



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

A FESTA COMO EXPRESSÃO DA DÁDIVA E REATUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA FESTA DE SÃO TIAGO EM TAQUILE, PUNO-PERU


The feast as an expression of the gift and updating of memory: an ethnographic analysis of the Feast of Saint James in Taquile, Puno-Peru

Edilson Baltazar Barreira Júnior*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2668075757376212>

Isi de Oliveira Barreira**

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1592078675075336>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.136>

RESUMO: O trabalho analisou a Festa de São Tiago na ilha de Taquile, Puno-Peru, mostrando como as festividades católicas foram transplantadas para a América e readaptadas pelos indígenas ao seu panteão e aos ciclos da natureza. O artigo apresenta a festa como reatualização da memória e espaço para a expressão de dons e contradons na vida comunitária e agradecimento às divindades andinas e santos católicos. A discussão teórica fundamentou-se, em especial, na obra *O ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss e seus comentadores. A concretização da investigação se deu mediante uma incursão etnográfica na qual o observado converteu-se em escrita.

Palavras-chave: Taquile; Festa; Religião; Dádiva; Memória.

ABSTRACT: The work analyzed the feast of Saint James on the island of Taquile, Puno/Peru, showing how the Catholic festivities were transplanted to America and readapted by the indigenous people to their pantheon and to the cycles of nature. The article presents the feast as a re-updating of memory and a space for the expression of gifts and counter-gifts in community life and gratitude to Andean deities and Catholic saints. The theoretical discussion was based, in particular, on the work *The essay on the gift* by Marcel Mauss and his commentators. The realization of the investigation took place through an ethnographic incursion in which what was observed was converted into writing.

Keywords: Taquile; Feast; Religion; Gift; Memory.

* Graduado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri, Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Mestre e Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará, Professor na Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará – ESMEC. edilsonbarreira@yahoo.com.br.

** Graduanda em Design de Moda pela Universidade Federal do Ceará – UFC, Consultora de Moda pela Escola Modaparamim.

INTRODUÇÃO

A nação peruana é um grande atrativo aos turistas por suas construções pré-colombianas, em especial, incaicas, como Machu Picchu, alçadas a patrimônio histórico¹ da humanidade. De acordo com o Ministério do Comércio Exterior e Turismo do Peru – MINCETUR (2009), o país recebe, anualmente, uma média de 3,8 milhões de turistas estrangeiros, sendo um forte atrativo para visitantes que apreciam cidades históricas e com uma grande diversidade cultural, como as comidas, o artesanato e o próprio modo de vida dos nativos do interior do país.

Antes de 2022, havíamos viajado ao Peru duas vezes. Em 2015, a visita se concentrou nas cidades de Lima e Cusco, incluindo Machu Picchu. Em 2018, o olhar se dirigiu às regiões de Arequipa, Vale do Colca e Lago Titicaca. Neste grande lago de água doce no altiplano andino², tivemos a oportunidade de conhecer a ilha de Taquile, que dista, aproximadamente, 36 km da cidade de Puno e a uma altitude de 3.812 metros acima do nível do mar. O trajeto é feito de barco e leva-se cerca de três horas e meia, sendo um passeio muito concorrido entre os visitantes. No entanto, ao revisitarmos a Ilha, em agosto de 2022, como pesquisadores, foi possível penetrarmos, ainda que por pouco tempo, nas peculiaridades dessa riqueza cultural.

A ilha de Taquile possui uma população de cerca de 2.200 habitantes, os quais estão divididos em seis comunidades³, em torno de 500 famílias, descendentes da antiga civilização Colla e Capachica. Estas etnias herdaram e mantêm as técnicas de desenho nos tecidos e ainda utilizam a língua quéchua para a comunicação entre seus membros, o que se configuram como fontes de resistências frente às marcas, ainda presentes, da imposição cultural do conquistador espanhol. Suas principais atividades econômicas são a agricultura de

¹ Expressão ampla, normalmente, associada ao patrimônio arquitetônico ou histórico (LEMOS, 1987, p. 7).

² O Altiplano andino (Collao) é a parte do Planalto dos Andes ou Planalto Boliviano, no centro-oeste da América do Sul, é a área onde a Cordilheira é mais larga.

³ Estancia, Chilcano, Chuñopampa, Kollino, Huayllano e Collata, também conhecidos como subespaços agroecológicos (Hernández, 2014, p. 7).

subsistência, a pesca, tecelagem artesanal e turismo. Um aspecto diferenciador que nos chamou atenção em nossas visitas à Ilha é o modo como os nativos têm preservado seu vestuário tradicional e como essa roupa tornou-se um atrativo para os visitantes da região, transformando o artesanato têxtil, em um vetor para a economia das comunidades (PERU-MINCETUR, 2014).

Este trabalho está inserido num contexto mais amplo de investigação, em que a visita priorizou o diálogo com os taquilenhos sobre o artesanato têxtil, que a UNESCO considerou, em 2005, como patrimônio oral imaterial da humanidade⁴. Apesar de o foco principal ter sido a análise da produção têxtil, a convivência com os taquilenhos, também nos possibilitou o deslocamento do olhar para outras expressões culturais, como as religiosas.

Chegamos à ilha em um tempo festivo, durante as celebrações da Festa de São Tiago⁵, concebida como comemoração religiosa católica ao padroeiro da Espanha e de Taquile. Na Ilha, essa festa é permeada de elementos advindos da religião tradicional – La Pachamama (Mãe-Terra)⁶. Aqui, tomo o cuidado de não apresentar o sincretismo religioso como uma mera junção de elementos do catolicismo romano e da ancestral religiosidade andina. No entanto, comungo da síntese de Mariz (2005) sobre o trabalho de Sanchis (1994), ao assinalar que sincretismo pode ser concebido “como um processo pelo qual as formas de experimentar, simbolizar, conhecer a realidade, a si mesmo e aos outros são afetadas pelo contato com novas visões de mundo” (MARIZ, 2005, p. 192 – tradução livre).

⁴ As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável (UNESCO, 2006, p. 4).

⁵ Na tradição católica romana é identificado como Tiago, o maior, filho de Zebedeu e irmão do evangelista João, diferenciando de Tiago, o menor, irmão de Jesus ou primo, como apresenta o catolicismo (TORRAS, 2012, p. 3).

⁶ Principal divindade andina.

Seguindo Sanchis (1994), ponderamos que os ancestrais taquilenhos, os incas, e todas as etnias andinas tiveram suas visões de mundo confrontadas com a religião do conquistador espanhol. Isso não se deu como uma simples assimilação e mescla do credo religioso imposto pelo vencedor, mas como resistência, pois diante de uma nova realidade, os indígenas foram capazes de recolher fontes vitais, que permitissem sobreviver em uma situação de impacto dilacerador (CAPPONI, 2006, p. 252).

Portanto, reiteramos que, embora não estivesse previsto em nosso planejamento etnográfico, mas em vista da relevância das celebrações da Festa de São Tiago para os taquilenhos, resolvemos escrever este trabalho buscando analisar as dimensões comunitárias da festa como a reatualização da memória e da mutualidade da dádiva. Destacamos que não temos a pretensão de explorar exaustivamente a referida Festa, pois há outros trabalhos mais específicos, como os estudos de Caballero (2021), Capponi (2006) e Hernández (2014) com os quais dialogamos e somos tributários.

Este estudo tenciona responder a seguintes questões: a) como o taquileño concebe, simboliza e representa a Festa de São Tiago? b) como o Santo do conquistador passou a ser venerado pelo conquistado? c) como as ações de dons e contradons são manifestos nas celebrações em homenagem ao Santo católico?

Posta a problematização, esta pesquisa empírica, mesmo com suas limitações temporais, analisará a Festa de São Tiago, implantada nos territórios conquistados pela dominação espanhola na América e o encontro com as manifestações ancestrais dos indígenas andinos. Não pensamos essa junção, numa perspectiva exclusivamente de dominação, embora exista, mas num processo de “redefinição de sua própria identidade quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade” (SANCHIS, 1994, p. 7).

1 - A FESTA DE SÃO TIAGO E O ENCONTRO COM A CULTURA ANDINA



O culto a São Tiago vem para as Américas nas caravelas dos espanhóis. O Santo que fora tão importante na guerra contra os mulçumanos (mouros)⁷ e na reconquista da Península Ibérica, no Novo Mundo, sua devoção foi promovida como mecanismo de conquista simbólica e evangelização da população nativa.

Capponi (2006) elabora um levantamento historiográfico e discute como o culto e as festividades a São Tiago foram implantadas em toda a América espanhola⁸, enquanto Caballero (2021) expõe o mesmo debate afunilando para o caso peruano. Ambos os autores nos auxiliarão a responder uma das perguntas postas na introdução, ou seja, como as populações nativas passaram a venerar o Santo do conquistador.

Inicialmente, um aspecto importante identificado por Torras (2012) é a criação de uma nova iconografia no imaginário católico, em que o apóstolo Tiago, o pescador nos dias da Igreja Primitiva e o peregrino medieval⁹ (Figura 1), foi transformado em guerreiro, montado no cavalo branco, sendo o protetor das guerras e conquistas. Para Capponi (2006, p. 254), essa imagem de santo guerreiro (Figura 2), cavalgando um cavalo branco que produzia um barulho estarrecedor com seus cascos, brandindo uma espada reluzente no céu, entra no imaginário indígena, provocando os mais diversos sentimentos.

⁷ Também chamado de “Matamoros”, na América transformou-se em “mataíndios”.

⁸ Capponi (2006) catalogou 162 cidades ou povoados com o nome de São Tiago ou Matamoros (outra designação para o Santo) assim distribuídos: Argentina (5), Bolívia (7), Chile (2), Colômbia (23), Costa Rica (2), Cuba (2), Equador (11), El Salvador (4), Guatemala (18), Honduras (2), México (40), Nicarágua (4), Panamá (3), Paraguai (1), Peru (30), Porto Rico (2), República Dominicana (4) e Venezuela (2).

⁹ No Século IX surgiu a notícia da descoberta do túmulo de São Tiago, em Compostela, na Galícia-Espanha. Assim, esta cidade se converteu em um grande centro de peregrinação em toda a Europa da Idade Média, com impactos religiosos, políticos, econômicos e culturais (TORRAS, 2012, p. 3). Nos dias de hoje, o Caminho de Santiago de Compostela é trilhado por muitos peregrinos e turistas.

Figura 1 – Pintura de São Tiago peregrino



Fonte: Torras, (2012).

Figura 2 – São Tiago guerreiro – Cusco/Peru



Fonte: Alpakita.com, (2020).

Desse modo, o imaginário indígena foi sendo povoado por várias lendas, que retratavam São Tiago lutando a seu favor ou guardando semelhanças com divindades indígenas. Segundo uma das lendas, em Chichicastenango¹⁰, durante um combate, o Santo aparece visível apenas para os índios, que começa a espancar Pedro de Alvarado¹¹ por tê-los torturado (CAPPONI, 2006, p. 254). Outra narrativa bastante difundida reside na comparação entre o Santo e Illapa, o deus andino do trovão, dos raios, tempestades, chuva, geada e granizo, favorecendo ou destruindo plantações e animais.

Portanto, como assinalam Capponi (2006, p. 258) e Caballero (2021, p. 84), Illapa por seu caráter guerreiro e a ligação com os eventos da natureza ensejou a equivalência com o Santo católico. São Tiago, o Filho do Trovão¹², chega a cavalo e o fato de cavalgar, acompanhado pelo brilho da espada, impressiona a população indígena que se rende aos seus pés. Como efeito disso, a ligação do Santo ao deus da chuva foi integrada à realidade camponesa, onde a chuva

¹⁰ Cidade na Guatemala, que ainda mantém uma das maiores feiras indígenas do mundo.

¹¹ Dominador espanhol, considerado o maior conquistador da América Central e norte do Império Inca (CAPPONI, 2006).

¹² Expressão usada por Jesus para designar os irmãos Tiago e João, segundo o relato de Marcos 3:17.

representa a vida da terra e dos animais e, conseqüentemente, a sua conservação. Em resumo, no mundo andino

acontecem recriações e reinterpretações e entre essas reinterpretações estão às novas mitologias sobre o aparecimento de imagens, cruzes, denominações, rituais e festividades católicas. Há panteização dos símbolos religiosos dos santos católicos, bem como processos de catolicismo incompleto dos símbolos do panteão andino (MIRANDA; ARAGÓN, 2006, p. 19 – tradução livre).

Nesse ambiente, como destaca Caballero (2021, p. 88), os espanhóis bem poderiam ter aceitado como forma de atrair os nativos à fé cristã, simplesmente, mediante as festas religiosas e apresentações dramáticas. No entanto, mais do que um mero sincretismo, o encontro se deu como aceitação de elementos culturais integrados à religiosidade cristã. De qualquer modo, terminou o culto a São Tiago e a celebração das suas festividades sendo algo comum tanto entre os espanhóis quanto nas comunidades indígenas, e se tornou um espaço de encontro entre conquistador e conquistado, pois:

Seria de esperar que o Apóstolo São Tiago não fosse, como dizem, um santo de devoção aos indígenas. No entanto, as comunidades andinas aceitavam o culto de São Tiago e participavam das danças mouras e cristãs que simbolizavam sua própria derrota, por isso também há alguns casos de rejeição. Mas, com a conversão ao cristianismo, deixaram de se sentir aludidos nas referidas histórias e celebrações e passaram a participar nelas, onde se representava a vitória da fé cristã contra a infidelidade, o que também era promovido pelas autoridades espanholas como meio de evangelização e integração. Além disso, São Tiago estava se adaptando à visão de mundo andina, como padroeiro dos índios, também associado ao mundo agrícola (CABALLERO 2021, p. 89 – tradução livre).

Não estamos abstraindo as lutas e embates, mas o nativo desenvolveu mecanismos de sobrevivência de sua ancestralidade religiosa. O padre dominicano Diego Durán, ainda no Sec. XVI, pontuava que os índios não haviam se convertido ao cristianismo plenamente, pois continuavam a manter e praticar sua religião, mascarando-a e mesclando-a com rituais católicos. O religioso dominicano compreendeu como os índios conseguiram preservar, mediante esse sincretismo, a religião que mantiveram por séculos, profundamente enraizada e

forte, que além do ritual, permeou toda a existência da sociedade indígena regulando cada instante da vida privada e social, desde o nascimento ao *post mortem* (CAPPONI, 2006, p. 251). Portanto, restou aos indígenas estabelecerem correlações das datas as festas cristãs (Figura 3) com épocas significativas de sua cultura, visando manter vivas suas crenças e rituais.

Quadro 1 – Tabela de correspondência entre estações e festas católicas em Taquile

ÉPOCA	FESTA	DATA
Período chuvoso <i>Jallu pacha</i>	Senhora da Candelária – festa dos primeiros frutos de batata.	2 de fevereiro
	Carnaval – festa das flores.	Fevereiro-março
	Páscoa/ressurreição de Cristo – festa da maturação dos frutos.	Fevereiro-março
Período seco <i>Juypi pacha</i>	Santa Cruz – festa da primeira colheita	Maio
	São Isidoro, lavrador – colheita de feijão, milho e cevada.	
	Pentecostes – fim das principais colheitas.	Maio-junho
	São João – antiga festa do sol.	24 de junho
Período dos ventos <i>Awti pacha</i>	São Tiago – homenagem ao padroeiro de Taquile – bons auspícios para as novas sementeiras.	24 de julho
	Primeiras sementeiras.	1º de agosto
	Senhora das Mercedes – sementeira do feijão ou milho.	24 de setembro
	Consagração da Virgem Maria – último plantio de cevada.	21 de novembro

Fonte: Morón, (2020).

A “dança dos mouros e cristãos”¹³ ocupa um lugar de destaque na devoção espanhola, pois é o símbolo da vitória sobre os indígenas, evidenciando o triunfo do cristianismo, que paradoxalmente, os próprios nativos foram incorporados. Sobre isso Valderrama (2005) resume:

As autoridades espanholas decidem então não matar a "galinha dos ovos de ouro" e implantar alguns elementos coincidentes de ambas as culturas entre os nativos. Uma delas era a dança dos mouros e cristãos. A dança, além de ser uma manifestação pública da presença do grupo conquistador, ainda considerado em meio à Cruzada contra os hereges, encontrou entre os índios um público entusiasmado, encantado em participar [...] a guerra entre mouros e cristãos simboliza, em última análise, a conquista espanhola do império inca no século XVI. O conflito é resolvido com o Batismo, uma espécie de ato de perdão que os aproxima. A miscigenação racial e cultural do povo peruano se expressa neste sacramento do Batismo. O encontro de duas culturas

¹³ Expressão genérica utilizada para se referir as festas oficiais e religiosas nas Américas (VALDERRAMA 2005, p. 24).

deu-se e o produto é esta festa de mouros e cristãos (VALDERRAMA, 2005, 64, 130 – tradução livre).

Em vista do que foi exposto, podemos resumir a história do culto a São Tiago, que de protetor dos guerreiros cristãos espanhóis na Idade Média, foi transplantado para as Américas, servindo de poderoso suporte moral para a conquista. Os conquistadores também trouxeram a “celebração das danças dos mouros e cristãos” como representação da vitória do cristianismo sobre os infiéis. A festa em homenagem ao Santo permitiu, simbolicamente, a manutenção da conquista, vitória e dominação dos espanhóis sobre os nativos. Desse modo, o território conquistado convertia em espaço cerimonial no qual a dominação espanhola encontrava proteção e visibilidade de seu domínio na América (CABALLERO, 2021, p. 89).

2 - METODOLOGIA

Para o desenvolvimento da pesquisa em relação aos objetivos do estudo se fez necessário, inicialmente, uma revisão bibliográfica, buscando trabalhos sobre a temática específica e discussões teóricas, visando compreender elementos conceituais.

Apesar de a pesquisa bibliográfica ter sua relevância para contextualizar o estudo, mas como trabalho empírico, escolhemos para o desenvolvimento da investigação um estudo de campo, mediado por uma descrição etnográfica. Assim, viajamos a Taquile em agosto de 2022, quando dialogamos com os nossos interlocutores e coletamos informações para a análise dos discursos, buscando os sentidos por eles conferidos, pois:

O sentido é uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (SPINK; MEDRADO, 1999, p. 41).

Gil (2002, p. 53) lembra que a pesquisa de campo é realizada, na maioria das vezes, pessoalmente, pois enfatiza a importância do pesquisador em viver a experiência de forma direta com sua situação de estudo, constituindo um modelo investigativo clássico na antropologia, visto que é tipicamente utilizada para estudos em comunidades, pois consiste basicamente na observação direta das atividades do grupo estudado juntamente com aplicação de entrevistas para captação das explicações expostas pelo grupo.

A etnografia, como um modo de fazer antropológico, segundo Laplantine (2004, p. 10) consiste antes de tudo uma atividade visual, sendo necessário o fazer ver, ou seja, escrever aquilo que se tem observado, transformando o olhar em linguagem, sendo a etnografia a escrita das culturas. Consoante Oliveira (1996, p. 18), o ouvir e o olhar não são independentes em um trabalho de investigação, ambos se complementam para que o pesquisador possa caminhar, mesmo tropeçando, chegue aos seus objetivos. Dessa forma, houve a necessidade de imergir dentro de uma comunidade que não fala a nossa língua, sendo a materna o *quechua* e a secundária o espanhol. Assim, diante desses desafios transculturais, nós podemos ter cometido algum equívoco de análise, principalmente, na compreensão de mundo do taquilenho.

Para o desenvolvimento da pesquisa, buscamos contato com uma liderança da Ilha. A princípio, tencionávamos dialogar com cinco homens de meia idade, casados e com filhos, preferencialmente, ou autoridades da comunidade. A escolha do gênero masculino se deveu ao fato de Taquile ser uma comunidade tradicional, assim, o acesso para dialogar com as mulheres é bem mais difícil, não porque haja alguma interdição social, mas pela timidez em conversar com estrangeiros. No entanto, em razão da Festa, houve dificuldade para falar com os cinco interlocutores, mesmo assim, dialogamos com três, sendo uma a autoridade, um artesão e sua esposa. Como salientamos na introdução, a festa quebra a temporalidade ordinária, razão pela qual dificultou o diálogo com nossos interlocutores.

3 - O DEBATE TEÓRICO

Neste trabalho, tentamos mostrar que a Festa de São Tiago e outras, mesmo impostas pelo colonizador espanhol, o povo andino soube ressignificar os rituais católicos, adaptando-os as suas práticas religiosas ancestrais de modo a expressar com as celebrações a sedimentação dos laços comunitários manifestos em dádivas mútuas e a *La Pachamama* e demais deidades. Assim, esboçaremos brevemente, um debate sobre a teoria do dom, no âmbito das ciências sociais.

Não há como elaborar uma discussão socioantropológica sobre o dom sem tributar créditos à obra *Ensaio sobre a dádiva*, do sociólogo francês Marcel Mauss (1974). O texto foi publicado em 1924, a partir dos relatos do nativo Tamati Ranaipiri, da tribo dos *ngati-raukawa*, e recolhidos pelo etnólogo Elsdon Best, em 1909.

Aqui, pelas limitações do artigo, ficaremos circunscritos ao estudo de Mauss, bem como às discussões elaboradas por Maurice Godelier (2001) em *O enigma do dom*, Alain Caillé (2002) em *Antropologia do dom*, além da ampla revisão bibliográfica empreendida por Lewis Hyde (2010, p.13), em seu livro *A dádiva*, a propor que “toda obra de arte é uma doação, não uma mercadoria”.

Mauss (1974), no referido trabalho, assinala que o estudo é uma amostragem de outras mais vastas, cuja atenção centra-se para elementos presentes nas sociedades tradicionais da Polinésia, Melanésia e Noroeste dos EEUU, como as prestações econômicas ocorrentes entre seus subgrupos sociais e o regime do direito contratual. Mauss pontua que em tais ajuntamentos sociais há uma mescla de “fenômenos sociais totais” que se exprimem:

Ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições (MAUSS, 1974, p. 41).

Desse meio complexo, Mauss (1974) delimitou um pouco mais seu campo de investigação¹⁴, elegendo o traço do caráter voluntário das prestações e trocas, que aparentemente demonstravam ser ações livres e gratuitas, mas também coercitivas e interessadas. Assim, para Mauss, sua proposta objetivava demonstrar que dar é encadear três ações – dar, receber e restituir – uma vez que tenha aceitado. A inquietação de sua pesquisa funda-se pelas seguintes perguntas: “qual a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico¹⁵, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?” (MAUSS, 1974, p.42).

Maurice Godelier (2001), em seu comentário à obra de Mauss, aponta que, no *Ensaio sobre a dádiva*, a segunda questão traz consigo a resposta à primeira, pois destaca a presença de uma força ou espírito na coisa que faz aquele que recebe a restitua. Outra ressalva de Godelier ao texto de Mauss prende-se ao destaque acentuado à ação de restituir, esquecendo-se das demais, como se elas fossem autoexplicativas.

O problema central do dom para Mauss repousa no fato de que as três obrigações (dar, receber e restituir), devidamente conectadas, promoveriam um movimento de que, cedo ou tarde, trariam as coisas de volta, de modo a haver uma coincidência do ponto de chegada dos dons e contradons com seu ponto de partida. Portanto, “as coisas doadas devem estar sempre em movimento” (HYDE, 2010, p. 30).

Godelier (2001) pontua que a doação se mostra como uma relação dupla, entre aquele que dá e o que recebe. A primeira via é a da solidariedade, pois dar é partilhar o que tem ou o que é, mas, ao mesmo tempo, produz uma relação de superioridade, pois o que recebe o dom fica em dívida com o doador, tendo a obrigação de restituir. Desse modo, Godelier entende que “o dom aproxima os protagonistas porque é partilha e os afasta socialmente porque transforma um deles em devedor do outro” (GODELIER, 2001, p. 23).

¹⁴ Mauss não era etnólogo, pois não viajou aos locais estudados para conversar com seus interlocutores.

¹⁵ A fala de Mauss ainda é carregada de adjetivações que revelam o eurocentrismo.

Alain Caillé (2002) retoma a análise da tríplice obrigação identificada por Mauss e propõe um paradigma do dom, cuja preocupação não se prende ao debate em torno da geração do vínculo social. O ponto de partida de seu estudo não está numa relação vertical, em que os indivíduos sempre aparecem separados, na realidade social sempre presente aí, como um dado. Seu paradigma do dom, no entanto, é elaborado num percurso horizontal, em que os indivíduos são transformados em atores sociais. Caillé resume:

O dom constitui o motor e o performador por antonomásia das alianças. O dom é que as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida. Quer se trate de um dom inicial ou de um dom refeito tantas vezes que nem mesmo pareça mais um dom, é dando que se declara concretamente disposto a tomar parte no jogo da associação e da aliança e que se solicita à participação dos outros nesse mesmo jogo (CAILLÉ, 2002, p. 18).

Caillé (2002) reconhece que a expressão "paradigma do dom", embora correta, pode esconder armadilhas, porém o seu uso deve ser compreendido como uma aproximação sintética ante a multiplicidade de traduções possíveis, tais como do simbolismo, da associação, da troca, do jogo, da aliança, do político etc. Caillé (2002), assim como Godelier (2001), afiança que o dom impõe uma obrigação, como uma espécie de exortação à individuação e à manifestação pessoal, pois o dom é o agente das possibilidades sociais e históricas.

Portanto, é nesse contexto da dádiva, que nossa descrição e análise tentarão mostrar que a Festa de São Tiago viabiliza o exercício do dom comunitário, firmando as relações de pertencimento e de agradecimento a *La Pachamama* e demais deuses andinos.

4 - A DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA

A incursão andina teve início a partir da cidade de La Paz, Bolívia. Após uma viagem de nove horas, de ônibus, pernoitamos em Puno. Na manhã do dia 06.08.2022, nos dirigimos a Taquile em um percurso de duas horas e meia de barco. No caminho, fizemos uma parada rápida em Uros, ilhas flutuantes do Lago

Titicaca, como parte essencial do trajeto. Assim que o barco atracou em Uros, vimos um templo da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

A imersão cultural em Taquile teve início assim que ancoramos no porto Salacancha, em que pudemos observar várias embarcações com os turistas e outras com mantimentos. Enquanto aguardávamos o anfitrião que nos levaria à hospedagem, pudemos perceber o constante sobe e desce de homens, mulheres e crianças para recolherem os alimentos e suprimentos para cada família. O que nos chamou atenção, é que não usam animais para o transporte das mercadorias. Na Ilha não há ruas, apenas veredas/passarelas e escadarias. Todos os objetos são levados nas costas com o auxílio de um saco, que vem até a cabeça. Percebe-se de imediato, que todos usam as vestimentas tradicionais nos dias comuns. Aquele momento no píer foi revelador do intenso movimento cultural entre turistas e os nativos da Ilha.

Após espera de uma hora, começamos a subir em direção à hospedagem, acompanhado pelo filho do proprietário da pousada. Um caminho árduo com muitas curvas (Figura 3), além da altitude, que torna tudo mais difícil, bem como o frio, mesmo em um brilhante dia de sol. Ao chegarmos à pousada nos deparamos com algumas dificuldades de ordem prática, considerando as necessidades de informação e comunicação, pois não havia rede de conexão *wifi* e nem tomada para carregar qualquer aparelho eletrônico, o que fez poupar toda energia do telefone celular para realizar a pesquisa. A energia da Ilha, fundamentalmente, vem de geradores movidos a óleo diesel e pequenos painéis solares. Ao anoitecer há pouquíssima iluminação pública, o que dificultava o acesso para quem não conhece os íngremes caminhos. A princípio, o planejado era passar três noites a fim de viabilizar maior inserção, porém, diante das dificuldades de comunicação, de higiene pessoal, altitude e frio, redefinimos a programação para três dias e duas noites. Por ser uma ilha pequena (7 km x 4 km), o tempo foi suficiente para uma breve imersão, bem como, para os diálogos com os interlocutores.

Figura 3 – Entrada na ilha de Taquile



Fonte: Acervo dos autores, (2018).

Ao chegarmos à praça principal, nos deparamos com as danças e músicas. Logo, fomos informados de que se tratava da Festa de São Tiago, padroeiro da Ilha. Como pontuamos na introdução, o conceito de festa está associado à quebra do tempo cotidiano. Freud (2009, p. 140) esboçou uma breve definição, assinalando que festa “é um excesso permitido, ou melhor, a solene ruptura de uma proibição”. Assim, essa liberação, sem reservas, era perceptível na embriaguez acentuada de vários participantes.

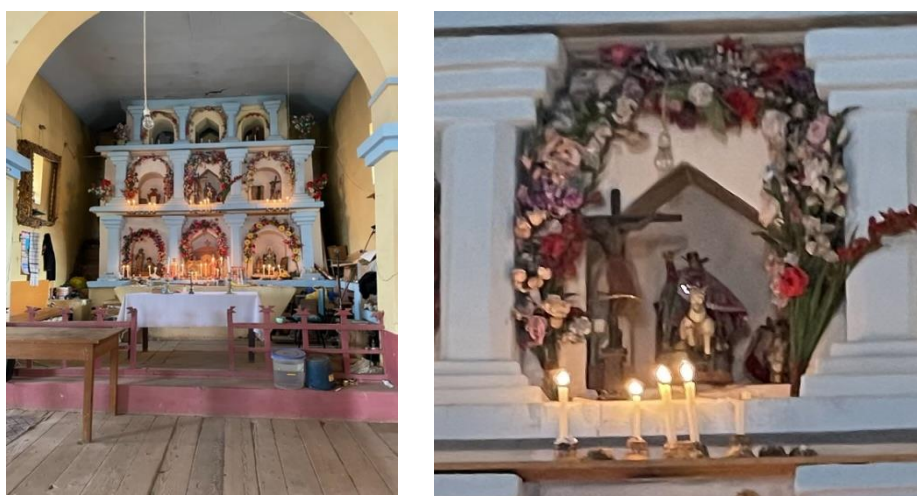
Durkheim (1989) demarca o conceito de festa em afinidade com o de Freud (2009), e o associa à cerimônia religiosa, quando sublinha que:

É por isso que a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de eferescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. (DURKHEIM, 1989, p. 456).

A definição de Durkheim (1989) é tão completa e complexa, que parece uma descrição detalhada de tudo que vimos em Taquile. Um evento importante observado é que todos os participantes, antes do início das músicas e danças, saíam da única capela católica existente na Ilha (Figura 4), localizada na praça principal e que homenageia São Tiago.

Por se tratar de uma festividade, as vestimentas utilizadas pelos homens eram mais elaboradas do que as do cotidiano. No entanto, a base era mesma, ou seja, calça preta, camisa branca, *chumpi*¹⁶, *chullo*¹⁷ e a *chuspa*¹⁸. As calças mais novas, as camisas mais limpas, e assim, adicionavam os elementos estéticos específicos para o evento (Figura 5), como um colete colorido (rosa ou roxo), cauda preta bordada com motivos da natureza, acessórios vistosos na cabeça com plumas e miçangas, capas brancas que se transformavam em saias trazendo movimento nas danças, ao som de flautas e tambores que ecoavam por grande parte da Ilha.

Figura 4 – Interior da capela de São Tiago e um zoom na estátua do Santo no centro do altar



Fonte: Arquivo dos autores, (2022).

¹⁶ O Chumpi é a faixa utilizada na cintura por homens e mulheres com distinção do modelo (espessura) e desenho de acordo com a faixa etária e cargo exercido pelo membro na comunidade (PERU-MINCETUR, 2014).

¹⁷ Os chullos são gorros de malha com abas na orelha, na qual os homens aprendem desde muito jovem a tecê-los (PERU-MINCETUR, 2014).

¹⁸ A chuspa é a bolsa para se guardar as folhas de coca, tratamento natural para os efeitos da altitude. É uma peça produzida por mulheres, mas seu uso é de exclusividade masculina, para apenas aqueles que já possuem uma companheira (PERU-MINCETUR, 2014).

Figura 5 – Festa de São Tiago – dança e música



Fonte: Acervo dos autores, (2022).

No segundo dia, logo cedo, após o café da manhã, conversamos com o dono da pousada, que coincidentemente é um dos líderes da Ilha. Em nosso diálogo, pudemos colher algumas informações, que seriam essenciais para a feitura deste trabalho. Depois da conversa, fomos desbravar os espaços em busca de conhecer mais o local, observar e dialogar com outros moradores.

Seguindo em direção à praia, encontramos um espaço que parecia um campinho de futebol de várzea, lá estavam dispostas algumas barraquinhas de artesanato, vários turistas e um grupo de locais dançando e tocando (Figura 6). Nesse momento, pudemos observar que toda aquela encenação era uma exibição turística. Ao nos aproximarmos para entender melhor o que estava acontecendo, vimos uma pequena apresentação de danças e músicas tradicionais, todos vestindo roupas coloridas. Nessa ocasião, indagamos a uma artesã-interlocutora, se aquela exibição fazia parte de alguma festividade, ela pontuou que eram danças e músicas da Festa de Pentecoste.

A alusão à Festa de Pentecoste por nossa interlocutora, não indica que as celebrações dessa festividade estivessem em curso, pois ocorrem nos meses de maio e junho. Entretanto, aquela teatralização turística funcionava como um pequeno recorte, mas ao mesmo tempo, como um produto a ser vendido no mercado turístico, como meio de subsistência da comunidade. No entanto, a Festa

de Pentecoste quando celebrada por todos os taquilenhos, nas datas cerimoniais, suas atividades estão relacionadas ao ritual e ciclo festivo, pois se efetivam em função das necessidades vitais da comunidade e não como um produto turístico configurado para o mercado (HERNÁNDEZ, 2014, p. 83).

Figura 6 – “Festa” como exibição turística



Fonte: Arquivo dos autores, (2022).

Nesse momento começamos a debater sobre tudo que tínhamos visto até então. De fato, cada morador da Ilha, diariamente, usa suas roupas tradicionais, mas para ter algo adicional, como entretenimento turístico, eles fazem uma pequena demonstração de como é todo o processo de tecelagem e as manifestações culturais da Ilha. Portanto, aquele show, diferentemente da Festa de São Tiago, que ocorreria um pouco mais tarde na praça principal, fazia parte de um pacote turístico. Como curiosidade turística, assistir essas apresentações é suficiente, mas quem busca aprofundamento é necessário a vivência, a fim de entender as rotinas para além da mera demonstração de um *day tour*.

A Festa de São Tiago, porém, como já assinalamos é uma das manifestações culturais do calendário religioso taquilenho, que firma suas crenças cristãs e a ancestralidade andina. Essa celebração não é turística, muito embora, por sua publicidade, os visitantes apreciam com entusiasmo. Um dos objetivos da festividade é a exposição, demonstração e comercialização do artesanato

têxtil. Portanto, apenas nessa época do ano, várias famílias expõem seus tecidos e produtos para venda em pequenas tendas na praça principal¹⁹.

No último dia, 08.08.2022, logo no início da manhã, o nosso anfitrião convidou uma artesã para demonstrar o processo de tecelagem, nos teares manuais, e narrar um pouco sobre o processo de aprendizado, ao longo dos anos, na referida técnica. Ao fim desse momento, preparamos nossa bagagem para retornar à cidade de Puno, visto que o último barco partiria no início da tarde.

5 - A ANÁLISE DA VIVÊNCIA ETNOGRÁFICA

Durante os dias de estadia na Ilha, pudemos dialogar com alguns nativos. Nas falas dos interlocutores há uma unanimidade: a relevância do turismo para a manutenção familiar, mediante a venda dos produtos têxteis, e coletiva, decorrente do pagamento²⁰ da taxa de ingresso à Ilha. Ao indagar a um dos nossos interlocutores sobre as expressões religiosas na Ilha e a festa que ocorria na praça principal, ele respondeu:

É a Festa de São Tiago. É uma festa religiosa católica, não *Pachamama*. Aqui somos mistos, católicos e *Pachamama*. Não temos evangélicos aqui²¹. Em Uros tem uma igreja dos Adventistas do Sétimo Dia. A religião de nossos ancestrais foi a *Pachamama*, depois vieram os católicos e agora temos uma mistura de católicos com *Pachamama* (INTERLOCUTOR – tradução livre).

Os sentidos conferidos por nosso interlocutor são muito importantes, pois mesmo ressaltando que a Festa de São Tiago é católica e não autóctone, demarca valor a memória de seus ancestrais, em aludir recorrentemente, que a religião praticada por eles era a *La Pachamama*. Portanto, nosso interlocutor destaca que

¹⁹ Ao longo do ano, os produtos têxteis são comercializados em lojinhas, que também ficam ao redor da praça principal.

²⁰ Atualmente, a taxa de ingresso em Taquile custa S/. 10,00 (dez soles), aproximadamente R\$ 13,00 (treze reais).

²¹ Essa informação surgiu na fala do nosso interlocutor, pois o interrompemos para saber da existência de evangélicos na Ilha.

a sabedoria tradicional do seu povo tem como matriz epistêmica a visão de mundo ancestral, pois é a partir dela, como base estruturante, que se encontram os parâmetros explicativos, normativos e justificadores de suas crenças, de suas práticas e da busca de soluções pessoais e comunitárias (HERNÁNDEZ, 2014, p. 197 – tradução livre).

Essa lembrança evocada pelo taquilenho, atrelada aos seus ancestrais, nos remete à concepção de memória coletiva definida por Halbwachs:

A memória individual não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente a necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras, as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio. Não é menos verdade que não nos lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, isto é, que nossa memória não se confunde com a dos outros (HALBWACHS, 1990, p. 54).

Portanto, a partir do ensino de Halbwachs (1990), inferimos que a memória de cada taquilenho está associada à memória coletiva vinculada ao espaço (a Ilha) e ao tempo (o ciclo cósmico). Envolvem as memórias individuais, porém não se confundem com elas, ou melhor, o indivíduo é capaz, “de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter as lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo” (HALBWACHS, 1990, p. 53). Eliade (1999) pontua que a memória religiosa sempre se vincula a um acontecimento primordial:

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana; é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda a conduta. (ELIADE, 1999, p. 90).

Para Eliade (1999), a memória religiosa não alude a um passado absoluto, mas a um *ille tempore*, ou seja, é o tempo perdido no tempo que confere sentido ao grupo religioso. Assim, quando um taquilenho participa da refeição

comunitária entrelaçada pelo cristianismo católico romano e *La Pachamama*, ele está evocando uma memória que é cerimonial e não necessariamente doutrinal. Danièle Hervieu-Léger (*apud* CAMURÇA, 2003, p. 252) corrobora com a posição de Eliade (1999) conferindo à memória religiosa um caráter normativo que se expressa por uma memória “verdadeira”, isto é, autorizada, que é produzida por indivíduos qualificados que dominam os códigos desta memória, erigindo em torno dela, o único caminho de acesso ao “mito de origem”.

Eliade e Hervieu-Léger são tributários de Maurice Halbwachs, quando em suas formulações, atribuem caráter normativo à memória religiosa como uma especificidade da memória coletiva. Entretanto, Halbwachs (1990) não se deteve sobre a memória em si, mas naquilo que chamou de *quadros sociais da memória*. Para ele, o indivíduo, ao recordar, o faz mediante as vinculações sociais dos grupos a que pertence, como a comunidade, a família, a igreja, a escola etc.

Portanto, para Halbwachs (1990), os sujeitos são os responsáveis pela manutenção da tradição do grupo, conferindo o sentido de continuidade, por meio das rupturas históricas, “mostrando que o grupo segue sendo o mesmo e por isto pode continuar existindo” (WIRTH, 2003, p. 178). Porém, para Hervieu-Léger, no caso da religião na modernidade, a proposta de Halbwachs (1990) converte-se no seguinte desafio: “como garantir a regulação institucional e reprodução da memória coletiva dessa configuração (a religião) marcada pelo ‘imperativo da continuidade’ numa sociedade movida pelo imperativo da mudança?” (HERVIEU-LÉGER *apud* CAMURÇA, 2003, p.253)

A preocupação de Hervieu-Léger, em Taquile, não parece causar temor, pois em sendo uma comunidade tradicional tem a marca da permanência. Essa era a tônica na fala de nossos interlocutores em destacar a manutenção da herança cultural recebida dos antepassados. Isso é reforçado por Hernández (2014), quando pontua:

Para a população andina, e em particular para o povo de Taquile, as celebrações das festas católicas não são lembranças de ações extraordinárias desses ícones cristãos; antes, no contexto destes, a vida humana e cósmica é celebrada como uma necessidade existencial; porque sua própria organização é um fato de contribuição coletiva; através dele, o que “La Pachamama nos dá” é compartilhado através

da comida, bebida e dança; comemora-se o nascimento da nova família, a nova casa e a plantação; o crescimento, floração e maturação de colheitas e novos homens; a colheita também é celebrada como a chegada em casa e a permanência nela dos frutos da mãe terra; também à morte como um novo modo de vida em que o falecido continuará a ajudar, proteger e cuidar de seus entes queridos; e também a períodos de crise ou perturbações da natureza. (Hernández, 2014, p. 122-123 – tradução livre).

O comentário de Hernandez (2014) é oportuno, pois destaca que a memória coletiva do taquilenho, mesmo relacionada à religião do conquistador espanhol, como ressaltou nosso interlocutor ao ponderar que a “Festa de São Tiago é católica e não *Pachamama*”, mas não é a mais evocativa. Entretanto, a lembrança recai, preferencialmente, em *La Pachamama*, como senhora dádiva e central na vida cósmica do homem andino em sua relação com a natureza. Essa memória tem nas festas, um dos mecanismos de sua reatualização, pois segundo Miranda e Aragón (2006), contemplam as seguintes características: a) naturalidade e sacralidade; a dinâmica comunidade/família e rural/urbano; e c) cânones sagrados e profanos.

A análise que temos empreendido até agora vincula as festas religiosas taquilenhas à memória coletiva herdada e reconstruída dos antepassados. Entretanto, queremos também identificar as expressões de dádiva nas celebrações festivas, em especial, as de São Tiago, pois “na dimensão sagrada das festividades populares católicas do altiplano, encontramos que os rituais andinos, como os chamados ‘pagamentos’ a *la Pachamama*, constituem os atos fundadores e inaugurais das festividades dos padroeiros” (HERNÁNDEZ, 2014, p. 123 – tradução livre).

A nossa observação da Festa de São Tiago, em Taquile, se deu nos dois últimos dias das celebrações – 6 e 7 de agosto de 2022. A descrição apresentada até aqui conferiu destaque às vestimentas cerimoniais dos homens e mulheres participantes da festividade. Agora, descreveremos e analisaremos outros eventos vistos.

Como já mencionamos, a Festa de São Tiago se realiza em conjunto com a feira anual de artesanato têxtil. Todos os participantes saem da capela do padroeiro para a praça central. As autoridades e suas esposas se dirigem para um

edifício do outro lado da praça, enquanto isso, os demais começam a tocar as flautas e os tambores.

Observamos dois grupos que se apresentavam separadamente. Os que tocavam as flautas, em maior número, se movimentavam em círculos, enquanto os que se exibiam com os tambores ficavam mais ao centro. Os homens dançavam e tocavam exaustivamente, desde o início da tarde até a noite, com poucos períodos de pausa. As mulheres se juntavam ao grupo, de vez em quando, com suas saias em várias camadas (*polleras*), bailando em movimentos circulares. Uma dança de destaque denomina-se *sikuris*, na qual grupos formam trupes que se organizam em grandes rodas em torno dos músicos que tocam flautas (*zampoñas*) de diferentes tamanhos. A execução da coreografia é harmônica revelando a complementaridade que deve reger toda a integração comunitária dos taquilenhos e que se exprime no modo de tocar, posto que que um grupo de intérpretes só pode emitir metade das notas exigidas, enquanto o outro grupo é essencial para completar a melodia (HERNÁNDEZ, 2014).

Em vista do descrito, destacaremos alguns elementos que reputamos importantes para a análise da festa como espaço para a dádiva. Os homens levavam consigo folhas de coca (*kuka*) em suas bolsas (*chuspa*), que são compartilhadas mutuamente. No entanto, à medida que começam a dançar, tocar e beber, eles lançam ao solo folhas de coca e o primeiro gole de *chichia*²² como ofertas a *La Pachamama*. Assim, é nessa celebração sincrética que se expressam as dádivas à Mãe-terra. Para o homem andino, essa oferta é uma obrigação, pois envolvido, entra num processo de “dons e contradons que criam um estado de endividamento e de dependência mútuos que oferece vantagens para cada uma das partes” (GODELIER, 2001, p. 75). A Mãe-terra dá, o taquileno recebe e a retribui, encadeando as três obrigações descritas por Mauss (1974, p. 57).

Mauss (1974), em seu *Ensaio sobre a dádiva*, concedeu relevância aos dons agonísticos, ou seja, aqueles movidos pela rivalidade, competição e dívida, pois nos casos que analisou eram assim que se manifestavam. Entretanto, ousamos defender que a Festa de São Tiago e outras celebrações taquilenhas

²² Cerveja de cevada e milho fabricada artesanalmente pelos povos andinos. No entanto, a utilizada, nas festividades em Taquile, é industrializada.

trazem consigo uma dupla dimensão. A primeira refere-se à relação do homem andino com *La Pachamama* que se mostra agonística, pois a cada festividade necessita saldar a dívida com alguma oferenda. A segunda é não agonística, pois o dom se manifesta como partilha e não como rivalidade naquela microsociedade.

Mauss (1974, p. 63), analisando a relação de dons e contradons entre homens e deuses, adverte que “são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar”. Assim, nessa dimensão contratual, o homem andino mantém viva em sua memória a necessidade de oferecer dádivas aos seus deuses, como relembra um interlocutor taquilenho de Hernández:

Nossos avós e nossos pais nos ensinaram a respeitar nossos deuses *Mulsina*²³ e *Kuwanipata*²⁴. O *Mulsina* é macho e a *Kuwanipata* é fêmea. Eles são como marido e mulher, eles são os mais poderosos da Ilha, eles cuidam de nós e nos protegem porque nos mandam a chuva. Eles dizem que a *Kuwanipata* era muito querida e respeitada pelos Taquilenhos, eles faziam seus pagamentos a ela, eles a traziam folhas apreciáveis coca (*kuka*) e por isso colhiam batatas que chegavam a pesar dois quilos, eram gigantescas. Mas chegou a hora, que por medo das punições dos cavaleiros, esqueceram-se da *Kuwanipata* e ela chorava de tristeza todas as noites. Os taquilenhos arrependidos, pela tristeza de seu choro, que ouviam à noite, correram para a montanha de *Kuwanipata*, trazendo-lhe pagamentos como antes e dizendo palavras gentis para ela. Os cavaleiros²⁵, quando descobriram, ficaram bravos muito (*sic*) e vieram em um grande barco para levar a pedra mais querida de *Kuwanipata*, arrastaram, cuspiram e desceram até à praia junto a Tialamaria, aí embarcam e afundaram para o fundo do lago²⁶. Dizem que por não a protegeram e a abandonaram, suas plantas não cresciam e davam frutos mirrados. Mas dizem que a Pedra foi para o lado dos Aymaras²⁷, por Acora²⁸, e por isso os terrenos dão bons frutos. (INTERLOCUTOR/HERNÁNDEZ, 2014, p. 89 – tradução livre).

Portanto, a evocação do taquilenho expõe como o homem andino é completamente dependente da *Pachamama* e de outros deuses (*apus*) em sua visão

²³ Monte mais elevado de Taquile. *Mulsina* é considerado o protetor de Taquile.

²⁴ Parte baixa e ao sul de Taquile.

²⁵ Referência aos espanhóis, pois o homem andino, pré-colombiano, não conhecia cavalos.

²⁶ Alusão ao Lago Titicaca.

²⁷ Outra grande etnia pré-colombiana estabelecida principalmente na Bolívia e Peru.

²⁸ Cidade do Departamento de Puno-Peru, próxima a Taquile.

cósmica²⁹. Assim, é mediante o “pagamento” de oferendas, festividades e rituais, como sublinha Hernández (2014), que o ilhéu busca o favor das divindades para boas colheitas, ao mesmo tempo em que pede proteção contra as intempéries. Na concepção maussiana, se há pagamento é porque existe a dívida, ou melhor, “acredita-se que é aos deuses que é preciso comprar, e que os deuses sabem retribuir o preço das coisas [...] as dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar a paz para uns e outros” (MAUSS, 1974, p. 63-64).

Entendemos também que a Festa de São Tiago se manifesta como um “fenômeno social total” da troca de dons, pois expressam fenômenos estéticos, religiosos, econômicos, artísticos, mitológicos, jurídicos, hierárquicos etc., os quais são manifestos pelos grupos que dão forma àquela sociedade (comunidades e famílias). Essa percepção em Taquile se fortalece por se tratar de uma microsociedade tradicional, onde os saberes indígenas têm um caráter de integralidade e as relações sociais não estão esfaceladas ou individualizadas. Assim, ponderamos que “considerar que ‘fenômenos sociais’ são ‘totais’ não porque combinam em si múltiplos aspectos da sociedade, mas porque de certo modo permitem que a sociedade se represente e se reproduza como um todo” (GODELIER, 2001, p. 64).

Portanto, a definição de Mauss (1974) e o comentário de Godelier (2001) nos fazem pensar a Festa de São Tiago como uma síntese dessa representação de totalidade. Homens e mulheres se exibem com roupas e adereços vistosos, produtos de suas habilidades têxteis – estético e artístico. A celebração homenageia o Santo católico, imposto pelo conquistador espanhol, mas adaptado a sua religião ancestral (comparado ao deus andino Illapa) – religioso. *La Pachamama* doadora de boas colheitas, a quem o homem andino deve “pagar”, alimentando-a com rituais (contradáviva) – mitológico e religioso. A demarcação bem definida da participação das autoridades e comuns – jurídico e político. A

²⁹ Convém destacar que a Festa de São Tiago não se configura como uma das principais em oferendas a Pachamama e a outras deidades. A primeira ocorre entre os meses de outubro e novembro, em que a comunidade oferta uma comida simbólica a Pachamama, pedindo licença para depositar as sementes em suas entranhas. A segunda por ocasião da Semana Santa, em que o ritual principal é em homenagem ao deus Muslina, no período da maturação dos frutos. Isso não quer dizer que o taquilhenho não preste tributo a Cristo, pois o faz com contrição e participa das missas. Por fim, a Festa de Pentecoste, nos entre os meses de maio e junho, a oferenda é dedicada, nos montes mais altos da Ilha, em agradecimento a Pachamama e aos outros deuses pelas boas colheitas (HERNÁNDEZ, 2014).

feira artesanal, como integrante do mesmo espaço da Festa, enseja a comercialização dos produtos têxteis aos turistas – econômico.

No último dia ocorreu o *talli*, considerada a maior cerimônia expressiva do pertencimento familiar à sociedade taquilenha, pois todos trouxeram os produtos cultivados na terra, em especial, batata e milho, bem como peixes do Lago Titicaca. Tudo foi posto no centro da praça para uma grande refeição comunitária (Figura 7). Sobre esse evento, Hernández (2014) o descreve como:

Na partilha (*quirinakuy*), as folhas de cocas trazidas nas bolsas (*chuspas*) ou mantas (*istallas*), no *Talli*, são juntadas à comida para partilhar com todos e da "alza³⁰" que é a reserva da parte da comida mais gostosa (especialmente o churrasco) que é comido nas festas, para levar para a família que espera participar dos sabores da festa; esses comportamentos festivos e outros da vida cotidiana formam as sensibilidades e o *ethos* das gerações que devem compartilhar aos outros tudo o que *La Pachamama* nos dá. Por isso, nos convites e festas da cidade, a maioria ou não todas as pessoas reservam e levam parte da comida para suas casas; fato que não causa vergonha, mas sim olhares de aprovação entre os participantes. Ali o sentido de compartilhar com os presentes e ausentes os atos festivos que marcam a visão andina da vida. (Hernández, 2014, p. 157 – tradução livre).

Essa refeição comunitária, como marco final das celebrações da festa de São Tiago e pela abundância de comida, nós poderíamos ser tentados de nominar de *potlatch*³¹, como os índios americanos da costa do Pacífico chamavam de "a grande comida". No entanto, segundo Mauss (1974, p. 46), essa experiência dos indígenas norte-americanos era um *potlacht* permeado por dons agonísticos. Portanto, um *potlacht*, em sua compreensão mais simples, "era um banquete com vários dias de duração, oferecido por um membro da tribo que desejava ter seu status no grupo reconhecido publicamente" (HYDE, 2010, p. 36). O conceito pode ser ampliado e intensificado de modo que:

No potlatch se dá alguma coisa para "esmagar" o outro com este dom. Por isso se dá mais (do que se pensa) que ele poderá restituir ou se restitui muito mais do que aquilo que se deu. [...] o dom-potlatch endivida e obriga aquele que recebe, mas o objetivo visado é explicitamente tornar muito difícil, se não impossível, o retorno de um dom

³⁰ Em quéchua significa a "alto".

³¹ "Um lugar onde se sacia a fome" (MAUSS, 1974, 46).

equivalente: trata-se de colocar o outro em dívida de modo quase permanente, de fazer com que perca o prestígio publicamente, de afirmar assim, pelo máximo de tempo possível, a própria superioridade (GODELIER, 2001, p. 88).

Figura 7 – O *talli*, o partilhar do alimento



Fonte: Acervo dos autores, 2022.

Certamente, a experiência taquilenha não pode ser considerada um *potlatch* na concepção maussiana, porque “no quadro das microssociedades o dom agonístico representa o operador da aliança com os inimigos de ontem. Que correm o risco, aliás, de se tornarem os inimigos de amanhã, daí a ambivalência do dom” (CAILLÉ, 2002, p. 146). Entretanto, nas festividades taquilenhas foram explicitados laços comunitários, vitais para a coesão social, pois “no interior dessa sociedade, entre os próximos e os parentes, domina o dom-partilha” (CAILLÉ, 2002, p. 147).

Desse modo, o estudo de Mauss (1974), pelo caráter inaugural, nos auxilia a compreender a refeição, no final da festa de São Tiago, como dom partilhado, pois não exhibe rivalidades, mas sim, a ética cósmica do homem andino, assim resumida:

Neste pequeno espaço territorial, se reproduzem as características e aspectos fundamentais da natureza andina, ou seja, de uma grande diversidade de variação ecológica, agrônômica, altitudinal e climática.

A coexistência com este ente natural gerou no homem andino uma ética e uma sabedoria tecnológica e social. Desse modo, é preciso assumir uma substancialidade vital considerando todos os seus componentes vivos e sensíveis, com os quais se tem de lidar e estabelecer relações de harmonia e respeito, de partilha e cooperação, de carinho e afeto. Este comportamento ético é visível em suas atitudes e ações ritualizadas de sua vida diária ao nível familiar e coletivo (Hernández, 2014, p. 58 – tradução livre).

Portanto, o taquilenho, extremamente comprometido com uma ética ecológica e comunitária, o dom:

Não é apenas um mecanismo que faz circular os bens e as pessoas, assegurando assim sua repartição, sua distribuição entre grupos que compõem a sociedade. É também, mais profundamente, a condição de produção e reprodução das relações sociais que constituem o arcabouço específico de uma sociedade e caracterizam os laços que se tecem entre indivíduos e os grupos. Se é preciso dar uma mulher para receber outra, esta troca não é apenas a substituição de uma mulher por outra, é a criação de uma relação de aliança entre dois grupos, relação esta que se abre para cada um a possibilidade de ter uma descendência e de continuar a existir (GODELIER, 2001, p. 76).

Sobre esses vínculos sociais enumerados por Godelier (2001), pontuamos que os taquilenhos, ao longo de sua história, aprenderam a estabelecer alianças, mediadas por dons agonísticos ou não, de modo que gerou uma sociedade com um profundo senso de pertencimento, em que a dádiva comunitária se expressa pela partilha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento de arremate, resumidamente, tentaremos apresentar os principais achados da pesquisa. Aqui “achado” reveste-se quase de um sentido arqueológico, pois estudar a religiosidade ancestral taquilenha e o encontro com o catolicismo romano é rebuscar séculos de tradição, passada por gerações, mediante a memória coletiva e pelo exercício de dons e contradons comunitários e com as divindades andinas e santos católicos.

As festas católicas foram ressignificadas e reelaboradas com os mitos originários andinos, como *La Pachamama*, e transmitidas por gerações na cultura taquilenha. A tradição é o fio condutor que resiste na permanência das práticas simbólicas e ritualísticas, que narram a história local. A produção têxtil, os rituais e as festas constituem em elementos de diferenciação cultural, que constroem a identidade do povo, ou seja, todo o grupo é dotado de uma identidade correspondente à sua constituição social. Taquile, mesmo diante de um constante contato com o meio externo, com o moderno e novo, manteve a memória coletiva, não como uma fotografia, cuja imagem foi fixada no tempo, mas pela dinâmica de esquecimento e lembrança da herança de seus antepassados expressa na manutenção de seus rituais religiosos.

A experiência etnográfica com os taquilenhos foi impactante, pois o convívio, mesmo que por pouco tempo, ensinou a percepção de uma realidade diversa. A vivência com uma comunidade tradicional permitiu a desconstrução e reconstrução do nosso olhar como habitantes dos espaços urbanos da contemporaneidade.

Este trabalho poderia ter sido escrito somente a partir dos estudos de outros autores. No entanto, a convivência com os locais e a observação direta, por exemplo, da festa como simulacro turístico, mas, fundamentalmente, como espaço para a dádiva na afirmação do pertencimento à comunidade. Tudo isso materializou o nosso olhar em escrita.

REFERÊNCIAS:

CABALLERO, Guillermo F. Arquero. Las fiestas en honor al apóstol Santiago en América: del espacio ceremonial medieval al virreinal en el Perú y su relación con la minorías. In: **Caminos, espacios y territorios: las minorías en España medieval (siglos XV-XVIII)**. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2021.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CAPPONI, Anna Sulai. El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nuevarealidad espiritual. **Imaginario** [online]. Vol.12, n.13, pp. 249-27, 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ima/v12n13/v12n13a12.pdf>. Acesso em: 16 de dez. 2022.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: **Obras completas volume 11**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HERNÁNDEZ, Arrufo Alcántara. **Cosmovisión y etica a andina: en la constitucion vital y societal de la Isla de Taquile**. Lima: Ediciones Unajma, 2014.

HYDE, Lewis. **A dádiva, como espírito criador transforma o mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LAPLATINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LEMOS, Carlos A. C. **O que é patrimônio histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARIZ, Cecília Loreto. “De vuelta al baile del sincretismo”: un diálogo con Pierre Sanchis. In: **Ciencias Sociales y Religión – Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur**. Porto Alegre, año 7, nº 7, pp. 189-201, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MIRANDA, Juan José García; ARAGÓN, Carlos Tacuri. **Fiestas populares tradicionales de Perú**. Quito: IPANC, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 39, nº 1 (1996), pp. 13-37. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616179>. Acesso em 25 de ago. de 2022.

PERU, Ministério do Comercio Exterior e Turismo. Flujo de turistas internacionales e ingreso de divisas por turismo receptivo. **Gob.pe**. 2009. Disponível em: <http://datosturismo.mincetur.gob.pe/appdatosTurismo/Content1.html>. Acesso em: 21 de set. de 2022.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: **Comunicações do ISER**, nº 45, ano 13, pp. 4-11, 1994.

SPINK, Mary Jane; MEDRADO, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, Mary Jane (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999.

TORRAS, Begoña Farré. **Do apóstolo ao peregrino: a iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal**. In: *Medievalista* [Online],

nº12, 2012. Disponível em <http://journals.openedition.org/medievalista/624>.
Acesso em: 21 de dez. de 2022.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Convenção da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível ou Imaterial**. Paris, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em 2 de nov. de 2022.

VALDERRAMA, Milena Cáceres. **La fiesta de moros y cristianos en el Perú**. Lima: Fondo Editorial del PUCP, 2005.

WIRTH, Lauri Emílio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, 2003, ano XVII, nº 25.