

(Re)Interpretação contemporânea do ritual andino Santiago

CARLOS P. REYNA

Sociólogo, mestre e doutor em Multimeios (Instituto de Artes-Unicamp)

RESUMO

Este artigo procura reinterpretar o rito andino de marcação do gado denominado Santiago, que a comunidade camponesa de Auray (Andes Centrais do Peru) celebra todo dia 25 de julho de cada ano. O reconhecimento da complexidade dessas crenças e práticas religiosas é muito importante e decisivo para saber a percepção e o entendimento do pensamento do povo dos Andes Centrais com relação ao aumento, à diminuição e à proteção do gado e, sobretudo, com relação às condições sociais e naturais em que essas práticas se realizam hoje.

Palavras-chave: Ritual. Religião andina. História

ABSTRACT

This article aims to analyse the Andean ritual of the cattle branding, called Santiago, which the community from Auray (the Peruvian Central Andes) celebrate on the 25th of July every year. The recognition of the complexity of this ritual and religious beliefs is important because it sheds light on the way of thinking of this people. As a ritual, this practice unveils not only the increase, the reduction and the protection of the cattle, but, also, and above all, the natural and social conditions related to this practice.

Key words: Ritual. Andean religion. History

1 - Este artigo é a parte histórica de minha pesquisa de doutorado orientada pelos professores Marcus Freire (Multimeios), e Robin Wright (IFCH), da Unicamp. A tese, denominada "O ritual andino Santiago: uma reinterpretação etnocinematográfica", que desde seu viés metodológico, procura contribuir com uma reflexão sobre a utilização dos métodos audiovisuais como instrumentos de observação, transcrição e interpretação antropológica dos processos rituais. Nesse intuito, deixamos de lado as formas tradicionais e clássicas de coleta de dados e procuramos diálogos, pontos de convergência e novos métodos de aproximação com outros territórios, de maneira especial o cinema.

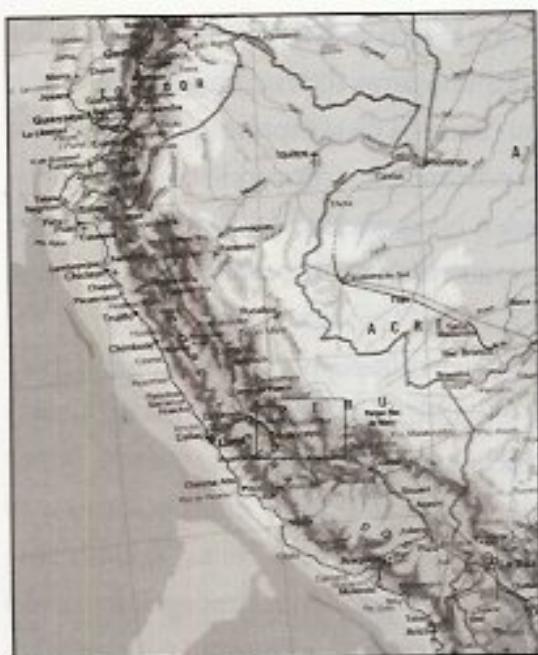
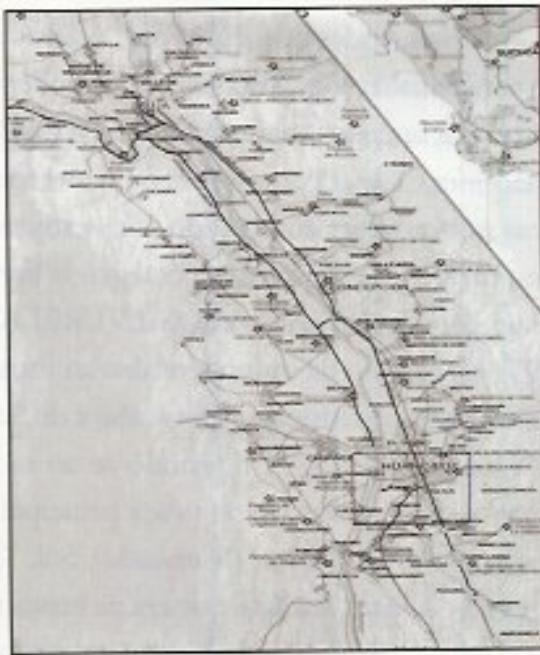
2 - Comunidade camponesa de Auray situa-se no extremo sul do Vale do Rio Mantaro, na província de Huancayo, nos Andes Centrais do Peru. Sua altitude é de 3.218 m sobre o nível do mar (figuras nº 1 e 2) e compõe-se aproximadamente de 800 pessoas. Suas atividades fundamentais são a

A escolha do tema [1] radica fundamentalmente, por dois motivos, a saber: a) pessoal, por se tratar de um ritual cujas raízes do processo histórico e cultural fazem parte de minha própria memória coletiva e de minha própria identidade cultural, os Andes Centrais do Peru. Paradoxalmente, etnicamente, mesmo sendo parte do grupo social pesquisado, existiu e ainda existe a dificuldade de não saber corretamente a língua *quichua-wanka*. O pouco que sei são frases curtas e uma longa lista de palavras. No entanto, essa dificuldade foi compensada pelo fato de ter a todo momento a presença de meu parceiro de campo e colega de ensino, o antropólogo peruano Juan Carlos Condor. É por isso que compartilho também com ele os valores e rigores deste artigo; b) pela ausência de estudos contemporâneos especializados a respeito do rito nos Andes Centrais do Peru, neste caso, a comunidade camponesa de *Auray*. [2] A maioria dos trabalhos realizados está impregnada de uma velha tradição que repete os achados, as afirmações e conclusões de alguns especialistas que trabalharam no começo do século XX.

OS RITUAIS NOS ANDES

Os rituais andinos, freqüentemente, são condutas formais, prescritas para certas cerimônias oferecidas a seres que possuem poderes míticos, como por exemplo: os *Apus* (montanha) e *Pachamama* (mãe terra). Neles, o camponês refaz seu pensamento e a consciência de seus limites perante a natureza e os seres que ele considera superiores. O homem andino, de acordo com URBANO (1974), desde tempos remotos, tem tido uma preocupação coletiva, por meio de gestos e palavras, mitos e ritos, por inventar medidas do tempo e modelos de organização do espaço. Para expressar essa realidade de maneira proveitosa, segundo a lógica do gesto ritual, celebra seus ritos correspondentes invocando sistematicamente seus seres especiais (o espírito ou um ser especial), nos quais ele acredita encontrar a forma de realização perfeita. É por isso que o ritual andino periodicamente readapta o indivíduo biopsíquico às condições fundamentais, aos valores axiomáticos da vida social, fazendo-o escolher os elementos mais significativos de seu cotidiano para distinguir o que é ou não essencial ou necessário para sua colheita ou criação de gado, fazendo-o atemorizar-se com a seca ou com as doenças. Sendo assim, os ritos refletem as necessidades, preocupações e intenções do homem andino.

Nos ritos andinos não podem estar ausentes os gestos rituais, os quais são uma expressão ancestral que, por sua existência, desde épocas distantes, foi objeto de estudo e curiosidade por parte dos cronistas espanhóis. O gesto ritual, como símbolo religioso andino, assim como o discurso contemporâneo, traduz a existência de uma experiência histórica singular, que por sua vez foi evoluindo com o tempo.

Fig.1**Fig.2**

agricultura e a pecuária. Embora seu processo de transformação seja cada vez mais intenso em função da penetração dos diferentes meios de produção, circulação, consumo e de comunicações, sua forma de vida encontra-se ainda enraizada segundo moldes ancestrais e ainda conserva fragmentos de formas tradicionais de organização comunal, posto que não foi afetada pela reforma agrária de 1969.

O estudo dos rituais das festas andinas contemporâneas, além de levar-nos a pensar em situações mais ou menos similares à descrita, mostra-nos a diferença de que muitos desses ritos não só estão encobertos pela presença da experiência cristã, logo após a chegada dos espanhóis, mas também na prática:

“o que se tem é uma complexa relação entre símbolos religiosos realizados como seres-de-relações, em que o que é acreditado em uma não é propriamente negado na outra, mas dentro da versão lógica da combinação dos elementos simbólicos de um repertório comum – e cuja contigüidade metafórica e metonímica é justamente o que dá a dinâmica a um campo religioso polissêmico – é re-qualificado.” (BRANDÃO, 1994: 247)

Isso permite uma leitura intrigante em que em duas religiões, quando estão inevitavelmente em contato íntimo, exista não somente uma “encoberta ou incorporação de elementos” característica do sincretismo, mas combinações de sentidos. É o que acontece com o ritual Santiago.

A descrição e interpretação do rito Santiago logicamente tem de ser precedida por uma consideração da situação histórica anterior. Por conseguinte, para entender quais as transfigurações e/ou mudanças contemporâneas do ritual Santiago, é necessário empreender uma espécie de exegese de algumas interpretações consagradas à divindade *Illapa* e nesse intuito reencontrar sua significação original.

O *UJAPAC*: DIVINDADE DA REGIÃO ANDINA

Nos Andes do Centro-Sul, as áreas de que se tem as mais amplas informações e conceitualizações etnohistóricas de poder e dominação se fixaram na figura do *Illapa*. O *Illapa*, uma divindade complexa, governou desde os céus a muitos povos andinos não-incas. Ele era uma impressionante força cosmológica, provendo chuvas benéficas mas também ameaçando com tempestades. Na qualidade de deus da montanha ou progenitor de outros, protegeu o bem-estar do gado, do rebanho e dos seres humanos dependentes dele. (SILVERBLATT, 1988) O cronista Bernabé Cobo (1890-93), no intento de ordenar os deuses incas, coloca o *Illapa*, no terceiro lugar depois do Criador do Mundo (*Wirakocha*) e do Sol. O padre Cristóbal de Molina del Cuzco (YARANGA, 1979), referindo-se ao sacrifício maior do império *capacocha* (*qapaq huchu*), relata-nos que na praça principal de Cuzco, *aukaypata*, eram colocadas as imagens do 'Fazedor' (*Wirakocha*), Sol, Trovão e a Lua, e acrescenta "o ídolo chamado *Chuqui Ylla Illapa* que era da huaca (*huaca*, o sagrado) do relâmpago, do trovão e do raio tinha forma de pessoa embora não tivesse rosto". O mesmo padre aponta que o terceiro sacrifício (de criaturas) era dedicado a *Chuqui Illa* (*Chuqui Illa*). Segundo YARANGA (1979), é o cronista Pachakuti que nos apresenta mais dados sobre a simbolização do *Illapa* em um mito que relata o nascimento do inca Tupac Amaru: um *yasurca* (*yasurka*, serpente), o amaro (serpente, mãe e origem das águas), saiu da montanha de *Pachatusan* (cuspido da terra, após ter-se modificado), uma besta (serpe) fera, de meia légua de comprimento, e duas braças e meia de largura, com orelhas e barbas, dirige-se e entra na lagoa de *Quibipay*. Rapidamente, saem da montanha de *aqscarata* outras duas serpentes de fogo – ao parecer engendrado pela primeira –, uma delas se dirige a *Potina* (*Putina*, vulcão de Arequipa) [3] e a outra dirige-se a três nevados de *Huamanga* (*Avacucho*) [4] (fig. 3). O cronista continua:

Fig. 3



“Dizem que (estas serpes) tinham asas, orelhas, rabos, quatro pés e acima das costas espinhas igual que um peixe, e visto de longe parecia tudo de fogo.” [5]

Retornando à análise de Bernabé Cobo, este nos diz que o *Illapa* era um deus trino, tinha nomes de *Chuquilla* (*Chuki Illa*, lança sagrada, resplandecente e da abundância), *Catulla* (*Qatu Illa*, granero sagrado, resplandecente e da abundância), e

5 - *O cronista GUAMÁN POMA DE AYALA dá-nos a conhecer um desenho da "serpe" na cosmovisão andina. Nueva Crónica y Buen Gobierno, México (IEP), 1989.*

Inti Illapa (o sol *Illapa*, famoso e valente). O primeiro era o pai, o segundo o filho e o terceiro o irmão. Cada um deles estava representado por um fardo feito de mantas, e os três eram levados às festas e colocados ao lado de *Winkocha* (o 'Tazedor'). O autor ainda acrescenta que:

"imaginavam o trovão ou o raio como um homem que estava no céu formado por estrelas, com uma clava na mão esquerda e uma funda na direita, vestido de lúcidias roupas, as quais davam aquele resplendor de relâmpago toda vez que voltava para jogar a funda; e que esse estalo causava os trovões, tudo isso ele fazia quando queria que caísse água." (YARANGA, 1979)

Essa mesma versão é dada pelos cronistas Calancha e Moura.

Pelas breves informações mencionadas, sabemos que o *Illapa* foi uma divindade trina, muito importante no Império Inca; suas formas de representação, simbolização e de funções foram variadas. Alguns dados complementares são fornecidos pelos cronistas e "extirpadores de idolatrias." [6] Desse modo, prosseguindo com Bernabé Cobo, sustenta-se que *Illapa* era o deus provedor das águas, em todas as partes havia adoratórios onde lhe rendiam culto. Em Cuzco havia um templo afastado no bairro de *Tococachi* (*Togo Kachi*); sua imagem plasmaada em ouro era colocada em cima de um andor do mesmo metal. Haviam-lhe designadas terras, sacerdotes e serviços. O inca *Padukuti* havia escolhido *Inti Illapa* como *guauqui* (*wawqi*) [7] irmão, símbolo e representação do inca, que o levava sempre nas expedições guerreiras. No alto da puna [8] lhe eram oferecidos os principais sacrifícios e oferendas. Quando trovejava e algo se descobria nesse momento, seja metal, pedra ou outras coisas, acreditava-se que era ele quem o enviava (*usnu*). Quando alguma criança nascia nas mesmas circunstâncias, tinha de ser consagrada ao sacrifício. O cronista GUAMÁN POMA DE AYALA (1989: 112) diz-nos que faziam sacrifício ao *Illapa*,

"que agora chamam de Santiago, queimando coca [9] (*kkoka*), comidas, derramando *chicha*, [10] proibindo-se sal e não permitindo dormir maridos com suas mulheres nem as mulheres com seus maridos, velando uma noite a *pacariconmi* (*pagarikunmi*: nascimento de si mesmo), *zaciconmi* (*sasikunmi*: abstinência de si mesmo)".

O cronista acrescenta que o *Illapa* era conhecido por outro nome: *Curi-Caeba Yllapa* (*Qui Qaqba Illapa*). Na sua narração, informa-nos que se tornam magos (xamãs) os chamados filhos do raio ou *Illapa Curi* (*Illapa Qurin*, o ouro de *Illapa*),

6 - Sabe-se hoje que o processo de colonização incluía um plano de erradicação da religião indígena, campanha na qual a Igreja particularmente estava empenhada. Os clérigos que acompanharam os primeiros conquistadores e funcionários espanhóis discutiram a índole da alma indígena e a justificação ideológica da conquista. Concordavam que o diabo vivia sôlo e salvo nos Andes; é por isso a devoção às montanhas, árvores, às pedras, aos rios, aos mananciais, ao sol e à lua. Quer dizer, a idolatria era oposta ao cristianismo: repousava sobre ela a adoração às criaturas, ao passo que o cristianismo se assentava na adoração ao Criador.

Conseqüentemente, os primeiros atos do missionário da Igreja eram destruir os adoratórios pagãos, e plantar entre suas ruínas ou alicerces uma cruz ou edificar um templo cristão.

7 - Wawqi, escultura em metal, pedra ou madeira que todo inca devia escupir como sua própria representação; era considerado seu irmão e confirmado essa

veneração, tal estatua era levada, nas expedições guerreiras.

8 - Planalto frio da cordilheira dos Andes, situado entre 3.000 e 5.000m.

9 - Segundo ZORRILLA (1978) a coca é um objeto que por seu valor técnico, mágico e religioso relaciona e une os contextos profano e sagrado. Isto é, do ponto de vista religioso, a coca, além de ser uma oferenda aos deuses, permite ao andino lograr sua integração psicológica, social e cultural.

10 - Bebida alcoólica que resulta da fermentação do milho em água açucarada.

11 - Gêmeos dizigóticos, que resultam da fecundação de dois óvulos por diferentes espermatózoides.

12 - Vagem (fruto) da planta herbácea anual, da família das papilionáceas (leguminosas), redonda e branca.

13 - Documentos conservados no Arquivo-Geral da Companhia de

que são os *mellizos* (gêmeos). [11] Além disso, o autor dá conhecimento de que o corpo mumificado do inca se chamava *Illapa*. Os padres Villagómez e Arriaga (YARANGA, 1979) sustentam que o trovão era adorado sob o nome de *Lliahac* (*Lipiac* ou *Ilipiac*: o resplandecente, que brilha dando raios) ou *Illapa*, sobretudo na região da serra. Esses cultos tinham seu tempo habitual e suas circunstâncias extraordinárias – doenças ou quando se padece de outras necessidades. No parto duplo, consideram que uma das criaturas é filha do trovão. Quando isso acontece eram feitas muitas penitências. Quando morriam os *mellizos*, seus corpos chamados de *chuchus* ou *ciris* (*chuchu* ou *gori*), eram guardados numa vasilha de barro, como coisa sagrada. Os autores acrescentam que o parto duplo é visto como mau sinal, fruto sacrílego e pecado gravíssimo. Um dos *mellizos* é considerado filho do raio, chamado de *chuchu*, *ciri* ou *taqui huabua* (*taki wawa*: filho anunciado). Os pais eram submetidos a um severo jejum, freqüentemente, de até seis meses. Em alguns lugares, o pai e a mãe deviam permanecer deitados de lado, cada um por si, permanecendo nessa postura cinco dias, passados os quais trocavam de lado, por um tempo igual. Ambos tinham de ter uma perna contraída e entre a junta colocava-se um *pallar* [12] ou uma *boba* (fava) “que com o suor começava a brotar”. Concluída essa penitência, caçava-se um veado e com sua pele faziam um *pálio* (manta), que colocado nos “culpáveis”, faziam-nos passar levando umas cordinhas no pescoço por vários dias. O padre Arriaga ainda considera que uma das formas de alguém se tornar ou desempenhar o ofício de mago ou sacerdote estava ligada à sobrevivência dessa pessoa à queda de um raio.

Por último, para concluir nosso conhecimento sobre o *Illapa*, YARANGA (1979) remete-se à Carta Ánua [13] para narrar-nos que o raio passou a chamar-se Santiago após a conquista; é o deus universal e o mais venerado em todos os povos, sendo raro achar índio que não o adorasse, acreditando que dele vêm os desastres e sinistros.

Com esses dados prévios de cronistas e extirpadores de idolatrias, podemos afirmar que o *Illapa*, na época pré-hispânica do mundo andino, foi a terceira divindade após o *Wirakocha* (o ‘Fazedor’) e o *Inti* (Sol), invocado como fazedor e o senhor das chuvas. É uma divindade *trina*: a primeira hipóstase [14] está identificada com a guerra, a abundância e a justiça; a segunda hipóstase é vinculada com o *granero* (uma espécie de celeiro), a abundância; e finalmente a terceira identificada com a valentia e a existência. No império, o *Illapa* tinha templos (*illa Wasi*) dedicados a ele. Rendiam-lhe cultos e faziam sacrifícios tanto nas altas punas, nos páramos e penhascos como em qualquer casa ou campo de cultivo. Para seu culto foram-lhe indicadas terras, sacerdotes e serventia. Entre as funções atribuídas ao *Illapa* temos a queda de chuvas, granizos, nuvens, neves e tempestades; existência e multiplicação dos homens; abundância de alimentos e aumento dos animais; gerador

Jesus em Roma.
 Trata-se, em sua grande maioria de "Cartas Ánuas", que informavam, segundo as regras vigentes da Companhia, o desenvolvimento das obras dos provinciais ao general da Companhia. Ver POLIA (1999).

14 - abstração falsamente considerada como real.

de justiça e paz universal. Ele era encarregado das coisas da guerra e dos soldados, consequentemente era levado às expedições guerreiras. Era também criador de lugares e objetos rituais e designava o *umu* (xamã, médico e astrólogo).

RITUAIS DO *ILLAPA*

As informações referentes aos diferentes ritos relacionados com o *Illapa* não são muito férteis. Sabemos que estavam associados a diferentes sacrifícios e ritos imperiais: *Qapaq Hucha*, realizado no começo do governo de cada rei inca, segundo YARANGA (1979), tinha como objeto preservar a unidade e estabilidade do império. O *Inti Raymi* (festa do sol ou solstício de inverno), realizado no começo do ano inca (primeira quinzena de maio), tinha por propósito a perpetuação e o rejuvenescimento de *Wirakocha*, *Inti* e *Illapa*, a multiplicação dos homens, abundância de alimentos e preservação da paz. O rito do *Paqariksy* (renascer, amanhecer) ou *Paqarikunmi* (nascimento de si mesmo) era realizado quando faltavam chuvas ou mesmo em tempo de chuvas, dedicado ao *Illapa*, no qual, segundo os casos e momentos ceremoniais, os filhos do *Paqariksy* eram oferecidos ao *Illapa*. Queimavam sal, comida, derramando coca e *chicha*, ofereciam *tinkurpa manwa* (farinha de milho), colocando-a nas mãos e soprando-a; a mesma coisa era feita nas sobrancelhas. Também eram sacrificados diferentes animais, como o *cuye* (porquinho-da-índia) e os camelídeos.

YARANGA (1979) remete-se ao microfilme da crônica jesuíta de 1600 para referir-se que ante a falta de chuvas, em tempo de semear, subiam a uma penhasco elevado na puna, onde as chuvas e os raios eram mais freqüentes. Depois, todos juntos de joelho, uns sacrificavam carneiros, outros *cuyes* e outros derramavam *chicha*, levantando as mãos segundo o costume de cada um. Nesses casos adoravam as nuvens e o raio, pelos quais tinham grande veneração; nesse dia se ordenava a todos os seus filhos para ficarem em jejum, abstenendo-se de comer charqui (*charkì*: carne seca ao frio), pimenta ardida e sal, e não levar *pão nem pedra na mão*. Segundo o autor, a mesma crônica diz que outra maneira de adorar ao raio era oferecendo farinha de milho, colocando-a na palma das mãos e soprando-a, murmurando palavras de agradecimento; ao mesmo tempo executava-se o sacrifício dos animais.

O mesmo autor descreve-nos um outro rito chamado *Illapa Paqariksynin* (o renascimento ou amanhecer do *Illapa*), que é o primeiro de um conjunto ritual realizado na temporada de carnavais (fevereiro) e no mês de agosto (quando a terra se abre). A saber:

"Fazem parte desse conjunto ritual o rito para *Paqamama* (mãe terra), para *Apu, Auki, Wamani* (montanhas divinas),

para *linaqipac* (linhagem) e outros ritos menores. O rito *Illapa Paqarikuyñin* preside os outros, porque 'Illapa ou Patrono Santiago' é protetor de todos os animais, dispensador das águas, delegado dos homens e do exército." (YARANGA, 1979: 37)

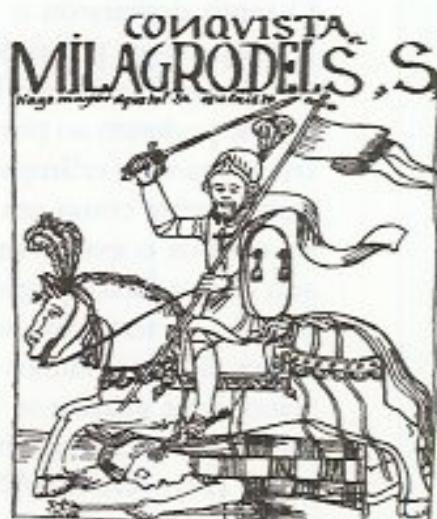
É um rito noturno realizado no interior de uma casa, presidido por um chefe de família; a direção do ritual está a cargo do xamã e do *yaya* (quem ajuda). Encontram-se na cerimônia a esposa do chefe de família e toda a sua família: homens, mulheres e crianças. O rito tem três momentos: no primeiro momento do ritual denominado de *nawpaq*, o xamã solicita ao chefe de família uma garrafa de cachaça, amarrando na parte superior um guardanapo com coca, logo o xamã serve a todos os presentes aguardente e coca. O chefe de família entrega ao xamã um envoltório, dedicado ao patrono Santiago, o mesmo que é guardado de pais a filhos, denominado *hatun misa* (altar principal), onde se encontram os objetos rituais e uma toalha de mesa pequena denominada *kipuna* (aquel que foi tocado). O xamã procura um lugar apropriado no chão, soprando com fumaça de tabaco, estende a toalha de mesa e queima o incenso. A seguir coloca três craveiros na toalha: um vermelho no centro, denominado *yayan* (padre); um branco do lado direito do vermelho, denominado *champi churin* (filho do meio); outro branco do lado esquerdo do vermelho, denominado *sullka churin* (filho mais novo). Logo começa o segundo momento ritual denominado *champi qacha* (momento ritual do meio). O chefe de família faz servir cachaça com o 'servicio' (pessoa designada, considerada irmão do *yayan*). Este começa dando de beber ao xamã, ao chefe de família, à esposa do chefe de família e logo a todos os presentes, começando pelos homens. Posteriormente, o 'servicio' reparte a coca na mesma ordem. Na sequência a *ipballa* (considerada irmã do *yayan*) reparte a *chicha* na ordem já mencionada. Após este 'brindis' ritual, o xamã coloca um pouco de incenso moído do lado esquerdo de cada craveiro, fazendo uma pausa em cada gesto. Em seguida guarda-se um longo silêncio.

Começa o terceiro momento ritual, denominado *qepad qacha*. Serve-se cachaça, coca e *chicha* na forma já descrita, porém agora sob responsabilidade da esposa do chefe de família, que nesses momentos ocupa o lugar do esposo. Logo o xamã começa a dobrar a toalha de mesa de oeste a leste (da direita à esquerda) em três partes, soprando com a fumaça do tabaco. O xamã dá seu sopro vital ao envoltório dobrado por três vezes e o entrega ao chefe de família que realiza o mesmo ato. O mesmo gesto ritual é feito pela esposa e depois por todos os parentes, começando pelos homens e dando o triplo sopro vital. O xamã termina o rito realizando a *tinka* (gesto ritual), aspergindo a cachaça com o polegar e o indicador da mão direita, e em seguida ele mesmo bebe a cachaça. (YARANGA, 1979: 715-720)

Fig.4



Fig.5



DE ILLAPA A SANTIAGO

Desde o começo da conquista espanhola o *Illapa* é denominado de Santiago. Segundo a tradição, Santiago chegou à Espanha no ano 30 da era cristã e fundou a Igreja Católica, morreu em 44. Santiago foi também o grito de guerra, toda vez que os espanhóis invocavam seu patrono ao entrarem em batalha (fig. 4). Pois bem, é um fato histórico a rebelião de Manco Inca: a sublevação mais importante do século XVI conseguiu sitiaria os espanhóis em Cuzco. Foi então, em abril de 1530, que os espanhóis deram um golpe mortal na resistência inca quando eles vitoriosamente quebraram o cerco de Cuzco e devastaram as linhas nativas na fortaleza de Sacsahuaman. Setenta anos depois o cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala anotou nas suas memórias esse acontecimento importante na história do Peru:

“O Senhor Santiago... Maior de Galícia, apóstolo de Jesus Cristo, no momento em que os cristãos se encontravam completamente sitiados, fez outro milagre de Deus na cidade de Cuzco. Dizem quem testemunhou o fato, que o Senhor Santiago desceu do céu (junto) com um trovão muito grande. Que nem um raio caiu do céu na fortaleza (*pucara*) do Inca, chamada de *Sacsahuaman*. Como o raio caiu na terra, os índios ficaram espantados e disseram que havia caído do céu, *Illapa* (o deus), trovão e relâmpago (*cacha*), [15] para prestar favor aos cristãos. Foi assim que o Senhor Santiago apareceu para defender os espanhóis. (fig. 5)

Dizem que desceu de cima em um cavalo branco, e que o tal cavalo branco trazia muita pena (*sun*), [16] sinetas, e que – o santo – estava bem armado com uma rodelha (escudo redondo), uma bandeira, uma manta colorada, e

15 - Som onomatopéico do relâmpago.

16 - Pena de avestruz.

17 - Tradução particular dos escritos entremeados em línguas espanhola e quichua.

18 - Título honorífico de dignitário eclesiástico.

que, desembainhando sua espada, matou muitos índios. O santo desbaratou o cerco que os índios tinham feito aos espanhóis, por ordem de Manco Inca (*Mango Ynga*). Afugentando a Manco Inca, seus capitães e todos os índios que puderam ao povo de Tanbo. Desde então os índios chamam ao relâmpago de Santiago, porque este santo caiu na terra como um raio, *Illapa*, no momento em que os cristãos o evocavam chamando-o 'Santiago'. Foi assim que os índios pagãos ouviram e viram quando o santo caiu na terra que nem um relâmpago. Portanto, os índios são testemunhos visuais do Senhor Santiago e, neste reino, deve guardar-se a festa do Senhor Santiago como páscoa por alcançar o milagre de Deus e do Senhor Santiago." [17] (GUAMÁN POMA DE AYALA, 1989, II: 377)

A fé andina colonial fundia, assim, o santo da conquista Santiago com *Illapa*. O trovão, o raio e o relâmpago, divindade trina, conhecida por muitos nomes, entre eles *Illapa*, *Illaphi*, *Lipiaq ou Lipiaq, Pusikaqcha, Yaru, Chuki Illa, Quri Qaqcha Illapa, Qhagya; Quri, Chuki Illa Illapa, Santiago, Santa Bárbara...*

O padre Pablo José de Arriaga diz-nos que, por volta do século XVI, Santiago tinha se afirmado profundamente na religião nativa. Embora os clérigos se esforçassem para implantar a doutrina cristã nos corações dos andinos – parte da missão colonizadora para dominar ideologicamente o povo nativo –, censuraram o Santiago – já andinizado (fig. 6) –, mostrando-o como inspiração do diabo. Os prelados, [18] achando que Santiago fora invariavelmente vinculado com *Illapa* e receando um 'encobrimento', foram obrigados a censurar certas venerações do santo-guerreiro. Atentos a que os índios pagãos nomeariam *Illapa* com algum nome religioso, para chamá-lo depois de seu divino padroeiro, e tendo se tornado visível um aumento de aprendizes de Santiago ao ministério das divindades andinas, a Igreja proibiu às crianças indígenas de serem chamadas de *Illapa*, Raio ou Santiago. (SILVERBLATT, 1988) Mas os deuses andinos, magicamente, tiveram a capacidade de mudar sua aparência, assumindo uma nova pessoa que emulava o santo espanhol.

Desse modo, essa transformação apareceu de maneira normal para os

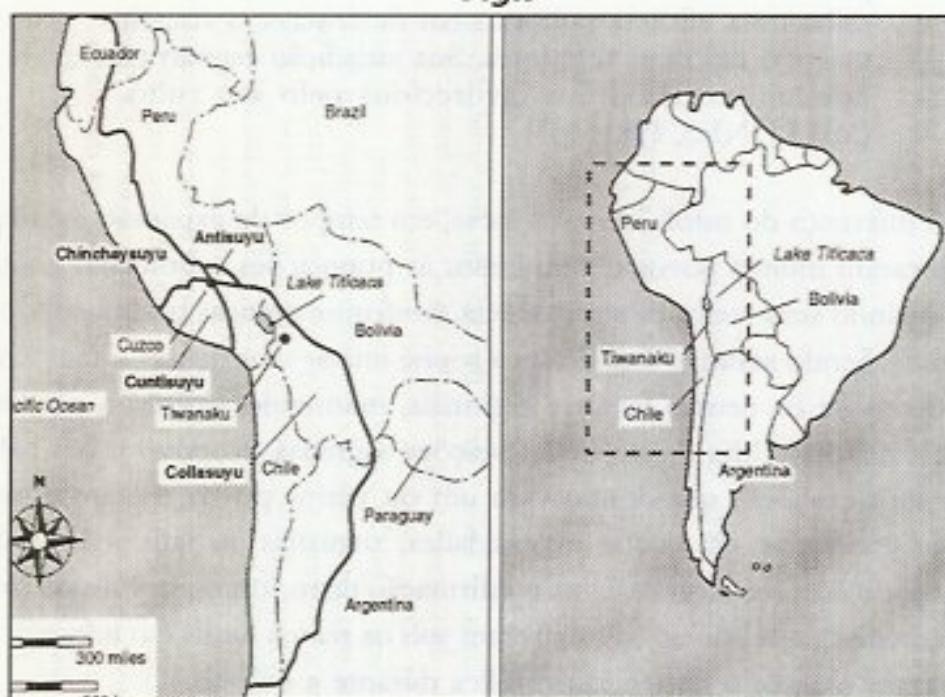
Fig. 6



nativos peruanos, dando a impressão de indiferença, que os andinos como o cronista – bom conhecedor como ele foi da doutrina católica – chamassem ao deus trovão pré-colombiano de *Santiago-Illapa*. (GUAMÁN POMA DE AYALA, 1989) Os camponeses, quando inquiridos pelo padre caçador de ídolos para listar suas deidades, incluíram um chamado *Santiago Alvorada*. (DUVIOIS, 1971)

Os criadores dos deuses da montanha, experimentando as mudanças de condições de vida suscitadas pela invasão espanhola, transformaram as divindades que reinaram nas alturas dos Andes. *Illapa* e *Santiago* tinham inextricavelmente se fundido, recriando um deus familiar, mas não obstante divergindo de seus progenitores. Divindade que se encontra ainda presente e viva, atualmente, no panteão indígena das regiões centro e sul dos Andes peruanos.

Fig.7



O SANTIAGO NO PERU HISPÂNICO COLONIAL

O panteão andino pré-hispânico é muito complexo. A esse respeito existem encontros e desencontros entre os estudiosos da matéria. Independentemente da maneira de considerar ou entender suas abordagens, um ponto é coincidente: embora a conquista espanhola tenha sido uma empreitada essencialmente econômica, esta se apresentou como uma ‘cruzada’ para converter à fé católica [19] toda uma população com instituições profundamente enraizadas. Isto é, quando a Igreja Católica entrou em contato com as populações andinas – confirmado pelo *Tiabuantsuyu* [20] (fig. 7) –, ela não chegou a um

19 - O historiador SILVA SANTISTEBAN (1980) afirma que a evangelização não só justificou todos os fatos da conquista – a escravidão, as encomiendas e outras formas de submissão e exploração da população nativa – mas assentou as bases da hierarquização e do ordenamento da sociedade. As encomiendas eram mandatos, administrativos, espirituais e religiosos, sobre os quais deviam originar-se as bases de uma nova teocracia.

20 - Também chamado de Império dos Incas, representa a organização sociopolítica mais avançada da América pré-colombiana.

21 - A primeira e grande diferenciação teve sustento religioso, posto que esteve justificada pelos fundamentos jurídico-teológicos da conversão, e que seu maior postulado dividia a humanidade em cristãos e gentis. Os conquistadores, como "cristãos velhos", ditariam, então, as condições que regeriam o estatuto social e o comportamento da população subjugada.

mundo vazio em que pudesse estabelecer à vontade sua própria utopia cristã. Existia uma sociedade solidamente constituída desde tempos remotos, com suas próprias instituições sociais, econômicas e políticas, com sua síntese cultural, seus sistemas de valores, sua ética e sua religião, [21] entre outras coisas.

Segundo Luis Millones, à chegada dos espanhóis, o Império Incaico revela-lhes três níveis de reverência religiosa: a) deuses imperiais (culto solar); b) deuses regionais (*Pachacama*, *Huarivika*, *Apachetas* etc.); e c) deuses locais. Sobre estes últimos o autor escreve:

"Sob essa designação compreendem as manifestações divinas veneradas nos níveis mais simples da organização social andina (*ayllus* ou conjunto de *ayllus*); por mais que pudessem transcender uma localidade, o culto a eles não tinha uma eficácia política nem desfrutava o respeito massivo das duas anteriores. Sua jurisdição esgotava-se nos limites dos *ayllus* favorecidos pelo seu culto." (MILLONES, 1981: 435)

À diferença do catolicismo, os incas, em tempos de expansão e conquista, unificaram muitos povos e permitiram às populações submetidas continuar produzindo seus meios de subsistência, conforme práticas tradicionais, crenças e ritos. Sendo assim, o Estado Inca soube impor seus deuses e seus heróis, mas preservou os deuses locais e regionais, mantendo vigente o respeito a estas divindades. Uma destas manifestações sagradas do povo e seu habitat foram as 'elevações', que dominavam um ou vários povos. Foram tipos de religiões cotidianas, em que as necessidades, angústias ou satisfações tinham uma explicação a seu alcance. Uma confirmação disso foram os *Wamanis* (montanhas divinas), que não só sobreviveram sob os reinos locais e o império, mas suportaram o assédio da religião católica durante a colônia.

Os antigos peruanos não renderam culto ao objeto material (montanhas), e sim ao espírito escondido dentro deste:

"Os espíritos moram neste mundo, manifestam-se em certas horas, em certos dias e circunstâncias. São indivisíveis e imateriais; podem ser pressentidos, porém nunca vistos. Algumas vezes são ouvidos em lugares desampados, mas sempre mudando de lugar. No entanto, eles têm residências conhecidas, onde podem ser encontrados ou invocados, ou se lhes aplacam com dádivas e sacrifícios se ficarem iracundos. Os espíritos têm dois gêneros de residência: a) geográfica, em lugares determinados

(montanhas, cavernas, lugares solitários, mananciais etc.); e b) residências temporais, isto é, onde o espírito se hospeda. Por exemplo, numa pedra, geralmente pequena, que o indivíduo pode levar num pacote, ou pode colocá-la no campo, no teto da casa, no quarto ou nas fendas. Essas são as residências móveis." (VACÁRCEL, 1981: 84)

Ao primeiro gênero poderíamos chamá-lo também de 'residência fixa', e nela situariam o *Wamani*. Ao segundo gênero – 'residência móvel' – pertencem as *Illas*. Para o povo andino suas deidades têm também diversas jurisdições, por exemplo há espíritos individuais, familiares e comunais. Sobre estes últimos o historiador Valcárcel escreve:

"Têm uma jurisdição mais extensa, os mesmos que são chamados de huacas. [22] A montanha mais alta, que preside a vida de um povo, residente do espírito guardião da comunidade, e que faz parte de um conjunto geográfico e residência, é o *Apu*, geralmente um nevado. As montanhas em formação defensiva do povo e que impedirão que sofram prejuízos ou danos pessoais como assalto, epidemia etc. são chamados de *Wamanis*. Além desses, há outros considerados de segunda categoria, como subchefes, chamados *Aquis* – montanhas menores." (VACÁRCEL, 1981: 86)

Durante a colônia, a evangelização foi um dos meios mais utilizados pelos conquistadores espanhóis para submeter os nativos. A conversão dos índios em cristãos foi a justificativa moral. Esta imposição fracassou, em parte, pela sobrevivência dos ritos agrários. Isto é, a religião incaica carecia de poder espiritual para resistir ao evangelho, era mais um código moral do que uma concepção metafísica. Estado e Igreja Incaica se identificavam absolutamente na sociedade incaica; a religião e a política reconheciam os mesmos princípios e a mesma autoridade. O religioso dissolvia-se no social. (MARIÁTEGUI, 2000)

Identificada, pois, com o regime social e político, a religião incaica não sobrevive nem ao Estado Incaico nem à militância conquistadora da religião católica. O que tinha de subsistir, na alma do nativo, não era o metafísico, mas as suas crenças e práticas religiosas, entre elas os 'ritos agrários'. Segundo MARZAL (1985: 33-34), existem ritos consagrados aos *Apus* e à *Pachamama* (mãe terra) que têm sofrido modificações e re-interpretações ainda vigentes, "... o camponês *quechua* está preocupado com a fertilidade de sua chácara e com a

22 - Segundo POLIA (1999), o conceito do huaca (wak'a) é originário do pensamento religioso andino. A tradução literal do vocábulo resulta impossível. O gênero da palavra pode ser masculino ou feminino, conforme o lugar ou objeto e a entidade espiritual relacionada com ele. No uso literário e no castelhano falado nos Andes huaca costuma utilizar-se no feminino.

multiplicação de seu gado, e por isso todo ano oferece 'o pago à *Pachamama*' e a 'Tinka ao gado'."

CARACTERÍSTICAS CONTEMPORÂNEAS DAS CRENÇAS E PRÁTICAS RELACIONADAS À MARCAÇÃO DO GADO NA COMUNIDADE CAMPONESA DE *AURAY*

Muitos dos aspectos da visão do mundo das comunidades andinas, cujas formas de vida têm sido afetadas por elementos da cultura hispânico-católica, resultam difíceis de compreender se intentarmos racionalizá-los segundo as premissas lógicas de nossa cultura. Mostram-se incoerentes, quando muito misteriosos, em razão de só alcançarmos entender determinados elementos redutíveis aos conceitos com os quais nós entendemos a realidade. Os membros de cada comunidade compartilham sentimentos, elaborações mentais e formas de perceber o mundo que são resultado de processos íntimos de relação, em que o meio físico e a ecologia são fatores fundamentais. No antigo Peru, não obstante esses conceitos gerais bastante análogos acima mencionados, cada etnia das que conviviam na região andina tinha sua própria explicação do mundo e das coisas, e muitas delas, como atesta os resultados desta pesquisa, sobrevivem com palmar vigência.

O mundo andino está cheio de divindades e espíritos protetores do homem, dos animais e da agricultura. Estes seres controlam o devir e os fenômenos da natureza, porém atuam também conforme o comportamento dos humanos, ou seja, o homem por meio de suas próprias ações participa desse controle, motivando a resposta dos deuses. Estas formas de comportamento estão prescritas pela tradição, que condena as más ações, explica os castigos de ordem sobrenatural e confirma os ritos que propiciam a proteção ou que aplacam a indignação dos deuses.

Contemporaneamente, as práticas e crenças religiosas andinas na comunidade campesina de *Auray* continuam subsistindo, mas não incólumes, porque os esquemas do discurso e dos símbolos cristãos fazem parte da religiosidade andina. Hoje, o panteão de deidades e protetores do gado segue o esquema de reinterpretações, conforme se vê no quadro adiante (fig.8).

Apesar de parecer evidente, a comemoração do apóstolo, a festa de Santiago, não é uma celebração cristã. Não participam dela sacerdotes católicos ou se recitam prédicas dirigidas a Deus, à Virgem Maria ou aos santos. Ainda que o Santiago possua um altar na igreja local, não é visitado particularmente. As cerimônias não têm o caráter comunitário das festas patronais e/ou das principais celebrações religiosas. O Santiago é constituído por uma série de ritos familiares relacionados com o gado maior ou menor, porém reiteramos: o personagem central dessa celebração – constantemente mencionado durante os diferentes rituais –, é o *Wamani*. Hoje, as preocupações de índole econômica,

Fig.8

ASPECTO RELIGIOSO
SUBSISTÊNCIA DA RELIGIÃO POPULAR ANDINA NA COMUNIDADE CAMPONESA DE AURAY
WAMANI LOCAL: <i>Huaytapallana</i>
DEIDADE FAMILIAR: <i>Huaca</i>
INFLUÊNCIA CATÓLICA: <i>Santiago</i>
RESULTANTE DO PROCESSO REINTERPRETATIVO: <i>Tayta Shanti ou Tayta Santiago</i>

determinadas pela produção e reprodução ou diminuição do gado camponês, geram a conservação, prescrita pela tradição, das práticas e crenças religiosas, como parte da cosmovisão andina da comunidade camponesa de *Auray*. A festa de Santiago na comunidade mencionada celebra-se, segundo o calendário cristão, no dia 25 de julho, e segundo o esquema desenvolve-se em duas fases continuadas: a véspera e o dia central. Eis sua reinterpretação hoje:

a) A véspera

- **O *Huaca-jorqoy*** (retirada das huacas): ritual de abertura praticado para lograr o consentimento, a bênção do deus tutelar.

- **O *Velakuy*** (a velada): a presença de imagens paralelas na mesa ritual caracteriza a simbiose entre o andino e o hispânico. As *huacas*, o *quille*, as flores e as imagens em miniatura de animais representam a fecundidade e conservação dos animais; o *kokakintu* é o *pago* em honra ao *Wamani*. Estes atos são conciliatórios, orientados a aplacar a ira do deus tutelar e, assim, evitar castigos como as perdas, as doenças, os acidentes ou as mortes dos animais.

b) O dia central

- ***Luci-Luci*** (luzeiro-luzeiro): consiste em *saumar* (chamuscar) a pança dos animais com forragem acesa. Embora os principais propósitos desse rito sejam propiciatórios, pelo início de um novo ano, de purificação e proteção do gado, para sua reprodução e afugento das doenças que afigem os animais, parece existir um jogo de imagens a partir da equivalência entre a fogueira do *Luci-Luci* e o luzeiro da alvorada. Na cerimônia, a fogueira é ferramenta mágica que o homem tem para lutar pela saúde do seu gado e contra o *Wamani*. Então, luzeiro é

também arma do homem. Nesta oposição, o homem e suas forças estão do lado do dia, na medida em que devem vencer o *Wamani*, que está do lado da noite, e que graças ao *Luci-Luci*, perderá. Então, ao *Luci-Luci*, também poderíamos considerá-lo um ritual de passagem, passagem numinosa. Estas ações estão associadas ao quarto minguante (*llullu quilla*), variação da fase lunar protetora do gado.

- **A mesa ritual de bênção:** marca o final dos atos preparatórios e o início do *Cintachikuy*. Três práticas são realizadas: o *chaccbeo* (mastigação da coca), o *kinto* (seleção das melhores folhas de coca) e a elaboração das cintas (vinculadas às cores do arco-íris, símbolo de reprodução, bonança, alegria e bom augúrio). Para os aurinos o arco-íris é um tempo de passagem transcendente. Como ato final, o sinal-da-cruz, é um gesto católico, mas seus pedidos são dirigidos ao *Wamani*.

- **Cintachikuy ou ritual de marcação do gado:** esse ritual é caracterizado por duas práticas: a sinalização do gado com as cintas coloridas e a colocação do *kinto* à beira do prato com *chicha*. Esta crença é explicada pela homeopatia, porque as folhas do *kinto* simbolizam o gado em seu conjunto; o prato com *chicha* (soro simbólico) cumpre a função de proteção do *Wamani* contra as doenças; e sua separação à beira do prato serve como cômputo dos animais que serão reprodutores, longe do alcance das doenças. Suas intenções são o aumento do gado.

Fig.9



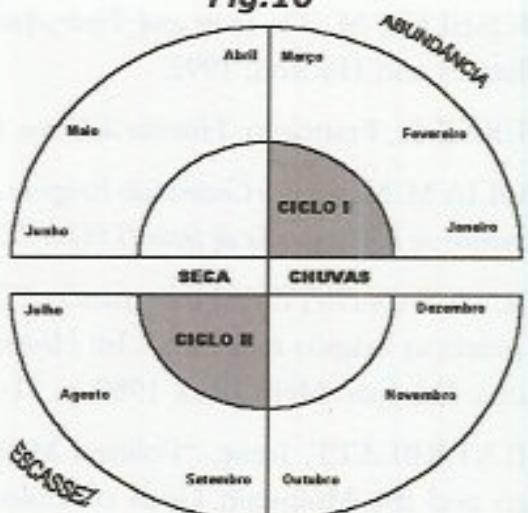
23 - Uma representação iconográfica do Casarakuy, entre o touro e a mulher, é dada pelo xamã (luya) Pedro Marticorena em seu wali wasi (casa dos espíritos), na região situada ao norte Vale do Rio Mantaro (fig. 8). O luya Pedro Marticorena além de ser um dos poucos capazes de mediar com os espíritos que moram na região, harmoniza suas próprias percepções do mundo real e espiritual e as representa simbolicamente em suas formas plásticas.

- **Casarakuy** (acasalamento simbólico) (fig. 9) [23]: é realizado entre vaquinhonas – vacas que ainda não pariram – e homens jovens solteiros (*walars*). Este comportamento liminóide nos permite revelar a aceitação da ordem exatamente inversa dos princípios e estatutos rituais socialmente regulados da vida rotineira. É um rito que atesta a passagem da escassez à abundância. É executado para anular os efeitos da morte do gado ocorrida no ano-calendário anterior e propiciar maior fertilidade no próximo. A manta colorida, como vimos anteriormente, está vinculada às cores do arco-íris, símbolo de reprodução, bonança, alegria e bom augúrio. Igualmente, existem atividades a que chamaremos de liminares por serem momentos de pausa ritual. A pausa ritual é fundamentalmente momento de descanso (*miskipa*) em que se conversa livremente, liba-se em abundância e se *chaccba* coca.

Outros aspectos interessantes revelados em nossa pesquisa são as noções de tempo e espaço. Tempo e espaço são representações que nos permitiram entender como a comunidade camponesa de Auray produz suas imagens e seus símbolos para definir dimensões essenciais de sua cultura. Gestos, palavras e ritos

sugerem desde tempos imemoriais a preocupação coletiva dessa comunidade por inventar medidas do tempo e modelos de organização do espaço. Vários símbolos deste estudo são testemunhas. Por um lado, sabemos que o espaço se funda em redor do *Apu* e da *Pachamama* (mãe terra). No espaço do primeiro, a montanha do *Wamani* é utilizada freqüentemente para designá-lo como espírito guardião da comunidade de Auray. Já no caso da segunda, esta está ligada à fecundidade, reprodutrora da terra, dos animais e dos homens. Como montanha e mãe terra fazem fecundar, os camponeses olham para elas com a esperança de ver o gado reproduzir-se. O resultado depende da ação conjugada entre ambos. Temporalmente, os grandes momentos dos ritos sazonais dos rebanhos coincidem com o solstício de inverno marcado pelo frio e pela estiagem. Esse ciclo de escassez ocasiona graves problemas econômicos e sociais, isto é, em razão da dificuldade de manter o gado, os camponeses são obrigados a vendê-lo ou trocá-lo. Tem de se esperar a próxima estação de chuvas para retomar o ciclo reproduutor do gado. É por isso que nos meses de julho e agosto recomeça o ritual de proteção e conservação do gado. No entanto, simbolicamente, os ciclos rituais não se convencionam apenas a um ciclo maior caracterizado pela abundância ou escassez (fig. 10) da demanda de pastagens e do gado. Segundo a cosmovisão da comunidade de Auray, a escassez pertence ao homem, a abundância pertence ao *Apu* e à *Pachamama*. *Apu* e *Pachamama* conservam o segredo da reprodução abundante e só eles podem proteger o gado contra os inimigos que o atacam. Portanto, há por isso de se dar de comer ao *Apu* e fazer o *pago* à *Pachamama* para que ela receba a fecundação do *Apu*. Atrair a abundância e os favores do *Apu* ou da *Pachamama* no solstício de inverno é a última intenção de todo ritual do gado.

Fig. 10



BIBLIOGRAFIA

ATLAS GEOGRÁFICO MUNDIAL. São Paulo: Folha de S. Paulo, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as Águas Puras*. Campinas: Papirus, 1994.

DUVIOLS, Pierre. *La Lutte Contre les Religions Autochtones dans Perou Colonial: L'extirpation de L'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima y Paris: IFEA, 1971.

- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *La Destrucción del Imperio de los Incas*. Lima: Amaru, 1990.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México: IEP, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y Significado*. Madrid: Alianza, 1987.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Editora Amauta, 2000.
- MARZAL, Manuel. *El Sincretismo Iberoamericano*. Lima: PUC, 1985.
- MILLONES, Luis. "La religión indígena en la colonia". In: *Historia del Perú*. Barcelona: JMB, 1981.
- MOSELEY, M. *The Incas and Their Ancestors: The Archaeology of Peru*. London: Thames and Hudson, 1992.
- PEREZ L., Francisco. *Historia del Perú*. Huancayo: Buho, 1987.
- POLIA M. Mario. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Fondo Editorial, PUCP, 1999.
- SILVA SANTISTEVAN, Fernando. "Características generales de las creencias y prácticas mágico-religiosas". In: *Historia del Perú: Procesos e Instituciones*. vol. XII, Lima: Ed. Juan Mejía Baca, 1980, p. 11-104.
- SILVERBLATT, Irene. "Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru". In: Jonathan D. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University Of Illinois Press, 1988.
- URBANO, Henrique. "La representación andina del tiempo y del espacio". *Allpanchis*, nº 7. Cuzco: Instituto Pastortal Andina, 1974.
- VALCÁRCEL, Luis. "La religión incaica". In: *Historia del Perú*, vol. 3. Barcelona: JMB, 1981.
- YARANGA, V. Abdón. "La divinidad Illapa en la región andina". *América Indígena*, vol XXXIX, nº 4, Octubre-Diciembre, 1979.
- ZORRILLA Eguren, Javier. "El hombre andino y su relación mágico religiosa con la coca". *Revista América Indígena*, Año XXXVIII, vol. XXXVIII, nº 4, México, 1978. p. 867-876.