchua, *ricchary-shongota* (o despertar

⁵⁹ Com essa narração sobre a tradição da comunidade de San Pedro de Casta, gostaria de render uma homenagem a essa comunidade maravilhosa, que compreendeu os fins de minha pesquisa, e que luta estoica, ardua e incessantemente contra as forças hostis da inclemente natureza, e as forças sociais antiolecionistas, adversas, desorientadas e cegas. Essa comunidade luta para sobreviver com dignidade humana e uma fé inquebrantável em um destino melhor.

⁶⁰ Essa deusa muito venerada tem a virtude de despertar o fogo sagrado (essa categoria é muito complexa e de acesso só a pessoas com muita sabedoria sobre os mistérios da natureza) nos *yayas* da comunidade. A simbologia dessa deusa é expressa na cultura inca pela serpente de ouro da floresta amazônica, e é denominada, em língua quíchua, *amaru*; esta serpente mística que dá força ao homem, na simbologia andina encontra-se associada ao raio, denominado em língua quíchua "illapa".

do coração), e em língua Aymara denominam-se *challay* (o despertar da intuição). Tais categorias andinas significam usar os sentimentos superiores através do coração para alcançar conhecimentos superiores e poderes extra-sensoriais.

Depois de tomarem conhecimento, mediante o *challay*, dos acontecimentos a ocorrer durante o dia, os *yayas* iniciam, às quatro da manhã, lentamente, a viagem ascendente e difícil até a lagoa *Pampa-kocha*. Às cinco da manhã, os *yayas*, instalados nas imediações da lagoa, dão início à cerimônia da *Luta dos bois*⁶¹, pronunciando mantrans, que segundo eles, afastam as forças negativas e os espíritos dos homens que viveram antigamente na comunidade, denominados *tarashkuna*; em seguida, eles fazem oferendas de coca, cigarros e aguardente aos espíritos das montanhas e lagoas. Nessas relações que se estabelecem entre o indivíduo e a natureza, as ações mencionadas significam os sacrifícios dos homens aos deuses, já que aqueles se privam de bens materiais individuais e coletivos para homenagear suas deidades. Esses ritos mágico-religiosos denominam-se também *paqapu*.

Logo após as oferendas, os *yayas* donos das *illas* baixam ao centro da lagoa para colocar lá as esculturas dos bois branco e preto. Nesse instante, como se os eventos estivessem sincronizados, se escutam a longa distância, uivos dos zorros, e logo depois, um estrondo de trovões, ao mesmo tempo em que o horizonte da comunidade se ilumina com a luz instantânea de um relâmpago. Os *yayas*, com firmeza e o rosto iluminado de alegria exclamam: *ganhou a Pachamama!*⁶² *Será um bom ano!* Essas manifestações da forças telúricas da natureza, para os *yayas* e a comunidade, é a expressão do início de um ciclo novo que permite o bem-estar e desenvolvimento da família e da comunidade, numa alternância ininterrupta e seqüencial dos ciclos sociais de desenvolvimento desigual e combinado.

Em seguida, os *yayas* ficam em silêncio, entram em uma meditação profunda para olhar o grande encontro dos bois; finalmente, passada meia hora, um deles diz: *ganhou o boi branco; este ano as águas de "Kumao- Pakcha"*

⁶¹ Esse evento de previsão cosmobiológica permite conhecer as manifestações futuras dos fenômenos meteorológicos, muito ligados a vida agrícola da comunidade de San Pedro de Casta; assim são previstas, por exemplo, a abundância ou escassez das precipitações pluviais; a ocorrência ou não de granizo e de temperaturas altas ou baixas; tudo isso para que a comunidade tome as providências respectivas.

⁶² Na cosmovisão andina existe a luta permanente entre a cultura do homem e as forças indomáveis da natureza, entre o bem e o mal, sendo este último representado por relâmpagos e trovões, ambos expressões da natureza, e o primeiro representado pelo zorro, que anuncia, dessa forma, um bom ano, cheio de tranquilidade e equilíbrio.

levarão a semente do boi branco, simbologia da fertilidade dada pelas deidades que protegem a comunidade; sinal de bem-estar e equilíbrio socioeconômico de desenvolvimento endógeno; assim, as águas limpas, puras e transparentes de *Kumao-Pakcha* levarão a semente das forças positivas da natureza para ser fecundadas pela *Pachamama*, mãe-terra, em uma conjunção harmoniosa das três forças criadoras da natureza: *Inti*, *Yaku* e *Pachamama*.

Com tudo isso, os *yayas* sorriem e brindam com satisfação pela vinda do ano novo que anuncia bem-estar e tranqüilidade. Enquanto isso, o povo enfeitado com suas melhores roupas, em um ambiente festivo, espera a grande notícia que os *yayas* devem enviar; a novidade não se faz esperar, pois é como uma brisa do deserto que espalha a boa nova a toda a comunidade; esta, como bom agouro, explode numa alegria indescritível. Assim, inicia-se a grande *festa da água*, recordando as épocas da cultura Inca; o esplendor dessa festa só é comparado a grande *festividade do Sol*, *Inti-Reimi*, realizada no equinócio de inverno.

Todos os camponeses ficam agrupados em cada uma das quatro *parcialidades* que integram a comunidade, enfeitados com roupas novas multicores e colares que honram a mãe natureza, formados por laranjas, limões, maçãs, bananas e pães, denominados *wallkapis*. Dessa maneira inicia-se a festa milenar da *Champeria Casteña*⁶³, onde eles, com muita alegria e veneração realizam oferendas e ritos orais, denominados em língua aymara *challay*, aos *apus*, *mallquis*, *wamanis*, *Jirkas* e outras deidades andinas, entoando melodiosas canções de exaltação à água, a *Pachamama* e à energia solar, *Tayta-Inti*. Os corais de mulheres jovens e formosas entoam um tipo de canção denominada *walina*. Dessa forma, todos os camponeses iniciam o difícil ascenso, vagarosamente, às montanhas altas onde fica o complexo sistema hidráulico da comunidade.

Conclusões

As metas propostas no presente capítulo foram alcançadas através da análise comparativa e hierarquizada dos dados teóricos e empíricos; assim, podemos explicar as trocas de dádivas cerimoniais mediante a compreensão dos mecanismos de funcionamento e desenvolvimento das relações sociais totais denominadas: *challay*, *gormay* e *paqapu*.

⁶³ Essa festividade de caráter coletivista onde se misturam fenômenos cosmobiológicos, religiosos, sociais, culturais, mágicos e outros é similar à festa da água da comunidade camponesa de Chuschi, denominada Yarpa-Aspiy; ver: ISBELL, 1974: 110-156.

Tais interações sociais permitem o conhecimento tanto da relação entre a natureza e o homem quanto da relação entre indivíduos, linhagens ou grupos afins. A primeira relação é vista através de uma ótima adaptação do homem andino a seu meio ambiente, e é expressa mediante uma boa assimilação de produtos nos limites de uma integração ecossistêmica, isto é, uma completa satisfação das necessidades biológicas e culturais. A segunda relação permite o estabelecimento das alianças matrimoniais que têm a finalidade da reprodução e desenvolvimento do homem andino. Ora, essas relações sociais são vistas:

a) Na esfera da economia familiar, onde a compreensão das trocas de dádivas cerimoniais implica uma interpretação do *challay aymara*; essa instituição da cosmovisão andina permite que se conheça, no plano do planejamento e previsão social, tanto a articulação da cosmovisão com o mundo real (relações que se estabelecem entre o sagrado e o profano, a prece e o sacrifício, o *jaini* e a comunhão sacramental, a cognição e o fático); quanto a relação entre a reciprocidade e a redistribuição dos excedentes de produção, no campo da economia de subsistência. Assim, a eficácia dos fenômenos naturais e sociais mediante a prática do *challay aymara* é prevista com precisão ponderada pelo homem andino; de tal modo, mensurando o tempo, a magnitude da força de trabalho e outras circunstâncias, o camponês toma as providências que o caso exige, para o êxito dos eventos a realizar-se e para a segurança pessoal, familiar e comunal.

Além do mais, nesses povos andinos, apesar do longo tempo transcorrido desde a época dos incas, os fenômenos muito complexos de previsão social e planejamento das atividades cotidianas familiares e comunitárias, denominados *challay*, continuam orientando o comportamento do homem andino, que com o uso da tecnologia andina muito antiga vem alcançando, paradoxalmente, índices ótimos de equilíbrio entre o aumento da população e os meios de subsistência.

Em acréscimo, segundo os dados da pesquisa, nas comunidades camponesas do altiplano dos Andes peruanos, pode-se acreditar que as atividades produtivas, principalmente agrícolas, orientadas tanto pela prática do *challay* quanto pelo bom uso da força do trabalho, pela tecnologia Inca, pelas relações sociais de produção, expressadas através das trocas de serviços de caráter simétrico e assimétrico e pelas relações assalariadas, além de outros fatores complementares, possuem uma produtividade satisfatória.

b) Na esfera do sistema de parentesco, onde a troca de dádivas cerimoniais funciona baseada na instituição denominada *gormay*; essa instituição implica um conjunto de relações sociais totais que funcionam condicionadas pelos graus de parentesco consanguíneo, tanto entre os que conformam a linha uterina quanto entre os que integram a rama patrilinear. Essa instituição também articula:

- 1) a estrutura social, onde se destacam tanto as relações sociais de reciprocidade (simétrica e assimétrica) quanto a distribuição dos excedentes da produção;
- 2) a estrutura política, onde se destaca a hierarquia social de caráter patriarcal e de residência virilocal;
- 3) a estrutura cultural, onde se destacam as expressões da cosmovisão andina, como as relações do rito e sacrifício (relações que se estabelecem entre a prece e o sacrifício, cuja eficácia se observa na comunhão sacramental do corpo da deusa da fecundidade *Pachamama*, denominado *Papamama*.).

Além do mais, as assinaladas relações sociais totais, que influem decisivamente no funcionamento das principais redes sociais que articulam os diversos planos da vida social dos povos estudados, nos limites do sistema de parentesco, manifestam-se através das interações sociais que relacionam com uma plasticidade assombrosa a cosmovisão andina e a economia familiar de subsistência; isso implica uma interação dialética entre a práxis social e a consciência social; destacando-se nesta última esfera estrutural as relações entre o rito oral e o rito manual, entre a eficácia da prece, que se expressa mediante os efeitos psicossociais favoráveis que produzem as palavras das orações, e a eficácia do sacrifício, que se expressa na assimilação do corpo da deusa *Pachamama*, simbolizada na *Papamama*. Assim, esses efeitos permitem um bem-estar espiritual e material dos camponeses andinos, e em alguns casos, são comparáveis a um estado de êxtase sacramental. Enfim, através dos temas tratados demonstra-se a interdependência das categorias: parentesco e reciprocidade, ritual oral e ato sacramental, prece e comunhão sacramental.

c) Na esfera da cosmovisão andina, onde as trocas de dádivas cerimoniais são vistas mediante um conjunto de relações sociais expressadas através dos rituais oral e manual, das oferendas individual e coletiva e através de outros atos sacramentais; todas essas ações da cosmovisão e da ideologia religiosa são denominadas *paqapu*, as quais são feitas pelos camponeses andinos quíchuas e aymaras a suas deidades ancestrais, como por exemplo aos *wamanis*, *jirkas*, *apus*, *mallquis*; assim como também à deusa da fecundidade *Pachamama*, ao

deus da fertilidade *Inti* e ao deus *yaku*, que leva a semente da vida para depositar nas entranhas da mãe-terra ; assim, o *paqapu* que realiza o homem andino a seus deuses tem a finalidade de alcançar a paz e a segurança pessoal e familiar, a fertilidade de seus animais e plantas, a integração social e a harmonia familiar; e a proteção de sua saúde pessoal, familiar e comunal.

Além do mais, segundo os dados pesquisados nas comunidades alto-andinas peruanas, as trocas de dádivas cerimoniais na esfera da cosmovisão permitem o conhecimento do funcionamento das redes sociais de alta intensidade que articulam os diversos planos da vida social das comunidades estudadas, como por exemplo a interação entre o rito e o sacrifício e entre a prece oral e a comunhão sacramental. Enfim, todos esses fenômenos muito complexos da cosmovisão andina podem ser observados na grande *Festa da Água*, denominada *champeria*, que ocorre na comunidade de San Pedro de Casta.

CAPÍTULO III

3. AS TROCAS CONTRATUAIS : Aychama e Minka

Resumo

O presente capítulo final da tese permite o conhecimento da estrutura e dos mecanismos de funcionamento das trocas contratuais de bens e serviços que vêm desenvolvendo-se nas comunidades estudadas; esses fatos sociais totais expressam-se em forma simétrica, *aychama*, e assimétrica, *minka*. A primeira delas desenvolve-se nos limites da circulação simples de mercadorias, cuja finalidade é satisfazer as necessidades biológicas e culturais da população andina; a segunda relação social se desenvolve nos limites da fase transicional, que serve de ligação entre uma economia de subsistência e uma economia de circulação ampliada do capital. O objetivo fundamental dessa fase de desenvolvimento do sistema capitalista é criar necessidades biológicas e culturais, amplas e complexas, de acordo com as necessidades da economia social de mercado; esta se encontra sustentada em uma ideologia neoliberal que traz progresso e conforto material, apesar de gerar um deslocamento social grave.

Os resultados das pesquisas etnológicas e bibliográficas permitem que seja explicado o papel fundamental das trocas contratuais, vistas na esfera da economia mista, e suas implicações nos campos da política e da cultura das comunidades camponesas do Altiplano dos Andes peruanos; assim como também permitem explorar as formas de imbricação das referidas trocas na esfera do sistema de parentesco recíproco, filiação e aliança; e finalmente permitem o conhecimento do papel das trocas de bens e serviços no campo da cosmologia andina, segundo a visão mítico-religiosa e mágico-religiosa.

A noção geral do presente estudo permite o conhecimento: da expressão fática das estruturas conscientes e inconscientes; das regras costumeiras de *retribuir, dar e receber*; dos mecanismos de retribuição dos excedentes de produção nos limites do sistema de filiação; e do papel das forças coletivas, expressadas no espírito das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*. Da mesma forma, enfoca a confrontação do objeto de pesquisa, o estudo das trocas denominadas *aychama* e *minka*, com as pesquisas afins realizadas em outros

contextos sociais do mundo, como por exemplo, os estudos das trocas de bens denominadas: *kula*, *potlatch* e outras.

O corpo do presente trabalho antropológico está integrado por três subcapítulos, onde se realiza uma análise do desenvolvimento das trocas contratuais de bens e serviços, tanto simétricos quanto assimétricos, nos campos da economia, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina. Tais fatos sociais totais seguem tendências polarizadas e expressam-se através das relações sociais eqüitativas, servis e de mercado.

Visão Geral

O presente capítulo visa descrever e explicar a *Troca Fundamental* compreendida como as trocas contratuais de bens e serviços, tanto simétricas, como ocorre com as relações recíprocas denominadas *aychama*, quanto assimétricas, como ocorre com as relações desestruturantes denominadas *minka*. Essas relações sociais recíprocas totais e recíprocas mediatizadas têm a função de articular os elos das cadeias que conformam a complexa rede do tecido social, nos planos da estrutura social, política e cultural das comunidades camponesas estudadas; elas encontram-se localizadas no altiplano dos Andes peruanos; além disso, esses fatos sociais totais são compreendidos como interações sociais eqüitativas, obrigatórias e voluntárias.

Ora, para os efeitos do presente trabalho, as assinaladas trocas contratuais têm sido analisadas comparativa e hierarquicamente, baseadas nos dados da pesquisa bibliográfica e etnológica realizada pelo autor deste trabalho durante os últimos quinze anos. Assim, por um lado, o presente trabalho permite realizar um diálogo com as teorias das trocas de bens e serviços enquanto fenômeno social total, levando a localizar analogias e diferenças entre as diferentes vertentes da teoria das *Trocas Fundamentais*. Por outro lado, contribui para estabelecer os marcos da etnografia das comunidades camponesas andinas, bem como para a análise de processos sociais ligados a projetos de desenvolvimento em comunidades com instituições totais profundamente arraigadas em sua história.

Segundo a perspectiva assinalada, a noção de *Troca Fundamental* visa ainda permitir a comparação com situações similares, estudadas em contextos sociais diferenciados, cuja localização geográfica abarca a África, Austrália e toda a Ásia Oriental, da Índia ao Ártico, assim como também compreende a América do Sul até a América do Norte (Dumont, 1975). Para ampliar e

aprofundar a noção analisada contribuem as noções assinaladas por B. Malinowski (1884 – 1942). Esse cientista, considerado funcionalista, no seu estudo da magia, ciência, religião (Malinowski, 1984) e do circuito *kula* dos povos Kiriwina e Omarakana, das ilhas da Melanésia (Trobriand) na Nova Guiné britânica, compreende a relatividade dos costumes, vê a sociedade como um todo, com racionalidade própria, integrada por um conjunto de relações sociais. Essa forma de interpretação aproximou o investigador do nativo; assim, com um raciocínio que enlaça a visão com a ação, supera a dicotomia existente no pensamento dos acadêmicos daquela época, entre sociedades européias e periféricas.

Complementarmente, o objeto das trocas contratuais estudadas nas comunidades andinas foi estudado também em outros contextos sociais do mundo por vários antropólogos; entre eles estão: Evans-Pritchard (Nuer), Radcliffe-Brown (Andaman), Lévi-Strauss (Bororo ou Nambiquara), Leach (Kachin e Srilanca).

Também, a noção de troca fundamental nutre-se com as noções de reciprocidade (Malinowski, 1984), de dádiva (Mauss, 1950), de aliança (Lévi-Strauss, 1976) e de sistema de circulação, incluindo reciprocidade, intercâmbio e redistribuição (Polanyi, 1980). A noção de troca também se beneficia de outras noções, como as de redes sociais de alta intensidade (Douglas, 1993) e troca simbólica (Baudrillard, 1990).

Além do mais, devemos salientar que o objeto de estudo do presente trabalho difere das trocas simbólicas estudadas por Baudrillard, da dádiva estudada por Marcel Mauss, e das trocas cerimoniais estudadas por Bronislaw Malinowski nos povos *Kiriwina e Omarakana*, nas ilhas Trobriand, bem como da troca de mulheres na teoria da aliança de Claude Lévi-Strauss. Isso porque a articulação das redes sociais que configuram o sistema social das comunidades estudadas efetua-se por instituições fáticas, simbólicas e cerimoniais (*Trocas Fundamentais*) que funcionam de acordo aos mecanismos de solidariedade e ajuda mútua impostos pelos *ayllus*⁶⁴. Todos esses fenômenos não foram estudados com profundidade até hoje.

⁶⁴ A instituição do Ayllu é a célula base da comunidade andina milenar. No interior do Ayllu, o chefe da família nuclear, desde as épocas pré-inca e inca, controlava a realização do calendário agrícola, a exploração coletiva de suas terras, águas de regadio e reservas próximas ou distantes da lenha e dos pastos. O chefe velava também para que os deuses do grupo fossem atendidos segundo os ritos. Também estabelecia os vínculos matrimoniais em grandes festividades anuais denominadas Pucllay e Warachico.

A bipartição dos ayllus em metades determinou as relações de parentesco endogâmico e exogâmico. Dessa maneira, os casamentos poderiam realizar-se tanto no interior do Hanansaya, metade do alto, como no

Além disso, as trocas contratuais de bens e serviços, simétricos e assimétricos, seguem funcionando nos povos andinos estudados sob os cânones do direito consuetudinário, acentuado pela força e lembrança da antiga lei dos incas que regulava horizontalmente a conduta dos homens; assim, ela dizia: *ama-sua, ama-llulla e ama-k'ella* (não roubes, não mintas e não sejas ocioso); a qual é uma mistura do ordenamento jural que engloba as regras morais, trabalhistas, econômicas, religiosas, políticas e sociais.

Tais enquadramentos sociais ordenam harmoniosamente as contradições estruturais (unidade e luta de contrários) que permitem o desenvolvimento do complexo tecido social das comunidades camponesas estudadas; nessas formas expressam-se as contradições e complementaridades entre o ser social e a consciência social, entre o ser individual e o coletivo, entre o privado e o público, entre o simples e o complexo, entre a unidade e a totalidade, entre a natureza e a cultura; em um equilíbrio harmonioso e transitório do tempo, espaço e da vida.

Nesse sentido, no mundo andino, as trocas contratuais têm a virtude de misturar o mundo interno dos homens com o mundo físico e o coletivo, através da assimilação, procriação e interação ponderada com a natureza; onde o profano se dilui no sagrado em uma expressão sincrética da cosmovisão andina e da ideologia religiosa; tudo isso é expresso, por um lado, tanto pela integração dos mistérios da trindade das forças cósmicas que criam a vida e expressam-se nas formas simples, como ocorre nos casos dos seres unicelulares, e nas formas complexas, como ocorre nos seres pluricelulares; tais forças criadoras denominam-se *Yachapachachi*, *Pachamama* e *Yakupachachi*. Por outro lado, as divindades religiosas expressam-se pela integração da santa trindade vista na religião cristã: Pai, Filho e Espírito Santo.

Em acréscimo, os fatos sociais totais estudados têm a virtude de articular fática e sequencialmente todos os elementos da estrutura social, política e cultural dos povos andinos; nesse sentido integram-se o ser social e

Hurinsaya, metade do baixo. Havia também alianças entre Hanansaya e Hurinsaya. Assim, Zuidema menciona matrimônios exogâmicos entre panacas (ayllus da realeza), localizadas em Hanancuzco e em Hurincuzco com a finalidade de estabelecer alianças (Zuidema, 1964). A bipartição dos ayllus em metades expressava-se também na cosmologia andina; por exemplo, a dos incas (membros da linhagem real), os quais possuíam terras na Hanancuzco. Da mesma maneira, outros incas possuíam propriedades em Hurincuzco. Quando ocorre a morte deles, são embalsamados para ser reverenciados como deidades, e em cada festividade essas deidades são levadas em suas propriedades, para que se mantenham em suas panacas respectivas e para que reafirmem seu domínio real. O mesmo ocorria com os ayllus. O chefe ou cacique de Hanansaya era embalsamado após sua morte e reverenciado como deidade, tomando o nome de Mallqui. Na atualidade, ocorrem cerimônias similares, onde há a rememoração dos Mallquis.

a consciência social; o ser individual e o ser coletivo; o abstrato e o concreto; as partes e o todo; o passado e o presente e este com o futuro numa seqüência harmoniosa e ininterrupta; também se integram a estrutura desestruturante e a estrutura estruturada, e esta com a estrutura estruturante em uma organização social que percorre desde o simples ao mais complexo, através do tempo e espaço; a integração também é feita nas fases da expansão, dispersão e substituição, num ciclo vital ascendente e contínuo da família humana, sujeito a dinâmicas de desenvolvimento interno e externo.

Dessa forma, as trocas contratuais de bens e serviços constituem fios condutores dos elementos da vida social que percorrem desde as manifestações de alta intensidade até as de baixa intensidade, e depois, possivelmente, as de mais alta intensidade, onde se alternam seqüencialmente as afirmações dos fenômenos sociais com a negação dos mesmos, os quais, por sua vez, alternam-se com os fenômenos de negação da negação. Além do mais, elas não só constituem os fatos sociais totais de dar, receber e retribuir, mas também expressam outras relações concretas, subjetivas e simbólicas complementares às necessidades da vida comunal.

Em tal sentido, as trocas de bens e serviços são *uma forma de comunicação social que sintetiza um todo* (Lefort, 1951); expressam relações sociais simétricas (negação da acumulação de riqueza) e assimétricas (permitem o surgimento e acumulação do excedente econômico e com este impulsionam a diferenciação social do camponês). Enfim, nas trocas assinaladas *misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as vidas, e é assim que se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca* (Mauss, 1976:71).

Da mesma forma como foi assinalada acima, a presente pesquisa sobre as trocas nas comunidades andinas nutre-se com interpretações complementares de outros cientistas sociais que compreendem o que está sendo pesquisado no presente trabalho:

- a) como a *objetivação das estruturas inconscientes* (Bourdieu, 1974). Vista assim, o objeto da pesquisa fica apenas nos âmbitos do modelo social que se encontra na fase de desintegração;
- b) como o *intercâmbio entre as estruturas inconscientes* (Lévi-Strauss, 1976). Essa interpretação dos fenômenos estudados permite estabelecer que nas interações sociais, uma parte delas se encontra orientada pela herança social que subjaz na inconsciência dos homens;

- c) *como um fato social total* (Mauss, 1974). Essa interpretação localiza as trocas de bens e serviços nos diferentes planos da estrutura social, política e cultural da vida comunal;
- d) *como um fenômeno moral, tendo por objetivo produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em questão* (Radcliffe-Brown, 1950). Essa interpretação sublinha a parte ética e sentimental das relações sociais que se estabelecem entre os homens.

Enfim, segundo o autor da presente pesquisa, as trocas contratuais de bens e serviços, que ainda continuam sendo praticadas nas comunidades altiplânicas dos Andes do Peru, constituem objetivações das estruturas conscientes e inconscientes nas relações sociais que estabelecem os parceiros andinos. Além disso, são intercâmbios recíprocos simétricos e assimétricos que ordenam a vida social, política e cultural dos camponeses, em segurança de sua subsistência e desenvolvimento, nos limites da solidariedade e ajuda mútua.

Plano Histórico

Segundo as informações recolhidas de cronistas como Bernabé Cobo (1956), de visitantes, de historiadores e de outros cientistas sociais como Murra (1965), Wachtel (1973), e Piel (1995), sobre a estrutura social, política e cultural dos povos andinos, as trocas de dádivas contratuais de bens e serviços constituem elementos que articulam a organização socioeconômica das comunidades estudadas.

Além disso, estas relações sociais de alta intensidade são vistas como fatos sociais totais que têm a virtude de fazer compreender os mecanismos de funcionamento das esferas social, cultural, religiosa e cosmológica das comunidades camponesas do território peruano; assim como também permitem explicar a redistribuição do excedente econômico, criado no trabalho coletivo, e o controle vertical da ecologia andina, expressada em oito micro-climas que configuram oito regiões naturais: *Chala*, *Yunga*, *Quíchua*, *Suni*, *Jalka*, *Rupa-Rupa* e *Omagua*, com flora, fauna e assentamentos humanos muito peculiares.

No contexto estudado, os elementos básicos da estrutura social Inca são tanto o *ayllu*, na esfera do sistema de parentesco e em outras esferas da vida social, quanto o *ayni* e a *minka*, na esfera econômica. Essas instituições sociais que impulsionaram o desenvolvimento nas sociedades andinas da

época do império incaico, hoje ainda seguem impulsionando as sociedades andinas estudadas.

Além disso, é pertinente mencionar que tais relações sociais simétricas e assimétricas têm a virtude de articular as relações de parentesco (consangüíneo e de afinidade), às relações totêmicas locais e regionais (rito e sacrifício), e às relações econômicas (1- eqüitativas, que criam solidariedade e ajuda mútua; 2- desiguais, que criam excedente econômico), políticas (domínio e submissão) e outras; assim como também juntam as formas de comunicação oral e simbólica, as expressões costumeiras e outras. Todas elas configuram um tecido social muito complexo, onde se ressalta a troca de dádivas simétrica.

Nessa perspectiva histórico-etnográfica, o aparato administrativo do estado inca vincula-se com os organismos de base, *ayllu*, por intermédio da reciprocidade assimétrica e da redistribuição de excedentes de produção, feita em segurança da obtenção da mesma. O Inca, dono e senhor do império do *Tawantinsuyo*, é compreendido na cosmovisão andina causa e efeito do desenvolvimento da vida cotidiana individual e coletiva. Ele recebe de seus súditos prestações de trabalho nas terras diretamente controladas por ele e retribui tais prestações dando segurança individual e coletiva, redistribuindo excedentes em casos de necessidade, prestando serviços religiosos e outros.

Nessas relações sociais assimétricas, os *curacas*, chefes locais, constituem elementos de articulação entre o *ayllu*, denominado também *etnias*, e a administração do estado Inca. Aqui é preciso sublinhar as relações estabelecidas tanto entre o *curaca* e o *ayllu*, quanto entre o *ayllu* e o estado Inca. Essas relações são de caráter assimétrico, entendidas tais relações como simétricas só no nível simbólico; dão origem assim à formação das estruturas mentais inconscientes que permitem a mobilização da mão de obra e do domínio político por parte do estado Inca. Nessas condições, as trocas assinaladas funcionam como mecanismos *sui generis* de controle social.

Tudo isso explica a formação, funcionamento e desenvolvimento do estado Inca, feito por formas especiais de dominação: estratégias econômicas, psicológicas e conquistas militares; assim, por exemplo, *cuando el Inca vencía a um curaca local a menudo lo colmaba de regalos, escogidos entre los bienes más preciados, los tejidos* (Wachtel, 1973:66).

Ora, o Inca apenas expressava seu direito iminente sobre as terras conquistadas, estas imediatamente sofriam uma tripartição: uma parte ficava

para o estado Inca, outra parte para o culto ao Sol (deus imperial) e o restante para a comunidade.

As trocas simétricas, como as assimétricas, apesar do longo tempo transcorrido desde a época dos incas, hoje seguem regulando as relações sociais nas esferas da vida social, econômica, religiosa e outras, das comunidades andinas do Peru; e assim, essas estruturas mentais conscientes e inconscientes seguem impulsionando o bem-estar material e espiritual de tais povos andinos.

3.1 Troca de bens e serviços na esfera da economia mista

As trocas contratuais de bens e serviços são os elos de uma ampla e complexa cadeia que configura o tecido social dos povos andinos estudados. Essas ações abrangentes constituem também relações sociais eqüitativas, obrigatórias e voluntárias; além do mais, expressam-se em contextos simétricos e assimétricos, isto é, em sociedades com economia de subsistência e de mercado. Além disso, elas são mecanismos de interação social que articulam tanto as diferentes esferas da vida social quanto os diversos planos do desenvolvimento do sistema social das comunidades camponesas do Altiplano andino peruano.

Tais relações sociais são vistas como fatos sociais totais, isto é, um conjunto de fenômenos sociais complexos da vida social dos povos andinos, onde se misturam os mundos interno, físico e coletivo dos povos estudados; ou seja, manifesta-se tanto uma integração quanto uma diferenciação entre o indivíduo e o coletivo, entre a natureza e a cultura, e entre o ser social e a consciência social; assim, nessa realidade andina mistura-se tudo: almas, coisas e homens, em uma configuração harmoniosa que permite o surgimento das oposições e complementaridades entre os elementos essenciais do sistema social, como por exemplo: as atividades de produção, circulação e redistribuição dos excedentes; a divisão social do trabalho, a reciprocidade e o controle vertical da ecologia; a cosmovisão andina, os espíritos das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*, os deuses familiares, *illas*, locais, *jirkas* e regionais, *apus*; as cerimônias, rituais e cultos às deidades.

Tais categorias fundamentais, que encerram as grandes contradições e complementaridades estruturais dos fenômenos sociais, apresentam-se formando subtotalidades, sistematizadas nas grandes esferas da vida coletiva

das comunidades altiplânicas, que ao articularem-se umas às outras, configuram o modelo social andino. Essas categorias serão expostas brevemente no trabalho de doutorado.

Além do mais, as trocas contratuais assinaladas, nos campos da reciprocidade e do intercâmbio de bens e serviços em contextos simétricos das comunidades camponesas, principalmente em San Pedro de Casta, são denominadas *aychama* (Jara Salas, 1976).

Aliás, a presente pesquisa alcança maior especificidade, amplitude e profundidade com as pesquisas sobre as trocas de bens e serviços realizadas nos diversos povos contemporâneos com estruturas simples do planeta Terra pelos cientistas sociais, cujas interpretações fazem conhecer diversos aspectos da realidade social estudada; assim, tais relações sociais totais são vistas como categorias que permitem articular elementos sociais que expressam estruturas nas diferentes esferas da vida social, e também se manifestam através de fatos sociais totais; isto é, estruturas definidas nos campos social, político e cultural; assim, manifestam-se mediante *estruturas estruturantes e estruturas estruturadas* (Bourdieu, 1974).

Da mesma forma, as trocas contratuais vistas como um *fato social total* permitem apreciar o objeto da presente pesquisa como um fenômeno social que integra uma multiplicidade de fenômenos sociais presentes nos diversos planos da realidade social; assim, mediante as trocas de bens e serviços pode-se compreender a relação social que existe entre o indivíduo e o coletivo; entre a natureza e a cultura; entre a cosmovisão, a religião e a realidade; entre o rito e o sacrifício; entre o doador de mulheres e o receptor de mulheres; entre a natureza coercitiva da regra e o controle social; assim, as trocas têm implícitos enquadramentos morais de caráter individual e coletivo, cuja eficácia é percebida nos efeitos do controle social, isto é, nas regras de *retribuir, dar e receber* (Mauss, 1974); nessa relação regrada, o *jaini andino* tem a virtude de integrar coercitivamente (fenômeno social encoberto) todos os fenômenos sociais que conformam as estruturas social, política e cultural.

Outro aspecto importante é que tais trocas contratuais são interpretadas baseadas em costumes, expressões inconscientes e regras tradicionais; isto é, são vistas como um *intercâmbio entre estruturas inconscientes*, como ocorre nas *trocas de mulheres*, onde desempenha um papel fundamental o doador de mulheres, o irmão da mãe, que configura o *átomo de parentesco*; além do mais, as trocas vistas no campo da circulação dos produtos não podem

determinar o campo do desenvolvimento individual e coletivo, pois isso só corresponde ao ato da produção. Esse papel importante da determinação origina o funcionamento e desenvolvimento da realidade social; nesse sentido, as trocas só se limitam a dar segurança temporal à produção social e à reprodução humana; assim, as trocas contratuais de bens e serviços podem ser vistas como um fenômeno que causa anomia social, pela interferência de interesses econômicos, políticos e culturais. Isso é compreendido também como um *incesto social* (Lévis-Strauss, 1976).

Outra maneira de se abordar o assunto tratado é explicar que as trocas contratuais, no plano da economia familiar, são fáticas e perfeitamente mensuráveis; assim, essas relações sociais totais, nos povos estudados, buscam equilibrar as deficiências e benefícios da produtividade, principalmente em contextos simétricos, tanto no nível familiar quanto no nível local; por essa razão, no plano cognitivo, elas podem ser compreendidas como uma coisa; isto é, um *fato social considerado como uma coisa* (Durkheim, 1989).

Além do mais, as relações sociais totais, vistas nas comunidades estudadas, encontram-se em processo de desintegração; mais que tudo pela mudança das formas de assimilação cultural e de reprodução humana impostas pelos elementos estruturais da economia de mercado. Um exemplo disso é a prestação dos serviços simétricos denominados *aychama*, *waje-waje*, *washka-washka*, *ayni*, *tumay* e outros, que se realizam entre camponeses pobres, do mesmo status social, cuja finalidade é a ajuda mútua, a colaboração e a solidariedade. Em consequência, tais trocas de bens e serviços são eqüitativas e não geram excedente econômico; encontram-se reguladas tanto pelo direito consuetudinário quanto pelo sistema de parentesco, e manifestam-se tanto no campo do trabalho agrícola: *um dia de trabalho retribuído por outro dia de trabalho* (Jara Salas, 1976), quanto no campo da circulação de produtos: *Um saco de papas por un carnero* (Mayer, 1974). Assim, essa interação social tem *a finalidade moral, tendo por objetivo produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em questão* (Radcliffe-Brown, 1950).

Complementarmente, assinalamos as formas de enquadramento social, expressadas tanto pelas leis consuetudinárias quanto pela ação coercitiva do espírito das coisas (*jupai*) e dos homens (*jaini*); esses fenômenos sociais ancestrais regulam tanto as ações e visões dos camponeses, quanto os mecanismos de funcionamento das trocas contratuais de bens e serviços. Esses fenômenos observados nas comunidades andinas também foram encontrados em outros contextos por outros cientistas sociais. Dessa forma, por um lado,

tais fenômenos expostos são vistos como *os fundamentos da sociedade que se encontram sintetizados no valor mágico do intercâmbio* (Lefort, 1951); enquanto que, por outro lado, as trocas contratuais são vistas nos limites da reciprocidade de bens e serviços, como ocorre na redistribuição de excedentes de produção, que se apresenta nas comunidades estudadas sob as formas: *gormay*, *yawasikuy* e outras; e na complementaridade ecológica, que se apresenta sob as formas das trocas de produtos de altura pelos produtos das zonas baixas; assim, o objeto de estudo manifesta-se através da *reciprocidade, redistribuição e controle vertical da ecologia* (Murra, 1952).

Em consequência, as trocas de bens e serviços de caráter simétrico, vistas como um fato social total, implicam ao mesmo tempo os aspectos econômico, jurídico, moral, religioso, estético, cultural e social das comunidades estudadas; assim, tais trocas *revelam pois que a sociedade é totalidade e o que temos o hábito de pensar separados na realidade são apenas valores exigidos pelo conhecimento* (Lefort, 1951: 23). Os fenômenos vistos têm o caráter de ser eqüitativos e solidários, eles preservam a vida e o desenvolvimento do homem, ligado a um tempo e a um espaço determinados. Esses fenômenos também foram observados por Malinowski nas ilhas Trobriand, nos acontecimentos da vida cotidiana do indivíduo e da comunidade, como ocorre no casamento, nascimento, circuncisão, doença, puberdade da donzela, ritos funerários, e outras cerimônias ligadas ao calendário agrícola. Assim, *tudo vai e vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens* (Mauss, 1976). Na verdade, nas comunidades estudadas, as trocas têm um significado muito especial que permite a complementaridade social, ecológica e cultural, vistas no tempo e espaço da sobrevivência coletiva dos homens, onde os bens e serviços primeiramente têm um caráter coletivo e depois individual.

Finalmente, as trocas de bens e serviços de caráter assimétrico, que também se apresentam na forma de transações de bens e serviços, configuram a parte principal das estruturas dominantes do modelo social andino. Essas relações sociais têm um caráter transicional entre a economia familiar de subsistência e a economia privada de mercado, sendo denominadas, nos povos estudados, *minka*, *rantini* e outras. Dessa forma, tais ações sociais misturam os elementos da economia tradicional com os da economia de mercado. Assim, misturam-se a cosmovisão, a religião e a economia de subsistência com a ideologia neoliberal e a economia social de mercado.

3.1.1 Trocas simétricas : *Aychama*

Nas comunidades indígenas localizadas nos vales e altiplanos das cadeias Ocidental, Central e Oriental da cordilheira dos Andes peruanos, encontra-se ainda uma ampla gama, muito complexa, do sistema de trocas contratuais de bens e serviços, simétricas e assimétricas, que funcionam de acordo às objetivações das estruturas mentais inconscientes e conscientes dos parceiros andinos, e de acordo com as regras e normas costumeiras muito antigas de *retribuir, dar e receber* ⁶⁵. Todos esses fenômenos sociais de caráter coletivista encontram-se expressados tanto pelas distâncias e estruturas ecológicas (articulação dos nichos ecológicos com as estruturas social, política e cultural das comunidades estudadas); quanto pelos tempos ecológicos e estruturais (alternância de fenômenos geográficos, uso do objeto e meio de produção, e a sucessão de cultivos alternativos).

Ora, as trocas de bens e serviços, apesar do longo tempo transcorrido desde a época dos incas, seguem constituindo um dos fundamentos da organização socioeconômica dos povos andinos, e têm impulsionado as interações sociais nas diferentes esferas da vida andina.

Aliás, o tempo e a distância ecológica, a ação e a visão estrutural, e o nascimento, desenvolvimento e a morte, assim como a causa, a consequência e a recorrência são fenômenos inexoráveis. Da mesma forma, as estruturas socioeconômicas dos povos andinos percorrem o tempo e o espaço através da sucessão contínua e ininterrupta das estruturas desestruturantes, estruturadas e estruturantes, isto é, modelos sociais que surgem, desenvolvem-se e entram em decadência inexorável. Assim, as trocas contratuais de bens e serviços, em consonância com o desenvolvimento da estrutura socioeconômica e das mudanças das formas de assimilação e reprodução que ocorrem segundo o desenvolvimento tecnológico das comunidades estudadas, percorrem o tempo e o espaço para a garantia da vida individual e coletiva do homem andino; elas expressam-se segundo as denominações *aychama* (Jara Salas, 1976), *waje-waje* (Fonseca, 1974), *ayni* (Mayer, 1974) e outras.

As relações sociais totais assinaladas efetuam-se em dois planos:

a) no mundo físico tridimensional, onde se observam tais relações entre uma pessoa e outra, cujos efeitos mediatos e imediatos são regulados pelos sistemas de filiação patrilinear e matrilinear, e de afinidade ou aliança

⁶⁵ As regras de caráter coletivista: retribuir, dar e receber, foram encontradas também pelo antropólogo francês Marcel Mauss nos povos da Polinésia e Melanésia (MAUSS, 1974:59).

matrimonial restrita; entre uma comunidade e outra, cujos efeitos são regulados pelas leis consuetudinárias de equidade, proporcionalidade de mútua satisfação, e solidariedade cultural; e entre um indivíduo e a comunidade, cujos efeitos são regulados pelas leis costumeiras e pela ação coercitiva dos espíritos das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*;

b) no campo da cosmologia andina, onde as trocas assinaladas realizam-se entre uma pessoa e suas deidades familiares (*illas*), entre a comunidade e suas deidades locais (*jirkas*⁶⁶ e *mallquis*); e entre os povos andinos e suas deidades regionais (*wamanis* e *apus*).

Dessa maneira, o presente trabalho de pesquisa dá conta das trocas contratuais de bens e serviços de caráter simétrico; elas são realizadas entre camponeses do mesmo status social, e têm por objetivo a ajuda mútua, a complementaridade ecológica e a solidariedade andina; por conseqüência, são eqüitativas e satisfatórias, voluntárias e obrigatórias, e não geram excedente econômico e diferenciação social. Essa relação social total, localizada fundamentalmente no campo da economia, é denominada *aychama* (Jara Salas, 1976) nas comunidades camponesas de *San Pedro de Casta*, *Mítmac*, *Huanza*, *Carampoma* e outras; todas elas se encontram localizadas nas vertentes do rio Santa Eulália⁶⁷.

Além do mais, tais trocas simétricas, com diversas denominações, como por exemplo, *aychama*, *waje-waje*, *washka-washka*, *ayni*, *tumay* e outras, foram encontradas nas comunidades de:

- 1) *Jaiva*, *Arcata*, *Arcaya*, *Huacán* e outras, na vertente do rio Huaura;
- 2) *Tángor*, *Yacán*, *Chacayán*, *Tápuc*, *Pillao* e outras, na vertente do rio Chaupiwara;
- 3) *Charco*, *Ispakas*, *Chichas*, *Salamanca*, *Uchumiri* e outras, na vertente do rio Arma⁶⁸.

⁶⁶ Entre elas são muito conhecidas: o Cerro San Cristobal da cidade de Lata, o Cerrito da Libertad da cidade de Huancayo, o Cerro de Cancharani da cidade de Puno, e outras.

⁶⁷ O rio Santa Eulalia é tributário do rio Rímac e encontra-se localizado na parte Norte da província de Huarochiri do departamento de Lima no território peruano.

⁶⁸ Nessas localidades realizei pesquisas etnológicas coordenando equipes de estudantes, como atividades práticas de cursos que ministrei dentro das disciplinas de Antropologia Geral, Social e Cultural, nas universidades San Marcos (Pós-Graduação de Educação), Federico Villarreal (Faculdade de Ciências Sociais), Inca Garcilaso de la Vega (Faculdade de Ciências Sociais), Enrique Guzmán y Valle (Faculdade de Letras), Faustino Sánchez Carión (Faculdade de Educação).

Em acréscimo, tais relações sociais apresentam-se nas seguintes atividades agrárias: na rotação anual das terras de cultivo para o semeado de tubérculos e cereais, denominada *chacma*, sob as modalidades tradicionais denominadas: *chiwi*, *piltay*, *mukay* e outras; no *yakujichakuy* ou irrigação das parcelas agrárias; no *murusikuy* ou semeadura em parcelas comunais; na *ichic-úria* ou pequeno cultivo; no *jatun-úria* ou grande cultivo; no *ichic-pogoy* ou pequeno amadurecimento; no *jatun-pogoy* ou grande amadurecimento.

Além do mais, a primeira atividade agrícola acima assinalada permite a formação de grupos de trabalhos mistos, integrados por três camponeses jovens denominados, nas comunidades estudadas, *majas* ou *paradas*: dois rapazes (*majtas*), próximos a estabelecer aliança matrimonial, denominados *chaquitaclleros* (os que usam com muita habilidade os arados de pé para arar a terra, isto é, para virar blocos de terra), e uma rapariga, *pasña*, denominada, no campo de trabalho, *rapaj*; ela colabora com a tríade de trabalho. Em geral, é a rapariga que estabelece aliança matrimonial com um dos integrantes da tríade de trabalho.

Na rotação e aporque das terras de cultivo, as trocas contratuais de bens e serviços de caráter simétrico, denominadas *aychama* ou *waje-waje*, manifestam-se nos povos andinos entre o dono da parcela, chamado *arosikoj*, e o camponês que dá sua força de trabalho, denominado *yanapakoj*. Assim, a troca simétrica expressa-se em um dia de trabalho, do *yanapakoj*, por outro dia de trabalho, do *arosikoj*; essa troca de serviços encontra-se complementada por certos direitos que permitem a satisfação das necessidades biológicas e sociais recíprocas dos parceiros andinos; esses direitos encontram-se regulados pelas leis costumeiras da comunidade e pela força coletiva e coercitiva dos espíritos das coisas, denominado *jupay*, e dos homens, chamado *jaini*.

Além do mais, as citadas relações sociais totais também se manifestam no intercâmbio simétrico de um serviço: um dia de trabalho por uma quantidade de bens. Esse intercâmbio ocorre, por exemplo: entre o *tatashyoy* e o *tipipakoj* (o primeiro é o dono da parcela de milho, e o outro parceiro é o que recolhe o milho; este último, por um dia de trabalho, recebe em compensação uma quantidade de milho, e em casos excepcionais, recebe outra quantidade adicional de milho, denominada *wayunka*); entre o *papayoj* e o *allapakoj* (o primeiro é o dono da parcela de batata, e o outro parceiro é o que recolhe as batatas; este último, por um dia de trabalho, recebe uma quantidade de batatas, e em alguns casos, recebe outra quantidade adicional de batatas, denominada *gormay*); entre o *uishayoj* e o *rutupakoj* (o primeiro é o

dono do gado de lã e o outro é o que tosquia a lã; em alguns casos, este último, segundo o grau de parentesco recebe em compensação por seu trabalho um filhote do gado de lã, denominado *shunakuy*).

3.1.2 Trocas assimétricas : *Minka*

As trocas contratuais assimétricas, de bens e serviços, são denominadas *minka* nas comunidades camponesas estudadas. Essas interações sociais realizam-se entre pessoas de diferente status social e constituem uma fase intermediária entre as relações sociais de caráter igualitário e as relações sociais de uma economia social de mercado. Assim, tais relações sociais realizam-se da seguinte forma: um dia de trabalho trocado por certos produtos de subsistência, como batata, milho e outros. Elas geram um excedente econômico, e em consequência, originam diferenciação social entre os integrantes das comunidades indígenas do altiplano andino peruano.

Os trabalhos de campo realizados pelo autor da presente pesquisa em comunidades camponesas dos vales e altiplanos andinos, Jara Salas (1976); assim como pelos antropólogos Alberti (1974), Fonseca (1974), Mayer (1974), Zuidema (1964), Murra (1956), Piel (1995), Wachtel (1973) e outros, têm permitido comprovar, *in situ*, a existência de um tipo de intercâmbio *recíproco* assimétrico nos Andes peruanos, onde em lugar de devolver o mesmo serviço, este é substituído por uma determinada quantidade de bens, isto é, *los bienes entregados a cambio del trabajo tienen valor variable y pueden o no ser equivalentes al esfuerzo gastado* (Alberti, 1974:23). Nesse sentido, as trocas de bens e serviços de caráter assimétrico permitem ao camponês de maior status social apropriar-se do *plus-trabalho* do camponês pobre, produzindo-se desta forma uma diferenciação social, que impulsiona a migração do homem andino do campo à cidade; esse problema social, inerente ao desenvolvimento social do homem, torna mais aguda a marginalização, a fome e a miséria dos camponeses desarraigados, que se estabelecem nos *cinturões de pobreza* das grandes urbes da pós-modernidade .

Segundo a perspectiva assinalada, as trocas assimétricas, como no caso da *minka*, que hoje funcionam juntamente com as trocas contratuais simétricas, como nos casos da *aychama*, *waje-waje*, *washka-washka*, *tumay*, *ayni* e outras, nas comunidades indígenas localizadas nas cadeias Ocidental, Central e Oriental da cordilheira dos Andes peruanos, expressam-se nos parâmetros da economia de mercado, misturando uma economia de subsistência com uma economia de livre competência. Assim, por exemplo, as

trocas mais visíveis, observadas nas comunidades assinaladas são as relações sociais totais que se estabelecem entre:

- a) *o tatashyoy e o tipipakoj*: o primeiro representa o camponês rico, que é o dono da parcela de milho, e o outro parceiro representa o camponês pobre, que é o que recolhe o milho; este último, em compensação pelo seu trabalho, recebe uma quantidade de milho; nesse caso, a proporção de milho recebido não é equivalente ao trabalho empregado; logo, esses fenômenos produzem um excedente de produção que trazem benefícios econômicos ao camponês acomodado;
- b) *o papayoy e o allapakoj*: o primeiro é o dono da parcela de batata, que em geral é um camponês rico, e o outro parceiro é o que recolhe as batatas, e geralmente é um camponês que não tem terras de cultivo; este último, em compensação pelo seu trabalho, recebe uma quantidade de batata, estipulada pelas normas do mercado interno das comunidades estudadas;
- c) *o uishayoy e o rutupakoj*: o primeiro representa o camponês rico, que é o dono do gado de lã, e o outro parceiro é o que tosquia a lã, representando um parceiro que não tem gado; este último, em compensação pelo seu trabalho, recebe uma quantidade de produtos derivados do gado, segundo as regras estabelecidas pelas leis do mercado interno dos povos andinos estudados.

3.2 Trocas de bens e serviços no sistema de parentesco recíproco

Os grandes e pequenos eventos da vida cotidiana individual e coletiva dos camponeses andinos, vistos nas comunidades estudadas, encontram-se sujeitos a estruturas inconscientes e conscientes, a expressões latentes e manifestas, e a estruturas desestruturantes e estruturantes; onde se misturam concepções sociais, econômicas, políticas, culturais, religiosas, etc., com as temporalidades e as distâncias, orientadas pela cosmologia andina, pela religião e pelas concepções ideológicas modernas; assim por exemplo, esses fenômenos sociais ocorrem nos eventos essenciais do ciclo vital da família andina; nas atividades da produção, distribuição, redistribuição e consumo; nas ações e visões do complexo mundo da cosmologia e da ideologia religiosa; nas cerimônias: da plantação do milho (*tatash-muruy*), do telhado da

casa (*wayi-ushay*) e da marca no gado (*erranza*) e outras. Em todas essas interações sociais, recíprocas, as relações de parentesco regulam as regras das trocas simétricas e assimétricas que se expressam em *retribuir, dar e receber*.

Ora, todos os fenômenos naturais e sociais acima assinalados são articulados pelas trocas contratuais de bens e serviços, de caráter simétrico e assimétrico; além disso, ordenam-se, com sincronia e diacronia, tanto de acordo aos graus de filiação patrilinear e matrilinear, vistos nos níveis de integração familiar, através da uxorilocalidade e da virilocalidade; quanto de acordo às alianças matrimoniais que se estabelecem entre linhagens ou grupos afins.

Além do mais, as regras costumeiras que regulam o funcionamento das trocas fundamentais são de estrito cumprimento nos âmbitos das comunidades estudadas, porque elas estão ligadas às forças de origem coletiva e de caráter coercitivo presentes nos espíritos das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*; também constituem a essência de todas as relações sociais, tanto endógenas quanto exógenas, que se desenvolvem nestas sociedades tradicionais, onde se misturam formas de vida arcaicas e contemporâneas.

Aliás, os eventos fundamentais acima assinalados, nos âmbitos do sistema de parentesco, manifestam-se através das trocas fundamentais simétricas e assimétricas; essas relações sociais estabelecem-se tanto nos limites da aliança matrimonial quanto nos graus de filiação.

3.2.1 Nas esferas da aliança

Nos campos da aliança matrimonial, as trocas contratuais de bens e serviços, no período inicial da aliança, têm um caráter assimétrico; dessa forma, antes de se estabelecer a aliança entre linhagens ou grupos afins, os noivos passam por um período, no qual ocorre a prova de eficiência matrimonial, denominada em língua nativa *yachasikuy kawañampaq*, isto é, ensinar para a vida, pela vida e durante a vida; nessa fase desenvolvem-se as trocas fundamentais assimétricas, onde o genro, *masha*, e a nora, *lumtsuy*, prestam serviços variados aos sogros; estes retribuem com boa bondade, harmonia e segurança formal e fática para a realização da aliança matrimonial.

No treino matrimonial assinalado, os interessados (o genro e a nora) atuam sob a tutela dos sogros, dos integrantes da família extensa, dos *yayas* da comunidade e sob o olhar severo, justo e benevolente da comunidade inteira. No comportamento deles enquadram-se as regras costumeiras, as concepções

mítico-religiosas e as normas morais da comunidade. Aqui é importante sublinhar a grande importância que tem a mulher na formação, integração social e no desenvolvimento da família andina, assim como também na condução da vida doméstica e na articulação da família com as instituições e organismos da comunidade. Portanto, ela como mãe, esposa e parceira compartilha harmoniosa e eqüitativamente com seu marido todas as responsabilidades que acarreta a vida conjugal e comunal; por essa razão, ela é vista com muita admiração, e o respeito por ela chega a ponto de veneração; esse fenômeno ocorre porque no pensamento andino a mulher é considerada deusa, junto à *Pachamama*, por constituir a fonte da energia criadora.

As relações sociais assinaladas, vistas no estabelecimento da aliança matrimonial e no plano econômico, são de caráter assimétrico; assim, nessa relação, o sogro desempenha o papel de dono dos meios de produção, e seus futuros filhos políticos representam a força de trabalho; nessa troca inicial de bens e serviços, a compensação do trabalho empregado pelos filhos políticos na prova de noivado é expressada mediante uma grande satisfação do sogro. Esse fato costumeiro nas comunidades estudadas é sinal de segurança e bem-estar familiar.

Esses fenômenos socioeconômicos de endoculturação e aculturação são compreendidos, nos âmbitos do modelo social andino, como uma prova de noivado, que permite uma boa integração familiar, uma segurança na estabilidade conjugal e uma continuidade construtiva e exemplar do modelo social andino. Tudo isso se sustenta numa compreensão cosmobiológica da vida conjugal (vista como a célula social do organismo da comunidade), numa ponderada orientação matrimonial (educação assistemática) e em previsíveis mecanismos de treinar física e espiritualmente os futuros cônjuges na vida comunitária e nas responsabilidades familiares (prova do noivado).

Nesse sentido, na comunidade de San Pedro de Casta, o *Yaya* Pedro Obispo, de 90 anos de idade, quando perguntado sobre sua vida matrimonial, diz:

Eu fui o primeiro e último namorado de minha mulher, Sra. Martina Condorkanqui. Com ela já cumpri mais de 60 anos de matrimônio; ela ficou ao meu lado nos momentos de dor e de alegria, e por isso ganhou minha eterna gratidão e meu amor total; ela é querida, admirada e respeitada por nossos filhos e por todos os membros da comunidade; enfim, ela representa a

*verdadeira mulher casteña*⁶⁹, símbolo de honra, fidelidade, amor ao trabalho e serviço à humanidade.

Esses fenômenos sociais de grande importância na formação da família andina, que permitem o conhecimento da estrutura, dos mecanismos de funcionamento e dos elos de desenvolvimento das comunidades camponesas estudadas, foram analisados de maneira incompleta, alterada e superficial por cientistas sociais que desconheciam as línguas quíchua, aymara, kauki e outras; assim como também desconheciam a essência da cosmovisão andina, que é muito complexa e rica em mensagens, símbolos e códigos mágico-religiosos, lingüísticos, míticos, preditivos e outros. Essas limitações alteraram, por exemplo, a verdadeira compreensão da prova do noivado, dando a entendê-la falsamente só como uma prova carnal das relações matrimoniais, e o mais grave, isenta de responsabilidades, alterando por isso o verdadeiro significado das cerimônias de iniciação, denominadas *pucllay* e *huarachico*⁷⁰. Acentuando o erro cometido, denominaram a falsa prova do noivado de *servinakuy* (ou seja, esta prova não existe de fato), substituindo as verdadeiras provas de noivado andino denominadas *pucllay* e *huarachico*.

Além do mais, ocorrida a aliança matrimonial, observam-se os efeitos positivos dos fenômenos sociais assinalados; eles permitem um melhor desenvolvimento do vínculo familiar e uma relação social mais igualitária entre os sogros e os filhos políticos, assim como também permitem, no plano econômico, as trocas contratuais de bens e serviços, que passam a ser simétricas, com a única finalidade de criar ajuda mútua, solidariedade e colaboração.

3.2.2 Nos campos da filiação

As trocas contratuais de bens e serviços no sistema de parentesco, vistas através da filiação, apresentam-se tanto na afirmação e sustentação dos vínculos da aliança matrimonial, estabelecidos entre as linhagens das metades, *parcialidades* ou *sayas*, onde se encontram divididas as comunidades

⁶⁹ Esses dados foram recolhidos nos trabalhos de campo realizados pelo autor da presente pesquisa, na comunidade camponesa de San Pedro de Casta, no ano de 1975.

⁷⁰ O *pucllay* da comunidade camponesa de Miraflores, localizada no flanco oriental da cuenca do rio Marañón, no departamento de Huánuco, na perspectiva analisada é extraordinário e maravilhoso; as cerimônias de iniciação são denominadas *chuchunakuy* (evento cerimonial de iniciação na formação da família monogâmica andina, considerado nas comunidades observadas um ato sacramental pré-matrimonial; essa relação social que se estabelece entre a *pasña* e o *majta*, ao ar livre e nas partes mais altas das montanhas, expressa-se através da conjunção das forças magnéticas masculinas e femininas. Esse contato ritual nas partes mais sensíveis do corpo abrem canais de irradiação energética que harmonizam a transmutação energética do macro e micro mundos).

camponesas estudadas; quanto nos mecanismos de funcionamento das estruturas social, política e cultural que permitem, por uma parte, uma melhor circulação e distribuição de bens produzidos coletivamente nos limites da economia de subsistência familiar, cuja finalidade principal é a segurança e a garantia da sobrevivência e desenvolvimento familiar e comunal; por outra parte, tais estruturas permitem uma melhor racionalização no uso da força de trabalho dos integrantes da família, em seu benefício e no da comunidade.

Além do mais, o caráter simétrico ou assimétrico das trocas contratuais de bens e serviços é condicionado pelo sistema de linhagens, isto é, pelo grau de consangüinidade que existe entre os parceiros andinos. Essas trocas contratuais geralmente ocorrem nas épocas das colheitas de cereais e tubérculos da região, como por exemplo, as colheitas de milho e batata; assim, essas colheitas efetuam-se nos meses de maio, junho, julho e agosto; essas atividades de caráter produtivo desenvolvem-se nos limites da circulação simples das mercadorias e permitem uma ótima complementaridade ecológica.

De acordo com o analisado, os camponeses que moram nas zonas climáticas das alturas dos Andes peruanos, denominadas *jalka*, dedicados à criação de gado de lã, bovino e de camélidos, descem, nos meses de maio e junho, às zonas climáticas baixas, denominadas *yunga* e *quíchua* (nessas áreas geográficas de clima quente são cultivados milho, frutas e outros produtos), para realizar trocas contratuais de produtos das zonas climáticas das alturas, como carne, lã, queijo, manteiga e outros. De forma inversa, os camponeses das zonas baixas sobem às zonas altas assinaladas, nos meses de agosto e setembro, para trocar os mesmos produtos (milho, frutas e outros por carne, lã, queijo, manteiga e outros). As trocas assinaladas (que podem ser simétricas ou assimétricas), estão sujeitas ao nível de parentesco entre os parceiros andinos. Tal complexo sistema de trocas fundamentais, localizado na esfera econômica, foi estudado também pelos antropólogos Murra (1965), Piel (1976) e outros.

Ora, as relações sociais amplas e complexas assinaladas acima, que também se estabelecem entre os membros de uma família consangüínea, sempre tendem a ser simétricas; assim são, por exemplo, as trocas de bens e serviços que se estabelecem, na esfera do trabalho coletivo, entre o *papayoj* (sogro, dono da parcela de batata) e o *allapakoj* (o genro, *masha*) ou *payllapakoj* (a nora, *lumtsuy*); o primeiro dos filhos políticos cumpre o papel de *allaj*, o que desenterra a batata; e o segundo de *pallaj*, o que recolhe a batata; eles recebem do sogro, em retribuição ao trabalho prestado, alguns sulcos de batata, que são recolhidos ao final da atividade produtiva.

Essas trocas de caráter simétrico têm a virtude de manter um equilíbrio harmônico entre a produção dos meios de subsistência e a satisfação das necessidades biológicas e culturais; além do mais, tais trocas neutralizam temporariamente a acumulação da riqueza social, mantêm o equilíbrio transitório dos elementos estruturais do modelo social andino, e não permitem uma diferenciação social acentuada. Em síntese, permitem a acumulação e desenvolvimento de conhecimentos e experiências. Contudo, esses fenômenos que causam o desenvolvimento da consciência social e da praxis social, com o passar do tempo acarretam mudanças nas estruturas social, política e cultural das comunidades estudadas, originando acumulação da riqueza social, diferenciação social entre os camponeses e migração do campo à cidade.

3.3 Trocas de bens e serviços na cosmovisão andina

O estudo das trocas de bens e serviços na cosmovisão andina permite compreender a ampla e complexa gama de contradições e complementaridades que encerram as concepções da realidade objetiva e da cosmologia andina. Assim, por exemplo, é possível estabelecer relações entre as seguintes contradições estruturais e superestruturais: causa e efeito, unidade e luta de contrários, ser social e consciência social, práxis e teoria social; assim como também entre os mundos físico e mental e entre as variações estruturais: de quantidade em qualidade, e da passagem de uma fase social em outra. Outras relações possíveis de ser estabelecidas são as que existem entre: as leis sociais e biológicas (iniciando com as leis psicológicas); as representações individuais e as coletivas; as consciências individuais e as coletivas; a vida física e a representativa; a vida individual e a coletiva; a representação física e a mental; a semelhança e a percepção da semelhança; a percepção presente e a passada; a memória física e a mental (relação complexa e pouco conhecida); a natureza intrínseca e a extrínseca; o rito e o sacrifício; o sagrado e o profano e outras relações.

Em tais relações sociais, a consciência social, no tempo e espaço determinados, está em relação direta com as consciências individuais que se desenvolvem de acordo aos seus substratos material e espiritual. Dessa maneira *a vida coletiva, embora residindo no substrato coletivo, pelo qual se liga ao resto do mundo, nele não vive de modo a ser por ele absorvida. Assim, a matéria primeira de toda consciência social está em relação estreita com o*

número dos elementos sociais, com a maneira pela qual se agrupam e se distribuem; isto é, com a natureza do substrato (Durkheim, 1970:38).

Nas sociedades simples, como nas sociedades andinas estudadas, as diferenças e as variações são mínimas nas esferas social, religiosa, econômica, cultural e outras; segundo sua especificidade tudo é comum a todos, tanto as ações quanto as visões; os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos movimentos, de acordo com os hábitos e os costumes, nas mesmas circunstâncias; esse conformismo do comportamento do homem andino apenas traduz o do pensamento das sociedades coletivistas, ágrafas e tradicionais, pois nelas predominam sentimentos de solidariedade e ajuda mútua. As trocas simétricas articulam tais sentimentos com as ações coletivistas que se desenvolvem nas terras comunais, onde o camponês é possuidor das terras por ser membro da comunidade, a qual, por sua vez, é proprietária das terras.

Nessas sociedades todas as consciências são arrastadas nos mesmos redemoinhos criados pela consciência social que se torna perene de geração a geração, configurando a herança social. Assim, nessas sociedades, o tipo individual quase se confunde com o tipo genérico. Ao mesmo tempo em que tudo é uniforme, tudo é simples. Tudo está reduzido ao indispensável. Mas o indispensável é também o essencial para a satisfação das necessidades biológicas e culturais. Nessas articulações, as tendências que equilibram a vida social e espiritual garantem a sobrevivência e a reprodução do homem.

Além do mais, também sabemos que um dos primeiros sistemas de representações que o homem produz do mundo, de si mesmo e dos fenômenos naturais e sociais é de origem religiosa. Logo, não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e a especulação sobre os seres divinos e os fatos sociais. Dessa forma, se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia às vezes de ciência e de filosofia. Nessa perspectiva pode-se assinalar as noções essenciais que dominam toda a nossa vida cognitiva e empírica; elas são o que os filósofos, desde Aristóteles, denominam categorias do intelecto: noções de tempo, espaço e distância; família, filiação e aliança; gênero, raça e tipologias antropológicas; causa, consequência e recorrência; ser social, consciência social e personalidade; mecanismos de função, disfunção e anomia; simetria, assimetria e ecletismo; produção, reprodução e redistribuição; sincronia e diacronia; movimentos circular, retilíneo e em espiral; e outras. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas; as outras noções são contingentes e móveis.

Ora, ao tratar sobre as individualidades e coletividades, as coisas e os fenômenos, os símbolos e as estruturas, as preces e os sacrifícios, chegamos a similares conclusões a que chegaram Durkheim e Malinowski: *...a religião é a coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos* (Durkheim, 1970:38); em acréscimo, essa acumulação de representações individuais e coletivas encontra-se determinada pelas ações que traduzem formas de assimilação e reprodução humana.

Aliás, na noção e visão mágico-religiosa do homem: os ritos oral e manual mais bárbaros, os sacrifícios mais extravagantes, os mitos mais estranhos, há a tradução de alguma necessidade humana, algum aspecto da vida individual e coletiva. Assim, tudo quanto existe na natureza, na sociedade e na consciência dos camponeses encontra-se vinculado à cosmovisão, à ideologia religiosa e às estruturas simbólicas.

Nesse momento, é importante assinalar a condição dupla do ser humano: ele é um ser individual que tem sua base no organismo (microcosmo) e cujo círculo de ação encontra-se, por isso mesmo, estreitamente limitado, porém sem dúvida com probabilidades de trânsito do individual contingente ao individual genérico; e também é um ser social, que transcende o tempo e o espaço, que representa em nós a mais alta realização, na ordem biológica, intelectual e moral, com tendência a alcançar um bem-estar material e espiritual, pois ele representa a humanidade.

3.3.1 Segundo a visão mítico-religiosa

A religião é um sistema de idéias (ritos orais) e práticas (ritos manuais); é um todo formado por um sistema mais ou menos complexo de mitos (explicam a causa das coisas e os fenômenos naturais e sociais), dogmas, cerimônias e sacrifícios; é uma ordem de coisas que vai além do alcance de nosso entendimento, onde o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível; esses fenômenos amplos e complexos da cosmologia andina são conhecidos através do conhecimento superior que vem do coração; essa faculdade (intuição) é desenvolvida pelos *yayas*, *principais*, *yatiris*, *pacos* e outros chefes que guiam o destino das comunidades na vida cotidiana individual e coletiva. Além do mais, a convivência do homem andino com fenômenos sobrenaturais, no seio das comunidades estudadas, é

natural e comum; portanto, as manifestações dos espíritos das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*, são freqüentes e comuns.

No âmbito do mundo mítico-religioso, as trocas de dádivas assimétricas desenvolvem-se entre os parceiros andinos denominados *karguyo* e *yanapakoj*; isto é, o primeiro deles é o encarregado de realizar a *Festa Patronal*; esse camponês recebe o grande nome de *Mayordomo*. O segundo da relação referida é um camponês de status social baixo, que troca sua força de trabalho pela satisfação de um dever cumprido para seus deuses e sua comunidade; ele adicionalmente recebe um bem simbólico de caráter mágico-religioso, denominado *cumprimento*. A relação social que se estabelece entre esses dois parceiros da troca assimétrica inicia-se com uma doação de uma dádiva simbólica e cerimonial, conhecida como *jichakuy* ou *shogakuy*.

Os fenômenos mítico-religiosos, segundo o observado nas comunidades estudadas ordenam-se em crenças. As crenças são estados de opinião, em função de representações individuais e coletivas feitas sobre fenômenos naturais e sociais; elas podem ser de dois tipos: as crenças animísticas (crença em espíritos humanos, como os *auquillos* e *mallquis*, em termos gerais denominam-se *jainis*, que são chefes de família cultuados como deidades; e em espíritos de animais e de plantas) e animatistas (crenças em espíritos de montanhas, como *jirkas*, que são os espíritos de montanhas pouco elevadas; em *wamanis*, que são deidades de grandes montanhas que adquirem formas humanas ou de falcões; em espíritos de cordilheiras, mananciais, vales e depressões geográficas; e em espíritos de coisas, habitações e outros bens, denominados *jupay*).

3.3.2 Em função da ação mágico-religiosa

As trocas contratuais de bens e serviços realizam-se sob as leis consuetudinárias que regulam as relações sociais dos parceiros andinos; tais enquadramentos são: *retribuir, dar e receber*. A primeira delas é um princípio normativo geral, que serve de sustento às sociedades coletivistas; as duas últimas são de caráter operativo, impulsionando o comportamento social dos camponeses nos limites da reciprocidade e permitindo um intercâmbio eqüitativo, solidário e de ajuda mútua.

Além do mais, as assinaladas regras estão baseadas nas forças coletivas do espírito das coisas, *jupai*, e do homem, *jaini*; essas crenças e representações andinas, junto aos ritos oral e manual, expressam a função mágico-religiosa das trocas de dádivas simétricas, especialmente quando o objeto da troca é um

bem cerimonial de origem mítica, o qual possui uma simbologia mágico-religiosa muito complexa, como ocorre com o milho e seus produtos derivados, como o pão, farinha e doces; esses produtos são vistos nas áreas andinas como alimento dos deuses, cujo consumo é compreendido como um ato sacramental, isto é, a comunhão do corpo da *Pachamama*. Assim, o *paco*, sacerdote inca, invita o povo andino, falando: *tatash-tanta mikushum*, comeremos o pão sagrado do milho; esse ato é um consumo reverente do pão de milho⁷¹.

As relações sociais estudadas, principalmente na esfera da economia de subsistência familiar, nas comunidades andinas peruanas, também foram encontradas em outras localidades do mundo por antropólogos, nos eventos do casamento, nascimento, circuncisão e enfermidade, assim como também nos ritos de iniciação e funerários, no comércio e na distribuição de mercadorias. Em todas essas comunidades estudadas, as regras de cumprimento das relações sociais analisadas afetam a honra, prestígio e a integração social do indivíduo em seu grupo social; tudo isso porque se encontram articuladas a duas forças coercitivas, uma proveniente das leis costumeiras e outra do espírito das coisas, *jupay*, denominado em maorí, *hau*, e do homem, *jaini*, chamado em maorí, *mana* (Mauss, 1974:54).

Ora, a religião andina está integrada principalmente por dois fenômenos religiosos: crença e rito; o primeiro deles expressa-se em um sistema de representações simbólicas; enquanto que o segundo em um conjunto de ações, como ocorre com o rito oral, a prece, e o rito manual, o sacrifício (Durkheim, 1989:55 a 60). Aliás, nos trabalhos de campo realizados nas comunidades estudadas, foi percebido um alto grau de sensibilidade humana nos camponeses andinos, pois eles gostam de participar na solução dos problemas que acontecem na vida cotidiana dos outros camponeses e de realizar ações de bem-social; estas atitudes de solidariedade e ajuda mútua permitem o desenvolvimento da intuição no homem andino. Esse aperfeiçoamento psíquico e somático, visto como uma faculdade do coração, por uma parte permite a articulação das forças do macro e micro cosmos, propiciando um

⁷¹ Em outro contexto social, o presente feito aos homens e o presente feito aos deuses são entregues nas sociedades do Nordeste siberiano e entre os esquimós, tanto os do Ocidente do Alasca quanto os da margem asiática do estreito de Behring. O potlatch (compreendido como troca de prendas entre os chukchee e os Koryak da Sibéria) produz um efeito não só sobre os homens, que rivalizam em generosidade; não só sobre as coisas, que uns transmitem aos outros; mas também sobre as almas dos mortos, que assistem a tais intercâmbios e deles tomam parte. Isto é, as trocas de prendas entre homens (*sakes*), incitam os espíritos dos mortos, deuses, coisas, animais, natureza, a ser generosos para eles. Mas são os Chukchee marítimos que, como os seus vizinhos, os Yuit, esquimós asiáticos, mais praticam essas trocas obrigatórias e voluntárias de dádivas, no curso das longas cerimônias de ações de graças que se sucedem no inverno. O kula e o potlatch do Noroeste americano consiste em dar, da parte de uns, e de receber, da parte de outros (MAUSS, 1974:77).

âmbito ideal para o despertar da consciência; por outra parte, dá lugar a um maior desenvolvimento da capacidade humana para alcançar conhecimentos superiores. Além disso, enlaça o espírito humano com o espírito Supremo.

Em acréscimo, as crenças religiosas, por uma parte, são representações mentais que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas mantêm entre si e com as coisas profanas; por outra parte (sejam elas simples ou complexas), têm um caráter comum; supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, em dois gêneros opostos: o sagrado e o profano. Essas categorias dividem o entendimento humano em dois domínios: um da cosmologia e outro da realidade empírica. Portanto, as crenças (ex.: *gnomos*), os mitos (ex.: *Sogtacuri*, deus da chuva) e as lendas (ex.: Manco Cápac e Mama Ocllo, fundadores do Império Inca) são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas; assim como as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos também exprimem sua história, seu desenvolvimento, suas relações entre si e com as coisas profanas. Mas, por coisas sagradas o homem andino entende não só esses seres pessoais, chamados deuses ou espíritos, mas também um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, uma casa; enfim qualquer coisa pode ser sagrada, porque ele percebe em tudo a presença da energia criadora da natureza.

Além do mais, as crenças e os ritos que se manifestam nas comunidades estudadas estão voltados tanto para as coisas da natureza (*naturismo*), sejam as grandes forças cósmicas como os ventos, rios, astros, céu, etc.; sejam os objetos de toda espécie que povoam a superfície da terra: plantas, animais, rochas, mananciais, etc.; quanto para os seres espirituais (*animismo*): almas, espíritos, gênios, demônios, divindades propriamente ditas e as manifestações dos defeitos psicológicos (*fantasmas*, almas condenadas, espíritos que penam, etc.).

Assim, os cultos do animismo e do naturismo encontram-se presentes nos povos andinos estudados; eles realizam o culto das almas dos mortos, rezam por elas, invocam-nas, fazem-lhes oferendas e sacrifícios. Nessas práticas e rituais somente recebem a honra as almas que emanam de homens a quem o opinião pública atribuíra, em vida, certas virtudes muito especiais; essas deidades se denominam *mallquis*; por isso, as almas deles, *jainis*, são honradas. Esses ritos são similares às honras fúnebres que realizam os melanésios aos espíritos dos homens mortos, *mana*; isto é, o caráter distintivo de todo ser sagrado é *aquilo que permite produzir efeitos que estão fora do poder ordinário dos homens, fora dos processos ordinários da natureza* (Codrington, apud Durkheim, 1989:96).

Em acréscimo, na cerimônia anual de plantação do milho, denominada *yupanakuy* pelos indígenas da comunidade de Yacán, localizada no vale de Chaupiwara do Altiplano Central dos Andes peruanos, correspondente à zona climática denominada *quíchua*, realizam-se cerimônias aos deuses, os quais protegem a produção do milho; tudo isso realiza-se como sinal de iniciação da época da plantação dos produtos agrícolas, denominada *murusikuy*. Essas cerimônias, rituais, ações de graças e crenças coincidem com o *Dia de Nossa Senhora do Rosário*, correspondente aos primeiros dias do mês de Outubro, para finalizar na véspera da grande festa de *Todos os Santos*, onde se honram os corpos dos mortos, principalmente os dos grandes chefes convertidos em deidades que ficam na Sexta Dimensão Superior da natureza. Também se realizam, nessa festa, cerimônias e rituais a deidades como os *mallquis*, *wamanis*, *jirkas*, *apus*, *auquillos* e outros.

Na cosmovisão andina, tanto o *Tayta-Inti*, a *Pachamama*, o *Tayta-Yaku*; quanto os *wamanis*, *jirkas* e *auquillos* são deidades indígenas mais poderosas, donos da vida e do destino; suas residências são as montanhas mais altas (deidades do bem), as lagoas das planícies andinas (deidades indiferenciadas) e os rochedos mais baixos (deidades do mal), das quais os camponeses, principalmente as mulheres jovens e solteiras, não se aproximam sozinhos, nas noites de lua cheia, por temor de adquirir uma enfermidade denominada *puquio-unkoy*. Além do mais, para alcançar boa produção, segurança pessoal e fertilidade na reprodução, os camponeses realizam rituais, oferendas, sacrifícios, preces, etc.

Um exemplo disso é a atividade agrícola da comunidade de Yacán, localizada no Altiplano Central dos Andes peruanos, onde os camponeses semeiam o milho e outros cereais em suas parcelas individuais das terras comunais (agora essas terras encontram-se em processo de privatização), com muita alegria, regozijo e fraternidade; onde o coro das mulheres mais bonitas e jovens, em homenagem a seus deuses, entoa canções muito alegres chamadas *jarawis*; essas canções têm a finalidade de exaltar as qualidades do milho, a importância do trabalho comunitário e da bênção dos deuses. Todas essas ações contingentes e cerimoniais, onde se misturam cultos, ritos, atos sacramentais e crenças sagradas e profanas, têm origem nas culturas pré-incas, e foram sabiamente aperfeiçoadas pelos incas, que converteram as montanhas andinas em laboratórios agrícolas complexos, amplos e admiráveis.

Os *jarawias* andinos são hinos que exaltam o trabalho comunal, as relações sociais eqüitativas, as forças criadoras da natureza e os ordenamentos sócio-políticos da administração Inca; essas canções são intercaladas com

gritos onomatopéicos, denominados *guapidos*, produzidos tanto pelos homens quanto pelas mulheres. A finalidade de tais gritos é incentivar o trabalho comunal e a aproximação dos jovens de sexos opostos para a formação da família andina; esse ato realiza-se em uma comunhão de natureza e cultura. Nessa atividade de iniciação do ciclo agrícola, as mulheres e os homens enfeitam-se com suas melhores roupas, adornam seus chapéus com muitas flores de cores; também são colocados em seus pescoços colares denominados *wallkapis*; essas expressões simbólicas encontram-se ornadas de frutas, pães e folhas de plantas milagrosas, assinalando a hierarquia das pessoas que participam de tais atividades, onde se destacam o *paco* (homem místico com muita sabedoria), os padrinhos, compadres, donos da terra e gado, autoridades comunais, noras, filhos e outros.

Para fechar o presente capítulo sublinhamos a importância vital que tem para as sociedades coletivistas as trocas contratuais de bens e serviços. Por uma parte, essas relações sociais simétricas permitem o desenvolvimento da solidariedade, da ajuda mútua e a satisfação das necessidades biológicas e culturais nos limites da circulação simples das mercadorias. Por outra parte, as trocas assimétricas enlaçam uma etapa da sociedade humana que se encontra em uma fase de estagnação e equilíbrio transitório (forma) e de acumulação quantitativa de elementos estruturais (conteúdo), com outra etapa da sociedade onde as classes sociais se diferenciam radicalmente. Portanto, nessas sociedades tradicionais a troca fundamental é o sangue que percorre todos os canais do tecido social, dando vitalidade às redes sociais que configuram o modelo social andino; *todas essas instituições exprimem um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimento, mulheres, crianças, bens, talismãs, terra, trabalho, serviços é matérias de transmissão e retribuição. Tudo vai-e-vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens* (Mauss, 1974:59).

Conclusões

A comprovação das hipóteses planejadas sobre as trocas contratuais, intercâmbios de bens e serviços, que se desenvolvem na esfera da economia e da tecnologia, e no campo ocupacional, foi alcançada no estudo de tais trocas, tanto em sua expressão simétrica, praticada nas comunidades camponesas estudadas sob a denominação de *aychama*, *waje-waje*, *tumay*, *ayni* e outras;

quanto em sua expressão assimétrica, denominadas *minka*, *pallaj*, *tipipakoj*, *allapakoj*, *rutupakoj* e outras, através das análises comparativa e hierarquizada dos dados pesquisados bibliográfica e etnograficamente. Tais fatos sociais totais e contraditórios manifestam-se, na primeira expressão, mediante ações de equilíbrio, harmonia e paz social entre os parceiros andinos; enquanto que na segunda, causam acumulação de riqueza social, diferenciação social, migração do campo à cidade, pobreza progressiva e outros fenômenos sociais.

Os resultados das pesquisas bibliográfica e etnológica permitem que sejam explicados: primeiro, o papel fundamental das trocas contratuais, simétricas e assimétricas, vistas na esfera da economia mista, nos âmbitos da economia de subsistência familiar (circulação simples de mercadorias) e da economia de mercado (circulação ampliada do capital); segundo, as implicações das trocas de bens e serviços nas estruturas social, política e cultural das comunidades camponesas do Altiplano dos Andes peruanos. Elas também permitem o conhecimento das formas de imbricação das referidas trocas na esfera do sistema de parentesco recíproco, filiação e aliança; e, finalmente, permitem que seja conhecido o papel das trocas de bens e serviços no campo da cosmologia andina, segundo a visão mítico-religiosa e mágico-religiosa.

Além disso, os referidos fatos sociais totais ainda funcionam nos povos andinos influenciados pelos cânones do direito consuetudinário, sintetizados em *retribuir, dar e receber*, que também são influenciados pela antiga lei dos incas que dizia: *ama-sua, ama-llulla e ama-k'ella* (não roubes, não mintas e não sejas ocioso), a qual é uma mistura do ordenamento jural que engloba as regras morais, trabalhistas, econômicas, religiosas, políticas e sociais. Tais regras, principalmente as sociais, ordenam harmoniosamente as contradições estruturais que permitem o desenvolvimento do complexo tecido social das comunidades camponesas estudadas. Nos fatos sociais que estão sendo analisados, expressam-se as grandes e pequenas contradições e complementaridades, vistas nos planos econômico, do sistema de parentesco e da cosmovisão andina, entre o ser social e a consciência social, entre o ser individual e o coletivo, entre o privado e o público, entre o simples e o complexo, entre a unidade e a totalidade, entre a natureza e a cultura, em um equilíbrio harmonioso e transitório do tempo, espaço e da vida.

Finalmente, as trocas contratuais de bens e serviços, tanto simétricas quanto assimétricas, que ainda seguem regulando as relações sociais que se estabelecem nos planos da economia, do sistema de filiação e aliança, e na

vida cotidiana individual e coletiva dos camponeses das comunidades andinas estudadas, permitem o conhecimento da articulação estrutural, seqüencial e permanente do modelo social andino, o qual se manifesta na junção das estruturas desestruturantes com as estruturas estruturadas, e destas com as estruturas estruturantes. Essa dinâmica social explica os fenômenos de caducidade, vigência e formação do organismo social, que avança em um ritmo de desenvolvimento condicionado tanto pelos fatores endógenos quanto pelos exógenos. Aliás, a força interna que impulsiona a mudança estrutural é o resultado da luta constante e permanente dos elementos contrários e complementares, e nenhum planejamento humano pode alterar tal determinação final.

CONCLUSÕES GERAIS

Os objetivos gerais e específicos assinalados no projeto da presente pesquisa sobre as *Trocas Fundamentais e Redes Sociais nos Andes do Peru* foram alcançados através das análises comparativa, hierárquica e projetiva dos dados teóricos e empíricos, obtidos tanto através de um levantamento bibliográfico quanto mediante um trabalho de campo realizado nas comunidades camponesas dos altiplanos e vales andinos peruanos.

As hipóteses planejadas sobre o objeto da presente pesquisa foram comprovadas satisfatoriamente. Segundo o exposto na tese, a comparação, tanto dos modelos sociais, correspondentes a contextos sociais diversos; quanto das categorias andinas e ocidentais, assim como também das análises dos dados bibliográficos e dos resultados do trabalho de campo efetuados em comunidades andinas peruanas, permite explicar os mecanismos de funcionamento das instituições de trocas fundamentais simbólicas, cerimoniais e contratuais, que se desenvolvem nas esferas de produção, distribuição e redistribuição; nos sistemas de filiação e aliança; e nos pensamentos mágico-religiosos. Tal comparação precisa, assim, a compreensão dos processos simultâneos de aculturação e endoculturação; das formas de encadeamento seqüencial das relações sociais eqüitativas, servis e assalariadas; e da estrutura social, política e cultural das comunidades estudadas.

Os resultados da presente pesquisa são sintetizados nas seguintes contribuições:

1. Contribuição Geral à Teoria Antropológica das Trocas de Dádivas

Os resultados da presente pesquisa nos permitem enriquecer os conhecimentos sobre as trocas de dons, ampliando assim os alcances da Antropologia Social. Tais fenômenos sociais são vistos: como um fato social total, que permite explicar a lógica de funcionamento das redes sociais de alta intensidade, principais e axiais, nos diversos planos da vida social; como um protoplasma social, que permite explicar o surgimento e desenvolvimento das instituições e organismos sociais que configuram o sistema social; e como um fator de mediação semiótica, fática e cerimonial, que permite, em primeiro lugar, compreender a mente do camponês andino, que é a expressão privada da vida social; em segundo lugar, conhecer as interações sociais, tanto entre homem e natureza, expressadas pela produção dos meios de satisfação das

necessidades biológicas, quanto entre os seres humanos, expressadas pela reprodução que permite a vigência da espécie humana; em terceiro lugar, diferenciar as relações entre o sagrado e profano; estes explicam as relações entre o rito e o sacrifício, e entre a cosmovisão e a praxis social. Contudo, as trocas são incapazes de explicar os fenômenos causais da vida social, pois eles só são explicados pela prática social que se orienta para a produção e reprodução.

Além do mais, as trocas estudadas constituem o fio condutor das relações sociais de alta intensidade, expressadas através de ações coletivistas e visões solidárias, que articulam, imbricam e justapõem os elementos da estrutura social, política e cultural dos povos andinos, em suas três etapas de desenvolvimento social: fase de caducidade, hegemonia e formação do tecido social. Em acréscimo, as trocas pesquisadas são as ações e visões fundamentais da vida cotidiana individual e coletiva das comunidades andinas; elas têm a virtude de configurar e fazer funcionar as redes sociais do complexo mundo andino, onde a consciência coletiva e o ser social se relacionam dialeticamente, permitindo o funcionamento do organismo social. Portanto, as ações que dão segurança à sociedade andina determinam o surgimento e desenvolvimento dos mundos da cosmovisão e da ideologia religiosa. A consciência coletiva está integrada por sentimentos, pressentimentos, crenças, formas de interpretação dos fenômenos naturais, sociais e extra-sensoriais, aspirações, hábitos, habilidades, etc.

2. Contribuição para o conhecimento das trocas de dádivas nas comunidades camponesas do Altiplano Andino peruano

Os resultados das pesquisas bibliográficas e etnológicas sobre as *Trocas Fundamentais e Redes Sociais nos Andes do Peru* permitem explicar:

Em primeiro lugar, o papel econômico que desempenham as trocas contratuais de bens e serviços, simétricas e assimétricas, nas comunidades andinas peruanas. Essas relações sociais que se estabelecem principalmente nos campos da produção dos meios de subsistência e da reprodução humana foram estudadas tanto na esfera da economia de subsistência familiar (circulação simples de mercadorias), tal como ocorre nas relações recíprocas da *aychama*, que buscam equilíbrio, harmonia, solidariedade e paz social entre os parceiros andinos; quanto na esfera da economia de mercado (circulação ampliada do capital), tal como ocorre nas relações sociais de produção de caráter transicional, denominadas *minka*, a qual permite a acumulação de riqueza, a diferenciação social, a migração do campo à cidade, a pobreza

progressiva e outros deslocamentos sociais. Essa fase de desenvolvimento das comunidades estudadas traz especialização tecnológica e um avanço nos campos cognitivos; apesar disso, há benefício somente para uma parte da sociedade.

Em segundo lugar, a função social que cumprem as trocas simbólicas na realização de convênios, contratos e acordos de alcance individual, familiar e comunal, nas esferas da economia de subsistência, no sistema de filiação e aliança, e na cosmovisão andina; essas relações de previsão e planejamento social realizam-se em três fases: *shogakuy*, *shulte* e *jichakuy*, que se manifestam através da objetivação das estruturas inconscientes que subjazem na inconsciência dos parceiros andinos, formando a herança cultural que orienta a vida cotidiana dos camponeses e permite-lhes o uso preciso dos códigos de linguagem e de um sistema de símbolos de caráter fático e mágico-religioso.

Em terceiro lugar, o papel mágico-religioso que desempenham as trocas de dádivas cerimoniais, tanto na relação entre a natureza e o homem, quanto na relação entre indivíduos, linhagens e grupos afins, e finalmente, nas relações entre os homens e seus deuses. Assim, essas relações sociais se estabelecem nas esferas da vida familiar, da economia e do sistema de parentesco, e na cosmovisão andina; na primeira esfera, o *challay aymara* orienta as ações e visões da vida cotidiana dos parceiros andinos; na segunda esfera, a instituição denominada *gormay* permite uma melhor distribuição da riqueza social criada pela força de trabalho coletivo dos agnatos e cognatos; na terceira esfera, o *paqapu* andino orienta as relações que estabelecem os homens andinos com seus deuses ancestrais; dessa forma, os ritos oral e manual, as oferendas de caráter individual e coletivo, e outros atos sacramentais da cosmovisão e da ideologia religiosa têm a finalidade de alcançar paz e segurança pessoal e familiar, fertilidade de animais e plantas, integração social, harmonia conjugal, e outros.

3. Contribuição para o conhecimento das comunidades camponesas do Altiplano Andino do Peru

A origem das mais de 5000 comunidades camponesas, que hoje estão localizadas nos altiplanos e vales das cadeias Ocidental, Central e Oriental da cordilheira dos Andes peruanos, encontra-se ligada às estratégias de expansão colonial do século XVI, previstas mediante a *Provisión Real de 9 de outubro de 1549*, e encontradas, em sua expressão oficial, depois de 1570 nas

*Ordenanzas do Vice-Rei Francisco Toledo*⁷². Além do mais, a estrutura socioeconômica de tais sociedades tradicionais andinas está integrada pela articulação de estruturas pertencentes às culturas hispânica e inca daquela época⁷³, onde se articulavam as trocas estudadas de caráter simétrico e assimétrico em suas expressões simbólica, cerimonial e contratual. Essas relações sociais seguem ordenando a estrutura social, política e cultural dos povos andinos, apesar da penetração acelerada da economia social de mercado e da ideologia neoliberal. Esses fatores da modernidade trazem progresso tecnológico e bem-estar para uma pequena parte da população, porém causam um deslocamento social, acentuando as diferenças sociais e desarticulando os organismos sociais de caráter coletivista⁷⁴. Com isso, precisando os conceitos assinalados podemos dizer o seguinte:

a) *A estrutura social abrange a economia, a tecnologia e o sistema ocupacional.*

A economia das comunidades estudadas caracteriza-se por ser uma economia mista, onde se articulam a economia de subsistência familiar, que se desenvolve nos limites da economia simples de mercadorias e busca a solução das necessidades biológicas e culturais; e por ser uma economia de mercado, que se desenvolve nos limites da circulação ampliada do capital, que tende a criar necessidades biológicas e culturais, e que se manifesta pelo sistema de dominação e subsunção do trabalho em todas as expressões da vida social; dessa forma se misturam as relações de reciprocidade e ajuda mútua, *aychama*, *waje-waje*, *washka-washka*, *tumay*, *ayni*, com as relações servis, *minka*, e com as relações assalariadas. A tecnologia dos povos estudados expressa-se através: 1) de um processo de recuperação lenta da tecnologia inca, como nos casos das *cochas*, das *melgas*, dos *waru-waru*, etc.; 2) do uso de ferramentas simples como a *chaquitaclla*, o *cashu*, a *racuana*, etc.; e 3) do consumo predominante da energia humana. O sistema ocupacional dos camponeses andinos manifesta-se através da agricultura, criação de gado e artesanato em desenvolvimento.

⁷² PIEL, Jean, op. cit. p.2

⁷³ FONSECA, et. al., op. cit., p.3.

⁷⁴ JARA SALAS, op. cit., p.3.

b) A Política rege a distribuição de poder e resolve os conflitos decorrentes das reivindicações e exigências dos indivíduos e dos grupos.

Nas comunidades andinas, a distribuição de poder está ligada a uma boa administração da comunidade, onde se observa uma alternância periódica do poder de função entre os camponeses eleitos em assembléia popular para desempenhar cargos públicos de administração comunal, de justiça e de caráter coercitivo. Esses cargos circunstanciais não implicam formas de dominação e exploração do homem ao homem e da instituição ao homem, porque tanto o poder de função quanto o poder de apropriação dos excedentes de produção mantêm o sistema social em um equilíbrio estável. Além do mais, os conflitos internos que se suscitam entre os camponeses são solucionados pelas autoridades comunais, através da aplicação das regras costumeiras, sem complicações de nenhuma classe.

c) A Cultura constitui o domínio do simbolismo expressivo e dos significados.

Nesse aspecto, as trocas cerimoniais estudadas conduzem a um diálogo com o mundo irreal da cosmovisão andina e do pensamento mágico-religioso; a projeção real dessas intersubjetividades conduz a uma integração social, onde o indivíduo estabelece relações sociais baseadas em normas de conduta moral, internalizadas através da educação natural, isto é, a educação da vida, pela vida e para a vida. Assim, as ações dos camponeses no mundo da cosmologia estão baseadas em estruturas inconscientes, que são o fundamento de seu conhecimento intuitivo, que lhes permitem estabelecer relações intersubjetivas com suas deidades, crenças, mitos, ritos e sacrifícios. Nesse complexo mundo da cosmologia andina, existe um sistema simbólico amplo e pouco compreendido até hoje; este se encontra associado às crenças em forças sobrenaturais, aos espíritos das coisas, dos homens, aos fantasmas e aos antepassados; para os quais são realizados ritos orais, como as preces, e ritos manuais, como os atos sacramentais.

Enfim, as trocas de dádivas são a parte essencial da vida social dos povos andinos, como a água é a parte essencial da hidrografia andina. Aquelas fluem no organismo social das comunidades camponesas, como esta flui nas *cuencas hidrográficas* do Amazonas, do lago Titicaca e do Oceano Pacífico. Aquelas prosseguem sempre fluindo através da vida e da morte, juntando a tradicionalidade com a modernidade; como esta prossegue sempre fluindo, através do tempo e espaço, preenchendo todas as depressões morfológicas que encontra. As trocas não vacilam em nenhuma passagem

perigosa da vida social, encontram-se presentes na estrutura social, política e cultural. A água não retrocede diante de nenhuma queda, rocha e lagoa. Ambas fazem um intercâmbio entre a necessidade e a satisfação, e nada faz com que elas percam sua natureza essencial.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Joseph, *Historia Natural y Moral de los Indios*, México, Ed., FCE, 1970.
- ACUNA, Juan, *Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes*, Lima, Ed. DESA, 1992.
- ALARCO, Eugenio, *El Hombre Peruano en su Historia*, Lima, Ed., ATG, 1971.
- ALBERTI, Giorgio, et. al., *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Lima, Ed. I.E.P., 1974.
- ALCANTARA, Elsa, *Cambios en la Comunidad Peruana*, Cuzco, Ed. CIP, 1988.
- ALVAREZ, José, *Mitología, Tradiciones, Creencias Religiosas de los Salvajes Huarayos*, Cuzco, Ed., Oveja negra, 1975.
- AMIN, Samir, *El Desarrollo Desigual*, México, Ed. Novo Tempo, 1973.
- ANDERSON, Michael, *Sociología de la Familia*, México, Ed., FCE, 1980.
- AQUIZOLO CASTRO, Manuel, *La Polémica del Indigenismo*, Lima, Ed. Mosca Azul, 1976.
- ARCHETTI, Eduardo, et. al. , *Economía Campesina*, Lima, Ed. Lumen, 1979.
- ARGUEDAS, José María, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, Ed. UNMSM., 1968.
- AVALOS DE MATOS, Rosalía, *El Ciclo Vital en la Comunidad de Tupe*, Lima, Ed. UNMSM., 1952.
- BAGU, Sérgio, *Familia y Sociedad*, Buenos Aires, ed. HORME, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean, *A Troca Simbólica e a Morte*, São Paulo, Ed., Loyola, 1976.
- BELLIER, Irene, *Indios del Perú: Vida Sexual*, Quito, Ed., ABYA-YALA, 1991.
- BELTRAO, Pedro, *Familia y Política Social*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1963.
- BENDEZU, Guillermo, *La Familia Extensa y la Integración en el Altiplano de Puno*, Lima, Ed., MTAI., 1965.

- BEUYAC, Cassagne, *Aymaras, Religión y Mito*, La Paz, Ed. HRABEL, 1987.
- BOLUARTE, Francisco, *Las Comunidades Indígenas*, Lima, Ed. UNMSM, 1958.
- BONAVIA, Ducio, *El Hombre y la Cultura Andina*, México, Ed. América, 1972.
- BOURDIEU, Pierre, *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Ed., Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre, *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Ed. DIFEL, 1989.
- BOURDIEU, Pierre, "Algumas notas adicionais sobre o dom", em : *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, outubro de 1996, vol. 2, n 2, pp. 7-20.
- BRUHL, Levy, *Las Funciones Mentales en las Sociedades Inferiores*, Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1947.
- BURGER, Peter, *Theory of the Avant-Garde (Teoria da Vanguarda)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- BURKE, Peter, *A Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Ed. Schwarcz Ltda., 1989.
- CARLOUS, Roger, *Ritos y Ceremoniales*, México, Ed. FCE, 1942.
- CASTRO POZO, Franco, *Comunidad Indígena*, Lima, Ed. CEDEP, 1989.
- CHOY, Emilio, *La Revolución Neolítica y los Orígenes de la Civilización Peruana*, Lima, Ed., Antiguo Perú: Tiempo y Espacio, 1960.
- CLAVERIAS, Ricardo, *Cosmovisión y Planificación en las Comunidades Andinas*, Lima, Ed. DUCG, 1990.
- COBO, Bernabé (1653), *Nueva Crónica del Imperio de los Incas*, Cuzco, L. XIV, Cap. I, 1956.
- COELHO, T., *Dicionário Crítico de Política Cultural*, São Paulo, ed. Iluminaras, 1997.
- COTLER, Julio, *Clase, Estado y Nación en el Perú*, Lima, Ed. I.E.P., 1978.
- CUNO, Henry, *El Sistema de Parentesco Peruano*, México, Ed. Encinas, 1929.
- DALLE, Luis, *Antropología y Evangelización desde el Runa*, Lima, Ed. C.E.P., 1983.
- DE BERNIS, *El Desafío del Futuro: Lograr el Pleno Empleo Mundial*, 1989.

- DOUGLAS, C. North, *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- DRUCKER, Peter, F., *As Novas Realidades, no Governo e na Política, na Economia e nas Empresas, na Sociedade e na Visão do Mundo*, São Paulo, Ed. Pioneira, 1989.
- DUMONT, Louis, *Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social*, Barcelona, Ed. ANAGRAMA, 1975.
- DURKHEIM, É., “Representações individuais e representações coletivas” (1898), em: *Sociologia e Filosofia*, São Paulo, 1970.
- DURKHEIM, É., e MAUSS, Marcel, “Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações individuais e coletivas” (1903), em: *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1981.
- DURKHEIM, É., *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália* (1912), São Paulo, Ed. Paulinas, 1988.
- EARLS, John, et. al., *Andenes, Camellones en el Perú Andino*, Lima, Ed. CONCYTEC, 1995.
- ECO, Humberto, *O Pêndulo de Foucault*, Rio de Janeiro, Ed. Record, 1989.
- ERICKSON, Clark L., “Waru-warú: una tecnologia agrícola del altiplano pre-hispánico”, em: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Serie 2, No. 18, Chucuito, 1984.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Parentesco e a Comunidade Local entre os Nuer*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
- FERNANDES, Florestan, “A função social da guerra na sociedade tupinambá”, em: *Revista do Museu Paulista*, N. S. (1952), Vol. VI, part. II, Cap. III, item B.
- FONSECA, César, “Modalidades de la minka”, em: Alberti, G. et.al., *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Lima, IEP, 1974, pp. 86 – 109.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- GEERTZ, Clifford, *Observando el Islam, el Desarrollo Religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Ed. PAIDOS, 1994.
- GIDDENS, Anthony, “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, em: BECK, ULRICH, et. al., *Modernização Reflexiva*, São Paulo, Ed. UNESPA, 1978.
- GOFFMAN, Erving, *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, Petrópolis, R.J., Ed. VOZES, 1975.

- HAYEK, F. A., *La Fatal Arrogancia*, Madrid, Ed. Unión, 1988.
- HÉRITIER, F., “Fécondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique”, em E. Sullerot (org), *Le Fait Féminin*, Fayard, Paris, pp. 387-96.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de, *Dicionário Básico da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, ed. Nova Fronteira S/A, 1988.
- ISBELL, Billie Jean, “Parentesco andino y reciprocidad, kuyaq: los que nos aman”, em: Alberti, G. et.al., *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, Lima, ed. I.E.P., 1974.
- JAMESON, Fredric, *As Sementes do Tempo*, São Paulo, Ed. Ática, 1997.
- JARA SALAS, Abdías A., *Educación Informal na Comunidade Camponesa de San Pedro de Casta*, Lima, U.N.E., 1976.
- JARA SALAS, Abdías A., *Educação da Vida, pela Vida e para a Vida na Comunidade Camponesa de San Pedro de Casta*, Lima, 1976.
- LACLAU, Ernest, et. al., *Hegemong and Socialist Strategy (Hegemonia e Estratégia Socialista)*, London, Ed. Verso, 1985.
- LEACH, E. R., *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Ed. ANAGRAMA, 1977.
- LEFORT, Claude, “A troca e a luta dos homens”, em: *As Formas da História*, São Paulo, Brasiliense, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, “A obra de Marcel Mauss”, em: Mauss Marcel, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EDU/EDUSP, 1974, pp. 1-36.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, “O princípio de reciprocidade” e “Os ciclos de reciprocidade”, em: Lévi - Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, São Paulo, Ed. USP., 1976.
- LOCKE, John, *Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*; Works, t. II, 3ª ed., Londres, 1777.
- LUMBRERAS, Luis, *De los Orígenes del Estado en el Perú*, Lima, Ed. Milla Batres, 1972.
- MALENGREAU, Jacques, “Comuneros y empresarios en el intercambio”, em: Alberti, G. et.al., *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Lima, Ed. I.E.P., 1974.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Ed. 70, 1950.

- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Ed. 70, 1984.
- MALTHUS, Thomas Robert, *Ensayo sobre el Principio de la Población*, México, Ed. F.C.E., (1798) 1986.
- MARX, Carlos, *El Capital, Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Ed. Cartago, 1973.
- MARX, Karl, *O Capital*, 5ª ed., Hamburgo, T. I, 1903.
- MAUSS, Marcel, “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (1925), em: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EDU/EDUSP, 1974, vol. 1.
- MAUSS, Marcel, “A prece”, em: *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, Perspectiva, 1981.
- MAUSS, Marcel, *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, ed. 70, (1950) 1988.
- MAYER, Enrique, “Las reglas de juego en la reciprocidad andina”, em: Alberti, G. et. al., *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Lima, Ed. IEP., 1974, pp. 37 – 65.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” (1945), em: Husserl, Edmund, *Investigações Lógicas*, São Paulo, Col. Os Pensadores, Vol. 41, 1975.
- MURRA, John, *La Organización Económica del Estado Inca*, México, Ed. Siglo XXI, 1956.
- PIEL, Jean, *Capitalismo Agrario en el Perú*, Lima, T. 78 da série Travaux de L’Institut Français d’Etudes Andines, 1959.
- PIEL, Jean, *Capitalismo Agrario en el Perú*, Lima, T. 78 da série Travaux de L’Institut Français d’Etudes Andines, 1995.
- POLANYI, Karl, *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*, Barcelona, Ed. Labor, 1976.
- POLANYI, Karl, *La Gran Transformación*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1989.
- RADCLIFFE-BROWN, A. “Regras de generosidade: Andamans”, em: Radcliffe-Brown, *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, Lisboa, Ed. F.C.G., 1950.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. , et. al., *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- RATZEL, Friedrich, “As leis do crescimento espacial dos estados”; em: *Geografia*, São Paulo, 1990.

SAHLINS, Marshall, "L' esprit du don", em: *Age de pierre, Age d' Abondance*, Paris, Galimard, 1976.

TRAGTENBERG, Maurício, *Administração, Poder e Ideologia*, São Paulo, Ed. Moraes Ltda., 1980.

WACHTEL, Nathan, *Sociedad e Ideología, Ensayos de Historia y Antropología Andina*, Lima, Ed. I.E.P., 1973.

WEBER, Max, *História Geral da Economia*, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1968.

ZUIDEMA, R. Tom, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden, Ed.Brill, 1964.