

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Doutorado em Ciências Sociais



Abdías Alfonso Jara Salas

**DÁDIVAS NA CULTURA ANDINA E A
MORTE DO CAMPESINATO**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa

Campinas – São Paulo
Junho-2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

J28d **Jara Salas, Abdías Alfonso**
Dádivas na cultura andina e a morte do campesinato / Abdías
Alfonso Jara Salas. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

Orientador: Valeriano Mendes Ferreira Costa.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Doações. 2. Camponeses – Peru. 3. Economia doméstica
rural. 4. Capitalismo. 5. Economia agrícola I. Costa, Valeriano
Mendes Ferreira. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: You present in the andean culture and the death of the
peasantry

Palavras chaves em inglês (keywords) : Donations
Peasantry – Peru
Rural home economics
Capitalism
Agricultural economics

Área de Concentração: Questão Agrária

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora: Valeriano Mendes Ferreira Costa, Angelita Matos Souza,
Fernando Antônio Lourenço, Enio Passiani, Pedro Rocha
Lemos, Pedro Rocha Lemos, Ednilson José Arendit

Data da defesa: 30-06-2010

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

ABDÍAS ALFONSO JARA SALAS

Dádivas na cultura andina e a morte do campesinato

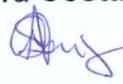
Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30 de Junho de 2010

201021952

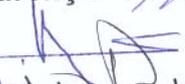
Banca Examinadora

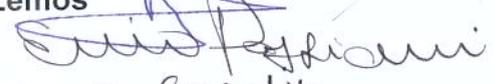
Titulares:

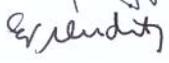
Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa 

Profa. Dra. Angelita Matos Souza 

Prof. Dr. Fernando António Lourenço 

Prof. Dr. Pedro Rocha Lemos 

Prof. Dr. Enio Passiani 

Prof. Dr. Ednilson José Arendit 

Suplentes:

Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoy

Profa. Dra. Neusa Maria M. Gusmão

Campinas-SP
Junho-2010

**Dedico este trabalho a minha família:
Moisés, Clementina, Hebé,
Adine, Rosário, Alfonso, Jenny
Andrés e Adrian**

AGRADECIMENTOS

Mais importante que tudo, foi o amadurecimento na fé em Deus e todas as pessoas que Ele permitiu que eu conhecesse e que de forma direta ou indireta me ajudaram a completar essa etapa.

Agradeço o apoio da família, pela paciência, incentivo e compreensão nos momentos mais difíceis de minha vida.

À CAPES pela ajuda financeira que permitiu elaborar a presente pesquisa e minha formação profissional.

Gostaria de agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa pela confiança, apoio, ensinamentos, amizade e pela orientação que sempre recebi de forma muito positiva, com um real empenho em indicar-me o caminho, que sempre terei presente na minha vida.

Também gostaria de agradecer aos meus professores Fernando Antonio Lourenço, Guillermo Raul Ruben, Mauro William Barboza de Almeyda, Laymert Garcia dos Santos, Michael Mc Donald Hall, Heloísa André Ponte, pela troca e aprendizado em suas disciplinas, as quais contribuíram significativamente para ampliar minha percepção no conhecimento das Ciências Sociais.

Agradeço aos professores Angel Humberto Corbera Mori e Silvio Ancisar Sánchez Gamboa, por sua compreensão e colaboração em minhas dificuldades.

À Maria Rita, secretária do curso de pós-graduação, por sua gentileza, paciência, ajuda e amizade demonstradas sempre que precisei de seu auxílio e, também, meu agradecimento ao apoio do pessoal da secretaria de pós-graduação, funcionários do IFCH e ao pessoal da Biblioteca.

Enfim, a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho. Obrigado!

EPIGRAFE

A meditação dos “Guardiães da Cultura Inca” tem por objetivo transcender o mundo circundante para compreender melhor em benefício de seu povo. Dito ato não só é apenas uma contemplação kafkiana, isto é, “Quem contempla mergulha numa espécie de presente contínuo. Ignora o passado das coisas, a história que as tornou o que são agora, neste instante. Ignora também o futuro; não projeta, não cria expectativas, não concebe planos para influir sobre o que elas são neste momento”(Kafka 2002). Melhor ainda, tal ato não pretende a expressão da dialética de Hegel – ou seja, “o movimento do pensamento que ele personifica no nome da idéia, é o demiurgo da realidade”, a qual é apenas a forma fenomenal da idéia. Pelo contrário pretende a manifestação da dialética de Marx – vale dizer, o movimento do pensamento é apenas a reflexão do movimento real, transportado e transposto no cérebro do homem” (Marx, 1976:77).

ABJASA

Jara Salas, Abdías Alfonso; Valeriano Mendes Ferreira Costa. Dádivas na Cultura Andina e a morte do Campesinato. Campinas, 2010. 218 pp. Dissertação de Doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

RESUMO

A presente pesquisa etnográfica, etnológica, bibliográfica e heurística, intitulada Dádivas na Cultura Andina e a morte do Campesinato, visa interpretar os sistemas de trocas nas sociedades alto andinas do Peru e outros povos do mundo – cuja localização geográfica abarca a África, Austrália e toda a Ásia Oriental, da Índia ao Ártico, assim como também compreende a América do Sul até a América do Norte –, suas estruturas conscientes e inconscientes, sua vigência temporal e espacial, e seus mecanismos de funcionamento e desenvolvimento. Más também, tenta explicar suas características como um conjunto econômico social, seus vínculos com a economia de mercado, a forma de relação mútua e sua extinção como unidade da exploração familiar natural.

Tudo isto é interpretado tanto no interior da atividade econômica da família camponesa individual – salientando seu mecanismo de equilíbrio interno dos fatores da exploração que dá um caráter teleológico a sua atividade, e das formas de articulação entre a economia doméstica camponesa e a economia capitalista globalizada, que domina em âmbito nacional e mundial –, quanto numa abordagem dos planos da organização da vida comunitária e individual, da dispersão das formas de comunicação e da disparidade dos modos de produção em sociedades simples ou pré-capitalistas, modernas ou capitalistas e pós-modernas do século XXI. Além disso, explica como através das trocas de dádivas integra-se na realidade objetiva o ser social com a consciência social, o ser individual com o ser coletivo, o abstrato com o concreto, as partes com o todo, o passado com o presente e este com o futuro numa seqüência harmoniosa e ininterrupta . Onde também, se produz uma desintegração da estrutura desestruturante e uma integração da estrutura estruturada, com a estrutura estruturante em uma organização social que percorre desde o simples ao mais complexo, através do tempo e espaço. Enfim, a integração também é feita nas fases de formação, expansão, dispersão e substituição do ciclo vital ascendente e continuo da família camponesa, sujeito à dinâmica de desenvolvimento interno e condicionamentos externos.

Palavras chaves

1. Doações. 2. Camponeses - Peru. 3. Economia doméstica rural. 4. Capitalismo. 5. Economia agrícola. 6. Postmodernismo, 7. Symbolismo, 8. Cosmologia. Ciclo vital da família

Abstract

Jara Salas, Abdías Alfonso; Valeriano Mendes Ferreira Costa. **Donations in the Andean Culture and the death of the Peasants** . Campinas, 2010. 218 pp. Dissertation of Doctorate – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

The present research ethnographic, ethnological, bibliographic, and heuristic, named Donations in the Andean Culture and the death of the Peasants, interprets the systems of exchanges in the societies loudly Andean of Peru and other people of the world – which geographical location include Africa, Australia and the whole Oriental Asia, of India to an Arctic one, which geographical location also understands the South America up to the North America–, his conscious and unconscious structures, his temporal and spatial term, his mechanisms of functioning and development. But also, it tries to explain his characteristics like an economical social set, his bonds with the economy of market, the form of mutual relation and his extinction like unity of the familiar natural exploration.

All this is interpreted both within the economic activity of the individual peasant family– emphasizing its internal balance mechanism of the factors in operation which gives a teleological character to its activity, and in the forms of articulation between the domestic economy peasant and the globalized capitalist economy, which dominates in national and world-wide extent–, In an approach of the plans of the organization of the communitarian and individual life, of the dispersal of the forms of communication and of the disparity of the ways of production in simple societies or precapitalist , modern or capitalists and modern-powders of the century XXI. Besides, it explains how through the exchanges of donations the social being becomes complete in objective fact with the social conscience, the individual being with the collective being, the abstract with the concrete, the parts with all, the past with the present and this one with the future in a harmonious and continuous sequence. Where also, a disintegration of the structure is produced deconstructive and an integration of the deconstructure structure, with the structure structuring in a social organization through that it goes from the simple one to the most complex thing, through the time and I space out. Finally, the integration also is done in the phases of formation, expansion, dispersal and substitution of the vital rising cycle and I continue of the family peasant, subject to the dynamic one of internal development and extern conditionings.

Keywords

1. Donations. 2. Peasants - Peru. 3. Domestic rural economy. 4. Capitalism. 5. Agricultural economy. 6. Postmodernism, 7.Symbolism, 8.Cosmology. Vital cycle of the family

SUMÁRIO

1. Introdução.	13
2. Visão geral da pesquisa.	17
3. Os problemas pesquisados.	27
4. Plano metodológico.	28
A. Justificativas conceituais.	28
B. Estratégias de análise.	32
C. Hipóteses.	33
5. Os resultados da pesquisa.	34
6. As técnicas de apresentação dos materiais e das inferências Interpretativas.	36
7. Notas.	37

CAPÍTULO I

1. TROCAS RECÍPROCAS SIMPLES DE COMPENSAÇÕES LIMITADAS, SIMÉTRICAS E ASSIMÉTRICAS: Aychama e Minka	
Resumo.	39
1.1 TROCAS DE BENS E SERVIÇOS NA ESFERA DA ECONOMIA MISTA	56
1.1.1 Trocas simétricas: Aychama.	59
1.1.2 Trocas assimétricas: Minka.	63
1.1.3 Trocas de dádivas simbólicas na esfera da economia de subsistência: Shogakuy.	65
1.1.4 Trocas de dádivas cerimoniais na esfera da economia familiar:Challay.	69
1.2 TROCAS DE BENS E SERVIÇOS NO SISTEMA DE PARENTESCO.	72
1.2.1 Na esfera da aliança: Chuchunakuy.	73
1.2.2 No campo da filiação: Shunakuy.	76
1.2.3 Trocas de dádivas simbólicas na esfera do sistema de parentesco restrito: Yawasikuy.	77
1.2.4 Trocas de dádivas cerimoniais na esfera do sistema de parentesco: Gormay.	81
1.3 TROCAS DE BENS E SERVIÇOS NA COSMOLOGIA ANDINA.	83
1.3.1 Segundo a visão mítico-religiosa.	85

	10
1.3.2 Em função da ação mágico-religiosa	86
1.3.3 Trocas de dádivas simbólicas na esfera da cosmologia andina: Golpu.	88
1.3.4 Trocas de dádivas cerimoniais na esfera da cosmologia andina: Pagapu.	93
Conclusões.	95
2. Notas.	99

CAPÍTULO II

2. TROCAS RECÍPROCAS COMPLEXAS DE COMPENSAÇÃO AMPLIADA E ASSIMÉTRICA: Mais- valia

Resumo.	105
2.1 ACUMULAÇÃO PRIMITIVA.	107
2.1.1 Desintegração da racionalidade econômica camponesa.	124
2.1.2 Diferenciação social do campesinato.	130
2.2 ACUMULAÇÃO CAPITALISTA.	138
2.2.1 Teoria do valor e da mais – valia.	141
2.2.2 Renda territorial.	143
2.2.3 Migração do campo à cidade.	145
Conclusões.	151
3. Notas.	154

CAPÍTULO III

3. TROCAS RECÍPROCAS COMPLEXAS DE COMPENSAÇÕES ILIMITADAS, SIMÉTRICAS E ASSIMÉTRICAS: Cyborg

Resumo.	156
3.1 TROCA DE RECURSOS NO CAPITALISMO DA PÓS-MODERNIDADE	164
3.1.1 Fatores básicos da globalização, do neoliberalismo e da economia de mercado.	166
3.1.2 Processo de individualização, da globalização e da Revolução Feminista.	169
3.2 TROCA DE RECURSOS NOS ELLOS DE DESENVOLVIMENTO	

PÓS- INDUSTRIAL	176
3.2.1 As trocas de recursos nos campos da digitalização integral, da biotecnologia e da nanociência	177
3.2.2 As trocas de recursos na política ficcional, na hibridação, na vida artificial, e na consciência em uma máquina pós-humana	180
Conclusões	190
Notas	194
4. CONCLUSÕES GERAIS	195
4.1 Contribuição geral à teoria antropológica das trocas de dádiva	204
4.2 Contribuição para o conhecimento das trocas nas comunidades do altiplano andino	205
4.3 Contribuição para o conhecimento das comunidades do altiplano andino	206
Notas	207
5. BIBLIOGRAFIA	209
6. Lista de Tabelas	
T-1 Produto Bruto Interno por atividade econômica, 1991 até 2002	109
T-2 Extensão superficial da comunidade camponesa de San Pedro de Casta, 1940 até 1972	113
T-3 PBI Agropecuário e produção agropecuária	116
T-4 Índice mensal da produção nacional por atividade econômica, entre 2002 até 2003	119
T-5 Importação FOB de alimentos	124
T-6 Peru: População total entrevistada e omitida, segundo as entrevistas Realizadas: 1940, 1961, 1972, 1981, 1993, 2005 e 2007	128
T-7 População em idade de trabalhar segundo âmbito geográfico e sexo: 1998 até 2002	129
T-8 Crescimento demográfico da comunidade camponesa de San Pedro de Casta, 1940 até 2002	131
T-9 Indicadores demográficos por áreas de residência, 1995-2000 e 2000-2005	133
T-10 Possessão familiar das terras agrícolas da comunidade de San Pedro de Casta, 1940	134
T-11 Possessão familiar das terras agrícolas da comunidade de San Pedro de Casta, 1976	136
T-12 População projetada, segundo departamentos	147
T-13 Superfície, população, densidade e altitude, segundo departamentos e províncias, 2003	148
T-14 Taxa de crescimento anual segundo departamentos	150
T-15 Migração interna segundo departamentos	151

T-16 Dívida externa dois países em desenvolvimento.	157
--	------------

7. Lista de Gráficos

G-1.1 Produto Bruto Interno por atividade econômica, 1991 até 2002.	110
G-2.1 Extensão superficial da comunidade camponesa de San Pedro de Casta, 1940 até 1972.	114
G-3.1 PBI Agropecuário e produção agropecuária.	116
G-4.1 Índice mensal da produção nacional por atividade econômica, 2002 até 2003.	120
G-5.1 Importação FOB de alimentos.	124
G-6.1 Peru: População total entrevistada e omitida, segundo as entrevistas realizadas: 1940, 1961, 1972, 1981, 1993, 2005 e 2007.	128
G-6.2 População em idade de trabalhar segundo âmbito geográfico e sexo: 1998 até 2002.	130
G-8.1 Crescimento demográfico da comunidade camponesa de San Pedro de Casta entre 1940 até 2002.	132
G-8.2 Resumo percentual do crescimento demográfico da comunidade camponesa de San Pedro de Casta entre 1940 até 1976.	132
G-10.1 Possessão familiar das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1940.	135
G-10.2 Percentagem da possessão das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1940.	135
G-10.3 Total da possessão das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1940.	135
G-10.4 Resumo percentual da Possessão das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1940.	135
G-11.1 Possessão familiar das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1976.	136
G-11.2 Percentagem da possessão familiar das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1976.	136
G-11.3 Total da possessão familiar das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1976.	137
G-11.4 Resumo percentual da possessão familiar das terras agrícolas na comunidade de San Pedro de Casta, 1976.	137
G-16.1 Dívida externa dois países em desenvolvimento.	158

8. Lista de figuras

Figura 1: Ficha catalográfica.	02
Figura 2: Localização dos focos de pesquisa nos Andes do Peru.	15
Figura 3: Representação iconográfica.	89
Figura 4: Dança antiga e mística.	68

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa antropológica, intitulada *Dádivas na Cultura Andina e a morte do Campesinato*, visa interpretar os sistemas de trocas nas sociedades alto andinas do Peru e outros povos do mundo – cuja localização geográfica abarca a África, Austrália e toda a Ásia Oriental, da Índia ao Ártico, assim como também compreende a América do Sul até a América do Norte –, suas estruturas conscientes e inconscientes, sua vigência temporal e espacial, e seus mecanismos de funcionamento e desenvolvimento. Mas também, tenta explicar suas características como um conjunto econômico social, seus vínculos com a economia de mercado, a forma de relação mútua e sua extinção como unidade da exploração familiar natural. Tudo isto é interpretado tanto no interior da atividade econômica da família camponesa individual – salientando seu mecanismo de equilíbrio interno dos fatores da exploração que dá um caráter teleológico a sua atividade, e das formas de articulação entre a economia doméstica camponesa e a economia capitalista globalizada, que domina em âmbito nacional e mundial –, quanto numa abordagem dos planos da organização da vida comunitária e individual, da dispersão das formas de comunicação e da disparidade dos modos de produção em sociedades simples ou pré-capitalistas, modernas ou capitalistas e pós-modernas.

As *trocas* pesquisadas fazem conhecer um complexo sistema de intercâmbios e funções das formas pré-capitalistas e não capitalistas da exploração agrícola familiar no interior da sociedade capitalista. Também as *trocas de dádivas* expressam condutas fáticas e simbólicas dos parceiros andinos, em suas relações objetivas e subjetivas da vida cotidiana, pública e privada. Em tais comportamentos ocorre tanto uma ação imanente e transcendental entre o homem e o mundo físico, em uma simbiose entre natureza e cultura, quanto uma negação da acumulação de riqueza através de uma complementação objetiva e da oposição subjetiva do homem ao homem e deste à natureza. Sintetizando a visão das trocas nas sociedades arcaicas, simples e tradicionais se pode dizer: elas são “*uma forma de comunicação social que sintetiza um todo*” (Lefort, 1979), além de serem “*um imbricamento entre homens, coisas e almas*” (Mauss, 1974).

Nesta abordagem etnológica comparativa dos *atos sociais totais*, nas comunidades estudadas, tentamos também explicar o condicionamento geral e particular da natureza socializada e da cultura fisicalizada. Este processo físico-estrutural manifesta-se mediante um conjunto de relações de forças, finitas e infinitas, que se dobram, redobram e superdobram em grandeza e pequenez; onde as *trocas de dádivas* expressam-se através das relações que se estabelecem entre as forças objetivas e subjetivas, que caracterizam a estrutura social das comunidades, com as forças finitas e infinitas de fora, que para o presente caso tipificam a cultura ocidental, e as objetivações de tais forças em novas expressões de temporalidade e espaço que se inserem as forças da modernidade e da pós-modernidade. Tudo isso se manifesta nas características da economia doméstica camponesa, em suas formas de comunicação imanente e transcendente, e na utilidade que o camponês dá ao dinheiro.

Tais são as mudanças da vida comunal, em planos de organização tempo-espacial irredutível entre si. Segundo os quais, em sua etapa terminal se produz uma diferenciação social do campesinato; os câmbios das forças de reflexão da língua nativa

em planos de suficiência das palavras e das letras ocidentais que dão lugar às inter-relações sonoras mistas, mas remetendo ao querer coletivo, segundo os quais aparece o pensamento ibero-americano; a diferenciação da força do trabalho produtor em condições antagônicas de produção, segundo os quais “*o próprio trabalho se rebate no capital – Ricardo –, antes que apareça o inverso, o rebater-se do capital no trabalho extorquido*” (Marx 1964; ver também, Deleuze, 1995:137).

Mas, com efeito, gostaríamos de chamar a atenção para uma questão do método da Antropologia Social, para isso é preciso enfatizar a importância das pesquisas de campo, com fundamento dinâmico da Etnografia Comparada, que faz o antropólogo da pós-modernidade. Ele como investigador social e observador constante das mudanças dos fenômenos sociais, para acrescentar a credibilidade de seu diagnóstico situacional, deve estabelecer as diferenças e complementaridades entre as tendências gerais da evolução social e os estados particulares de sua pesquisa de campo, separando ali o que caduca do que deve ser conservado. Considerando para tudo isso que os efeitos da evolução social em geral e da agricultura em particular estão determinados pela economia, mas também, são essencialmente os mesmos em todos os recantos civilizados do mundo – claro está, com as diferenças do tempo e espaço respectivas.

Além disso, aqui ressaltamos apenas algumas inovações metodológicas aplicadas no presente trabalho etnográfico-comparativo, tais como: estudar em diferentes épocas, sem limitar nenhuma disciplina e sem privilegiar a distinção epistemológica entre pré-ciência e ciência, porém, estabelecendo relações entre os saberes para que delas surjam compatibilidades e incompatibilidades, a fim de alcançar regularidades que nos permitam fazer generalizações transcendentais. Assim, neste trabalho não se omitem projeções filogenéticas, ontogenéticas e comparativas, para encontrar a fonte do pensamento camponês e das razões porque pensam de uma maneira e não de outra. Pois, o que realmente pensa ele não é sua pessoa, é sua comunidade social. A fonte de seu raciocínio não está nele, está no corpo social que o subsume totalmente. A pessoa não pode pensar de outra forma, sua mente está estruturada por sua sociedade coletivista. Sobre isto, Fleck diz:

“a importância dos métodos sociológicos nas análises das atividades intelectuais é sustentada por Augusto Comte, sublinhada por Durkheim e aceita pelo filósofo Jerusalem. Eles expressam a coerção que exercem sobre o indivíduo, as estruturas sociais como fatos objetivos e específicos e como reguladores da conduta desde sua situação embrionária” (1986: 92; Fleck 1986; Sartre 1978; Radcliffe-Brown 1950; Evans-Pritchard 1978; Leach 1977; Jara Salas 2000).

Segundo a projeção assinalada, os integrantes das comunidades pesquisadas, no transcurso de suas vidas cotidianas, públicas e privadas, sempre atuam em base a padrões estabelecidos pelo grau de desenvolvimento de sua estrutura social. Assim, o coletivo de pensamento é inserido em seus gestos, suas atitudes, seus discursos e sua aprendizagem. Em síntese, para eles o bem estar coletivo é a base do bem estar individual.

Além do mais, a pesquisa de campo, etnográfica e comparativa, foi realizada como parte prática de ensino do autor, na Graduação e na Pós-Graduação; das matérias de Antropologia Geral, Sociedade e Cultura, Antropologia Social, Etnologia

Rural, Metodologia da Investigação e Seminário de Tese; nas faculdades de Ciências Sociais, Trabalho Social, Direito e Ciências Políticas, Educação, Medicina e Humanidades; das universidades: *Maior de San Marcos, Inca Garcilaso de la Vega, José Faustino Sánchez Carrión, Federico Villarreal e Universidade Nacional de Educação Enrique Guzmán e Valle*, localizadas na cidade de Lima - Peru.

Os focos de estudo da presente pesquisa encontram-se localizados nos vales e altiplanos das cadeias Ocidental, Central e Oriental da Cordilheira dos Andes peruanos. Eles têm sido estudados apenas a partir das comunidades camponesas localizadas no: 1) Vale de Santa Eulália (*Huarochirí – Lima*): *San Pedro de Casta, Mítmac, Carampoma, Huanza e outras*; 2) Vale de Huaura (Lima): *Jaiva, Arcata, Arcaya e Huacán*; 3) Vale de Chaupiwara (Pasço): *Tángor, Yacán, Chacayán e Pillao*; 4) Vale de Armas (Condesuyos – Arequipa): *Charco, Ispaka, Chichas, Salamanca, Mauco-Llacta e outros*. Eles se encontram situados em quatro pisos ecológicos do altiplano andino (*Yunga, Quechua, Suni e Jalka*), cujas altitudes oscilam entre 1500 e 4500 metros sobre o nível do mar.

Figura 2

LOCALIZAÇÃO DOS FOCOS DE PESQUISA NOS ANDES DO PERU



Aliás, para enfrentar o tema sobre as *Dádivas na Cultura Andina e a morte do Campesinato* de um modo livre de equívocos e, portanto, mais eficaz, apresenta-se a estrutura da pesquisa, integrada por: A) **Introdução**, formada por cinco subseções: 1) Visão geral da investigação, 2) Os problemas investigados, 3) Planos metodológicos, 4) Os resultados da pesquisa e 5) A técnica de apresentação dos materiais e das inferências interpretativas. B) **Corpo do trabalho**, focado através de três fases de desenvolvimento da sociedade humana e integrado por três capítulos abrangentes: Capítulo I. Dádivas nas sociedades tradicionais: *Aychama* (Trocas recíprocas simples de compensação limitada, simétricas e assimétricas), Capítulo II. Trocas de mercadorias na sociedade moderna: mais-valia (Trocas recíprocas complexas de compensação ampliada, assimétrica), e Capítulo III. Trocas de recursos na sociedade de risco: *Cyborg* (Trocas recíprocas complexas de compensação ilimitada, simétricas e assimétricas), onde se elucidam questões críticas que inquietam a consciência social do homem neste nosso tempo, tempo mítico, cheio de dúvidas, inseguranças e ameaças à sobrevivência da espécie humana; isto é, a vida, o trabalho e a linguagem. C) Conclusão geral e D) Bibliografia especializada, tabelas e gráficos.

O objetivo geral que tem impulsionado a presente pesquisa, etnográfica e comparativa, é fazer conhecer as relações das forças internas com as forças externas, a razão prática e cultural, e as lógicas de funcionamento e desenvolvimento das *trocas de dádivas, mercadorias e recursos*, e a *morte do campesinato* na cultura andina e outras realidades do mundo. Onde o eixo de análise transcorre em torno a organização da vida, a dispersão das formas de comunicação e a disparidade dos modos de produção, mas também, a desintegração do campesinato e a criação do mercado interno, em uma projeção histórico-evolutiva do objeto de trabalho.

O problema verdadeiramente interessante para um pesquisador de campo não é a lógica – jogo fascinante; não é a demonstração-sedutora curiosidade. O problema básico para o antropólogo de campo é aderir-se à realidade, dar-se conta da realidade objetiva; valem dizer, alcançar os objetivos específicos da pesquisa etnográfica comparativa, no presente caso, eles são:

1. Fazer conhecer as Trocas de Dádivas – Trocas recíprocas simples de compensações limitadas, simétricas e assimétricas: *Aychama* e *Minka* - através do intercâmbio, da reciprocidade, da redistribuição de excedentes de produção e do ideal camponês para alcançar o controle vertical de um máximo de andares ecológicos. Mas também, se esclarecem as dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais; cujos mecanismos de funcionamento estão institucionalizados e se expressam por ações voluntárias de cumprimento obrigatório; segundo as crenças, costumes, rituais e as normas consuetudinárias de “dar, receber e retribuir”. Elas são consideradas um ato sagrado nos povos pesquisados.
2. Explicar o comportamento objetivo e subjetivo das Trocas de Mercadorias – Trocas recíprocas complexas de compensação ampliada, assimétrica: mais-valia – na produção mercantil e na economia capitalista, onde o produto do trabalho alienado aparece como mercadoria, e a equivalência das trocas não se dá com base nos tempos de trabalho individualmente aplicados nas mercadorias, mas nos tempos abstratos, equalizados; ou seja,

as trocas se dão a partir dos tempos de trabalho social contido nos produtos, sendo este tempo de trabalho abstrato o que determina a grandeza do valor das mercadorias. Aqui é possível observar o sistema de relações econômicas e sociais entre o campesino que mostra a existência de todas as contradições próprias da economia mercantil e o capitalista, tais como: a concorrência, a luta pela independência econômica, o açambarcamento de terra, a concentração da produção por uma minoria, a proletarianização da maioria e a sua espoliação pela minoria que detém o capital comercial e emprega ao operário agrícola.

3. Assinalar as Trocas de Recursos – Trocas recíprocas complexas de compensações ilimitadas, simétricas e assimétricas: Cyborg – nas sociedades de risco, própria do século XXI, vista como uma nova configuração social, política e cultural; onde o dinamismo da sociedade industrial acaba com suas próprias bases. Além do mais, neste estágio final do sistema capitalista de pós-guerra, se desenvolve um processo de individualização, isto implica a afirmação do sujeito individual como negação do sujeito coletivo; produz-se um terremoto da revolução feminista, aonde o contacto da mulher com a realidade vai minando o sistema nervoso da ordem cotidiana da sociedade da pós-modernidade; e, se funde a natureza com a sociedade em uma natureza social.

2. Visão geral da pesquisa

As trocas estudadas: Trocas de Dádivas: “Aychama”, Trocas de Mercadorias: “Mais – valia” e Trocas de Recursos: “Cyborg”, são também hoje umas preocupações da Etnologia Comparativa no mundo da pós-modernidade. Esta nova ciência social para ter uma visão geral, específica e atualizada de tais relações sociais e da vida social em geral, desconstrói e constrói categorias, metáforas e paradigmas; dessa forma, explica melhor os efeitos das novas relações de forças de finitude e infinitude, que o homem do século XXI dá lugar ao entrar em relação com as forças de fora, centradas principalmente na vida, no trabalho e na linguagem. Este processo de contextualização é a expressão das forças do homem que se rebatem ou se dobram, criando uma dimensão de finitude em grandeza ou em profundidade. Todo isto é possível compreender, através de uma interação harmônica, seqüencial, indutiva e dedutiva entre o desenvolvimento histórico da sociedade humana e o conteúdo científico dos tópicos analisados (Beck 1997; Burke 1999; Foucault 1984; Sartre 1978).

Tal inter-relação funcional do complexo cultural, da temporalidade, do lugar e da cognição se faz baseada tanto nos dados da arqueologia do saber, que foi sistematizada, estrutural e heurísticamente tratada, na modernidade pelas escolas da antropologia social inglesa, da etnologia francesa e da antropologia cultural norte-americana, quanto nas virtudes dos dados obtidos na pesquisa de campo, realizadas nas comunidades alto andinas do Peru, E assim, como se compreende de fato as novas relações sociais causadas pelas trocas de dádivas, mercadorias e recursos. Por sua vez, tais fatos sociais totais e específicos, vistos principalmente no plano econômico das sociedades pré-capitalistas e capitalistas, nos permitem entender as relações práticas e simbólicas que ocorrem entre o indivíduo e a sociedade, entre o somático e o psíquico, entre a educação das necessidades e das atividades corporais e a estrutura social, entre a natureza e a cultura, entre a vida e a morte, entre o animal e o humano, entre o homem e a máquina, entre o trabalho e seu objeto e assim por diante (Malinowski 1950; Radcliffe -

Brown 1950; Leach 1977; Lévi-Strauss 1976; Mauss 1974; Fonseca 1974; Jara Salas 1976).

Então, podemos supor, o que está em questão é o que transcende as relações de forças e a forma como elas se articulam nas estruturas internas e externas do desenvolvimento social, para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, susceptíveis de serem verificadas ou afirmadas por procedimentos científicos.

Além disso, para mostrar facilmente a essência da questão, talvez seja melhor, elucidar com cuidado duas tendências de interpretação, que são perfeitamente distintas, dos pontos de vista histórica, sociológica, epistemológica e politicamente; em última instância, são elas que definem a validade científica das proposições expostas no presente trabalho.

A primeira tendência: propõe a primazia das concepções coletivas sobre as individuais nos estudos das sociedades arcaicas, primitivas, simples, ágrafas e das comunidades camponesas. É assim, como a articulação dialética, dos fatores da cognição: o coletivo, o indivíduo e a realidade objetiva nos permitem compreender inquestionavelmente a gênese de nossas categorias, metáforas, paradigmas, e qualquer princípio lógico da estrutura social de nossa época. Sobre isto, em seu ensaio *A gênese do desenvolvimento de um fato científico*, Fleck, em resumo dos pensamentos de Comte, Durkheim, Jerusalen e Lévy-Bruhl, fala sobre a “*coerção que exercem sobre o indivíduo as estruturas sociais como ações objetivas e específicas e como conduta regulada*” (1986:92).

Por conseguinte, o domínio da ação e do pensamento coletivos sobre a mente do indivíduo fica mais visível no caso das *trocas de dádivas* que se expressam através das *trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais*. Assim, o que realmente pensa o camponês em suas relações objetivas e subjetivas não é ele como um indivíduo mesmo, mas é sua comunidade que se expressa por ele. A fonte de seu pensamento não está nele mesmo, está no *corpus* de sua organização social. O camponês não pode pensar de outra forma, pois sua mente está estruturada assim, ele atua segundo seus costumes, crenças e ritos, em consonância ao coletivo do pensamento, a sua determinação pessoal e a realidade objetiva. Assim, por exemplo, nas comunidades estudadas (na mesma medida que nas sociedades arcaicas, e os assentamentos germânicos, claro está, com as diferenças de lugar e tempo) poder-se-ia dizer: não há uma História Natural, só há uma *concepção mítica da vida*, não há análises da riqueza, só há *satisfação das necessidades*, e não há Gramática Geral, só há *formas de comunicação*, como: os *Wapidos* de Miraflores, as *walinas* de São Pedro de Casta, os *Ayarachis* de Shunqui, as *waylías* de Ispaka, as *Tinyas* de Andas, os *Despachos* de Tupe, o *Cacharpari* de Puno, a *Carhuarina* de Llata e assim por diante, todas elas são expressões de dor e despedida, praticadas nas sociedades estudadas (Dalle 1983; Fleck 1986; Murra 1956; Bruhl 1947; Castro Pozo 1989; Cobo 1956).

Na verdade, se trata de um esclarecimento essencial do coletivo do pensamento camponês com vista a sua fundamental imbricação com a essência subjacente nas *trocas de dádivas*; para isto, os dados coletados correspondem a diferentes épocas, não se limita a nenhuma disciplina e na interpretação dos fatos históricos e específicos,

das estruturas conscientes e inconscientes, não se privilegia a distinção epistemológica entre ciência e pré-ciência. Desta forma se estabelecem relações entre conhecimentos científicos e mágico-religiosos, para que delas surjam compatibilidades e incompatibilidades a fim de estabelecer regularidades que nos permitam generalizar as conclusões obtidas. Enfim, segundo Fleck, “*os filósofos humanistas vêem no fato o fixo e no pensar o mutável*” (1986: 98; ver também, Lévi-Strauss 1974; Mauss 1981; Latour 1979).

Porém, tanto os pensares quanto as ações são mutáveis, pois basta levar em conta que os câmbios, quantitativos e qualitativos, do pensamento se manifestam em fatos novos e vice-versa, os fatos novos só se descobrem por meio de um pensamento novo. Expressado com outras palavras, se pode dizer: o ser social e a consciência social são mutáveis e as relações que se estabelecem entre eles são dialéticas e, os produtos finais dessa relação, indubitavelmente sempre são novos e melhores.

A verdade aí não é aquilo que é, mas aquilo que se dá é a luta do homem por sua sobrevivência e a defesa de seus interesses vitais, como pelo alimento, domicílio, vestimenta e seus direitos humanos e sociais; assim como pela preservação dos recursos naturais, da biotecnologia, do meio ambiente e outros. Isto é uma luta cruenta e permanente, se expressa na vida do homem, tanto desde o passo de seu estado zoológico à organização social quanto no fluxo de sua situação humana a *cyborg* ou corpo elétrico, que em si é a dissolução da natureza humana. Neste contexto poder-se-ia dizer que longe ficaram os belos sonhos dos “*Paes do iluminismo*”, pela ergometria da mente humana, por sua consciência dormida e a hegemonia do eu, ficaram pouco mais que inalcançáveis. Assim, o livre arbítrio, a liberdade e a felicidade são uma mentira, uma quimera, um sonho impossível, uma velha história e só isso, em termos da democracia que predomina em nosso tempo (Lefort 1979; Leach 1977; Haraway 2000; Chossudovski 1999).

Em acréscimo, aqui, é preciso assinalar a projeção espacial da pesquisa, no marco do desenvolvimento do sistema capitalista. Ela navega em uma interação contínua entre os parâmetros macro-sociais, gerais, e os temas específicos, particulares, nas águas turbulentas de uma encruzilhada, política e econômica, com *Ensilá* e *Caríbdis* pronto ao ataque, onde, como Chossudovsky disse:

“hoje os países em desenvolvimento enfrentam uma crise aguda e global causada pela Reestruturação Internacional da Macro-economia, sob a ordem de 750 corporações globais, no aparelho administrativo de alcance mundial, que monitoria as decisões dos sete países mais desenvolvidos do mundo” (1999: 11).

Esse desequilíbrio econômico e social é controlado por um processo de cobrança de dívidas, em âmbito mundial, que faz o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM), a Organização Mundial do Comércio (OMC) e outras; estas organizações reguladoras operam dentro do sistema capitalista e respondem a interesses econômicos e financeiros dominantes.

A Segunda tendência: concede maior importância ao individual sobre o coletivo (Firth, 1951), às estruturas inconscientes sobre as conscientes (Lévi-Strauss, 1965), as expressões simbólicas sobre as práticas (Radcliffe-Brown, 1964), a estrutura sobre a ação

social (*Evans-Pritchard*), a subjetividade sob a objetividade (*Gluckman*), a razão cultural sobre a razão prática (*Sahlins, 1979*), nos estudos das *trocas* em particular e dos fenômenos sociais em geral. Esta orientação não só concede a primazia da vida espiritual, consciência social, sobre a vida material e o ser social, como também, separa a teoria da prática, porém, J.P. Sartre em sua grande obra *O Existencialismo é um Humanismo*, diz: “A separação entre a teoria e a prática teve como resultado transformar esta, num empirismo sem princípios, aquela, num saber puro, cristalizado” (1978:121).

Mas isso não é tudo, segundo L. Fleck, os filósofos da ciência, denominados do “Círculo de Viena”, como Schlick, Carnap e outros crêem que “o pensamento humano é fixo e absoluto, enquanto que os fatos empíricos seriam o relativo” (1986: 97).

Também, esse enfoque, não valoriza as Trocas de Dádivas como um fenômeno de mediação social e como uma interação básica para sobrevivência humana, só são vistas como relações sociais que se desenvolvem em encaves fechados e isolados de países pouco desenvolvidos, ou pior, são vistas como um obstáculo para a execução de “programas de ajuste estrutural”, que regulam o novo processo de acumulação capitalista global. Esta tendência busca a hegemonia absoluta do capitalismo com um alto grau de desenvolvimento e com uma individualização e globalização definidas, em prejuízo das economias locais, nacionais e regionais dos povos pouco desenvolvidos do mundo.

A última fase de desenvolvimento do sistema capitalista se expressa na sociedade pós-industrial ou pós-moderna, mediante uma sociabilidade de alto risco, natural e cultural. Assim, uma nova fase de destruição econômica e social foi iniciada. As ferramentas aparentemente “neutras” e “científicas” da política macroeconômica constituem um instrumento “eficaz” e formalmente “não violento” de “re-colonização” e de empobrecimento, afetam a subsistência de milhões de pessoas dos países em desenvolvimento, “este novo estágio, em que o progresso pode se transformar em autodestruição, em que um tipo de modernização destruiu a outro e o modifica” (Beck, 1997:12; ver também, Haraway 2000; Drucker 1989; Smart 1993).

Essa perspectiva, monitorada pelos interesses econômicos das grandes corporações multinacionais da classe dominante, se reconheceria facilmente nos trabalhos dos autores assinalados e muitos outros. É assim, contrapondo-se à primeira tendência, Marshall Sahlins, em sua obra: *Cultura e Razão Prática*, quebrando a unidade dialética entre os fenômenos ativos e passivos, práticos e teóricos, concretos e abstratos, objetivos e subjetivos; e, dando o predomínio e o poder de existência independente à razão simbólica ou significativa, à razão cultural, à razão do idealismo, à estrutura inconsciente e a subjetividade, em oposição à razão prática, à razão materialista, à razão histórica e à objetividade, ele diz: “A qualidade distintiva do homem não é o fato que ele deve viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas é o fato de fazê-lo de acordo com um esquema significativo criado por si próprio, qualidade pela qual a humanidade é única. Por conseqüência, torna-se por qualidade decisiva da cultura [...] não o fato de essa cultura poder conformar-se a pressões materiais, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema simbólico definido. Que nunca é o único possível. Por isso, é a cultura que constitui utilidade” (1979:8).

Porém, se tentamos realizar uma separação crítica entre o que denominamos subjetivo e o que chamamos objetivo, nós encontraremos, uma e outra vez, com as conexões entre ativo e passivo do saber. Assim, “a partir das conexões passivas não se pode formar nem uma só afirmação, pois sempre estão presentes em elas os ativos” (Fleck, 1986:97).

Seguindo a mesma trajetória, Raymond Firth, em seu trabalho, privilegia a razão cultural sobre a razão prática, por consequência, define a organização social como “um complexo de status e padrões de comportamentos selecionados no repertório de formas e posições sociais que a sociedade tem a oferecer aos seus membros” (1951:35).

Além do mais, em concordância à questão em debate, W. H. R. Rivers (1864-1922) em sua obra intitulada “O Método Genealógico de pesquisa Antropológica”, utilizada em seu trabalho de campo em Guadalcanal, nas ilhas Salomão orientais, privilegiando a estrutura sobre a ação social, explica os sistemas de parentesco classificatórios, descritivos e suas consequências, isto é, as genealogias em linhas colaterais, as leis que regulamentam a descendência e a transmissão da propriedade, a sucessão dos chefes, a história de um pedaço de terra, os movimentos migratórios, a organização social, a magia e outras. Portanto, ele diz:

“Um aspecto muito importante no método é o de anotar, tanto quanto possível, a condição social de cada pessoa incluída nas genealogias. Deve-se obter a localidade de cada indivíduo, registrando não apenas o distrito, mas também o nome do menor grupo territorial que pertence, quer seja uma aldeia ou um vilarejo. Se existe uma organização totêmica, o nome do totem ou totens de cada um deve ser mencionado” (1969:28) [1910].

Em acréscimo, A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955), assinalando o papel da função social às instituições, costumes e crenças, que em conjunto conformam um sistema social, em seu trabalho intitulado *The Andaman Islanders*, realizado nas ilhas Andaman, no capítulo denominado “A Interpretação dos Costumes e Crenças dos Andamaneses: Rituais”, ele diz: “Todo costume e toda crença em uma sociedade primitiva desempenha algum papel determinado na vida social da comunidade, assim como todo órgão de um corpo vivo desempenha algum papel na vida geral do organismo [...]. Continuando com a analogia, o estudo do significado dos costumes selvagens é uma espécie de fisiologia social” (1964:1) [1922]. Este trabalho, também expressa o mesmo autor, é a - histórico, ou melhor, se desenvolve sem levar em conta as causas da variação e as leis gerais da evolução.

Enfim, Claude Lévi-Strauss, concede um papel fundamental às estruturas inconscientes e simbólicas na interpretação das sociedades ágrafas; assim, em seu ensaio “O Futuro dos Estudos de Parentesco” (1965), faz conhecer os pontos centrais do enfoque estruturalista da sociedade, formulado por ele mesmo, tais como: Nas sociedades humanas o parentesco tem um alcance mais amplo do que a sucessão; há uma grande correspondência entre a estrutura de um sistema de parentesco e o conjunto de obrigações e direitos; a função de um sistema de parentesco é gerar possibilidades ou impossibilidades de matrimônios; a mitologia trata dos problemas de parentesco por seus meios próprios, mostrando claramente que suas implicações teóricas são compreendidas;

nenhum homem pode conseguir uma esposa se não cede uma irmã; a diferença entre “prescrito” e “preferencial” não pertence aos próprios sistemas, mas ao modo em que são expressos, de acordo aos modelos “mecânicos” ou “estatísticos”; as noções das estruturas “elementares” ou “complexas” são puramente heurísticas e não podem ser usadas sozinhas para definir um sistema; finalmente, todos os sistemas de parentesco e matrimônio contêm um núcleo “elementar” que se manifesta na proibição do incesto. Porém, há uma tendência atual dos estudos de parentesco que proclama a necessidade de tomar como ponto de partida não os modelos levistosianos, mas pessoas reais e terminologias empíricas.

Resumindo as questões anteriores, talvez apenas insinuadas, citamos as três fases da pesquisa:

A primeira fase, explica as Trocas de Dádivas: Aychama, estas relações sociais tradicionais desenvolvem-se em sociedades coletivistas com economia de subsistência, isto é, no âmbito da exploração familiar natural. Na atualidade, tal fato social total, está em processo de desintegração pelo declínio demográfico, pela divisão social da família camponesa, pela diferenciação social, pela penetração do sistema capitalista e outras. Tais relações sociais eqüitativas, solidárias e sincrônicas são também voluntárias e obrigatórias, simples e complexas; tudo isto porque são a expressão do hábitus e das leis costumeiras coletivamente compartilhadas. Mas também, elas estão sujeitas a forças sutis de coação, centradas na ação e no pensamento coletivo; vale dizer, por receber a influência das energias sensíveis e poderosas denominadas “espírito das coisas: jupay” e o “espírito do homem: jaini”. Finalmente, elas têm a virtude de articular os elementos da estrutura social, da política e da cultura, misturando harmoniosamente o fundo e a forma, o conteúdo e o símbolo, objeto e sujeito, a parte e as todas as representações individuais e coletivas, a neutralidade e a parcialidade, o simples e o complexo, as estruturas inconscientes e conscientes, as funções latentes e manifestas, os sentimentos de repulsão, ódio e vingança e os sentimentos de veneração, amor e perdão.

A segunda fase da pesquisa aborda as “Trocas de mercadorias na sociedade moderna: mais-valia”, estas relações sociais realizam-se, principalmente, nos marcos da exploração agrícola moderna. Aqui, trata-se de fixar compatibilidades e incompatibilidades, de estabelecer relações entre causa e efeito, entre razão prática e simbólica e, entre a totalidade e a parte; tudo isto é visto na articulação dialética entre as tendências da evolução social e da evolução das trocas, em uma exploração capitalista, que é essencialmente a mesma em todos os recantos dos países do mundo, só com as diferenças de tempo e espaço.

Desta forma, o modo de produção capitalista não constitui a única forma de produção existente na sociedade de nosso tempo. Ao lado dele se encontram ainda restos de modos de produção pré-capitalistas que se mantiveram até hoje, como ocorre nas comunidades camponesas dos Andes peruanos. Então, em termos gerais, é possível descobrir na realidade e em muitas abstrações da economia natural, da economia simples e da capitalista, os germes de um novo modo de produção, mais elevado. Também se pode compreender a “diferenciação do campesinato”, o que agora está ocorrendo nas sociedades andinas pesquisadas; ou seja, a desintegração da economia doméstica. Em relação a isto Kautsky diz:

“Na cultura ocidental a dissolução da indústria do camponês que produzia para si mesmo já começara na Idade Média, quando aparece a pequena indústria urbana. Mas esta produção apenas lentamente penetra no meio rural” (1968:27; ver também, Marx 1976; Lênin 1968; Jara Salas 1986; Mariátegui 1973; Choy 1960).

Nas comunidades pesquisadas, esse fenômeno aconteceu com a destruição da cultura dos incas pelos invasores da Península Ibérica. Mas agora, quanto mais se radicaliza a penetração do sistema capitalista nas áreas rurais, a economia de subsistência e o próprio camponês estão sendo deixados de lado, dessa forma acentua-se o processo de desintegração social. E assim, quanto maior é a produção agrícola – se transforma em produção de mercadorias – menor é a possibilidade de manter-se na fase primitiva da venda direta do produtor aos consumidores e das trocas de dádivas. Seguindo o pensamento de Kautsky, complementarmente se pode dizer:

“O antagonismo de classe existente entre o explorador e o explorado, entre o possuidor e o proletário penetra na aldeia, no próprio lar do camponês, e destrói a antiga harmonia e a antiga comunidade de interesses” (Kautsky, 1968:31; ver também, Piel 1995; Roel 1980; Cobo 1956).

Ora, para ter uma visão mais clara do objeto de estudo, é preciso examinar cuidadosamente a teoria do valor, a mais-valia, o lucro e a renda territorial. Estas variáveis básicas da economia capitalista são estudadas no interior da agricultura moderna –que progressivamente penetra e impõe condições nas comunidades estudadas–, onde trataremos mais de perto o caráter da mercadoria. Assim, em termos gerais uma mercadoria é o resultado do trabalho humano. Foi feito para entregá-la a outro em troca de produto de que tenha necessidade.

Não podemos esquecer, entretanto, a renda diferencial para compreender melhor a questão agrária e as “Trocas de Dádivas na Cultura Andina”. Assim, ela resulta do caráter capitalista da produção, e não da propriedade privada do solo. Ela subsistiria se o solo fosse estatizado, sob a condição de conservar-se a forma capitalista da exploração agrícola. Ela apenas não se reverteria mais em benefício de particulares, mas da coletividade (Marx 1976; Kautsky 1986, Lênin 1968; Chayanov 1974).

Na agricultura, das áreas andinas do Peru e de outros lugares do mundo, o lucro extraordinário resulta da fertilidade desigual das diferentes classes de terra, as diferenças na situação geográfica – segundo os pisos ecológicos – e a distância do mercado. Essa desigualdade decorre de condições naturais, e é, em determinadas condições de técnica, uma grandeza fixa.

A renda territorial absoluta resulta da posse privada do solo e da oposição existente entre o interesse do proprietário fundiário e o interesse da coletividade. A estatização do solo suprimi-la-ia reduzindo o preço dos produtos agrícolas.

Enfim, falando sobre o preço do solo, dizemos que o solo não constitui um produto do trabalho humano, o seu preço não é, portanto, determinado pelo trabalho

necessário à sua produção. Muito menos pelas despensas de produção. Ele é determinado pela renda territorial.

A fase final da pesquisa antropológica interpreta: as “Trocas de recursos na sociedade de risco: Cyborg”, estes intercâmbios configuram um novo sucesso, controverso e apocalíptico do século XXI; melhor ainda, um estágio terminal do sistema capitalista, onde se produz uma confrontação decisiva e final entre as classes sociais em pugna. Segundo Toynbee se trata de uma “nova era ou um novo período histórico, que começou na passagem do século XIX para o século XX” (1954). Nesta fase, também se realizam os velhos sonhos de Lênin e Stalin: a desintegração do campesinato; isto é, a destruição do camponês rico (os pacha-sapa) e a proletarianização do camponês pobre – os wakchas- (Haraway 2000; Douglas 1993; Kunzru 2000; Burke 1999; Chossudovsky 1999).

Nesta estratégia política neoliberal, sob o controle global das economias regionais, nacionais e locais do mundo, que mais parece “manifesto dos sete cavaleiros do apocalipse” que devoram a riqueza social, principalmente, dos países do “Terceiro Mundo” como efeito de uma razão cultural e não de uma razão objetiva, vale dizer, acentua-se a alienação do processo e a divisão do trabalho. Este padrão de homogeneização da pobreza realiza-se através do “Programa de ajuste Estrutural”, patrocinado pelas instituições de Bretton Woods. Cujas estratégias da globalização econômica constitui um novo esquema intervencionista que afeta diretamente aos mercados internos e as economias nacionais e locais dos países pouco desenvolvidos. Esta estratégia econômica repercute também nas economias de subsistência das comunidades estudadas. Sob isto, Chossudovsky diz:

“Os mercados emergentes são abertos à custa da substituição simultânea de um sistema produtivo preexistente; pequenas e médias empresas são empurradas à falência ou obrigadas a produzir para um distribuidor global; empresas estatais são privatizadas ou fechadas; agricultores independentes são empobrecidos”(1999: 11; ver também, Smart 1993; Drucker 1989; Douglas 1993).

Então, poder-se-ia dizer que as ações e estratégias de desenvolvimento do capitalismo da pós-modernidade, manifestam-se: a) Nos fatores básicos da globalização, do neoliberalismo e da economia de mercado e b) Nos processos de individualização, da globalização e da revolução feminista. Neste contexto, os pontos críticos da ação social são: Trocas de recursos na vida, no trabalho e na linguagem. Assim como também, os elos de desenvolvimento estão encaminhados aos campos das trocas, da digitalização integral, da biotecnologia, da nanociência, da política ficcional, da hibridação, da vida artificial, da consciência em uma máquina pós-humana e da “morte do campesinato”, entre outros.

Tudo isto se expressa em uma mudança radical e global dos fenômenos naturais e sociais da modernidade. Por exemplo, é possível observar o caráter aberto ou fechado dos grandes cenários de planejamento, decisão, execução e avaliação da economia, da política, da cultura e outras expressões da sociedade pós-industrial, onde o grande jogo é o destino do ser humano e do ser social. Assim, esta nova configuração social do século XXI está cheia de dúvida, imprecisão, temor e de grandes surpresas no destino da humanidade. Sobre isto a cientista Haraway disse:

“No final do século XX, neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados - de máquina e organismo; somos em suma, ciborgues. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material” (2000: 59; ver também, Bell 1977; Burke 1999; De Bernis 1989).

Na sociedade da pós-modernidade o problema do conservadorismo e não conservadorismo é, funcional e radicalmente, resolvido. Neste sentido, pode-se seguir conservando os objetos e sujeitos da sociedade industrial, ou seja, durante o processo de desintegração do seu modelo social, e enquanto se produz uma total concentração codificada e estruturada da nova sociedade de risco. Assim, a sociedade e o homem avançam sob um maior domínio das forças naturais e sociais. Além disso, a sociedade da pós-modernidade é uma sociedade da informação integral, da teoria crítica, do valor de troca e do uso. Onde o novo trabalho tende a acrescentar a riqueza individual, polarizando radicalmente os interesses dos atores da produção coletiva. Também a nova ideologia induz a uma distribuição seletiva da riqueza social.

Nesta sociedade se desenvolve um novo processo de codificação, tendo como parâmetro à trilogia histórica: passado, presente e futuro. Para o efeito do presente trabalho as trocas são vistas na trilogia do passado – troca de dádiva –, do presente – troca de mercadorias – e do futuro – troca de recursos –; tais relações sociais se desenvolvem nos campos da ciência, da tecnologia, da cultura, da política e outras. Cujas transformações que ocorrem, a um custo social alto, são irreversíveis. Então, nos termos de Donna Haraway, podemos dizer, a sociedade do século XXI é uma guerra moderna de conseqüências imprevisíveis para o destino da humanidade; melhor ainda, “uma orgia ciborguiana, codificada por meio da sigla C3I –comando- controle- comunicação-inteligência” (2000:41; ver também, Kunzru 2000; Kumar 1997).

Aqui, para compreender melhor a importância da vida, dos recursos naturais, das trocas de dádivas e as trocas de recursos em nosso planeta, vamos comparar a essência das sociedades naturais e de risco, localizadas nas antípodas do tempo e do espaço, mediante a elucidação dicotômica do concreto e do abstrato, vistos como metateorias¹ etnográficas. Assim, em princípio, quando estudamos os modos de vida dos selvagens australianos, das tribos africanas, das comunidades camponesas, americanas, e outros, compreende-se todas as representações que eles têm de si próprios e do mundo; isto é, quando caçam, pescam, praticam a agricultura e a criação de animais, realizam rituais, cerimônias mágico-religiosas, preces e atos sacramentais, e quando realizam outras atividades da vida cotidiana de caráter individual e pública, observamos que tanto o abstrato quanto o concreto estão inter-relacionados dialeticamente; e têm a virtude de realizar-se, falando em termos gerais, através da assimilação, da reprodução e da adaptação, com o único fim de dar segurança á sobrevivência da espécie humana. Depois, nas sociedades de risco a inter-relação do concreto e do abstrato está projetada a acrescentar a ciência e a tecnologia, tanto para elevar em grande o nível de vida de uma pequena parte da população mundial quanto para exercer um controle total do mundo a um custo social grande de conseqüências imprevisíveis para sobrevivência do homem.

Nesta projeção, na estrutura das trocas de dádivas, tudo não é ilusório, conforme a expressão de Claude Lévi-Strauss, a propósito do pensamento selvagem, tais conteúdos “contêm imenso tesouros de verdadeiros conhecimentos que constituem uma verdadeira ciência do concreto” (1976:190). Na configuração estratégica das trocas de recursos – nos termos de Donna Haraway – podemos falar, que a orgia ciborguiana, onde a animalidade adquire um novo significado nesse ciclo de troca matrimonial, o abstrato e o concreto do conhecimento humano têm um fim dramático; então, vale enfatizar, a quebra de três fronteiras cruciais entre o humano e o animal, entre o organismo humano e a máquina e entre o físico e o social; tudo isto se realiza através de uma nova forma de assimilação, reprodução e adaptação com a finalidade duvidosa, talvez de extermínio humano. Em resumo, podemos dizer: que o concreto e o abstrato são dois elementos complementares do objeto do conhecimento humano que sempre estão juntos; ou seja, são as duas caras de uma mesma moeda que estão dialeticamente inter-relacionados.

Agora, para elucidar melhor as contradições dicotômicas, tanto entre o concreto e abstrato da realidade social, quanto entre o simbólico e objetivo do conhecimento do poder, vamos lembrar o modo de vida da cultura Inca: Assim, os povos daquela época rendiam culto aos mortos (mallquis), e a seus ancestrais, dos quais alguns repousavam, às vezes, mumificados em tumbas (huacas), sobre as quais lhes ofereciam em sacrifício lhamas, cerveja de milho, tecido, alimentos sagrados e outros; também a deusa terra (Mamapacha), o deus sol (Inti), as depressões geológicas (paqarinas) e uma multidão de divindades eram veneradas sobre altares sagrados. Os ancestrais como os deuses possuíam terras e rebanhos, que forneciam milho e animais para os sacrifícios e os benefícios dos descendentes. Com o surgimento do Império Inca o próprio Inca apareceu como um deus vivo, encarnação do sol, seu filho: e por isso, ele, como senhor da terra, das condições de produção e da reprodução da vida, tanto das do universo como de cada um dos povos e indivíduos que lhe eram submissas. Assim, a presença do Inca –concreto– e sua palavra –abstrato– eram sagradas (Garcilaso 1942; Arriaga 1968; Roel 1980; Murra 1956; Piel 1995; Choy 1960; Jara salas 2000; Mayer 1974).

Dessa forma, quando o Inca adoecia seriamente o Huillac Humu – sumo sacerdote da cultura Inca –, ofereciam sacrifícios ao sol, em um altar sagrado denominado Inti-huatana², para que este não cessasse de iluminar a terra. Esta crença na divindade do Inca, no seu domínio das condições de reprodução do universo, em sua generosidade divina, era compartilhada pela população camponesa submetida a seu poder. Esta ideologia da classe dominante é a expressão simbólica e objetiva de poder do aparelho do Estado Inca, onde o concreto com o abstrato se mistura.

Tal sistema de idéias apresenta, mediante o conhecimento subjetivo, sob a crença do povo na divindade do Inca, e se expressa também através da razão objetiva do poder, como a administração do consumo e do excedente de produção, de caráter estatal, da igreja e da comuna-local-familiar. Assim, a presença e a imagem do Inca são realidades políticas, concretas e abstratas que exercem domínio, submissão e controle social. Mas também, essa forma de controle social, vale dizer, a expressão do poder, subjetivo e objetivo, é similar à configuração do poder, pesquisado por Foucault na

Europa da Idade Média, segundo ele: “Na sociedade do século XVII o corpo do rei não é uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária para o funcionamento da monarquia” (1984:145; ver também, Garcilaso 1942; Gutiérrez 1963; Mariátegui 1973; Choy 1960).

3. Os problemas pesquisados

Os problemas da presente pesquisa são as grandes contradições complexas, paradoxais e abrangentes, fornecidas por três níveis de trocas: a) Trocas recíprocas simples de compensações limitadas, simétricas e assimétricas: Aychama e Minka, b) Trocas recíprocas complexas de compensação ampliada, assimétrica: Maisvalia, e c) Trocas recíprocas complexas de compensações ilimitadas, simétricas e assimétricas: recursos: Cyborg. Tais fenômenos são abordados desde um ponto de vista histórico, evolutivo e comparativo, melhor ainda, na projeção filogenética, ontogenética e comparativa. Ditos objetos da pesquisa têm as seguintes conotações.

Na visão histórica e evolutiva das “trocas”, as proto-idéias: Aychama, Waje-Waje, Washka-Washka e outras estão preenchidas pelas idéias pré-científicas: Shogakuy, Shulte e Jichakuy, que forneceram as novas idéias da modernidade e da pós-modernidade. Da mesma forma ocorre com as categorias andinas: Challay, Gormay, Pagapu, que contêm os indicadores das idéias modernas e pós-modernas. Enfim, cada uma das idéias pré-científicas: Pakarina, Jirka, Jaini, Jupay, Kunya e outras contêm também as proto-idéias dos conceitos da sociedade industrial e pós-industrial.

Mas, os problemas sociais investigados: etnográfica, etnológica, antropológica e heurísticamente, foram feitos contrastando os dados pesquisados nos Andes peruanos, com os grandes informes de trabalhos de campo, feitos por antropólogos ingleses, franceses e norte-americanos.

Também os dados foram obtidos pelo autor da presente pesquisa, no trabalho de campo antropológico realizado através da docência universitária, entre os anos 1980 até 1995. O trabalho etnográfico foi realizado nos povos andinos, localizados nos altiplanos e vales dos Andes do Norte, Centro e Sudeste da cordilheira dos Andes do Peru. Além disso, a interpretação formal de tais pesquisas foi aprofundada com outros dados obtidos nos informes de trabalhos de campo de antropólogos de diferentes países do mundo – integrantes das escolas inglesa, francesa e norte-americana –, realizados nos povos primitivos, cuja localização geográfica abarca a Austrália e toda a Ásia Oriental, da Índia ao Ártico, assim como também compreende a América do Sul até a América do Norte³.

Enfim, a importância da presente pesquisa sustenta-se na consistência heurística dos dados pesquisados, quer sob o ponto de vista da análise histórico-evolutivo de seu conteúdo, quer também sob o ponto de vista das possibilidades de aplicar-lhe um tratamento antropológico de acordo com o planejamento da pós-modernidade.

4. Plano metodológico

A troca de dádivas, é um termo polissêmico, complexo e paradoxal, é empregado no presente trabalho em sentidos diversos e complementares⁴ no campo das Ciências Sociais. Neste trabalho ela foi manipulada seguindo três níveis de desenvolvimento: trocas de dádivas, trocas de mercadorias e trocas de recursos. Tudo isto para compreender cada uma das fases de desenvolvimento, mas também para explicar as formas de articulação das relações sociais, nas estruturas políticas, sociais e culturais dos povos estudados.

Em acréscimo, o tratamento metodológico do presente trabalho foi encaminhado pela perspectiva da afirmação, negação e negação da negação; mas também, foi complementada com a comparação, classificação, análise e generalização das proposições pesquisadas. Assim, pretende-se construir um modelo de interpretação operativa do objeto estudado, que reflita um equilíbrio de construção e permita exprimir uma análise formal e de conteúdo; é dizer, trata-se de explicar, mediante a lógica formal e causal, tanto a configuração estrutural quanto o funcionamento e a dinâmica social das trocas de dádivas, mercadorias e de recursos, seguindo as fases de desintegração, hegemonia e geração de um novo sistema social.

A. JUSTIFICATIVAS CONCEITUAIS

A primeira fase da pesquisa, trata de fazer conhecer as trocas de dádivas, mediante a explicação dos mecanismos de funcionamento das trocas simbólicas, cerimoniais e contratuais. Elas são vistas aqui como fatos sociais totais que articulam as esferas da vida social, política e cultural das comunidades alto-andinas do Peru. Essa articulação aparece como fator de mediação semiótica, fática e cerimonial; nos campos da comunicação, da economia, do parentesco, da cosmologia e da religião. Tal relação social simétrica é considerada, por um lado, um meio para explicar o funcionamento integrado das relações e instituições sociais nas comunidades estudadas; de outro lado, uma noção pensada como instrumento, tanto de sobrevivência individual e coletiva nos marcos da solidariedade, paz e harmonia, quanto de contraste entre o funcionamento dessas instituições e os processos e instituições introduzidos por projetos de desenvolvimento e de modernização. Mas também, é possível que o referido conceito em suas expressões: simbólica, cerimonial e contratual, seja um locus de resistência das comunidades estudadas contra políticas modernizadoras; é dizer, contra modelos antagônicos, que privilegiam valores individuais.

Contudo, a noção de troca de dádivas, estudada nos povos andinos, permite a comparação com temas similares, estudadas por cientistas sociais em outras latitudes. Para esta noção contribuem diversos conceitos que incluem as noções: “kula”, (Malinowski, 1950), “dádivas” (Mauss, 1974), “aliança” (Lévi-Strauss, 1976), “generosidade” (Radcliffe-Brown, 1950), “luta de homens” (Lefort, 1979), “vingança” (Fernandes, 1952), e “sistemas de circulação”, mas também: reciprocidade, intercâmbio e redistribuição (Polanyi, 1980). A categoria estudada também se beneficia das noções de: “redes sociais de alta intensidade” (Douglas, 1993), “mecanismos de mediação semiótica” (Wertsch, 1988), “troca simbólica” (Baudrillard, 1990), “objetivação das estruturas inconscientes” (Bourdieu, 1974), “controle vertical da ecologia” (Murra,

1952), “fato social como coisas” (Durkheim, 1989), “waje-waje” (Fonseca, 1972), “aychama” (Jara, 1976), “tumay” (Holguin, 1608). O estudo assinalado permite comparar essas diferentes vertentes da teoria das trocas, a partir do estudo de comunidades andinas.

Apesar de tudo isso, deve-se salientar que o objeto de estudo assinalado difere das “trocas simbólicas” estudadas por Baudrillard (1976), da “dádiva” estudada por Marcel Mauss (1974), e das “trocas cerimoniais” estudadas por Bronislaw Malinowski nas ilhas Trobriand (1966), bem como da “troca de mulheres” na teoria da aliança de Claude Lévi-Strauss (1976). Isso porque tanto a estrutura e os mecanismos de funcionamento, quanto o processo de desenvolvimento histórico das trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais, têm um caráter fático e simbólico, inter-relacionado dialeticamente, e não só um aspecto abstrato; por isso é que elas, nas comunidades estudadas, articulam as redes sociais de alta intensidade, configurando o tecido social dos povos andinos; além disso, tais interações sociais se desempenham de acordo às estruturas inconscientes e conscientes. Assim, por exemplo, estão os hábitos, as crenças, a regra consuetudinária de retribuir, dar e receber, que têm sua origem na organização do Ayllu, o qual não foi estudado nesta perspectiva.

Aliás, os mecanismos de funcionamento da instituição do Ayllu, célula base da organização social da cultura andina milenar, ainda seguem expressando-se hoje na família camponesa das sociedades estudadas. Assim, no interior destas organizações coletivistas, o chefe da comunidade, seguindo a tradição da cultura Inca, controla a aplicação do calendário agrícola na exploração coletiva das terras comunais que abarcam três a quatro pisos ecológicos⁵, as águas de regado e as reservas de lenha e de pastos próximas ou distantes. O chefe também vela para que os deuses locais e regionais (mallquis, apus e wamanis) sejam atendidos segundo as crenças, ritos e cultos tradicionais. Também estabelecem vínculos matrimoniais endogâmicos e exogâmicos com linhagens de grupos sociais afins, em grandes festividades anuais, similares às cerimônias incas, relacionadas com o ciclo vital das pessoas, tais como: os rituais da finalização da primeira infância denominada ruthuchiku –primeiro corte de cabelo–; depois vem a cerimônia da iniciação, na puberdade, chamada kikuchiku para as meninas e warachiku para os meninos.

Em acréscimo, ainda continuam existindo a bipartição e quadripartição dos espaços sócio-geográficos das comunidades estudadas que determinam as relações de parentesco endogâmico e exogâmico entre Huamán – marca, metades de cima, e Urin-marca, metades de baixo. Existem também alianças entre Hanan – marca e Urin – marca. Este fenômeno estudado é similar aos estudos de Zuidema sobre os incas, que mencionam matrimônios exogâmicos entre panacas (ayllus da realeza) localizados em Hanan-Cuzco e em Urin-Cuzco com a finalidade de estabelecer alianças (Zuidema, 1964; ver também, Wachtel 1973; Gutiérrez 1963; Piel 1995; Garcilaso 1942; Jara Salas 1976; Murra 1964; Fonseca 1974).

A Segunda fase do estudo explora as “trocas de mercadorias”, realiza-se, principalmente, nos parâmetros da exploração agrícola moderna. Nela se observa a diferenciação do campesinato, o que agora se produz nas sociedades andinas pesquisadas. Isto ocorre pela penetração da economia de mercado, da ideologia do neoliberalismo, da globalização das relações e instituições sociais, nas sociedades coletivistas andinas. Este

processo de modernização capitalista se manifesta através da decomposição dos pequenos agricultores; eles se transformam em: a) Camponês rico, protoburguês, é o camponês que está em posse das terras com renda absoluta e usa a força do trabalho assalariado, b) Camponês meio – conservador – é o camponês que está em posse da terra com renda diferencial e usa a força de trabalho familiar e d) Camponês pobre, operário agrícola, é o camponês arruinado e sem meios de produção, para sobreviver, vende sua força de trabalho. Tudo isto, constitui a base sobre o qual se forma o mercado interno na produção capitalista.

No processo de desenvolvimento histórico do sistema capitalista que na cultura Ocidental causou a proletarização do campesinato ou a “morte do campesinato”, foi mais acelerado que nas comunidades estudadas. Assim, nas comunidades alto-andinas do Peru ainda é possível encontrar: a) Uma economia familiar, onde o campesino pobre que semeia pouco é incapaz de satisfazer suas necessidades vitais com suas rendas agrícolas, portanto, se vê obrigado a vender sua força de trabalho, b) Uma economia mercantil, praticada pelo campesino meio ou conservador e c) Uma economia capitalista, onde o campesino rico compra a força do trabalho para obter mais-valia.

Em termo geral a condição de toda troca reside na natureza diversa de dois produtos, assim, por exemplo: “Um saco de papas por um carneiro” (Mayer 1974); sem isto, a troca não tem sentido. A relação das quantidades respectivas dos dois produtos trocados depende, no início, das circunstâncias do tempo e espaço – por exemplo, nas sociedades coletivistas alto-andinas do Peru, as trocas de bens e serviços se desenvolvem segundo os costumes, crenças e rituais; onde a natureza dos produtos trocados está em função do tempo e das circunstâncias da vida coletiva. Porém, quanto mais a troca se multiplica e se regulariza é determinada pela lei do valor –o valor de uma mercadoria depende da soma de trabalho socialmente necessário para a sua produção. Cada mercadoria tem em circunstâncias dadas, um valor de troca fixa. Mas entre os valores de uso de duas mercadorias de natureza diversa não se pode estabelecer uma comparação que se expresse simplesmente em números, como é o caso da relação da troca.

É então, a um grau mais avançado da evolução social, a troca se torna venda. Isto quer dizer, que certa mercadoria se torna moeda. Tendo valor de uso e câmbio para todo mundo. Toda gente gosta de recebê-la em troca. Passa então a servir de medida de valor para todas as outras mercadorias. Assim, a quantidade fixa de moeda que se dá por um produto qualquer se chama preço desse produto – por exemplo, na época dos incas a “coca” (“planta sagrado dos incas”) é a moeda do continente americano, e na Idade Média é o ouro ou a prata a moeda para o velho continente. Desta forma, o valor da mercadoria só aparece como tendência, como lei, orientada no sentido de reger o fenômeno de troca ou de venda. O resultado desse processo é a relação de troca real num momento dado, por outras palavras, o preço real.

Resumindo, a certo grau da evolução do sistema social, a produção capitalista de mercadorias substitui a produção simples. Por outras palavras, o trabalhador deixa de ser livre, independente e, como proprietário individual, perde seus meios de produção; nestas condições, uma parte da sociedade depende da outra. Então, se poderia falar de extorsão ou de roubo, mas não de troca. Desse modo, como o capitalista se opõe ao trabalhador, que perde toda propriedade, na qualidade de proprietário dos meios de

produção. O camponês meio ou pobre, não pode mais trabalhar diretamente para o consumidor. Precisa trabalhar para o campesinato rico ou patrão capitalista, a quem vende sua força de trabalho para satisfazer suas necessidades vitais. Torna-se um trabalhador assalariado. É assim que aparece a mais-valia, a qual constitui o lucro. Mas a transformação da mais-valia em lucro é uma operação ainda menos simples do que a transformação do valor em preço. Sobre este ponto Kautsky diz:

“A mais-valia decorre do fato de ser a força de trabalho humano capaz de criar uma soma de produtos superiores à que é necessário, a sua conservação e a sua reprodução, a partir do momento em que a evolução do aparelhamento técnico atinge certo grau. Um excedente dessa espécie, um produto líquido é fornecido pelo trabalho humano. Todo o progresso da civilização se condiciona no aperfeiçoamento da técnica” (1968:79; ver também. Chayanov 1974; Lênin 1982; Weber 1968; Mariátegui 1973; Choy 1960).

A parte final do trabalho faz conhecer as “Trocas de recursos” na pós-modernidade, isto é, projeta-se na sociedade do risco, que tem um caráter controverso, duvidoso e apocalíptico do século XXI. Nessa etapa final do sistema capitalista, ocorrem três fatos transcendentais: uma confrontação decisiva das classes sociais em pugna, a desintegração da sociedade coletivista e “morte do campesinato”.

Além do mais, a presente pesquisa desenvolve-se nos marcos da estratégia política neoliberal da economia de mercado. Então, poder-se-ia dizer que as ações e estratégias de desenvolvimento do capitalismo da pós-modernidade manifestam-se através de três estratégias básicas: a) Globalização material e cultural, expressada mediante uma nova ideologia neoliberal e uma economia de mercado, b) Individualização do ser social, e c) Revolução feminista. Neste contexto, as trocas de recursos se desenvolvem nos pontos críticos da ação e a razão social; isto é: a organização da vida, a disparidade das forças do trabalho e a dispersão das formas de comunicação. Assim também, os elos desta fase de desenvolvimento, com destaque das trocas de recursos, estão encaminhados aos campos da digitalização integral, a biotecnologia, a nanociência, a política ficcional, a hibridação, a vida artificial, a consciência em uma máquina pós-humana, a morte do campesinato e outros.

Neste contexto, podemos dizer que tanto a precisão das interações básicas entre natureza e valor, e entre cultura e homem, quanto o caráter da ação social das comunidades tradicionais, nos permitem conhecer melhor a constituição e a distribuição do risco nas sociedades modernas e pós-industriais, e as conseqüências de tais fenômenos sociais no processo de configuração da nova sociabilidade (inter-relação de fluxos sociais) que se encaminham através da reprogramação e re-configuração das mudanças sociais.

“A natureza transforma-se em política. No caso extremo que já pode ser observado, torna-se o campo de soluções da engenharia genética para os problemas sociais (meio ambiente, seguridade social, técnica e assim por diante). Entretanto, isso significa que a sociedade e a natureza se fundem em uma natureza social, seja pelo fato de a natureza se torna socializada ou de a sociedade se tornar naturalizada. Mas isso só significa que ambos conceitos –natureza e sociedade- perdem e mudam seu significado” (Beck, 1997:40; ver também, Drucker 1989; Smart 1993; Mariátegui 1973; Roel 1980; Jara Salas 1976).

B. ESTRATÉGIA DE ANÁLISE

Para alcançar os objetivos propostos na presente investigação, os dados obtidos nas pesquisas etnográficas, antropológicas e bibliográficas, inicialmente, foram ordenados em torno das estruturas econômicas, do sistema de parentesco e da cosmologia andina. E mais, para explicar a segunda fase da pesquisa, os dados foram agrupados em torno à circulação simples e ampliada da mercadoria. Enfim, para dar conta da terceira fase, os dados foram concentrados nos focos de atenção da pós-modernidade: vida (Biologia), trabalho (Economia Política) e língua (Linguística). Isto é, a organização, força de trabalho e a força da reflexão.

As categorias básicas que servem de sustento às hipóteses do presente trabalho, que foram formuladas com o crivo de um princípio crítico que está dentro de nós, de nossa forma de comunicação e das condições do trabalho são:

1. **As trocas de Dádivas** estão integradas pelas: a) Trocas simbólicas –trocas com estruturas inconscientes e conscientes–, expressadas pelas instituições: shogakuy, shulte e jichakuy. Essas instituições encontram-se nas esferas da economia de subsistência, do sistema de parentesco restrito e da cosmologia andina; b) Trocas cerimoniais-trocas com estruturas latentes e manifestas–, expressadas pelas instituições: paqapu, gormay e challay aymara. Tais instituições são vistas nas esferas assinaladas no caso anterior; c) Trocas contratuais de bens e serviços, constituídas pelas instituições: aychama e minka. Elas são simétricas e assimétricas, manifestam-se nas esferas citadas no primeiro caso.

1.1 As Redes Sociais de alta intensidade foram estudadas sob as formas de regras e normas de conduta presentes em mitos, canções, ditos populares e outros materiais. Nelas têm um destaque as regras antigas de “dar, receber e retribuir”; mas também, registramos ao lado das regras, as conseqüências individuais e coletivas que foram vinculadas a sua transgressão, denominadas em língua Quíchua: moroso, jitarishun e ushananjampi; isto é, a primeira delas implica a morte social do infrator; a seguinte punição implica a expulsão do seio da comunidade, o punido se converte em paria social; o castigo final significa a morte física do infrator. Também buscamos registrar os processos de transmissão dessas regras de geração a geração, mediante a educação natural. Este fenômeno constitui a herança social andina.

1.2 O Sistema de Parentesco, foi descrito em seus componentes de relações de consangüinidade e afinidade, através das fases do ciclo vital do homem andino: “ununchay, tinkunakuy, rimanakuy, atikuy, atinakuy, casarakuy, anyanakuy, piwihuahua, ñuñupajhua, taitakuna huañucurun, piwi- huahua e reemplaza taitamanta”⁶.

1.3 A Cosmologia andina, é vista como um complexo mundo simbólico de relações de forças finitas e infinitas. Ela tem uma estrutura tridimensional: a) Hanan-pacha é o mundo de cima, mundo das deidades átomicas, denominadas: Yacha-Pachachi, Wiracocha, Wamanis, Apus, Jirkas, b) Kay-pacha é o mundo daqui, onde mora o homem e todos os seres vivos do mundo físico, e c) Uku-pacha é o mundo de baixo, mundo das infradimensões, onde moram os espíritos duplos das profundezas.

2. **As Trocas de Mercadorias** expressam-se na circulação simples e ampliada das mercadorias do sistema capitalista. Onde se analisam: a produção agrícola moderna, a mais-valia, a diferenciação do campesinato, a migração do campo à cidade, a proletarianização e a morte do campesinato. Também é vista a renda territorial absoluta e diferencial, o caráter da mercadoria, à lei do valor de uso e câmbio.

3. **As Trocas de Recursos** manifestam-se nos parâmetros do sistema capitalista da pós-modernidade, cujos focos críticos de atenção preferencial são: a vida, o trabalho e a língua. Estes pontos são estudados segundo a estratégia da globalização das relações e instituições sociais, a ideologia neoliberal, a economia de mercado e outros. Neste contexto também são abordados o processo de individualização e a revolução feminista.

C. HIPÓTESES

Os trabalhos de campo e as pesquisas bibliográficas foram orientados pelas seguintes hipóteses:

As instituições de trocas de dádivas, mercadorias e recursos condicionam fática, simbólica e normativamente o funcionamento das relações sociais nas sociedades antigas –principalmente coletivistas–, modernas e pós-modernas, orientando-se, em princípio, a processos de integração, igualdade e solidariedade, depois, à lei de oferta e demanda e, finalmente, ao intercâmbio de recursos, complementaridade simbiótica e à culturização da natureza. Esses condicionamentos aplicam-se à esfera da economia, do sistema de parentesco e do pensamento mágico – religioso, principalmente, nas comunidades camponesas estudadas; é assim, como tais instituições servem como referência para atividades e modos de pensar que se contrapõem a expectativas de agências externas, e dessa maneira fundamentam ações de “resistência camponesa contra processos hegemônicos modernizantes”⁷. Mas também se encontram na circulação simples e complexa da mercadoria; e, finalmente, está nos focos das atividades da vida, do trabalho e da linguagem da pos-modernidade.

Essa hipótese, na primeira fase, aplica-se às instituições do shogakuy, do jichakuy e do shulte. A dinâmica social de shogakuy articula o funcionamento das relações sociais nos campos da reciprocidade e do intercâmbio de bens e serviços, tanto nos contextos simétricos quanto em situações assimétricas. O jichakuy articula o funcionamento das interações sociais nas grandes festividades civis e religiosas das comunidades estudadas. O shulte articula o funcionamento das relações entre: pai, mãe, filho, filha, irmão e irmã, em nascimentos, iniciações, casamentos, doenças, mortes e outros incidentes da vida social. Finalmente, o shogakuy articula e impulsiona o funcionamento de rituais e cerimônias de agradecimento, denominado paqapu⁸, tanto à deusa Mamapacha, quanto às fontes criadoras da cosmovisão andina, denominadas paqarinas⁹ e outros.

A segunda fase projeta-se no estágio da desintegração das comunidades estudadas como efeito da diferenciação do campesinato. Em tais encaves sociais é possível analisar como o dinheiro converte-se em capital, o capital em fonte de mais-valia, e a mais-valia transforma-se em capital adicional. Tais fenômenos econômicos

originam e acentuam a separação radical entre o produtor direito (camponês) e os meios de produção. Transformando-o em só dono potencial de sua força de trabalho, vale dizer, proletariado rural.

A fase final relaciona-se com a aceleração da taxa de rotação do capital, da produção, da troca e do consumo. Neste contexto, a idéia de uma condição de pós-modernidade deve, por sua vez, ser situada, também, em relação aos desenvolvimentos e transformações que têm vindo a verificar-se nas formas de sociabilidade na cultura, nas comunicações, na inovação tecnológica, científica, na produção econômica e na vida política, social e religiosa.

5. OS RESULTADOS DA PESQUISA

A conclusão preliminar do objeto de estudo da presente pesquisa está baseada nos resultados do confronto entre os dados investigados nas comunidades camponesas do Peru, pelo autor do presente trabalho (complementados com as pesquisas de outros antropólogos nos povos do Altiplano Central dos Andes do Peru), e a informação extraída dos estudos de antropólogos franceses (Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss), ingleses (Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard) e norte-americanos (Franz Boas e Ruth Benedict), realizados nos povos da África, Oriente Médio, Austrália, América do Sul e América do Norte.

As Trocas de Dádivas vistas como parte da práxis social, são compreendidas como um fato social total, explicam as características fundamentais e sua essência subjacente das sociedades coletivistas, cuja afirmação engloba a primeira fase do desenvolvimento da sociedade humana; onde é possível distinguir as contradições e complementaridades que impulsionam a evolução social do homem: o fisiológico e o social, o fático e o simbólico, a unidade e a totalidade, o simples e o complexo, o quantitativo e o qualitativo, o nascimento e a morte, etc. Neste contexto a pesquisa se projeta nas esferas da economia, do sistema de parentesco e da cosmologia andina. Mas também –é preciso enfatizar – os dados obtidos são uma expressão de ações simbólicas e fáticas da vida cotidiana, privada e pública, dos camponeses que ainda vêm praticando nas comunidades estudadas, elas têm uma origem milenar, e constituem estruturas inconscientes que subjazem no inconsciente do homem andino; e que por possuir objetivações, hábitos, crenças e outras ações costumeiras, permitem manter relações de solidariedade, colaboração e ajuda mútua, através de uma comunhão harmoniosa entre a natureza e cultura.

Assim, tais ações sociais articulam-se com uma plasticidade assombrosa entre a natureza e a cultura andina, muitas delas expressadas em ações intuitivas assombrosas. E mais, tais relações costumeiras permitem o estabelecimento dos vínculos de parentesco entre linhagens, descendência e aliança, através da troca de mulheres e da troca de bens e serviços. Outra forma de articulação se expressa nas relações entre o profano e o sagrado, manifestado nos rituais religiosos, funerários, de iniciação, e de homenagem a Pachamama (Mãe Terra). Finalmente, as trocas ligam as relações coletivas

e individuais, expressadas através das ações comunais que trazem benefício individual e coletivo, em uma cadeia de tempo e espaço que faz permanente o modelo social andino.

Este modelo andino persiste porque permite ao camponês a possibilidade, a capacidade, a responsabilidade de realizar-se, melhor vida, o gosto de viver, de alcançar o próprio destino, apesar das limitações próprias de seu desenvolvimento. Tudo isto ocorre, apesar da penetração acelerada do sistema capitalista nas comunidades estudadas, que vem criando novas relações sociais nas diferentes esferas da sua vida material e espiritual, baseadas nas regras concomitantes do predomínio individual sobre o coletivo. Entretanto, podemos encontrar a objetivação das estruturas inconscientes milenares, vale dizer, as trocas de dádivas, expressadas nas relações sociais, econômicas, religiosas, culturais e outras.

Assim, por exemplo, é possível encontrar tais relações costumeiras nos trabalhos comunais denominados champeria, que se manifestam na limpeza dos canais de irrigação, caminhos de ferradura, locais públicos e outros. Além disso, encontramos também as cerimônias de repartição das terras comunais, denominadas chacra-manay. Estes fatos coletivistas, como as trocas de bens e serviços denominados washca-wahsca, wage-wage, ayni, aychama, expressam-se através das trocas de dádivas simétricas, elas não geram mais-valia e não permitem a acumulação da riqueza.

A Troca de Mercadorias se inicia na circulação simples da mercadoria e alcança sua plena realização na circulação ampliada da mercadoria, onde também se produz a diferenciação do campesinato. Elas se expressam desde a formação das comunidades estudadas, no século XVI, como rezago do modo de produção pré-capitalista. Em tais encaves sociais é possível analisar como o dinheiro converte-se em capital, o capital em fonte de mais-valia, e a mais-valia transforma-se em capital adicional. Dessa forma se realiza a acumulação capitalista a partir da acumulação primitiva. Este fenômeno econômico origina a separação radical entre o produtor direto (camponês) e os meios de produção transformando-o em só dono potencial de sua força de trabalho.

A Troca de Recursos vista em um estágio final do sistema capitalista de pós-guerra e de sua evolução destrutiva, onde os movimentos das economias globais são regulados por um processo de cobrança de dívida em âmbito mundial, tenta compreender a aceleração da taxa de rotação do capital, da produção, da troca e do consumo. Neste contexto, a idéia de uma condição de pós-modernidade deve, por sua vez, ser situada também em relação aos desenvolvimentos e transformações que têm vindo a verificar-se nas formas de sociabilidade na cultura e nas comunicações, na inovação tecnológica, científica, na produção econômica e na vida política, social e religiosa.

6. AS TÉCNICAS DE APRESENTAÇÃO DOS MATERIAIS E DAS INFERÊNCIAS INTERPRETATIVAS

O planejamento da pesquisa antropológica implica a posição do mesmo fenômeno em dois planos duplos distintos, um descritivo e outro explicativo, ou melhor, um filogenético e outro ontogenético. Dessa forma, a integração das idéias, geral e específica, dá maior consistência e coerência ao objeto estudado. Assim, como tanto a visão geral, de caráter histórico e evolutivo do conhecimento das trocas, quanto uma visão específica do fato científico da troca de dádivas, mercadorias e recursos, permite uma compreensão completa e objetiva do fenômeno social estudado.

Segundo a perspectiva assinalada, a exposição gradual, seqüencial e comparativa das inferências interpretativas permite um entendimento amplo e detalhado do objeto analisado. De tal modo, as trocas de dádivas, mercadorias e recursos, vistos nos planos da estrutura social, da política e da cultura, são tratadas em três capítulos, claras e precisas, que explicam a causa, efeito e recorrência dos fenômenos estudados.

As motivações, planejamentos, objetivos e fundamentos das trocas estudadas, no comportamento individual e coletivo dos camponeses das comunidades estudadas, em particular e da sociedade em geral, permitem compreender a luta permanente do homem frente às forças naturais e sociais para alcançar a satisfação de suas necessidades biológicas e culturais. Aliás, as trocas estudadas expressam-se, em cada grau de desenvolvimento histórico e em cada espaço social, com suas próprias características que são vistas seguindo o nível de desenvolvimento do homem, da família e da sociedade.

Para uma melhor compreensão do objeto tratado, os dados demográficos são apresentados em gráficos estatísticos, segundo as tabelas respectivas.

7. Notas

¹ Tanto nas ciências naturais quanto nas ciências sociais, em seu nível mais alto de abstração há certas teorias que fornecem um conjunto de idéias dentro das quais as especulações mais concretas são efetivadas (Cohen, 1970: 23).

² O Intihuatana é um altar de adoração ao deus Inti, Sol dos Incas – em termos romanos: Sol invictus ou Sol invencível. Na atualidade só é um bloco de pedra talhada tem a virtude de projetar uma sombra para o lado sul, deslocando-se mais um pouco pela linha a cada segundo, minuto, hora, semana e assim por diante, indicando a passagem do tempo de solstício a solstício; ele fica na cima da cidade pétreia e sagrada dos Incas, denominada Machupicchu. Na verdade, é o primeiro ponto da faixa norte – sul do mundo da antiguidade – conhecida em ocidente como linha rosa; isto é, meridiano ou longitude –, seria também qualquer linha imaginária traçada do pólo norte até o pólo sul – a longitude zero. Hoje, essa linha é o meridiano de Greenwich, na Inglaterra –; muito antes de Greenwich ter sido instituído como meridiano inicial, a longitude zero do mundo inteiro passava através de Paris e através da igreja de Saint Sulpice, o marcador de latão na igreja era um memorial ao primeiro meridiano do mundo, é, embora Greenwich tivesse tirado de Paris essa honra em 1888 (Brown 2000).

³ Povos primitivos de outras latitudes: Tikopia (Firth), Tallensi (Fortes), Nuer (Evans-Pritchard), Ndembu (Turner), Andaman (Radcliffe-Brown), Zulu (Gluckman), Bororo e Nambiquara (Lévi-Strauss), Kachin e Sirilanka (Leach), Trobriand (Malinowski).

⁴ Objetivação das estruturas inconscientes (Bourdieu, 1974), intercâmbio entre as estruturas inconscientes (Lévi-Strauss, 1976), um fenômeno moral e amistoso (Radcliffe-Brown, 1950), intercâmbio de satisfação psicossomática (Jara, 2000), base e fundamentos da sociedade (Lefort, 1951), equilíbrio e movimento constante (Leach, 1973), controle vertical da ecologia (Murra, 1952), fato social como coisas (Durkheim, 1989), Kula (Malinowski, 1922), waje-waje (Fonseca, 1972), Tumay (Holguin, 1608), Aychama (Jara, 1976).

⁵ Yunga, clima quente; Quíchua, clima temperado; Suni, clima frio; e Jalka, clima muito frio.

⁶ O ciclo de vida do homem andino expressa-se em: relação de compadrio, batizado, cerimônia de iniciação, festas de consentimento, ajuda patrimonial, casamento, nascimento do primogênito, nascimento do último filho, morte dos pais e substituição dos pais pelo primogênito.

⁷ Vista como uma força social dos povos estudados contra as forças externas que causam a desintegração econômica, cultural e política, e a morte do campesinato.

⁸ Cerimonial que junta a crença com o rito, realizado em homenagem à deusa da fertilidade da terra, Pachamama, uma das deidades da trilogia divina da cosmologia andina.

⁹ Lagoas, mananciais, cumes, depressões, buracos naturais insondáveis, e outros fenômenos geográficos são considerados, na cosmologia andina, fontes das energias criadoras das coisas, seres viventes e outros

fenômenos naturais. A pacarina de Tampu-tocto é muito famosa no mito da criação da cultura Inca. Assim como também a pacarina de Kumao-paqcha da comunidade de San Pedro de casta.

CAPÍTULO I

1. TROCAS RECÍPROCAS SIMPLES DE COMPENSAÇÕES LIMITADAS, SIMÉTRICAS E ASSIMÉTRICAS: Aychama e Minka

Resumo

O presente capítulo faz conhecer a estrutura e os mecanismos de funcionamento e desenvolvimento, das trocas de dádivas, fáticas e simbólicas, com estruturas conscientes e inconscientes, próprias das sociedades primitivas, simples com economia de auto-subsistência, observadas nas comunidades camponesas alto andinas do Peru. Melhor ainda, ditas trocas permitem a auto-realização¹ do homem, isto é, impulsionam suas funções naturais e as fontes primárias de sua liberdade e felicidade, segundo as limitações do grau de desenvolvimento de sua estrutura social.

As trocas estudadas implicam relações sociais, eqüitativas e contratuais, expressam-se em forma simétrica, Aychama², e assimétrica, Minka³. A primeira delas se desenvolve nos limites da economia doméstica e da economia mercantil simples. Estas relações sociais de produção permitem tanto a satisfação das exigências da vida quanto à acumulação primitiva do capital, assim como também, a produção e a reprodução dos meios de produção, dos camponeses e de sua estrutura social. Tudo isto se orienta para a satisfação das necessidades biológicas e culturais da população andina. A segunda interação social se expressa nos limites de uma fase intermédia, entre uma economia mercantil simples e uma circulação ampliada de mercadorias; vale dizer, entre uma acumulação primitiva e uma acumulação capitalista. Nesta fase de desenvolvimento social se produz o surgimento da mais-valia, causa e razão de ser do sistema capitalista. Este fenômeno se observa através da separação radical entre a força potencial do trabalho (camponês) e os meios de produção (a terra de cultivo, neste caso ela constitui o objeto e meio de produção).

Os resultados da pesquisa etnográfica, etnológica, bibliográfica e heurística, permitem explicar o papel fundamental das trocas de bens e serviços, vistas na esfera da economia mista, e suas implicações com a cultura, política, educação, arte, cognição, comunicação e outras; mas também, com a vida cotidiana pública e privada das sociedades tradicionais em geral e das comunidades do Altiplano dos Andes peruanos em particular. Assim mesmo, permitem explorar as formas de imbricação das referidas trocas na esfera do sistema de parentesco recíproco, filiação e aliança; e finalmente, fazem conhecer o papel das trocas de dádivas e os intercâmbios contratuais no campo complexo da cosmologia andina, segundo a visão mítica, mágica e religiosa.

A projeção geral do presente estudo permite conhecer a expressão fática e simbólica das trocas de dons, denominadas também, “fermentos sociais”, suas estruturas conscientes e inconscientes; as regras costumeiras de retribuir, dar e receber; os mecanismos de retribuição dos excedentes de produção, tanto nos parâmetros do sistema de filiação quanto na forma generalizada; e, os mecanismos de controle social através do papel das forças coletivas, expressadas, principalmente, pelos espíritos das coisas, Jupay⁴, e do

homem, Jaini⁵. Da mesma forma, enfoca-se a confrontação do objeto da pesquisa, denominada Aychama e Minka, com as pesquisas afins realizadas em outros contextos sociais do mundo.

Em acréscimo, os fatos sociais totais estudados têm a virtude de articular, prática e seqüencialmente, todos os elementos da estrutura social dos povos andinos: economia, política, cultura, e outros. Neste sentido, através das trocas de dádivas integra-se na realidade objetiva o ser social com a consciência social, o ser individual com o ser coletivo, o abstrato com o concreto, as partes com o todo, o passado com o presente e este com o futuro numa seqüência harmoniosa e ininterrupta. Mas também, se produz uma desintegração da estrutura desestruturante e uma integração da estrutura estruturada, com a estrutura estruturante em uma organização social que percorre desde o simples ao mais complexo, através do tempo e espaço. Enfim, a integração também é feita nas fases de formação, expansão, dispersão e substituição, do ciclo vital ascendente e contínuo da família camponesa, sujeito a dinâmicas de desenvolvimento interno e condicionamentos externos.

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

Em tal sentido, as trocas de bens e serviços implicam uma forma complexa de comunicação social, também funcionam como elementos articuladores das diferentes esferas da estrutura e superestrutura da sociedade camponesa. Tais intercâmbios expressam relações sociais simétricas –negação da acumulação de riqueza– e assimétricas –acumulação do excedente econômico que permite a diferenciação social do campesinato. Enfim, nas trocas assinaladas misturam-se o mundo físico com o social, as coisas com as almas, a realidade objetiva com as subjetividades atemporais, o fato com a simulação sutil que se orienta à satisfação concreta das necessidades vitais, e é assim como as trocas de dádivas se expressam nas sociedades coletivistas.

O propósito da questão em debate é chamar a atenção sobre a vigência das trocas de dádivas, que ainda continuam sendo praticadas nas comunidades alto andinas do Peru, apesar de ser próprias das sociedades coletivistas muito antigas. Tais intercâmbios sagrados são também as objetivações das estruturas conscientes e inconscientes do pensamento coletivo dos parceiros andinos. E mais, ditos fatos sociais expressam-se mediante ações recíprocas de compensação limitada; elas se apresentam em forma simétrica e assimétrica, e têm a virtude de ordenar a vida social, política e cultural dos camponeses estudados. Além disso, dão segurança à existência e desenvolvimento social dos integrantes das comunidades andinas, nos limites da economia de subsistência. Enfim, as referidas interações sociais estão sujeitas a câmbios quantitativos e qualitativos. Vale dizer, se projetam através da lei dialética da afirmação, negação e negação da negação.

A troca de dádiva simbólica vista na esfera da economia familiar do sistema de parentesco e da cosmologia andina, permite conhecer a complexa relação entre a cosmologia andina e a realidade social dos povos estudados; como, por exemplo: as relações entre o sagrado e o profano, a prece e o sacrifício, o rito e o culto e outras. Assim, também faz conhecer a especificidade das categorias simbólicas e fáticas: Shogakuy⁶, Shulte⁷ e Jichakuy⁸.

As referidas trocas se expressam através das razões práticas e culturais, cujas estruturas subjazem na consciência social do indivíduo e ordenam a vida coletiva, pública e privada do camponês e das sociedades estudadas. Assim, por exemplo, permitem a formalização de um contrato ou convênio de responsabilidade compartilhada, em todas as esferas da vida social. Este mecanismo de controle sócio-político, que ordena a interação social dos camponeses, é uma proto-ideia, um fermento dos convênios e acordos contratuais modernos que regulam a conduta do homem da modernidade e da pós-modernidade.

O mundo simbólico das sociedades estudadas se expressa através dos costumes e crenças compartilhadas coletivamente pelos camponeses andinos, isto é, estados de opinião, configurados em função de representações mentais individuais e coletivas, feitas sobre fenômenos naturais e sociais. Eles podem ser de dois tipos: a) Animísticas, como as crenças em espíritos humanos, denominados auquillos, mallquis, tarashkuna e outros; em termos gerais, tais espíritos denominam-se jainis e b) Animatísticas, como as crenças em espíritos de montanhas pouco elevadas denominadas jirkas, e em grandes montanhas chamadas wamanis, ou também em espíritos de cordilheiras, mananciais, vales e depressões geográficas; e, em espíritos das coisas, habitações e outros bens, denominados jupay.

Aliás, na noção e visão mágica e religiosa do homem andino, podemos dizer, nos ritos orais e manuais mais bárbaros, nos sacrifícios mais extravagantes, nos mitos mais estranhos, há uma tradução de alguma necessidade humana, algum aspecto da vida individual e coletiva. Assim, tudo quanto existe na natureza, na sociedade e na consciência dos camponeses encontra-se vinculado à cosmologia, à ideologia religiosa e às estruturas simbólicas.

Também é importante assinalar a condição dupla do ser humano: ele é um ser individual que tem sua base psicossomática – microcosmo –, com um círculo de ação estreitamente limitado, porém sem dúvida com probabilidades de trânsito do individual contingente ao individual genérico. Também é um ser social, que transcende o tempo e o espaço, que representa em nós a mais alta realização na ordem biológica, intelectual e moral, com tendência a alcançar um bem estar material e espiritual, pois ele é a síntese da humanidade, que evoluiu do homem-mono⁹ a homem-máquina¹⁰.

Ora, no pensamento mágico-religioso do homem andino existem dois fenômenos básicos: crença e rito; o primeiro deles expressa-se em um sistema de representações simbólicas, cuja eficácia é compartilhada por todos os integrantes da sociedade coletivista, como ocorre com os casos: Shogakuy, Chuchunakuy, Shunakuy, Yahuasikuy, Golpu, Pagapu e outras. O segundo é um conjunto de ações que juntam a vida

real com o mundo transcendental, como ocorre com o rito oral, a prece, e o rito manual, o sacrifício ou ato sacramental. Sobre isto, Durkheim diz:

“a religião é uma crença na onipotência de alguma coisa que supera a inteligência humana (1989:55). Precisando este conceito, Max Muller afirma: “a religião é um esforço para conceber o inconcebível, para exprimir o inexprimível, uma aspiração ao infinito” (Apud. Durkheim, 1989).

Estas afirmações foram ampliadas por A. Réville, pois ele refere-se ao sentimento humano como um elemento que articula o espírito do homem ao espírito do Supremo, abrangendo, de tal forma a possibilidade de um desenvolvimento social do homem mais completo, eqüitativo e solidário; assim, ele diz:

“a religião é a determinação da vida humana pelo sentimento de um laço que une o espírito humano ao espírito misterioso, cuja dominação reconhece sobre o mundo e sobre si mesmo e ao qual gosta de sentir unido” (Apud. Durkheim, 1989:60).

Aliás, nos trabalhos de campo realizado nas comunidades estudadas, foi percebido nos camponeses um alto grau de sensibilidade humana tanto para solucionar os problemas da vida cotidiana quanto para compreender as mensagens da natureza, relacionadas com a vida, a morte, a saúde, o amor, o dor e assim por diante. Assim, por exemplo, eles gostam de participar na solução dos problemas das outras famílias camponesas e de realizar de graça, ações de bem social. Estas boas atitudes de sobrevivência humana, expressadas na solidariedade e ajuda mútua – hoje ausente na conduta do homem da pós-modernidade –, permitem o desenvolvimento da intuição no homem andino. Este aperfeiçoamento psíquico e somático, visto como uma faculdade do coração, por uma parte, permite a articulação das forças do macro e micro cosmos, propiciam um âmbito ideal para o despertar da consciência; por outra parte, dá lugar a um maior desenvolvimento da capacidade humana para alcançar conhecimentos superiores mediante uma fluída comunicação entre o espírito humano com o espírito Supremo.

Em acréscimo, as crenças religiosas, por uma parte, são representações mentais que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas mantêm entre si com as coisas profanas; de outra parte –sejam elas simples ou complexas–, têm um caráter comum; supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, em dois gêneros opostos: o sagrado e o profano. Estas categorias dividem o entendimento humano em dois domínios: um da cosmologia e outro da realidade empírica. Portanto, as crenças (paqarinas e mallquis), os mitos (Vichama y Pachakámaq –Calancha, 1638), e as lendas (Manko Kqapaq e Mama Oqlllo, fundadores do Império Inca) são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas; assim como as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos também exprimem sua história, seu desenvolvimento, suas relações entre si e com as coisas profanas. Mas, por coisas sagradas o homem andino entende não só esses seres pessoais, chamados deuses ou espíritos, mas também um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, uma casa; enfim qualquer coisa pode ser sagrada, porque ele percebe em tudo a presença da energia criadora da natureza.

As crenças e os ritos que se manifestam nas comunidades estudadas estão voltados tanto para as coisas da natureza –naturismo–, sejam as grandes forças cósmicas

como os ventos, rios, astros, céu, etc; sejam os objetos de toda espécie que povoam a superfície da terra: plantas, animais, rochas, mananciais, etc; quanto para os seres espirituais (animismo): almas, espíritos, gênios, demônios, e as manifestações dos defeitos psicológicos –fantasmas, almas condenadas, espíritos que penam, etc.

Assim, os cultos pagãos à deusa Natureza, Mãe Terra e outras, encontram-se presentes nos povos andinos estudados; eles realizam ritos às almas dos mortos, rezam por elas, invocam-nas, fazem-lhes oferendas e sacrifícios. Nessas práticas e rituais principalmente recebem a honra às almas que emanam de homens a quem a opinião pública atribuía, em vida, certas virtudes muito especiais; essas deidades se denominam mallquis. Estes ritos são similares às honras fúnebres que realizam os melanésios aos espíritos dos homens mortos: mana. Segundo Codrington, o caráter distintivo de todo ser sagrado, “é aquilo que permite produzir efeitos que estão fora do poder ordinário dos homens, fora dos processos ordinários da natureza” (Apud, Durkheim, 1989:96).

As deidades indígenas mais poderosas são: Yachapachachi, Tayta-Inti, Pachamama, Tayta-Yaku, Wiracocha, wamanis, jirkas, auquillos e outras. Elas são donas da vida e do destino do homem, suas residências são as montanhas mais altas (deidades do bem), as lagoas das planícies andinas (deidades indiferenciadas) e os rochedos mais baixos (deidades do mal). Nestas, os camponeses, principalmente as mulheres jovens e solteiras, não se aproximam sozinhas, nas noites de lua cheia, por temor de adquirir uma enfermidade denominada puquio – unkoy. Assim, para alcançar boa produção, segurança pessoal e fertilidade na reprodução, os camponeses realizam rituais, oferendas, sacrifícios, preces e cerimônias.

A troca de dádiva cerimonial é um fato social total percebida no campo da cosmologia e da religião, é uma representação mental e fática, individual e coletiva. Ela articula os elementos da estrutura social, política e cultural da comunidade estudada, assim, por exemplo:

Gormay é um rito antigo de adoração a Natureza, feito a Mamapacha; no plano econômico implica redistribuição de excedentes de produção; também é uma relação social complexa e paradoxal, articula muitos planos da vida coletiva, destacando-se entre eles a prece com o sacrifício, o ato sacramental com a distribuição de alimentos, o dono dos meios de produção com o dono da força de trabalho, a consangüinidade com a aliança, a produção com a redistribuição de excedentes, processo de trabalho com o objeto e outros.

Challay é um oráculo antigo, um rito de predição dos feitos futuros. Mas também, é outra relação social que fica nos planos físico e psíquico, na razão prática e cultural, no sensorial e extra-sensorial. Assim mesmo, articula a visão com a ação religiosa, o diacrônico com o sincrônico, o passado com o presente, a objetividade com a subjetividade e assim por diante.

Chuchunakuy é um rito de iniciação, tem um caráter sagrado, é muito antigo e místico, busca uma comunicação com o Supremo através de um equilíbrio entre as forças femininas e masculinas –em termos gregos podemos dizer: são as forças poderosas de Hermes e Afrodite.

Está simbolizada na cultura andina pela “Chakana”. Mas também, é uma relação social dicotômica paradoxal, produto de contatos de sexos e de peles. Na verdade, é uma luta da vida, pela vida e para a vida; isto é, uma expressão da unidade e luta de

contrários; tem a virtude de juntar o profano com o sagrado, a vida com a morte, a fisiologia humana com a estrutura social, a natureza biológica com a natureza social. Na atualidade expressa-se na grande festa de iniciação da comunidade de Miraflores – localizado no vale central do rio Maranhão. Porém, tais trocas criam graves conflitos fisiológicos, psíquicos e culturais entre os atores da cerimônia; os quais são controlados com valores ancestrais, expressados com critérios sancionados pela aprovação ou desaprovação coletiva; vale dizer, segundo os limiares da excitabilidade psicossomática, os limites da resistência da natureza física e social, nos eventos civis e religiosos, o esforço do irrealizável pelo moço e a moça por alcançar um objetivo apreciado por eles e pela comunidade, o dor insuportável pelo desloque sentimental, o prazer indizível que produz o “Fogo sagrado da Mãe Kundalini”¹¹, na objetivação mística da deusa Mamapacha na “Moça andina”.

Pagapu é um rito de gratidão, é uma oferenda a Mamapacha, a os deuses tutelares da comunidade, as forças telúricas da natureza pelos dons recebidos; também, é um rito e um culto que articula a prece com a eficácia do sacrifício, o ato sacramental com a distribuição e consumo do corpo dos deuses tutelares, o processo de trabalho com sua objetivação e a liberdade sonhada com a felicidade efêmera.

As trocas estudadas, também, revelam relações abrangentes entre: a) Homem e Natureza, cuja eficácia expressa-se no fenômeno da assimilação, adaptação e reprodução. b) Indivíduo e Coletivo, dita realização manifesta-se na reciprocidade restrita e generalizada. c) Sagrado e Profano este bom-fim é conhecido pelo equilíbrio espiritual e material do homem. Tais interações se põem em evidência assim mesmo na prece individual e coletiva, no sacrifício ou ato sacramental, nas visões cosmológicas e religiosas.

Tais relações sociais expressam-se nos campos da economia familiar, do sistema de parentesco e na cosmologia andina. No primeiro caso, se observa a forma como o camponês se relaciona com o mundo real e simbólico de sua comunidade. Neste sentido o Challay Aymara é a ponte que junta a prece oral com a prece material, é a força da crença popular na lei da natureza que ordena as ações e visões, as causas e efeitos, além de ordenar a recorrência dos fenômenos naturais e sociais da vida cotidiana individual e coletiva; também explica a eficácia da prece e do sacrifício nos campos da cosmologia e da economia familiar. Além do mais, esta relação social total de caráter cerimonial orienta e impulsiona o trabalho individual e coletivo na relação do homem com a natureza; igualmente faz conhecer a razão prática e cultural nos tempos passado, presente e futuro do camponês, de sua família e sua comunidade, assinalando a importância moral, econômica, social, religiosa e outras em sua vida cotidiana.

No segundo caso, se compreende como as trocas de dádivas cerimoniais, funcionam no interior das famílias monogâmicas extensas, nos limites da filiação patrilinear e matrilinear e através da instituição denominada Gormay. Esta categoria permite explicar, por um lado, a articulação dos fenômenos da reprodução e da assimilação; de outro lado, permite o conhecimento tanto da relação entre a cosmologia e a realidade social, quanto das relações de reciprocidade e redistribuição dos excedentes da produção nos marcos da economia de subsistência.

No terceiro caso, se explica como o homem se relaciona com suas deidades naturais. Assim, por exemplo, a troca cerimonial, vista como ritual, oferenda e prece; ou seja, o que implica o Pagapu, permite que o camponês expresse sua gratidão a deusa

Natureza, a Mãe terra. Este fenômeno social que mistura as esferas da economia, política e cultura das comunidades estudadas, permite delimitar os campos do sagrado e do profano, da magia e da religião, das preces orais e manuais, da oração e do sacrifício. Também permite o conhecimento do complexo mundo da simbologia mágico-religiosa andina; sublinhando as formas complexas de relações finitas e infinitas entre o homem andino e as deidades cosmológicas e religiosas.

Mas também, a compreensão das relações fáticas e intersubjetivas que ligam o Ser com o Nada possui especial importância, nesta parte do trabalho, ou melhor, as forças telúricas da natureza e as forças mentais do homem. Estas relações, complexas e paradoxais, desenvolvem os homens da comunidade, nos limites da cosmologia andina. Assim, por exemplo, é possível observar a grande cerimônia da confrontação das forças antagônicas entre o bem e o mal, denominado: “*Luta dos bois branco e preto na lagoa de Pampacocha*”. Esta cerimônia de purificação é a demonstração da força mental dos “Guardas da sabedoria da comunidade”, se realiza cada ano na comunidade de São Pedro de Casta, durante o equinócio de verão, dando início à grande Festa de Água. Desta forma, os castenhos de tradição antiga lembram os ritos e cultos aos deuses ancestrais – wamanis, jirkas, apus, tarashkuna e auquillos – e a Deusa Mãe Terra, feitos pelos Huillac Húmus no grande centro cerimonial religioso e místico, denominado Marcahuasi, cujas ruínas milenares – hoje são focos de atração turística mundial – assombram a todo mundo por sua localização geográfica, sua construção pétreia e suas gravuras belas, complexas e paradoxais.

Finalmente, gostaria de acentuar de forma mais fundamentada o significado e o significante das trocas de dádivas simbólicas e fáticas, que implicam: dar tudo por nada; isto é, a expressão do amor primitivo que tem a virtude de ordenar a vida social, econômica e cultural das sociedades simples, como ocorre também nas sociedades alto andinas do Peru, Bolívia, Equador e outras. Assim, caracterizando melhor o dom dizemos: onde não existe maior dom possível que o dom daquilo que não se tem, cuja grandeza e a existência fática é impensável no homem da modernidade e da pós-modernidade; isto é, fora dessa posição primitiva não existe dito fato. Com isto trata-se de implantar um outro cristal, se podemos dizer assim, na significação inacabada de nosso objeto da pesquisa. Falando deste paradigma que ordena o mundo cosmológico e natural das sociedades simples, Jacques Lacan diz:

“Mas quando se trata do dom entre dois sujeitos, o ciclo de dons vem ainda de outra parte, pois o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo, em troca de nada. O nada por nada é o princípio da troca. Esta fórmula, como toda fórmula onde intervém o nada ambíguo, parece ser a fórmula própria do interesse, mas é também a fórmula da pura gratuidade. No dom de amor, alguma coisa é dada por nada, e que só pode ser nada. Em outras palavras, o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de uma maneira gratuita; na medida em que, por detrás do que ele dá, existe tudo o que lhe falta, é que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem” (Lacan, 1995; 143).

VISÃO GERAL

As trocas recíprocas de compensação limitadas, tanto simétricas quanto assimétricas, foram estudadas nas comunidades camponesas do Peru, com a ciência prática, que é uma tentativa no sentido de se modificar o mundo em benefício da humanidade,

complementada com a ciência teórica, que é uma tentativa para se compreender o mundo em benefício de uma classe social. Elas são as trocas de dádivas que se expressam através das trocas contratuais de bens e serviços, trocas simbólicas e trocas cerimoniais; e, foram vistas tanto na esfera da economia de subsistência, melhor ainda, na economia doméstica e na produção mercantil em stricto sensu; quanto no sistema de parentesco e na cosmologia andina (ver Russel, 1978; Lévi-Strauss, 1976; Fonseca, 1974; Alberti e Mayer, 1968).

Ditas trocas se expressam através de relações sociais recíprocas, restritas e generalizadas, eqüitativas e desiguais, assim como também, correspondem a economias coletivas e privadas. As primeiras criam entre os parceiros andinos um sentimento de solidariedade, ajuda mútua e bem-estar coletivo, enquanto que as seguintes, criam um excedente econômico, vale enfatizar, a mais-valia, que causa a diferenciação camponesa, a separação da força de trabalho dos meios de produção, este deslocamento da ação produtiva, de fato, causa a exploração do homem pelo homem e a extinção progressiva das sociedades coletivistas e a morte do campesinato.

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

Nessa projeção poderíamos também comparar a noção da Troca de Dádivas com interpretações similares, estudadas em contextos sociais diferentes, cuja localização geográfica abarca a África, Austrália e toda a Ásia Oriental, da Índia ao Ártico, assim como também compreende a América do Sul até a América do Norte. Assim, por exemplo, temos estudos feitos tanto pelos antropólogos com experiência de campo prolongada, como nos casos de Raymond Firth (Tikopia), Meyer Fortes (Tallensi), Evans – Pritchard (Nuer), Victor Turner (Ndembu), quanto pelos antropólogos com uma experiência de campo superficial, mas com uma versatilidade teórica muito grande e uma amplitude vasta dos temas pesquisados, como ocorre com os trabalhos de Radcliffe – Brown (Andaman), Max Gluckman (Zulu), Lévi-Strauss (Bororo ou Nambiquara), Leach (Kachin e Srilanca).

Complementarmente encontram-se as noções pesquisadas pelos “Paradigmas da Antropologia Social”: J. Frazer (1845-1941) e B. Malinowski (1884-1942); ambos possuem posições opostas no modo de realizar a investigação antropológica e de fazer modelos de interpretação do desenvolvimento humano. Neste sentido, o primeiro deles, considerado evolucionista, separa as coisas classificando-as em categorias diferentes e constrói a história da humanidade com muitos dados etnográficos, recolhidos por diversos cientistas sociais em muitos povos do mundo, e vistos pelo prisma dos deuses, dos rituais, dos sacrifícios, da magia e da religião. O segundo deles, é considerado funcionalista, no seu estudo da magia, ciência, religião¹² e do circuito kula dos povos Kiriwina e Omarakana, das ilhas da Melanésia (Trobriand) na Nova Guiné britânica, considera a relatividade dos

costumes, vê a sociedade como um todo, com racionalidade própria, integrada por um conjunto de relações sociais. Esta forma de interpretação aproximou o investigador ao nativo; assim, com um raciocínio que enlaça a visão com a ação, supera a dicotomia existente no pensamento dos acadêmicos daquela época, entre sociedades européias e periféricas.

Também, a noção de troca de dádivas se nutre com as noções de: “reciprocidade” (Malinowski, 1984), “dádiva” (Mauss, 1950), “aliança” (Lévi-Strauss, 1976) e “sistema de circulação”, incluindo reciprocidade, intercâmbio e redistribuição (Polanyi, 1980). Dita noção também se beneficia das noções de “redes sociais de alta intensidade” (Douglas, 1993), “mecanismos de mediação semiótica” (Wertsch, 1988) e “troca simbólica” (Baudrillard, 1990).

Apesar disso, devemos salientar que o objeto de estudo do presente trabalho difere das “trocas simbólicas” assinaladas por Baudrillard, da “dádiva” estudada por Marcel Mauss, e das “trocas cerimoniais” pesquisadas por Bronislaw Malinowski nos povos Kiriwina e Omarakana, nas ilhas Trobriand, bem como da “troca de mulheres”, na Teoria da Aliança, de Claude Lévi-Strauss. Sobretudo, porque as Trocas de Dádivas pesquisadas nas comunidades andinas têm um significado multifuncional, mas complexo e paradoxal, que os expressados separadamente pelos cientistas assinalados. Assim, podemos dizer: elas são elementos de mediação semiótica no plano da comunicação; são fatores de articulação das diferentes esferas da vida social; são formas de relações finitas e infinitas que se dobram e redobram no plano da cosmologia; são fatores condicionantes do uso da força de trabalho; são fenômenos sociais que abrangem o concreto e abstrato da vida social e assim por diante. Tudo isto está presente no funcionamento dos povos pesquisados, onde o livre arbítrio do camponês está limitado pela estrutura social da comunidade; podemos dizer, pelos costumes, crenças e as normas consuetudinárias; objetivados todos eles por mediação dos ritos e das cerimônias, que impulsionam desta forma a realização da ação social. Estas estruturas conscientes e inconscientes funcionam de acordo aos mecanismos de solidariedade e ajuda mútua, criada antigamente pelos ayllus¹³. Todos estes fenômenos, da etnologia andina, não foram estudados com profundidade até hoje.

Em acréscimo, não podemos esquecer, entretanto, as diferenças de interpretação entre as Trocas de Dádivas feita neste trabalho e as interpretações parciais, estáticas e (a) históricas realizadas por outros pesquisadores sociais. Assim, por exemplo, dita relação social simétrica é vista por: a) Bourdieu (1974), como uma “objetivação das estruturas inconscientes”. Esta expressão fica apenas no âmbito da razão simbólica. Portanto, é uma interpretação carente de objetividade; b) Lévi-Strauss (1976), como um “intercâmbio entre as estruturas inconscientes”. Esta interpretação se situa só em o plano abstrato, é subjetiva, remarca a importância da herança social que subjaz na inconsciência dos homens, não permite uma real interpretação dos fatos sociais, vista em uma articulação dos genótipos e fenótipos; c) Mauss (1974), como um “fato social total”. Esta metáfora carece de precisão, é vaga e geral. Ela tem valor, só quando é vista como uma síntese da articulação das visões filogenéticas e ontogênicas em um plano que permite distinguir o rol da mediação; d) Radcliffe-Brown (1950), como um “fenômeno moral, tendo por objetivo produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em questão”. Esta interpretação sublinha a parte ética e sentimental das relações sociais, enquadradas nos

costumes, crenças e rituais, que se estabelecem entre os homens primitivos. Assim, mesmo, ela não permite uma interpretação objetiva das trocas de dádivas.

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

Tais enquadramentos sociais ordenam harmoniosamente as contradições estruturais – processo de diferenciação social, unidade e luta de contrários– e permite o desenvolvimento do complexo tecido social das comunidades camponesas estudadas; neste contexto expressam-se as contradições e complementaridades entre o ser social e a consciência social, entre o privado e o público, entre o simples e o complexo, entre a unidade e a totalidade, entre a natureza e a cultura; em um equilíbrio harmonioso e transitório do tempo, espaço e da vida.

As trocas de dádivas simbólicas são relações sociais concretas e abstratas, implicam uma cognição complexa e paradoxal dos fenômenos naturais e sociais, manifestam-se em uma mistura de expressões objetivas e subjetivas, antagônicas e complementares, unilaterais e multilaterais. Porém, todas elas são simulações práticas e culturais, feitas com sutileza e profundidade pelo camponês andino, com a finalidade de estabelecer ótimas relações sociais e alcançar o objetivo proposto.

No mundo andino, tais trocas misturam as forças internas dos camponeses com as forças físicas da comunidade. Assim, a natureza física se mistura com a natureza social; onde o profano se dilui no sagrado em uma expressão sincrética da cosmologia andina e da ideologia religiosa. Tudo isto, expressa-se, através de uma tripla força cósmica que criam a vida, o homem e tudo quanto existe no âmbito comunal: Yachapachachi, Yacupachachi e Mamapacha (força infinita que ordena tudo quanto existe, a força mediadora e a força cósmica infinita que faz possível a criação). É assim, como o homem andino interpreta as manifestações da natureza e do social, desde as formas mais simples, como ocorre nos casos dos seres unicelulares, hasta as formas mais complexas, como os casos dos seres pluricelulares. Em síntese, dever-se-ia dizer que a tradição familiar, como parte da estrutura social da comunidade, sedimenta-se sobre as exigências originais de cada camponês e constitui como que uma grande crosta que altera a evidência daqueles critérios e significados primeiros. Mas também, nessa sedimentação está presente o mistério da Santa Trindade da religião Cristã: Pai, Filho e Espírito Santo. Portanto se alguém quer contradizer tal sedimentação, induzida pela convivência social e pela mentalidade por estar formada, não só deve desafiar a opinião comum, também fica à mercê de suas reações ocasionais e se converte finalmente em paria social.

As trocas de dádivas cerimoniais são relações sociais recíprocas, expressam-se através dos ritos orais e manuais; estão presentes nos eventos individuais, familiares e comunais. Elas articulam o mundo da cosmologia andina com o mundo religioso, misturando o sagrado com o profano, o indivíduo com o coletivo, a natureza com

a cultura e a ação com a visão. Neste sentido, as representações mentais individuais e coletivas, expressadas mediante as preces e os sacrifícios, se imbricam, justapõem-se e articulam-se, segundo a natureza dos fenômenos sociais afetados. Em relação a este caso, Durkheim diz:

“A vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações; é, pois, presumível que representações individuais e representações sociais sejam de certa forma, comparáveis” (1970:13).

As assinaladas relações sociais de caráter cerimonial expressam-se nas comunidades estudadas desde o século XVI, como efeito da penetração da ideologia religiosa Ocidental predominante naquela época. Hoje ainda está presente a religião Cristã, junto aos cultos pagãos de adoração ao sol de tais povos alto - andinos. Nelas se realizam cada ano as cerimônias do Ano Novo, das Cruzes, do Santo Patrão ou Padroeira da comunidade, do Corpus Christi, do Todos os Santos e outras. Estas cerimônias da religião cristã se realizam em forma simultânea as cerimônias da religião nativa; como, por exemplo: A Iniciação do Ano Agrícola, culto a deusa Mamapacha, é dizer, o sagrado feminino, culto às deidades tutelares da comunidade, aos espíritos dos mortos e outras. Daí resultou difícil determinar o nível de religiosidade do camponês; porque, ele, umas vezes expressa um sincretismo religioso e outras uma diferenciação sutil entre o rito Cristão e os rituais pagãos da cultura andina.

As grandes festas mágicas e religiosas da iniciação do Calendário Agrícola, que ainda sobrevivem da época dos Incas, são: A Festa da Água, denominada em língua Quíchua, tanto como Champeria, observada na comunidade de São Pedro de casta, quanto como Yarqa – Aspiy da comunidade de Chuschi. É mais, a cerimônia de iniciação, chamada Chuchunakuy da comunidade de Miraflores, na terra dos “Cavaleiros do Leão de Huánuco”, tem a virtude de misturar os ritos de iniciação da moça na vida comunal, com os ritos à deusa Mamapacha¹⁴. Soma-se às festas assinaladas os ritos de purificação com fogo, água e fumaça, e os rituais funerários.

As expressões das trocas de dádivas cerimoniais nas comunidades do altiplano andino são muito complexas e amplas. Para os efeitos da presente pesquisa julgamos conveniente abordar apenas três manifestações representativas: Challay, Gormay e Paqapu; estas relações sociais de caráter cerimonial foram estudadas na:

a). Economia familiar, neste plano, tais expressões cerimoniais estão orientadas exclusivamente para alcançar a satisfação das necessidades biológicas e culturais. Por exemplo, o primeiro deles, permite o planejamento da atividade produtiva baseada nas predições dos fenômenos concomitantes à agricultura, criança, artesanato e outras. A segunda expressão permite a redistribuição dos excedentes econômicos. A última expressão é uma manifestação de gratidão a Mamapacha –Mãe Terra-, pelos benefícios obtidos.

b). Sistema de parentesco, nesta esfera, dita manifestação cerimonial está encaminhada a fortalecer o matrimônio monogâmico, a filiação patrilinear e a residência virilocal, nos alcances da exogâmia de cada divisão territorial, denominada parcialidades ou reimis de baixo ou de cima (Hanan e Urin) e da endogamia da comunidade.

c).Cosmologia andina, nesta esfera, os ritos, as cerimônias, as preces e os atos sacramentais tendem a estabelecer diferenças e complementaridades entre as deidades da trilogia cósmica (Inti, Yacu e Mamapacha) e a trilogia da religião Cristã. A primeira delas expressa-se na simbologia andina através da Cruz milenar dos Andes, denominada “Chakana”, uma cruz quebrada –com quatro braços de igual comprimento–, considerado pacífica e harmonizadora; isto é, porque seus elementos vertical e horizontal equilibrado passam a idéia de união natural de masculino e feminino (união de energias solares e venusianas). A segunda traz conotações cristãs de crucificação associadas à cruz latina, simboliza o Drama Crístico (Cruz e crucifixo vinham do latim *cruciare*, significa tortura).

Para compreender melhor as trocas de dádivas cerimoniais, é importante destacar sua função na práxis social e na comunicação, pois, elas têm dois funções: moral e utilitária; vale dizer, conduzem a um enquadramento ético e econômico, político e religioso, individual e grupal, público e privado e outros. Mas também, estão sujeitas a regras de caráter tradicional e moderna, que harmonizam o comportamento dos indivíduos no seio da comunidade, segundo os modelos coletivistas e privados. Assim mesmo, conduzem a uma diferenciação social; ou seja, permitem a acumulação de presentes nos planos culturais e materiais. Enfim, tais objetivações sociais coesionam os elementos antagônicos das comunidades estudadas e permitem assim que sigam funcionando segundo o modelo tradicional, caracterizado pela solidariedade, ajuda mútua e formas de dominação sutilmente encobertas; todas elas são vistas nos diversos planos da vida social.

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

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

Nesta festividade observa-se uma cerimônia antiga e mística denominada Luta dos bois, branco e preto na lagoa de Pampacocha, onde a sociedade e a natureza se fundem em uma natureza social, por ação de uma sinfonia energética, sincronizada pelos guias da comunidade, com a finalidade de conhecer o destino da comunidade. Esta paradoxal e complexa simbologia do mundo andino, expressada pela luta permanente do bem contra o

mal, ou melhor, observada através da “luta de dos illas” que representam a um boi preto e outro branco, são fatos inconcebíveis para um profano encaixado nos limites da terceira dimensão tempo-espacial. Mas também tal objetivação da potencia psíquica humana recusa a teses de Max Muller, representante da escola alemã sobre natureza-mito, que diz:

“os deuses da Antigüidade, e por implicação aos deuses de onde quer e de todas as épocas, não foi mais que os fenômenos naturais personificados: sol, lua, estrela, aurora, a reiniciação primaveral, os caudalosos rios, etc.” (1860).

A relação social que se estabelece entre o indivíduo com a deidade inicia-se através do rito oral que tem a virtude de lograr um nexó religioso e místico. Este fato se realiza mediante o uso de códigos especiais de linguagem sagrado, cujo princípio encontra-se baseado na eficácia da palavra; assim, os ritos orais praticado nas comunidades estudadas manifestam-se em forma individual e coletiva, melhor ainda, tanto através de pregações pelas influências dramáticas e muito perigosas (como a expressão indomável da força telúrica da natureza, vista em terremotos, inundações, huaicos, chapanas, transbordamentos de rios, lagoas, açudes e outros); quanto em casos festivo - cerimoniais, como nas festas agrícolas e de iniciação. Desta forma o camponês entra em contato com as forças telúricas da natureza através de canções, gritos onomatopéicos e grito de alegria; como, por exemplo: as walinas de San Pedro de Casta durante a cerimônia da purificação da água; os guapidos de Miraflores durante as cerimônias de iniciação; os arawis de Tupe e Ayza durante os rituais de gratidão a Mamapacha na finalização do semeado de milho e outras.

A segunda relação social que estabelece o indivíduo com a deidade manifesta-se mediante o rito manual, ou seja, se expressa através do contato direto com o corpo da deidade, tal como ocorre com o contato manual do camponês com o Tague (pedra sagrada que permite a transmutação energética), representação simbólica da deidade, cujo princípio se encontra baseado na eficácia da comunhão sacramental, objetiva ou representativa. Este fenômeno religioso, nas comunidades estudadas, implica um evento de fusão entre o sacramento objetivo e o representativo; assim, podemos dizer, entre o desejo e sua objetivação. Assim, por exemplo, a expressão dos rituais oral e manual encontra-se na comunhão sacramental, manifestada nos povos andinos visitados mediante as oferendas e consumo de “coca”¹⁵ e “pão de milho”¹⁶, feita pelos yayas, pacos e shamanes, todos falantes da língua quíchua e pelos yatires, falantes da língua aymara, em honra à deusa Mamapacha e a outras deidades andinas.

O que torna a distinção ainda mais importante é que a articulação dos ritos oral e manual expressa-se através da eficácia do sacrifício. Esta simbiose de crença e fé da população andina aos deuses da comunidade, na visão da cosmologia andina encontra-se, por exemplo, no Challay aymara, no Gormay do Altiplano Central andino, no Golpu das comunidades localizadas nos flancos ocidental e oriental do vale do Alto Maranhão, no Chuchunakuy da comunidade de Miraflores, no Pagapu, rituais de gratidão feitos a Mamapacha, aos mallquis, wamanis, jirkas, auquillos e a outras deidades andinas.

Plano Histórico

Segundo as informações recolhidas dos cronistas: Gutierrez Santa Clara, 1963 [1544], Francisco López De Gómara, 1985 [1552], Cieza De León, 1984 [1553], Juan Polo De Ondegardo, 1917 [1571], Garcilaso De la Vega, 1963 [1609], Pablo José De Arriaga, 1968 [1621], Antonio De la Calancha, 1638, Guamán Poma de Ayala, 1962, e Bernabé Cobo, 1956; dos visitantes: Iñigo Ortiz de Zúñiga, 1967[1562], Garci Diez De San Miguel, 1964 [1567], Juan Martínez Rengifo, 1963 [1571], Pedro Gutiérrez Flores, 1970 [1574]; dos historiadores: Raúl Porras Barrenechea, 1950, Luis E.Valcárcel, 1937, Franklin Pease, 1973, Maria Rostworoski, 1985 e Kapsoli, 1972, e de outros cientistas sociais como: José Varallanos, 1959, Murra, 1965, Bolton, 1970, Wachtel, 1973 e Piel, 1995, as trocas de dádivas são elementos fundamentais na vida material e espiritual dos índios, estão presentes tanto na estrutura social, econômica, política e cultural quanto na cosmologia dos povos andinos.

Sem dúvida, os intercâmbios eqüitativos, fáticos e simbólicos, nas sociedades coletivistas impulsionam desde épocas muito antigas o funcionamento da esfera social, cultural, econômica, religiosa e cosmológica. Mas também, ditas relações sociais tem muito valor para a etnologia contemporânea, porque estão embutidas das proto-idéias sociais, culturais, econômicas, religiosas e outras. Estes fermentos sociais permitiram o desenvolvimento das relações sociais que configuram as esferas da vida social atual. Melhor ainda, as idéias que predominam nos intercâmbios da modernidade e da pós-modernidade. Portanto, elas são fatos sociais totais, ou seja, são fermentos sociais totais que sobrevivem em povos isolados, são as “pedras chaves” da cultura moderna e pós-moderna. Embora, estão sofrendo câmbios de forma e conteúdo, por contradições internas e condicionamentos externos.

No presente estudo, tais trocas, também permitem explicar o ideal camponês, que se extingue pouco a pouco, sobre o auto-abastecimento que se alcança, tanto através da redistribuição do excedente econômico, criado no trabalho coletivo; quanto, mediante o controle vertical da ecologia andina, expressada, segundo Pulgar Vidal, em oito regiões naturais: “Chala, Yunga, Quíchua, Suni, Jalka ou Puna, Janka, Rupa-Rupa ou Selva Alta e Omagua ou Selva Baixa” (1950: 10). Delas, só quatro constitui os focos de análise do presente estudo, as restantes estão inseridas ao objeto de trabalho através da exploração agrária, segundo o sistema de colonização, principalmente, das terras baixas de grande produtividade; denominado por Murra com os nomes de “Ilhas e archipiélagos andinos” (1956).

a).A Região Puna ou Jalka¹⁷ é uma zona geográfica de contrastes estacionais muito marcados, com clima frio e seco, suas precipitações são sólidas, tem uma vegetação de altura chamada ichu, apta para o pastoreio de camélidos e gados ovino e bovino; nesta zona estão localizadas as terras comunais marginais e de baixa produtividade, orientada ao cultivo da shiri-papa –batata de altura–, maca –produto energizante–, considerado um afrodisíaco eficaz.

b).A Região natural Suni¹⁸ é uma zona de clima frio e seco, com chuvas periódicas e abundantes, suas terras estão destinadas à produção de tubérculos e cereais; como por exemplo, a batata amarela, denominada wairush, o milho e outros.

c).A Região Quíchua¹⁹ é um piso ecológico de clima morno, com chuvas periódicas e abundantes, suas terras são aptas para o cultivo de tubérculos e cereais, destinados ao consumo familiar na economia de subsistência. Nesta zona encontram-se as parcelas em processo de privatização; elas são de média produtividade, se encontram em posse das famílias camponesas que possuem um poder ascendente.

d).A Região natural Yunga²⁰ é uma zona de clima moderadamente quente, aqui se encontram as terras de alta produtividade; elas estão privatizadas e muitas bem irrigadas, se encontram em posse dos camponeses ricos onde se produz o milho, outros cereais e plantas frutíferas, destinados à comercialização nos mercados interno e externo.

Em acréscimo, o ideal camponês assinalado, hoje está passando, nos termos da Modernidade Reflexiva de Giddens, um processo de desconstrução e construção. Da mesma forma, só faz três décadas o grande antropólogo peruano, Fonseca, testou tal ideal andino, assim, ele diz:

“Basta olhar o padrão geral das comunidades de indígenas para comprovar que cada parceiro tem 5, 10, 20 até 30 pequenas parcelas, com nomes individuais em língua Quíchua, a diferentes altitudes, desde o canto dos rios até as montanhas elevadas e, por outro lado eles mesmos estão constantemente intercambiando produtos agrícolas e outros” (1972:1).

Além disso, tais relações sociais simétricas e assimétricas têm a virtude de articular as relações de parentesco (consangüíneo e de afinidade), às relações totêmicas locais e regionais (culto, rito, sacrifício e ato sacramental), às relações econômicas (eqüitativas, criam solidariedade e ajuda mútua; e as relações desiguais, criam excedente econômico), às relações políticas (criam domínio e submissão) e outras; assim como também juntam as formas de comunicação oral, gestual e simbólica. Todas elas configuram um tecido social muito complexo, onde ressaltam a troca de dádivas simétricas como elos de articulação diacrônica e sincrônica.

Na perspectiva histórica, no século XIV, o aparato administrativo do estado Inca se vincula com o organismo de base, ayllu, por intermédio da reciprocidade assimétrica e da redistribuição de excedentes de produção, feita em segurança da obtenção da mesma. O Inca, como dono e senhor do império do Tawantinsuyo, é compreendido na cosmologia andina, Filho de Deus, causa e efeito da vida e do destino do homem. Ele recebe de seus súditos prestações de trabalho nas terras diretamente controladas por ele e retribui tais prestações dando segurança individual e coletiva, redistribuindo excedentes em casos de necessidade, prestando serviços religiosos e outros (Guamán Poma de Ayala, 1936; Garcilaso de la Vega, 1942).

Em tais relações sociais assimétricas, os curacas, chefes locais, constituem elementos de articulação entre os ayllus, e as etnias, com a administração do Estado Inca. Aqui é preciso sublinhar as relações estabelecidas tanto entre o curaca e o ayllu, quanto entre o ayllu e a Administração Inca. Estas relações são de caráter assimétrico, entendido tais relações como simétricas só a nível simbólico. Assim, a ideologia predominante causa à formação das estruturas mentais inconscientes que

permitem a mobilização da mão de obra para a extração dos excedentes econômicos e do domínio político por parte do Estado Inca. Nestas condições, as trocas assinaladas funcionam como mecanismos *sui generis* de controle social.

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

Antes de tudo, quando o Inca apenas expressava seu direito iminente sobre as terras conquistadas, elas imediatamente sofriam uma tripartição: uma parte ficava para o Estado Inca, outra parte para o culto ao Sol (denominado em Ocidente “sol invictus” ou “sol invencível”) e o restante para a comunidade.

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

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

Tais estratégias de expansão colonial foram previstas mediante a “Provisão Real de nove de outubro de 1549 e encontradas, em sua expressão oficial, depois de 1570 nas Ordenanças do Vice-Rei Francisco Toledo” (Piel, 1995:154). Assim, as Reduções de Índios, encaminharam um novo ordenamento da distribuição territorial, no qual as terras isoladas foram atribuídas seguindo o grau de produtividade e a importância dos possuidores, passando estas, portanto, a ser propriedade de índios, caciques, pessoas principais, comunidades indígenas, espanhóis, igreja e outros.

As reduções implicaram também um novo agrupamento da população indígena, o qual significou, igualmente, a redução do horizonte sócio-cultural, a perda de sua identidade étnica e de seus direitos humanos, e uma recessão demográfica de doze para dois milhões de habitantes. Tiveram ainda como resultado a substituição do sistema agrário Inca²¹ pelo colonialismo mercantil espanhol, que trouxe como consequência graves crises alimentares e o deslocamento forçado de populações indígenas para as localidades mineiras, sob a forma de corvéia (mita), escravidão e encomenda, as quais têm um papel administrativo, político, fiscal e econômico.

Tal estratégia de dominação constituiu uma total mudança entre o Estado coletivista Inca, pré-colombiano (de equilíbrio econômico, político e cultural, expressados através de um crescimento ponderado da demografia e dos meios de subsistência) e o Estado pré-capitalista de penetração colonial espanhola (de dominação, empobrecimento,

obscuridade cultural, marginalização das massas indígenas desarraigadas e caos administrativo); e também significou uma substituição dos sistemas de posse e benefício coletivista das terras dos ayllus pelo sistema da propriedade privada do solo; ou melhor, foi a re-implantação de um sistema de dominação colonial que permitiu superar o caráter destrutivo da conquista, expressado este pela Legenda Negra. Este genocídio colonial, segundo Piel: “significou morte e destruição da população indígena e se levou a cabo durante os primeiros 30 ou 40 anos que seguem à chegada dos espanhóis; o que se demonstra pela caída demográfica brutal que se produziu entre 1532 e 1570” (1959:137).

Também permitiu a destruição de seus meios de vida, suas razões de viver, sua solidariedade cultural e religiosa com a terra, seus deuses e seus antepassados; e da mesma forma, significou a distorção das práticas das trocas simbólicas, cerimoniais e de bens e serviços integrantes de um modelo social andino. Além disso, a redução determinou um novo desenvolvimento, no interior da comunidade, dos processos simultâneos de aculturação²² e endoculturação.²³

Apesar do longo tempo transcorrido, muitos elementos fundamentais desse modelo colonial andino continuam a existir hoje nas sociedades tradicionais andinas, onde “são mantidas estruturas pertencentes às culturas hispânicas e Incas daquela época” (Fonseca, 1974; Alberti e Mayer, 1968). Em tais sociedades tradicionais as trocas estudadas, em suas expressões simbólicas, cerimoniais e contratuais, seguem ordenando a estrutura social, política, cultural e econômica, apesar da penetração acelerada da economia social de mercado e da ideologia neoliberal do capitalismo. Estes fatores da modernidade trazem progresso tecnológico e maior conforto para a classe dominante, porém causam um deslocamento social, acentuando as diferenças sociais e desarticulando as organizações coletivistas. (Jara Salas, 1976)²⁴.

Tal é o que ocorre nas comunidades estudadas, onde ainda continuam funcionando as regras, costumes e crenças que orientaram as relações sociais da Cultura Inca, baseadas em instituições sociais coletivistas: Ayni, aychama, minka e outras, e nas categorias andinas: Hanán -acima-, tinkuy -umbigo-, e urin²⁵ -embaixo-, que são oposições e complementaridades cosmobiológicas e sociais, que por sua vez, dividem e subdividem o universo marka em zonas e subzonas ecológicas e em classes sociais. Isto é, o Universo Andino expressa-se em tripartições, estabelecendo um ponto médio, denominado umbigo, entre acima e embaixo.

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

O intercâmbio de bens e serviços e a troca de dádivas simbólicas e cerimoniais são fenômenos econômicos, próprios dos sistemas sociais de subsistência, presentes nas zonas estudadas, que ainda continuam funcionando e complementando-se com o circuito de distribuição de mercadorias segundo a lei de oferta e demanda, próprio dos sistemas econômicos de circulação ampliada de capital. Tais fenômenos sociais, na época Inca, funcionavam tanto a nível local (aychama, waje-waje, washca-washca, tumay e outros) e estatal (mita), quanto a nível interestatal (ayni). Sobre isto, o cronista Bernabé Cobo escreveu no século XVII.²⁶

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

Os elementos da cosmologia Inca continuam existindo na esfera cognitiva dos camponeses estudados, em particular o pensamento mágico – religioso expresso nas crenças animísticas (crença em espíritos de animais e plantas) e animatísticas (crenças em espíritos de montanhas, cordilheiras, mananciais e vales, bem como de habitações e construções), nos auquillos, mallquis, apus (chefes de família cultuados como deidades), jirkas (espíritos de montanhas e deidades locais), wamanis (deidades das montanhas altas que tomam formas humanas ou de falcões), jainis (espíritos de humanos) e jupais (espíritos de animais e vegetais). Estas deidades da época Inca continuam impondo regras de conduta e guiando a vida do homem andino na atualidade (por exemplo, se alguém muda de ambiente e perde os sentidos, se atribui o fenômeno à influência maléfica de jainis negativos; dados da pesquisa, ver também Arguedas, 1968)²⁷.

1.1 TROCA DE BENS E SERVIÇOS NA ESFERA DA ECONOMIA MISTA

As trocas contratuais de bens e serviços são os elos de uma ampla e complexa cadeia de relações produtivas e ideológicas que configuram estruturas conscientes e inconscientes do tecido social dos povos andinos estudados. Tais fatos sociais abrangentes constituem também intercâmbios eqüitativos e desiguais, obrigatórios e voluntários. Além do mais, expressam-se em contextos simétricos e assimétricos, melhor ainda, em sociedades com economia de subsistência e de mercado. Sobretudo, os fatos sociais totais realizam-se em tempo indefinido e em lapso fixo.

A *troca de dádiva* vista na esfera da economia é um fato social total, isto é, um conjunto de fenômenos sociais complexos e paradoxais da vida social dos povos andinos, onde se misturam os mundos interno e externo, físico e social, individual e coletivo, religioso e cosmológico das comunidades estudadas; ou seja, manifesta-se tanto numa integração entre a produção, a cosmologia e a religião quanto a diferenciação entre o objetivo e o subjetivo, entre a natureza e a cultura, e entre o ser social e a consciência social. Assim, na realidade andina mistura-se tudo: almas, coisas e homens, em uma configuração harmoniosa que permite o surgimento das oposições e complementaridades entre os elementos essenciais da vida, da natureza e do sistema social. Como, por exemplo:

as atividades de produção, circulação e redistribuição dos excedentes; a divisão social do trabalho, a reciprocidade e o controle vertical da ecologia; a cosmologia andina, os espíritos das coisas, *jupay*, e do homem, *jaini*, os deuses familiares, *illas*, locais, *jirkas* e regionais, *apus*; as cerimônias, rituais e cultos às deidades.

Segundo a projeção da pesquisa, a troca contratual é vista como uma interação sucessiva e constante na atividade produtiva, na ideologia e na cosmologia andina. Ela permite apreciar uma multiplicidade de fenômenos naturais e sociais, presentes nos diversos planos da realidade social. Assim, mediante a troca de bens e serviços se pode compreender a relação social que existe tanto entre camponeses de iguais e diferentes status sociais, quanto entre o indivíduo e o grupo, entre a natureza e a cultura, entre a cosmologia e a religião, entre a realidade objetiva e subjetiva, entre o rito e o sacrifício, entre o doador de mulheres e o receptor de mulheres, entre a natureza coercitiva da regra e o controle social. Desta forma, as trocas nos faz conhecer implícitos enquadramentos morais de alcance individual e coletivo, cuja eficácia é percebida nos efeitos do controle social, isto é, nas regras consuetudinárias de *retribuir, dar e receber*. Nesta relação regrada, o *jaini andino* tem a virtude de integrar coercitivamente (fenômeno social encoberto) todos os fenômenos sociais que conformam a estrutura social, política e cultural das áreas rurais estudadas.

Outro aspecto importante das trocas simétricas contratuais na economia familiar, é que elas são, principalmente, fáticas e perfeitamente mensuráveis; assim, estas relações sociais totais, nos povos estudados, buscam equilibrar as deficiências produtivas e benefícios da produtividade; preferencialmente em contextos simétricos, tanto em um âmbito familiar quanto a nível local; por esta razão, no plano cognitivo, elas podem ser compreendidas como uma coisa; vale dizer, um “fato social considerado como uma coisa” (Durkheim, 1989).

A troca vista no campo da circulação dos produtos não pode determinar o nível de desenvolvimento da estrutura social, do indivíduo e da coletividade, pois essa função só corresponde ao ato da produção material.

Em conseqüência, as trocas de bens e serviços de caráter simétrico no campo da práxis social, são vistas como um fato social total que ordena o aspecto econômico, jurídico, moral, religioso, estético, cultural e social das comunidades estudadas. Neste sentido, há uma concordância com o pensamento de Lefort, no sentido que elas “revelam, pois que a sociedade é totalidade e o que temos o hábito de pensar separados na realidade são apenas valores exigidos pelo conhecimento” (1951: 23). Os fenômenos vistos têm o caráter de ser eqüitativos e solidários, próprios de sociedades coletivistas. Eles preservam a vida e o desenvolvimento do homem, ligado a um tempo e a um espaço determinados. Estes fenômenos também foram observados por Malinowski nas ilhas Trobriand, nos acontecimentos da vida cotidiana do indivíduo e da comunidade, como ocorre no casamento, nascimento, circuncisão, doença, puberdade da donzela, ritos funerários, e outras cerimônias ligadas ao calendário agrícola. Sobre este fenômeno complexo Mauss diz: “tudo vai e vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens” (1976).

No plano político, as normas de enquadramento social da cultura andina, hoje, são compartilhadas pelos camponeses andinos. Elas ainda continuam expressando-se mediante a aplicação das leis consuetudinárias que não são outra coisa que a objetivação da força coercitiva do espírito das coisas –Jupai- e dos homens –Jaini-; estes fenômenos sociais ancestrais regulam tanto as ações e visões dos camponeses, quanto os mecanismos de funcionamento das trocas contratuais de bens e serviços. Estes fenômenos sociais, que constitui a essência das comunidades andinas, são compreendidos por Lefort, em forma similar, quando diz: “os fundamentos da sociedade que se encontram sintetizados no valor mágico do intercâmbio” (1951). De outro lado, a aplicação de ditas instituições simétricas apresenta-se na redistribuição de excedentes de produção. Dita ação foi observada na célula social dos povos andinos, sob as formas: Gormay, Yawasikuy, Shunakuy e outras; e finalmente manifesta-se no controle de um máximo de pisos ecológicos, sob as formas das trocas de produtos de altura pelos produtos das zonas baixas. É assim, nos termos de Murra podemos dizer que tal enquadramento social alcança à “reciprocidade, redistribuição e controle vertical da ecologia” (1952).

Na verdade, as trocas nas comunidades estudadas têm um significado muito especial que permitem aos camponeses ter uma visão sincrética da vida, do mundo e da sociedade. Ali o tempo não tem razão de ser, ele se contrai nas profundidades do pensamento individual. Assim, a troca de dádivas, vista como a “Pedra Chave da vida social”, é entendida como uma complementaridade básica da esfera econômica, social, cultural, ecológica, religiosa e cosmológica; são compreendidas no marco do tempo e do espaço da sobrevivência coletiva dos homens, onde os fins dos bens e serviços primeiramente têm um caráter coletivo e depois individual.

Outra forma de se abordar o assunto tratado é explicar as *trocas contratuais* em base as costumes, crenças, ritos, expressões inconscientes e regras tradicionais. Em síntese, na óptica das ciências teóricas tais fatos sociais são compreendidos como “*intercâmbios entre estruturas inconscientes*”. Mas também, ditas relações sociais são abordadas por Claude Lévi-Strauss nas “*trocas de mulheres*”, onde desempenha um papel fundamental o doador de mulheres, o irmão da mãe, que configura o “*átomo de parentesco*”. Vista assim a reciprocidade simétrica, comprovamos que só se limitam ao campo da comunicação e da cognição; isto é, só cumprem uma interpretação fragmentaria da realidade social, tanto que os efeitos são fáticos. Ademais, servem para dar segurança temporal à produção social e à reprodução humana. Neste sentido, as *trocas contratuais de bens e serviços*, podem ser compreendidas como um fenômeno que causa anomia social, pela interferência de interesses econômicos, políticos e culturais. Isto é compreendido também como um “*incesto social*” (Lévi-Strauss, 1976).

A presente pesquisa alcança maior especificidade, amplitude e profundidade com a riqueza teórica e prática das pesquisas sobre as trocas de dádivas, realizadas por antropólogos ingleses, franceses e norte-americanos, nos diversos povos contemporâneos com estruturas simples que ainda sobrevivem em nossa Era. Tais interpretações enriquecem a compreensão dos diversos aspectos da realidade social estudada. Assim, por exemplo, ditas relações sociais básicas são vistas como elos que articulam os elementos das estruturas sociais da vida comunal, e também se manifestam através de fatos sociais totais; vale enfatizar, estruturas definidas nos campos sociais, políticos e culturais. Neste contexto manifestam-se mediante a sucessão dialética das

contradições, assinalada por Bourdieu: “estruturas desestruturantes, estruturas estruturadas e estruturas estruturantes” (1974).

Enfim, as trocas de bens e serviços de caráter assimétrico, que também se apresentam na forma de transações de bens e serviços, configuram a parte principal das estruturas dominantes do modelo social andino. Estas relações sociais têm um caráter transacional entre uma economia mercantil simples e uma economia capitalista, sendo denominadas, nos povos estudados, *minka*, *rantini* e outras. Desta forma, tais intercâmbios misturam os elementos da economia doméstica, que se orienta à satisfação das necessidades, com os da economia de mercado, que tem a finalidade de acumular mais-valia. É assim, como se misturam: a economia de subsistência, o pensamento coletivista, a solidariedade, a ajuda mútua, a cosmologia andina com a economia de mercado, o pensamento individualista, a ideologia neoliberal, a religião e assim por diante.

Ora, as relações sociais totais junto com o tecido social das comunidades estudadas encontram-se em processo de desintegração; causadas pelas mudanças das formas de assimilação dos produtos matérias e culturais e da reprodução humana. Tudo isto foi imposto a nível mundial pelos programas de “reajuste estrutural” e da “reestruturação macroeconômica”, patrocinada pelas elites dominantes. Porém, assinalamos como um grande exemplo, a pequena economia doméstica andina, que ainda sobrevive protegida pelo sistema de parentesco, pela prestação dos serviços simétricos denominados *aychama*, *waje-waje*, *washka-washka*, *ayni*, *tumay* e outros, pela redistribuição de excedentes e a cosmologia andina. Estas trocas de dádivas, próprias das sociedades coletivistas que hoje estão em desintegração, ainda seguem funcionando entre camponeses do mesmo status social, cuja finalidade é a ajuda mútua, a colaboração e a solidariedade; podemos dizer, o respeito à vida e a dignidade humana. Em consequência, tais trocas de bens e serviços são equitativas e não geram excedentes econômicos, encontram-se reguladas tanto pelo direito consuetudinário quanto pelo sistema de parentesco, e se manifestam no campo do trabalho agrícola: “um dia de trabalho retribuído por outro dia de trabalho” (Jara Salas, 1976), e no plano da circulação de produtos: “Um saco de papas por um carneiro” (Mayer, 1974).

1.1.1 Trocas simétricas: Aychama

As trocas de dádivas estudadas, denominadas em língua Quíchua *Aychama* são intercâmbios equitativos, funcionam segundo a lei costumeira de dar, receber e retribuir. Elas expressam-se mediante relações sociais totais e desenvolvem-se em sociedades coletivas entre camponeses de igual status social. No plano sócio-econômico são simétricas, permitem uma excelente integração social, política, e cultural do homem andino com sua comunidade. Na esfera da cosmologia são sincrônicas, por outras palavras, entre uma prestação e a retribuição dos bens e serviços, em casos de desloques familiares, catástrofes ecossistêmicas e em cerimônias mágico-religiosas, realiza-se sem termos definidos, se encontram só sujeitos a costumes, crenças e rituais compartilhadas coletivamente. Nestes casos, a confiança mútua entre parceiros é fundamental, ela se cimenta na veracidade dos fatos, no cumprimento da palavra empenhada, na honradez dos atos, na diligência das ações e a sinceridade dos sentimentos.

O estudo das trocas de dádivas baseadas, principalmente, na projeção das relações de produção, nas comunidades alto andinas alcança uma grande importância, objetiva e subjetiva, quando se pretende explicar: a) As manifestações da renda absoluta e relativa da terra, em comparação com a continuidade do ideal camponês sobre o uso vertical de um máximo de andares ecológicos, b) O intercâmbio que não cria mais-valia, instituído para alcançar o auto-abastecimento familiar, c) A redistribuição dos excedentes econômicos, encaminhados pelo sistema de parentesco e o pensamento mágico – religioso, d) A cosmologia andina, que permite compreender as raízes da epistemologia cognitiva. E mais, a razão prática e cultural das trocas estudadas, expressa-se em dimensões distintas.

O camponês andino se desenvolve num mundo físico tridimensional, impondo à intuição sobre as formas da razão, limitado a um tempo e um espaço. Ele busca um equilíbrio entre os opostos, a sensibilidade e a razão, através da mediação da razão prática. Assim mesmo, na vida quotidiana ele é ingênuo por resultar do impulso inconsciente, quase se diria primitivo, porque vive ainda em unidade com a natureza. Neste contexto ainda ele seguiu aspirando a controlar um máximo de andares ecológicos, expressados através de diversos micro-climas – Chala, Yunga, Quíchua, Suni, Jalka ou Puna, Janka ou Cordillera, Rupa-Rupa ou Selva Alta, e Omagua ou Selva Baixa.

A estrutura da vida coletiva dos camponeses está configurada por relações sociais circunscritas aos sistemas de filiação patrilinear e matrilinear, e de afinidade ou aliança matrimonial restrita. Ainda mais, tais relações sociais que estabelecem com os integrantes de outras comunidades estão sujeitas às leis costumeiras de equidade, proporcionalidade de mútua satisfação e solidariedade cultural. Tudo isto se materializa pela ação coercitiva das estruturas conscientes e inconscientes, melhor ainda, pelas forças dos espíritos das coisas, Jupay, e do homem, Jaini.

O mundo astral é o âmbito da quinta dimensão da projeção cosmológica andina, onde a troca de dádivas realiza-se entre o camponês e suas deidades de caráter familiar, denominadas em língua Quíchua: *illas*; entre a comunidade e suas deidades locais, denominadas: *jirkas*²⁸, *mallquis*, *pakarinas* e outras, e entre os povos andinos e suas deidades regionais, chamadas: *wamanis*, *apus* e outras.

Nas comunidades indígenas localizadas nos vales e altiplanos das cadeias Ocidental, Central e Oriental da cordilheira dos Andes peruanos, encontra-se ainda uma ampla gama, embutida de contradições e complementaridades, do sistema de trocas contratuais de bens e serviços, simétricas e assimétricas, que sobrevivem junto a um sistema de retribuição de excedentes econômicos, feitos segundo o sistema de parentesco, a cosmologia andina e a economia doméstica. Todos eles se complementam com o ideal do camponês pelo controle de um máximo de nichos ecológicos. Esses três planos econômicos funcionam articulados por uma cosmologia muito complexa e paradoxal de acordo às objetivações das estruturas mentais inconscientes e conscientes dos parceiros andinos, e de acordo com as regras e normas costumeiras muito antigas de retribuir, dar e receber²⁹. Todos estes fenômenos sociais de caráter coletivista se expressam, nas distâncias e estruturas ecológicas (articulação dos nichos ecológicos com a estrutura social, política e cultural das comunidades estudadas); e nos tempos ecológicos e estruturais (alternância de

fenômenos geográficos, uso do objeto e meio de produção, e a sucessão de cultivos alternativos).

No contexto assinalado, o tempo e a distância ecológica, a ação e a visão estrutural, e o nascimento, desenvolvimento e a morte; assim como a causa, a consequência e a recorrência são fenômenos inexoráveis que regulam a vida do homem em nosso planeta, percorrem o tempo e o espaço através da sucessão contínua e ininterrupta das estruturas: desestruturantes, estruturadas e estruturantes; vale dizer, segundo os modelos sociais que surgem, se desenvolvem e entram em decadência final. Assim, as trocas contratuais de bens e serviços, em consonância com o desenvolvimento da estrutura sócio – econômica e das mudanças das formas de assimilação, reprodução e adaptação, que ocorrem segundo o desenvolvimento das contradições de forças internas e externas das comunidades estudadas, percorrem o tempo e o espaço para dar garantia à vida individual e coletiva do homem andino. Elas expressam-se segundo a reciprocidade simétrica, denominada: “aychama” (Jara Salas 1976), “waje-waje” (Fonseca, 1974), “tumay” (Holguin, 1952 [1608]), “ayni” (Mayer, 1974) e outras.

Em acréscimo, as trocas simétricas, próprias das sociedades tradicionais com economia doméstica, têm diversas denominações, segundo o tempo e espaço onde estão inseridas. Assim, por exemplo, têm as denominações: aychama, waje-waje, washka-washka, ayni, tumay e outras, nas comunidades camponesas: a) San Pedro de Casta, Mítmac, Huanza, Carampoma e outras; todas elas estão localizadas nas vertentes do rio Santa Eulália³⁰; b) Jaiva, Arcata, Arcaya, Huacán e outras, elas se encontram na vertente do rio Huaura; c) Tángor, Yacán, Chacayán, Tápuc, Pillao e outras, assentadas na vertente do rio Chaupiwara; d) Charco, Ispakas, Chichas, Salamanca, Uchumiri e outras, elas se desenvolvem na vertente do rio Arma³¹.

Ditas relações sociais equitativas, no campo da práxis social, efetuam-se segundo o Calendário Agrícola e a cosmologia andina, nas seguintes atividades agrárias.

a). **Preparação das terras de cultivo** é a etapa inicial da produção agrícola, denomina-se em língua Quíchua: chacmeo, sob as modalidades tradicionais chamadas: chiwiy, piltay, mukay e outras – elas são as diversas formas de arar a terra. Este evento da atividade produtiva se inicia com “Brindes a Mamapacha”, consumo do licor sagrado dos incas, “cerveja de milho”. Assim, para o homem andino este rito de iniciação implica um novo ciclo de vida, é também a renovação de tudo quanto existe; nela se misturam a prece e o ato sacramental – consumo do corpo da Mãe Papa. Simboliza a preparação da inseminação das fontes criadoras da vida: a terra (Mãe Terra), provedora dos meios de subsistência, e a mulher (Deusa da fertilidade) que tem a virtude de perpetuar a espécie humana. Esta atividade agrícola, realiza-se por camponeses mistos, denominados Paradas, cada um destes grupos estão integrados por três jovens: dois rapazes (majtas), próximos a estabelecer alianças matrimoniais, denominados majas ou chaquitaclleros (eles usam os arados de pé para preparar as terras de cultivo, isto é, para virar blocos de terra), e uma donzela andina, denominada pasña ou rápaj. As Paradas são conformadas segundo as regras da aliança matrimonial, próxima a realizar-se entre o majta e a pasña.

Também, nesta fase, as trocas contratuais simétricas de bens e serviços, denominados em língua Quíchua: aychama ou waje-waje, estabelece-se entre o dono da pequena parcela, chamado ichic-arosikoj, e o camponês que dá sua força de trabalho, denominado yanapakoj. Assim, a troca simétrica expressa-se: um dia de trabalho, do yanapakoj, por outro dia de trabalho, do ichic-arosikoj; esta troca de serviços encontra-se complementada por certos direitos, conformados por uma redistribuição de excedentes de produção, que a sua vez permitem a satisfação das necessidades biológicas e sociais recíprocas dos parceiros andinos. Estas relações sociais eqüitativas estão regulamentadas pelo sistema de parentesco, pelas leis costumeiras da comunidade e pela força coletiva e coercitiva dos espíritos das coisas, denominado jupay, e dos homens, chamado jaini.

b). Irrigação das parcelas agrárias é a seguinte fase da atividade agrícola, designada com o nome yakujichakuy. Aqui, acrescentam-se os rituais a Mamapacha, considerada como uma grande Pakarina, fonte energética de criação da vida. A mistura da terra com a água simboliza o começo da inseminação da Mãe Terra, isto também implica a renovação da vida; sobre este fenômeno o camponês diz: “A Mamapacha está pronta para receber a semente da vida”. Os ritos de purificação de ambas deidades, terra e mulher, se realizam segundo a concepção mística do planeta Vênus e do deus Sol.

c). Semeado das parcelas comunais é uma atividade central da produção agrícola, denomina-se em língua Quíchua murusikuy. Ele tem um caráter sagrado para os camponeses das comunidades alto andinas. Aqui os ritos feitos às deidades criadoras da vida – pakarinas, apus, jirkas, auquillos e otras – simbolizam o fim da inseminação e o início da gestação de Mamapacha. Nestas atividades os guias da comunidade, com expressões místicas, incentivam as crenças dos camponeses sobre a renovação da vida, da esperança para uma melhor colheita e a vontade dos deuses dos céus. Os ritos de iniciação constituem elos religiosos e místicos que articulam as atividades econômicas com os desenvolvimentos da família e da sociedade.

d). Pequeno cultivo é a pequena limpeza e cuidado das plantas, chamadas ichic – úria. Nesta etapa, poder-se-ia dizer que os ritos aos deuses locais têm um caráter de previsão contra contingências climáticas; é assim como se mistura a prece oral e manual de gratidão com o ato sacramental. Mas também, começam os jogos amorosos, chamados: Pucllay entre a pasña (moça) e o majta (moço). Aqui, a mocinha tem que ter muito cuidado para não ser enganada por um pequeno duende, chamado ichic-olgoy.

e). Grande cultivo é a grande limpeza e cuidado das plantas, chamadas jatun – úria. Nesta etapa, acrescentam-se os ritos aos deuses locais, as preces, os atos sacramentais e a expiação das culpas se multiplica em previsão de contingências climáticas e telúricas da natureza. Também, aqui, inicia-se a festa da floração, esta é um rito místico, é muito complicado e paradoxal, onde se misturam as honras aos deuses visíveis e impercebíveis, em busca de harmonia cósmica e de equilíbrio entre as forças femininas e masculinas. Sem dúvida há uma grande harmonia entre os ritos de gratidão, os cantos corais da juventude, a beleza da natureza e a procura de um equilíbrio da criação.

f). Pequeno amadurecimento é a primeira e pequena colheita dos frutos da Mamapacha, designado ichic – pogoy. Aqui, os ritos a Mãe Terra e ao Pai Sol são expressões de

gratidão e felicidade. Também nesta data se iniciam os preparativos para a grande festa da seguinte e final etapa do ciclo agrário. Além disso, na parte central da terra agrária coloca-se uma cruz com braços iguais, ela é considerada pacífica, onde seus elementos vertical e horizontal têm a mesma dimensão, cujo equilíbrio proporcional passam a idéia de união natural do masculino com o feminino. Os camponeses com preces, atos sacramentais, canções corais e outras expressões de alegria e recolhimento intercambiam os primeiros produtos da terra, chamando estas ações: Yawasikuy.

g). Grande amadurecimento é a grande colheita dos frutos da Mamapacha, denominada jatun – pogoy. Nesta fase final do calendário agrícola, os ritos a Mãe Terra, a Pai Sol e outras deidades, relacionadas com a fertilidade da Mamapacha e da mulher, chegam a sua máxima expressão. Além do mais, tais atividades agrícolas estão ordenadas pelas regras das trocas de dádivas, pela distribuição de excedentes, pelo sistema de parentesco consanguíneo e de afinidade, e, pela cosmologia andina. Tudo isto, também ocorre na cria de gado, no artesanato e outras atividades circunscritas à economia de subsistência. Assim, por exemplo, é possível observar as similitudes e diferenças das trocas de bens e serviços na colheita de milho, batata e tosquia de lã.

Na colheita de milho, a troca assimétrica expressa-se através do intercambio de “um dia de trabalho por uma quantidade de bens”, melhor ainda, a reciprocidade entre o ichic-tatashyoj e o tipipakoj, o primeiro deles é o dono da parcela de milho, em geral é o pai de família, e o outro parceiro é o que recolhe o milho, pode ser um filho ou outro parente por afinidade; este último, como compensação pelo dia de seu trabalho recebe uma quantidade de milho, ademais recebe um donativo adicional, segundo o grau de consangüinidade e a expressão de boa vontade de seu pai, e, em alguns casos excepcionais, recebe também outra quantidade adicional de milho, denominada wayunka, isto é, o presente da Mamapacha.

Na colheita de batata, se estabelecem relações sociais de produção simétrica entre os parceiros, denominada ichic-papayoj e o ichic-allapakoj. Tais relações são as mesmas em condições e situações similares do evento anterior. O primeiro deles é o dono da parcela de batata, pode ser pai do segundo; e, o outro parceiro é o que recolhe as batatas, pode ser também o filho ou outro parente consanguíneo o de afinidade; a compensação por um dia de trabalho reúne também as mesmas condições da anterior relação, só que a compensação de caráter cosmológico se denomina Gormay.

No último evento, as trocas de dádivas se realizam entre o ichic- uishayoj e o ichic-rutupakoj; esta relação social, como nos casos anteriores, tem as mesmas características e funções. O primeiro deles é o dono do gado de lã e o outro é o que tosquia a lã; em alguns casos, este último, segundo o grau de parentesco recebe em compensação por seu trabalho um filhote do gado de lã, denominado Shunakuy.

1.1.2 As Trocas assimétricas : Minka

As trocas contratuais assimétricas, de bens e serviços, nas comunidades estudadas são denominadas minka. Embora, estas interações sociais na cultura Inca tiveram um caráter simétrico, isto é, uma expressão de fraternidade e ajuda mútua, hoje, elas se

realizam entre parceiros de diferente status social; ou melhor, entre o dono dos meios de produção e o potencial possuidor da força de trabalho. Tais mecanismos de constituição e funcionamento pertencem a uma fase intermediária entre uma relação social equitativa e uma relação social própria de uma economia de mercado. Neste sentido, tal relação social de produção tem por finalidade criar um excedente econômico, do qual se apropria o dono dos meios de produção, onde a terra tem a qualidade de ser objeto e meio de produção. O camponês em troca de sua força de trabalho recebe produtos de subsistência, como batata, mandioca, milho e outros. Assim, tal desigualdade cria um excedente de produção, denominada mais-valia, a qual origina uma diferenciação social radical entre os integrantes das comunidades indígenas do altiplano andino.

O trabalho de campo prolongado que foi realizado pelo autor da presente pesquisa etnológica em comunidades camponesas, localizadas em profundos vales, empinadas montanhas e altiplanos andinos, de fato, têm permitido comprovar, in situ, a existência de uma classe de intercâmbio recíproco assimétrico, hoje, denominado Minkay – esta relação social que há sofrido uma metamorfose, na atualidade é uma troca assimétrica, onde em vez de devolver o mesmo serviço é substituída por uma determinada quantidade de bens que nem sempre são equitativas. Os resultados analisados foram enriquecidos pelas interpretações de outros trabalhos de campo feitos por antropólogos peruanos, franceses, norte-americanos e outros, tais como: Fonseca (1974), Mayer (1974), Alberti (1974), Jara Salas (1976), Murra (1956), Piel (1995), Wachtel (1973), Zuidema (1964) e outros. Estas pesquisas também confirmam ditos intercâmbios andinos, assim, Giorgio Alberti disse: "Los bienes entregados a cambio del trabajo tienen valor variable y pueden o no ser equivalentes al esfuerzo gastado" (1974:23).

Nos termos da perspectiva assinalada, as trocas de bens e serviços de caráter assimétrico permitem ao camponês de maior status social apropriar-se do mais-trabalho do camponês pobre; produz-se desta forma uma diferenciação social cada vez mais acentuada. Este fenômeno sócio-econômico de desenvolvimento interno, junto à penetração do sistema capitalista causa um deslocamento social na vida das comunidades camponesas, por outras palavras, a destruição da economia familiar; é dizer, a desintegração da estrutura social, política, religiosa, educativa, moral, lingüística de caráter coletivista. Em conseqüência, se produz um fenômeno migratório, principalmente, do campo à cidade. Este fenômeno social dá origem aos cinturões de pobreza das grandes urbes e permite a afluência da mão-de-obra barata nos pólos de concentração industrial. Este problema social, inerente ao desenvolvimento dos assentamentos rurais, torna a vida camponesa mais aguda, duvidosa, marginalizada e miserável.

Em síntese, as trocas de dádivas assimétricas, sincrônicas e diacrônicas, como o caso representativo da minka, que implica forma de redistribuição: direta – compensação operária– e indireta –compensação cerimonial. Assim, por exemplo, as trocas contratuais de compensações ampliadas e assimétricas mais visíveis, observadas nas comunidades estudadas, são as relações sociais de produção que se estabelecem entre:

a). O Jatun-tatashyoj e o tipipakoj: o primeiro deles representa o camponês rico no cenário da sociedade coletivista, é dono da grande parcela de milho, ou melhor, dono dos meios de produção, é quem proximamente integrará a pequena burguesia. O seguinte

parceiro é o camponês pobre, isto é, dono potencial das forças do trabalho, quem no futuro próximo formará parte do proletariado no cenário capitalista. Na relação social de produção familiar, o *tipipakoj*, é o que recolhe o milho e, em compensação de seu trabalho, recebe uma quantidade do apreciado cereal; cuja proporção é variável, segundo a função do sistema de parentesco consanguíneo ou de afinidade e, em quaisquer casos, não é equivalente ao trabalho empregado. Esta classe de relação social de produção dá lugar à aparição de um excedente econômico que se apropria o camponês rico, e também, permite o surgimento da diferenciação social entre os camponeses.

b). O *Jatun-papayoj* e o *allapakoj*: Nestas relações sociais de produção, o primeiro deles é o dono da grande parcela de batata, por enquanto é um camponês rico, é um potencial pequeno burguês. O outro parceiro é um camponês pobre que recolhe as batatas, pelo geral ele é um camponês que não tem objeto e meio de produção, melhor ainda, terras de cultivo. Ele, em compensação de seu trabalho prestado, recebe uma quantidade de batata, estipulada pelas normas do mercado interno das comunidades estudadas; sem embargo, a quantidade recebida não compensa a força desgastada. Esta relação cria o excedente de produção, causa da acumulação da riqueza do primeiro parceiro e da diferenciação social.

c). *Jatun-uishayoj* e o *rutupakoj*: Aqui, o primeiro deles representa o camponês rico, dono do gado de lã; e, o outro parceiro, que tosquia a lã, é um parceiro que não tem gado; este último, em compensação de seu trabalho, recebe uma quantidade de produtos derivados do gado, segundo as regras estabelecidas pelas leis do mercado interno dos povos andinos estudados e o sistema de parentesco.

1.1.3 Troca de dádivas simbólicas na esfera da economia de subsistência: *Shogakuy*

As trocas de dádivas simbólicas estudadas sob as formas: *Shogakuy*, *Shulte*, *Jichakuy*, *Shunakuy*, *Chuchunakuy* e outras expressam relações sociais muito complexas y paradoxais, são ritos místicos muito antigos, buscam alcançar o equilíbrio das forças contraditórias e complementares da natureza humana e divina. Elas ainda vêm sendo praticadas nas comunidades estudadas. As expressões mais visíveis e compreensíveis se encontram na vida quotidiana dos camponeses inseridos em uma economia doméstica. Ditas trocas têm uma origem milenar e são estruturas que subjazem no inconsciente do homem andino; suas objetivações permitem estabelecer vínculos sociais harmoniosos e duradouros entre pessoas, famílias e coletividades. Tais expressões e ações costumeiras, próprias da economia de subsistência, permitem manter relações de solidariedade, colaboração e ajuda mútua.

As relações sociais de intercâmbio simbólico no mundo andino expressam-se através da interdependência de formas simbólicas que implicam estruturas objetivas e subjetivas de reciprocidade e dominação. Nesta relação, de integração e diferenciação entre o macrocosmo com o microcosmo há uma conotação abrangente de inclusão e exclusão, simples e complexa, implícita e manifesta, simbólica e prática, metafórica e específica, pagão matriarcal e Cristiano patriarcal. Mas também os atores sociais (camponeses e a terra –nesta relação o segundo componente é vista como um ser animado e sacralizado) e o objeto de intercâmbio (dinheiro, bem, serviço, e até uma pessoa,

no caso da aliança e da adoção de uma criança ³²), estão inseridos num circuito de reciprocidade, parentesco, ritual, redistribuição de excedentes, controle vertical de um máximo de andares ecológicos, instituições de baixa e alta intensidade, dons simbólicos e outros. Estes elementos da estrutura social das áreas alto andinas também foram observados por Billie na comunidade de Chuschi, em seu estudo sobre “Parentesco, reciprocidade e ritual” (1974:111).

O Shogakuy é um rito místico antigo, induz a realizar uma ação, maiormente benéfica; também é compreendido na atualidade como uma troca de dádivas simbólicas; e mais, essa relação, simples e complexa, praticada nas comunidades camponesas do Altiplano Central dos Andes do Peru, se apresenta nos povos estudados sob três formas de relações de forças finitas e infinitas: a) Mediante estruturas lingüísticas que permitem estabelecer formas de comunicação entre o homem com a natureza, o indivíduo com a coletividade e entre grupos sociais similares. Esta relação realiza-se através duma troca de palavras precisas, estimulantes e elogios (uso de um código de linguagem amplo e complexo); elas expressam narrativas míticas, ditos populares, giros lingüísticos, sons onomatopéicos, gestos corporais e outros; b) Através duma troca de dons práticos, onde se misturam o profano com o sagrado, o individual com o coletivo, a natureza com a cultura, enfim toda oposição conhecida; c) Em forma de troca de dons subjetivos, compreendidos como uma súplica sutil, um rogo encoberta, tudo isto, para alcançar um objetivo real (fático) ou simbólico (representativo).

As referidas trocas de dádivas simbólicas têm a virtude de criar bondade entre os parceiros e condições favoráveis para estabelecer convênios matrimoniais, atividades produtivas como as trocas contratuais de bens e serviços, e outros acordos de caráter individual, familiar e comunal. Mas também, elas são de caráter recíproco; e mais, segundo o antropólogo Fonseca ditas formas da intuição e da razão são compreendidas “como um regalo e seu contra-regalo” (1964: 94). Tal relação é denominada em alguns casos Yawasikuy ³³.

As trocas de dádivas simbólicas apreciadas por Claude Lévi-Strauss, em sua obra *As Estruturas Elementares de Parentesco*, no título “O Princípio de Reciprocidade”, considera as trocas de dádivas simbólicas como um “intercâmbio das estruturas inconscientes”(1949: Cap.V, pp 92-107). Também na epígrafe “O Ciclo de Reciprocidade”, explica tais relações sociais como “troca de palavras” –código de linguagem–, “troca de mulheres” –código de parentesco– e “troca de bens e serviços” – código de divisão do trabalho– (1976: Cap. XXVII, pp. 481-497). Estas apreciações, guardam uma estreita relação com o objeto de nossas pesquisas.

Mas também, o objeto da presente pesquisa, guarda uma estreita relação com as interpretações feitas por Marcel Mauss em seu “Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, sobre a conduta dos maoris, quando ele diz: “Pois, todo elemento do real é um objeto que, porém, suscita representações [...] sendo as subjetividades, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis”. Entretanto, ao referir-se aos contratos diz: “Não é talvez pelo simples efeito de um puro acaso que as duas formas solenes do contrato: em latim “do ut des”, em sânscrito “dadami se dehi me”, foram conservadas também pelos textos religiosos” (1974: 14-101). De igual forma, Dumont, ao

referir-se aos intercâmbios pessoais explica: “As relações de pessoa a pessoa, simbolizam princípios estruturais amplos e complexos” (1975: 9-87). Também Radcliffe-Brown em suas pesquisas de campo feitas nas ilhas Andaman, ao referir-se às trocas de dádivas diz: “Elas têm uma finalidade moral, tendo por objetivo produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em questão” (1976:95).

a). Shulte é compreendido nos povos estudados como uma troca de dádivas simbólicas, serve para dar coragem, bondade e bom raciocínio ao parceiro que vai cumprir um compromisso acordado; em síntese, é uma troca de presentes adicionais, vale dizer, uma troca de estimulantes³⁴, um complemento do b). shogakuy é um intercâmbio de alimentos cerimoniais³⁵, uma troca de palavras³⁶ e outras. Esta classe de trocas permite solucionar questões problemáticas e alcançar objetivos frutíferos e equilibrados nos contratos realizados na esfera econômica, nos acordos políticos, nos compromissos da aliança matrimonial, da vida quotidiana e outros. Mas também, esta troca complementar, permite fechar o compromisso concordado favorável e equitativamente. Porém, esse convenio compartilhado, nos limites da sociedade capitalista, constitui a assinatura do Contrato Contratual, uma vez estipuladas às cláusulas do convênio privado ou coletivo.

c). Jichakuy é outra troca de dádivas simbólicas, serve de complemento ao shogakuy e ao shulte; ele implica uma troca de presentes adicionais; cuja aceitação dos parceiros atuantes significa a ótima finalização do compromisso acordado. Esta troca simbólica estabelece um equilíbrio de interesses materiais e culturais entre os parceiros atuantes; traz tranquilidade, paz e harmonia aos parceiros, a suas famílias e à coletividade; assim como também traz expressões de aceitação dos deuses familiares, locais e regionais, cuja manifestação no mundo físico é percebida com muita facilidade pelo homem andino (Mensageiros dos deuses tutelares: beija-flor, borboleta e águia. Mensageiros dos deuses das profundezas: coruja, gato preto e serpente).

Aliás, as trocas simbólicas: Shogakuy, Shulte e Jichakuy, expressam-se tanto em forma espontânea e seqüencial quanto em forma obrigatória e cerimonial. Elas, por sua vez, permitem a realização de trocas de bens e serviços e de contratos contratuais individuais e coletivos. Também sua feliz culminação manifesta-se em ações e visões de bondade, bom ânimo, expressões de solidariedade e desejos de cumprir com as ações acordadas. Aqui é preciso assinalar que tais trocas estudadas são relações sociais muito antigas e são as expressões dos primeiros convênios realizados entre os homens, e que, por estarem ligadas às necessidades fundamentais da sobrevivência, procriação e da cosmologia, hoje seguem funcionando nas comunidades estudadas. Em resumo, tais trocas simbólicas são o prelúdio dos convênios privados e públicos da atualidade, elas têm a força de lei.

Em concordância com o exposto, e segundo a comparação e análise dos dados da pesquisa de campo realizados nas comunidades camponesas estudadas, podemos afirmar que as trocas de dádivas simbólicas se encontram limitadas às trocas simétricas, em uma economia de subsistência. Elas são manifestações das estruturas inconscientes e conscientes dos parceiros andinos, em cada um dos eventos da vida cotidiana individual e coletiva, expressam-se complementar e seqüencialmente em suas três formas: Shogakuy, Shulte e Jichakuy.

Figura 4

Dança milenária e mística da cultura Andina, no mundo do Arte,
representa a relação do todo com as partes



Gori-turco dança mística e guerreira da cultura pré-inca, presente na
comunidade camponesa Ishanka (Huánuco – Peru)

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

As trocas de dádivas simbólicas se realizam entre os camponeses do mesmo status social, vale enfatizar, parceiros pobres, como, por exemplo, os denominados wakchilleros, que se dedicam ao pastoreio nas zonas alto-andinas; os pallaqueros, dedicam-se à coleta dos frutos e outros recursos comestíveis nos vales interandinos: os papayoj, donos das parcelas de batata; os allapakoj, dedicam-se à coleta das batatas; e outros. Por fim, quando os camponeses fazem um intercâmbio de produtos de artesanato, nos marcos da circulação simples das mercadorias, ocorre um fenômeno social denominado janchachikuy, que tem um caráter de convênio interpessoal.

Tal é assim, o Shogakuy se expressa, nos casos acima referidos, através de palavras de cumprimento, exaltadoras e suplicantes; este intercâmbio de códigos de linguagem é acompanhado pelo intercâmbio de dons cerimoniais como o pão sacramental – pão de milho–, coca –planta sagrada dos incas – e outros produtos muito apreciados.

A assinalada interação inicial é reafirmada por uma segunda troca de dádivas simbólicas denominado Shulte; este novo intercâmbio de produtos simbólicos, relacionados com as crenças e os ritos das deidades locais, tem por finalidade reafirmar a aliança social que, a sua vez, permitirá realizar um evento econômico que traga bem-estar equitativo aos parceiros andinos. Enfim, o contrato social realizado com a seriedade e a cerimônia que as circunstâncias exigem se fecha com novas trocas de dádivas simbólicas, denominadas Jichakuy.

1.1.4 Troca de dádivas cerimoniais na esfera da economia familiar: Challay

O Challay aymara é a síntese dos ritos oral e manual; sua eficácia oral manifesta-se nas previsões dos eventos futuros e do destino do homem, segundo a lei de causa, efeito e de recorrência, hábil e sabiamente interpretada, principalmente pelos yatiris aymaras³⁷. A eficácia manual expressa-se na materialização da fé, através do alcance de um bem material nos campos da saúde, economia, política e cultura. Este rito está ligado às atividades quotidianas do camponês, de sua família e de sua comunidade.

No presente trabalho o Challay aymara tem a virtude de articular a cosmologia andina com as atividades familiares nos campos da economia, política e cultura. Vale enfatizar, porque dita predição junta o rito oral com o rito manual, a prece com o sacrifício, a oração com o ato sacramental; assim mesmo, explica a eficácia deles mesmos nos campos da cosmologia andina e dos atos da vida cotidiana, familiar e comunal.

O Challay aymara ou “Manay Mamapachata”, são expressões da religião pagã que se realizam na abertura das atividades econômicas básicas nas comunidades estudadas; como também, são fatos simples e complexos da vida quotidiana privada e pública dos camponeses. Tais ritos orientam as relações sociais totais nos diversos planos da vida social, política e cultural; como por exemplo, nos campos da agricultura, da criação de gado e do artesanato; tais atividades estão destinadas à satisfação das necessidades biológicas e culturais. Nessas atividades produtivas, em forma isolada, observa-se a divisão social do trabalho baseada em uma diferenciação entre os sexos; isto ocorre, nas comunidades camponesas de Tupe e Ayza, localizadas no altiplano central dos Andes do Peru, apesar do

longo tempo transcorrido desde as primeiras comunidades humanas, onde a divisão social do trabalho manifestava-se através da divisão entre os sexos.

Nessas comunidades os rituais assinalados são realizados, principalmente, pelas mulheres do lugar; e mais, elas são também as responsáveis por cultivar os campos e realizar a colheita dos frutos³⁸. Complementarmente, o homem intervém tanto nos rituais quanto nas atividades produtivas; podemos dizer, quando se torna necessários sua intervenção e seu trabalho pesado, como, por exemplo, a preparação das terras novas para o cultivo, para a qual é necessário o uso do arado do pé denominado chaquitacla³⁹. Além do mais, ele participa em forma passiva em todas as cerimônias e rituais aos deuses da comunidade. Por exemplo, nos ritos orais e manuais à deusa Pachamama e outras deidades denominadas wamanis, mallquis, auquis e jirkas. Porém, segundo a crença andina, só o homem pode fazer a oferenda à deusa da fertilidade; isto, por ter a energia solar; entretanto, a mulher, por ser portadora da energia lunar ou venusiana, complementar a energia masculina e, como companheira fiel, maravilhosa e solidária, só se limita a colaborar nos rituais, preparando os elementos necessários para realizar tais ritos mágico – religiosos, denominados mesada.

Na função social da célula básica dos povos alto andinos, a mulher e seus filhos junto ao camponês compartilham, equitativamente, responsabilidades na vida quotidiana, nos cerimoniais e nas atividades agrícolas, no trabalho têxtil, na criação do gado bovino, das ovelhas e dos camélidos andinos. Por exemplo, a mulher realiza as atividades domésticas, cria os animais menores, e também participa alternadamente, junto com seu marido, na administração comunal, segundo o mandato da Assembléia Comunal.

Nas comunidades estudadas a razão de ser do camponês expressa-se através dos ritos e cerimônias a suas deidades ancestrais e o trabalho produtivo, baseado no controle de um máximo de andares ecológicos. Estas duas projeções são a fonte de bem estar e da harmonia social, política e cultural, individual e comunal. Tal jeito caracteriza o modelo social andino e se faz perene através da educação natural, que se transmite de geração após geração. Falando sobre a importância do processo de trabalho, Karl Marx, diz: “enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna, que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre homem e natureza, ou seja, a vida dos homens”⁴⁰ (1903:9).

Em relação aos eventos assinalados e de acordo as interações que ocorrem entre o homem e a natureza, entre o indivíduo e coletivo, entre a teoria e práxis, entre o privado e público, resultam três tipos de trabalhos coletivos:

Trabalho constante expressa-se nas atividades quotidianas da vida comunal, no marco da economia familiar, como nos casos da agricultura, da criação de gado, do trabalho têxtil e outros. Esta ação produtiva se manifesta também na elaboração de produtos derivados, como: chuno, papaseca, harinas de quinua e quiwicha⁴¹, queijo, manteiga, na transformação de lã em tecidos, dos quais, uma parte é usada pela família e o resto é comercializado, junto a outros produtos excedentes, nos limites da circulação simples de mercadoria.

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

Trabalho complementar se manifesta no campo dos rituais e cerimônias que realiza a comunidade para honrar tanto a seus deuses tutelares quanto às da religião Cristã. Assim, a direção e execução das atividades cívicas e religiosas são compartilhadas pelos casais, onde o Shulte, Jichakuy e Challay estão presentes em tais ações.

Além do mais, a fim de dar uma visão ampla aos temas tratados, aqui se faz um paralelo entre o desenvolvimento das atividades agrícolas na América Latina e Ocidente. Assim, no novo mundo, o homem e a mulher compartilham a responsabilidade da condução da vida doméstica junto a seus filhos e aos demais familiares consangüíneos. No plano genealógico, existe uma sucessão dupla, por vias paterna e materna, de tal modo que os filhos pertencem a ambas linhagens. Assim, em tais comunidades opera tanto os direitos virilocais quanto os uxorilocais.

Outro aspecto importante é que, ao olhar a luta entre o direito matriarcal e patriarcal na Grécia antiga, na cultura andina esta alternância foi menos dramática e violenta, mais que todo pela diferença da atividade produtiva reinante naquela época. Assim, segundo Max Weber, o usufruto da terra na Grécia, “se decide segundo o princípio que serve de base à apropriação da terra, considerada em primeiro termo como centro do trabalho da mulher, ou então, sob pontos de vista militares, como ocorre com a terra ocupada e defendida pela força; se a responsabilidade do cultivo da terra cabia à mulher, ao seu irmão, entretanto, correspondia a posse desta mesma terra, como tutor de seus filhos. Quando, ao contrário, a terra era ocupada pela força o direito correspondia à associação militar; neste caso, os filhos passavam a pertencer ao pai, e, conseqüentemente, a mulher ficava à margem do direito da terra” ⁴² (1968:64).

Nas comunidades andinas não ocorrem tais fenômenos antagônicos; nelas, desde épocas antigas estabelece-se um equilíbrio complementar entre os direitos materno e paterno; assim, em tais comunidades o homem e a mulher formam uma família monogâmica, unidade sólida e duradoura, denominada matrimônio andino. Esta instituição social sólida, baseada na posse coletiva do objeto e meio da produção e em um respeito mútuo, é interpretada arbitrária e injustamente como uma relação marital transitória, denominada *servinakuy*.

Em acréscimo, segundo a cosmologia andina, o homem e a mulher integram as forças criadoras da natureza; assim, por um lado, a mulher é considerada uma *Pakarina*, uma deusa da fecundidade, melhor ainda, ela é a fonte da reprodução humana; a deusa *Mamapacha* é compreendida como fonte da reprodução dos meios de subsistência; então, ambas são vistas como deidades das forças cósmicas do micro e macro mundos. De outro lado, o homem é visto como fonte de poder e sabedoria, pois, possui a partícula divina e tem a missão de fertilizar o óvulo feminino ⁴³; missão sagrada permitida só pela *Mamapacha*, deusa da fecundação e procriação. Nesta relação, o deus *Yaku*, água, é vista como uma energia divina mediadora, pois, ele é portador da semente que fecunda a *Mamapacha*. Estas deidades

são homenageadas como filhos do deus Yachapachachi. É assim, como se misturam o mundo da cosmologia andina com o mundo objetivo, a cultura com a natureza, o indivíduo com o coletivo, o rito com o sacrifício, o todo com as partes, o sincrônico com o diacrônico; enfim toda esta mistura de fenômenos sociais e naturais só pode ser compreendida quando se segue uma ordem cronológica e seqüencial do desenlace dialético das contradições estruturais.

Finalmente, o homem e a mulher andina, são considerados como parceiros ativos e insubstituíveis na vida matrimonial e na reprodução humana, em concordância com a Mãe Natureza; onde as relações sexuais são consideradas como uma comunhão sacramental, cuja troca simétrica e recíproca de energias magnéticas de alta intensidade, sentimentos, carícias e funções hormonais permitem o despertar do “fogo sagrado da mãe divina Mamapacha”; desta forma, inquestionavelmente, a relação íntima da família monogâmica é o único caminho que conduz a auto-realização do homem; é por isso que se pode dizer que a família monogâmica é a única organização social que permite a plena realização do ser humano.

1.2 TROCAS DE BENS E SERVIÇOS NO SISTEMA DE PARENTESCO RECÍPROCO

Os grandes e pequenos eventos da vida quotidiana individual e coletiva dos povos alto andinos misturam-se com as estruturas lingüísticas que não refletem sistemas de parentesco ou afinidade real, como ocorre nos casos do uso geral das palavras pai, mãe, irmão, irmã e outras – Este fenômeno lingüístico demonstra que o sistema de parentesco tem um desenvolvimento lento em comparação com o desenvolvimento da família, que é, mas dinâmica. Entretanto seus integrantes apresentam um nível elevado de autoconsciência sobre os graus de parentesco e afinidade, e as leis de sucessão de um matrimônio monogâmico; mas também, sabem as funções de tais sistemas, podemos dizer, gerar possibilidades ou impossibilidades de fazer troca matrimonial.

Em tal contexto, o trato preferencial aos mais velhos da comunidade é atribuir-lhes o direito honorífico da paternidade simbólica, lembrando sistemas de parentesco amplamente superados; isto é um charme étnico, sui géneris, de ditos povos; embora, todos sejam parentes ou afins entre si. Porém, comprovamos em nosso trabalho de campo que nenhum deles era pai ou mãe, irmão ou irmã, tio ou tia, sobrinho ou sobrinha um do outro; com exceção, de um pai velho que cuidava na porta de sua casa, na praça da comunidade a uma garotinha de três a quatro anos com olhos expressivos e alpendrados, ela chamava baixando a voz até transformar num sussurro, pai, enquanto ele se dirigia a criança com a palavra filha. Tudo isto, é uma clara demonstração que os sistemas de parentesco e afinidade têm um desenvolvimento, mas devagarzinho que o sistema social e sua respectiva unidade: a família; é assim, como tais estruturas funcionam de acordo à lei do desenvolvimento desigual e combinado.

A interação social entre os camponeses encontra-se sujeita a estruturas conscientes e inconscientes, a expressões latentes e manifestas, a ações fáticas e simbólicas; onde, misturam-se concepções sociais, econômicas, políticas, culturais, religiosas e outras, com as temporalidades estruturais e as distancias ecológicas. Tais ações são orientadas pela cosmologia andina, pela religião cristã e pelas concepções ideológicas modernas. Assim,

por exemplo, ditos fenômenos sociais ocorrem nos eventos essenciais do ciclo vital da família andina. Mas também, nas atividades da produção, distribuição, redistribuição e consumo; nas ações e visões do complexo e paradoxal mundo da cosmologia e da ideologia religiosa; nas cerimônias e rituais da plantação do milho, denominado em língua Quíchua, *tatash-muruy*, do telhado da casa, chamado *wayi-ushay*, e da marca no gado, *erranza*, e outras. Em todas estas interações sociais recíprocas, as relações de parentesco regulam as regras das trocas de dádivas simétricas e assimétricas que se expressam na norma antiga: “dar, receber e retribuir”.

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

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

E isso não é tudo, agora tentaremos explicar o sistema de parentesco e a aliança matrimonial, observado nas comunidades estudadas; onde o modo pelo qual, os parentes consangüíneos, seguindo os graus de filiação e afins, nos limites da aliança matrimonial, se reparte em classes específicas, hierarquicamente diferenciadas; elas têm um significado que determina a conduta de seus integrantes nos eventos simples ou transcendentais na vida quotidiana privada ou pública. Dessa distribuição derivam conjuntos determinados de direitos e obrigações complementares; tal como se pode observar nas instituições denominadas: *Chuchunakuy*, *Shunakuy*, *Yawasikuy* e *Gormay*.

1.2.1 Na esfera da aliança: Shuchunakuy

Parece-nos um retorno à época mais primitiva que se possa imaginar, quando abordamos o rito antigo e místico de iniciação conjugal, no matrimônio monogâmico, praticado isoladamente hoje nas montanhas, mas ocultas dos Andes peruanos, denominado em língua Quíchua, “*Shuchunakuy*”. Este rito complexo e paradoxal, relacionado com a adoração à natureza e à Mãe Terra, permite-nos compreender melhor o processo de desenvolvimento histórico da sociedade andina em geral e do sistema de aliança matrimonial dos povos estudados em particular.

È assim, como dito ritual milenar é simbolizado na cultura andina da mesma forma que o rito místico da religião pagã de Ocidente e Oriente denominado *Hieros Gamos* –união sexual natural entre homem e mulher através da qual cada um se torna espiritualmente íntegro–. Agora, vamos tentar fazer um paralelo entre eles; esses ritos agiam no sentido de manter um equilíbrio de poderes entre Yin e Yang; vale enfatizar,

buscavam articular as forças finitas com as infinitas, no torno à perpetuação da espécie humana; encontravam-se simbolizadas.

Em primeiro lugar, por um Pentagrama místico que representa o planeta Vênus, considerado a deusa do amor sexual, da perfeição e da beleza; isto, porque ele descreve um pentagrama perfeito através do plano eclíptico do céu a cada oito anos; por tal razão, os sacerdotes incas a denominaram “Kusiy Koillor”, planeta da alegria e a esperança (Garcilaso, 1963); mas também, as religiões pagãs de Oriente e Ocidente chamam: Estrela Oriental, Ishtar, Astarte, todos poderosos conceitos femininos vinculados à Natureza, a “Mamapacha” ou Mãe Terra. Sobre isto Brown diz: “Cinco linhas retas que se interceptam para formar uma estrela de cinco pontas –o pentagrama- um dos símbolos, mais antigos da terra, usado mais de quatro mil anos antes de Cristo, é um símbolo religioso pagão, isto é, uma iconografia da adoração à deusa –o conceito de santidade feminina, relacionavam à fertilidade, culto à deusa Wicca e o sagrado feminino”(2004).

Em segundo lugar, podemos dizer também que dito rito é simbolizado, tanto pela “Chakana andina” que leva no interior uma cruz quebrada –com quatro braços de igual comprimento–, considerado pacífico; aí, seus elementos, vertical e horizontal, estão equilibrados e passam a idéia de união natural de masculino e feminino; quanto pela “Estrela de David” ou “Selo de Salomão” na religião pagã, onde se juntam harmonicamente: A Lâmina e o Cálice, ou seja, as forças masculinas e femininas em um equilíbrio para a criação da vida.

Dito rito complexo e paradoxal de elevação espiritual expressa-se mediante uma troca simétrica de dons fáticos e simbólicos, feitos entre os membros de substituição no Ciclo Vital da família andina; enfim, essa expressão fantástica de simbiose entre natureza e cultura, onde a natureza se culturiza e a cultura se fisicaliza, é possível que na época Inca, fosse um ritual generalizado; na atualidade só existe, em forma parcial e isolada, na bela e misteriosa comunidade de Miraflores, localizada na margem esquerda do rio Maranhão.

Mas isso não é tudo, nos campos da aliança matrimonial, as trocas contratuais de bens e serviços, no período inicial da aliança, têm um caráter assimétrico; dessa forma, antes de estabelecer-se à aliança entre linhagens ou grupos afins, os noivos passam por um período, no qual ocorre a prova de eficiência matrimonial, denominada em língua Quíchua yachasikuy kawañampaq, melhor ainda, ensinar para a vida, pela vida e durante a vida; nesta fase desenvolvem-se as trocas fundamentais assimétricas, onde o genro, masha, e a nora, lumtsuy, prestam serviços variados aos sogros; estes retribuem com bondade, harmonia e segurança formal e fática para a consolidação da aliança matrimonial entre os parceiros que experimentaram o rito de iniciação matrimonial; ou seja, só para o caso citado.

No treino matrimonial assinalado, os interessados (o genro e a nora) atuam sob a tutela dos sogros, dos integrantes da família extensa, dos yayas da comunidade, e sob o olhar severo, justo e benevolente da comunidade inteira. No comportamento deles enquadram-se as regras costumeiras, as concepções míticas – religiosas e as normas morais da comunidade. Aqui é preciso sublinhar a grande importância que tem a mulher na

formação, integração social e no desenvolvimento da família andina, assim como também na condução da vida doméstica e na articulação da família com as instituições e organismos da comunidade. Portanto, ela como mãe, esposa e parceira compartilha harmoniosa e equitativamente com seu marido todas as responsabilidades que acarreta a vida conjugal e comunal; por esta razão, ela é vista com muita admiração, e o respeito, chegando a um ponto da veneração; este fenômeno ocorre porque no pensamento andino a mulher é considerada deusa, junto a Pachamama, por constituir na simbologia andina a fonte da energia criadora, é dizer, uma “Pakarina”.

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

Tais fenômenos socioeconômicos de endoculturação e aculturação são estudados, nos âmbitos do modelo social andino, como uma prova de noivado, que permite uma boa integração familiar, uma segurança na estabilidade conjugal e uma continuidade construtiva e exemplar na aliança matrimonial andina. Tudo isto se sustenta numa compreensão cosmológica e biológica da relação conjugal, numa ponderada orientação matrimonial e em previsíveis mecanismos de treinar física e espiritualmente os futuros cônjuges na vida comunitária e nas responsabilidades familiares –prova do noivado.

Nessa projeção, no povo de São Pedro de Casta, o senhor Pedro Obispo, de 90 anos de idade, quando perguntado sobre sua vida matrimonial, diz:

“Eu fui o primeiro e último namorado de minha mulher, Sra. Urpi Yupanqui, com ela já cumpri mais de 60 anos de matrimônio; ela ficou ao meu lado nos momentos de dor e de alegria, e por isso ganhou minha eterna gratidão e meu amor total; ela é querida, admirada e respeitada por nossos filhos e por todos os membros da comunidade; enfim, ela representa a verdadeira mulher casteña⁴⁴, símbolo de honra, fidelidade, amor ao trabalho e serviço à humanidade”.

Os assinalados fenômenos sociais de grande importância na formação da família andina, que permitem o conhecimento da estrutura, dos mecanismos de funcionamento e dos elos de desenvolvimento das comunidades camponesas estudadas, foram analisados de maneira incompleta, alterada e superficial por cientistas sociais que desconheciam as línguas quíchua, aymara, kauri e outras; assim como também desconheciam a essência da cosmologia andina, que é muito complexa e rica em mensagens, símbolos e códigos mágicos, religiosos, lingüísticos, míticos, preditivos e outros. Essas limitações alteraram por completo a verdadeira compreensão da prova do noivado, dando a entendê-la falsamente só como uma “prova carnal das relações matrimoniais”, e o mais grave, isenta de responsabilidades, alterando por isso o verdadeiro significado das cerimônias de iniciação, denominadas Chuchunakuy, puellay e huarachico⁴⁵. Acentuando o erro cometido, denominaram a falsa prova do noivado de

“servinakuy” (de fato, esta prova não existe), substituindo as verdadeiras provas de noivado andino citadas.

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

1.2.2 No campo da filiação: Shunakuy

O Shunakuy é um rito antigo de honra a Mãe Terra, está na linha dos ritos Gormay e Yawasikuy, é também a expressão de um princípio crítico que está dentro de nós e se põe de manifesto nas sociedades coletivistas em rituais especiais; é, inato, porque dado ordinariamente é a experiência elementar da vida social. Se a tradição é usada assim, criticamente, torna-se fator da personalidade material para um rosto específico, podemos dizer, um homem justo e crivo, criado para uma identidade no mundo.

O rito assinalado também é uma expressão fática de uma troca de dádivas simbólicas; em termos gerais implica uma redistribuição de excedentes no campo da filiação, se materializa na cerimônia denominada “erranza” ou “Waka-taque”, onde se tosquia a lã e se põe marca ao gado; é aí, onde o neto recebe de sue avô um filhote de gado, denominado “Shunay”. Sobre isto, podemos dizer: aquilo que tu herdaste de teu país, ganha-o novamente para possuí-lo e depois herdar a tua semente para perpetuar assim o direito natural do homem para exercer sua decisão pessoal em benefício dos demais.

Mas também, no sistema de parentesco, as trocas contratuais de bens e serviços, observado através da filiação, apresentam-se tanto na afirmação e sustentação dos vínculos da aliança matrimonial, estabelecidos entre as linhagens das metades, denominadas parcialidades ou sayas nas comunidades estudadas; quanto nos mecanismos de funcionamento da estruturas social, política e cultural. Assim, por uma parte, eles permitem uma melhor circulação e distribuição de bens produzidos coletivamente nos limites da economia de subsistência. Sua finalidade é a segurança e garantia de sobrevivência e desenvolvimento da comunidade; de outra parte, tais estruturas permitem uma melhor racionalização no uso da força de trabalho dos integrantes da família.

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

De acordo com o analisado, os camponeses que moram nas zonas climáticas das alturas dos Andes peruanos, denominadas jalka, dedicados à criação de gado de lã, bovino e de camélidos, descendem, nos meses de maio e junho, às zonas climáticas

baixas, denominadas yunga e quíchua (nestas áreas geográficas de clima quente são cultivados milho, frutas e outros produtos), para realizar trocas contratuais de produtos das zonas climáticas das alturas, como carne, lã, queijo, manteiga e outros. De forma inversa, os camponeses das zonas baixas sobem às zonas altas assinaladas, nos meses de agosto e setembro, para trocar os mesmos produtos –milho, alveja, frutas e outros por carne, lã, queijo, manteiga e outros. As trocas assinaladas –simétricas ou assimétricas– estão sujeitas ao nível de parentesco entre os parceiros andinos. Tal complexo sistema de trocas fundamentais, localizado na esfera econômica, foi estudado também pelos antropólogos Murra (1965), Piel (1976) e outros.

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

Ditos sulcos representam a bondade do sogro, também é um presente da Mãe Terra; além disso, é uma expressão de um crivo justo de proteção de uma geração a outra, em cumprimento dos costumes e crenças compartilhadas coletivamente; ou seja, a expressão fática da valoração dos efeitos da força do trabalho; ou melhor, é a redistribuição de excedentes de produção, denominada: “Shunakuy”.

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

1.2.3 Trocas de dádivas simbólicas na esfera do sistema de parentesco restrito: Yawasikuy

O Yawasikuy é um charme étnico que permite compartilhar momentos felizes ou infelizes da vida comunal. Por exemplo, um convite dos produtos da natureza, do trabalho, do êxito na vida, etc; expressada em forma pública ou privada; mas também, as grandes e pequenas dores familiares e comunais são compartilhadas por todos.

Em acréscimo, as trocas de dádivas simbólicas são compreendidas no âmbito do estudo como um intercâmbio de sentimentos, idéias, propostas, vontades, ações e

outros; assim como também de dons objetivos e subjetivos. Tais interações sociais realizam-se tanto entre os integrantes da família quanto os da comunidade, e manifesta-se no estabelecimento de um convênio, expressado em três momentos: ao início do convênio, quando se denominam Shogakuy; durante o estabelecimento do convênio, quando se chamam Shulte; e durante a finalização satisfatória do referido contrato, quando se diz Jichakuy. As trocas assinaladas representam códigos de comportamento, comunicação, língua, crença, cultos, organização e controle social.

Além disso, nas estruturas mentais, conscientes e inconscientes, dos parceiros andinos e no pensamento coletivo das comunidades estudadas, subjazem três estruturas mentais que têm um caráter universal. Pois elas se encontram integradas, se condicionam mutuamente e formam parte das relações sociais simples e complexas. E mais, tais relações sociais que articulam razões práticas e culturais se estabelecem entre os seres humanos desde épocas arcaicas até o presente. Ditas estruturas mentais, nas comunidades camponesas estudadas, apresentam-se nas seguintes formas:

a) Numa forma ancestral de equilíbrio recíproco, de interesse individual e coletivo, de ação voluntária e obrigatória e alcance público e privado, manifesta-se através da instituição: “dar, receber e retribuir”. Esta regra de cumprimento imediato, ipso facto, ordena a conduta dos parceiros na vida quotidiana. Isto ocorre por influência de duas forças opostas e complementares: o espírito do homem, jaini, e o espírito das coisas, jupay. Tal enquadramento comunal afeta os campos da moral, da economia, do direito público e privado, da política e da cultura. Tudo isso, expressa-se através da realização e cumprimento dos contratos, acordos, convênios de transcendência individual e coletiva, como por exemplo: convênios matrimoniais e alianças entre linhagens ou grupos sociais; contratos econômicos nos campos da produção, circulação e consumo; acordos de caráter político nos campos da administração local, regional e nacional; concordâncias nos campos mágicos – religiosos, como a realização de ritos e cerimônias aos deuses.

No trabalho de campo realizado na comunidade camponesa de San Pedro de Casta, localizada no vale do rio Rímac, o informante Yaya Paucar Willkayauri de 89 anos de idade, perguntado sobre a regra que guia a reciprocidade diz: “*Ñoqanchis chasquishun mikuita, yakuta, tantata Kausaypachapa rayku llapanta kawuanchispaq, sayta runakuna chasquing surinraykuta, sayrayku taita Inti, apukuna, mallquikuna, jirkakuna kushinampaq allí yakuta upiashung, allitantata mykushung*⁴⁶”; esta exposição simples e complexa, feita com muita sabedoria, é a síntese das regras que canalizam as trocas simbólicas. Tais estruturas conscientes e inconscientes, latentes e manifestas, subjazem no inconsciente do homem andino, e expressa-se na regra consuetudinária de “dar, receber e retribuir”. Este enquadramento guia as ações quotidianas do homem andino em particular e da comunidade em geral.

Ditas regras consuetudinárias que encaminham a conduta dos camponeses andinos, foram encontradas também nos povos da Polinésia. Sobre isto, Marcel Mauss diz: “Em tudo isto há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Mas esta mistura estreita de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se conceber que existe, antes

de mais, mistura de laços espirituais entre os povos que pertencem, nalgum grau, à alma e os indivíduos e os grupos que se tratam, nalgum grau, como coisas ⁴⁷”(1988).

b) Numa compreensão objetiva e subjetiva da transcendência das trocas de dádivas simbólicas, em suas três formas de expressão, Shogakuy, Shulte e Jichakuy. Estas trocas, que abrem os eventos da vida quotidiana, privada e pública, são entendidas mediante o conhecimento intuitivo do povo. Tudo isto, permite explicar a essência manifesta e latente de tais relações sociais; podemos dizer, tanto interesses objetivos, como a expressão de ajuda mútua e solidariedade, e quanto interesse subjetivo, como a expressão oculta de poder. Estes estabelecem formas de reciprocidade que articulam as diferentes esferas da vida social dos povos estudados, tratando de encontrar um equilíbrio econômico e o melhor nível de complementaridade ecológica. Este equilíbrio do fenômeno econômico se projeta na conduta dos camponeses andinos sob o princípio místico: “O leão da lei se combate com a balança da justiça”.

c) Numa expressão de totalidade e integração simbólica e fática dos dons, cujo intercâmbio, equitativamente, dá lugar a uma integração social dos parceiros andinos (trocas simétricas), como também a sua diferenciação social, isto, pelo surgimento de um valor adicional ao valor do dom trocado (trocas assimétricas). A integração e a diferenciação assinalada aparecem, principalmente, nas trocas de dons (prova de noivado) que ocorrem na fase inicial da aliança matrimonial monogâmica. Tudo isso significa que há um intercâmbio de produtos que têm igual tempo de trabalho socialmente necessário, o qual, manifesta-se nos dons trocados simetricamente, e varia quantitativa e qualitativamente nos dons trocados assimetricamente. Tal é assim, a retribuição inicial das trocas de dádivas simbólicas de caráter simétrico, principalmente nos casos transcendentais da vida dos parceiros e da comunidade andina, se transforma em uma relação assimétrica que cria mais – produto. Este fenômeno social origina e impulsiona a diferenciação social dos camponeses andinos.

A troca de dádivas simbólicas vista na esfera do sistema de parentesco, nas comunidades camponesas estudadas, impulsionam, através de suas três expressões básicas: Shogakuy, Shulte e Jichakuy, a realização do casamento andino⁴⁸, casarakuy ou warmichakuy, permitindo assim a continuidade do modelo social andino, que amalgama elementos das culturas Inca, espanhola e moderna.

O matrimônio andino tem uma tradição complexa e paradoxal, está integrado por ritos seqüências e contínuos. Na atualidade é basicamente monogâmico, se inicia com um acordo entre as partes e seus familiares e culmina segundo o ordenamento jurídico da nação. Assim, ele é um contrato social espontâneo, voluntário e ao mesmo tempo obrigatório; por sua vez, os convênios entre linhagens ou grupos sociais afins se encontram sujeitos às exigências das normas consuetudinárias e modernas. Mas também, a noção de reciprocidade no sistema de parentesco, que se manifesta através da troca de mulheres e da troca de bens e serviços, compartilha entre os interessados a importância e transcendência do compromisso a assumir. E mais, se expressa num câmbio de status social dos membros passivos da comunidade –solteiros– em entes ativos –casados–, os quais impulsionam o desenvolvimento da comunidade.

As referidas trocas simbólicas, em suas três modalidades, canalizam convênios, contratos e acordos nas alianças matrimoniais entre linhagens ou grupos sociais afins. Dessa forma, esta complexa relação social que tem por finalidade estabelecer as bases fundamentais da família andina manifesta-se através das seguintes etapas:

Fase inicial: Estabelecem-se convênios, contratos e acordos matrimoniais nas comunidades estudadas. A parte inicial deles se realizam através da troca simbólica de dons cerimoniais denominada Shogakuy; a qual, apresenta-se com um rito, denominado: shimi mishqui . Esta metáfora significa, em termos andinos, adoçar a boca, e tem a finalidade de honrar a Mãe Terra e alcançar eloquência e bom ânimo para comunicar e aceitar os desejos matrimoniais. Este jeito étnico na formação da família andina é interpretado como uma súplica cerimonial encoberta (os desejos e as intenções dos parceiros não são manifestos e subjazem em estado latente nesta fase do convênio, embora sejam compreendidos pelo parceiro ouvinte), encaminha o matrimônio da pasña com o majta, ou seja, da moça com o rapaz.

Fase central: Encaminha-se o convênio conjugal através da troca simbólica denominada Shulte. Esta troca adicional de dons cerimoniais –cerveja e/ou pão de milho – é utilizada para dar fortaleza, bom critério, boa vontade e desprendimento aos familiares cognáticos dos parceiros que realizam o convênio matrimonial. Tais dons permitem encorajar os parceiros andinos a efetuar a aliança desejada.

Fase final: Realiza-se o compromisso matrimonial através de uma troca complementar de dons cerimoniais, chamadas: Jichakuy. Ela permite selar o contrato matrimonial, válido para o mundo andino. Essa classe de troca simbólica é a base de uma aliança matrimonial sólida e duradoura, de acordo com os costumes dos povos estudados. Mas adiante, dito compromisso, sujeita-se aos cânones do Direito Civil e à religião Cristã.

Realizadas as trocas simbólicas em suas três modalidades, de fato, surge a fase preparatória do matrimônio, que se expressa através da convivência conjugal entre os parceiros andinos, a pasña e o majta, a moça e o rapaz. Esta fase tem uma duração variável e realiza-se sob a tutela dos pais do majta. Este fato social tradicional se denomina tiyakuy⁴⁹ –termo andino–, mal chamado servinakuy⁵⁰ –termo Ocidental.

Desta forma inicia-se a aliança matrimonial andina, cuja função é legitimar a descendência. Em relação a isto, Riviére diz: “se a função do casamento é legitimar a descendência, a legitimidade da descendência depende, pois, do casamento” (1971). De igual forma na sexta edição de Notes and Queries in Anthropology, manual básico dos etnólogos de campo declara: “O casamento é uma união entre um homem e uma mulher realizada de tal modo que os filhos que a mulher dá a luz são reconhecidos como sendo os filhos legítimos dos dois cônjuges” (1951). É assim como os parceiros, depois do rito iniciático e da fase preparatória do casamento, dão origem à família andina que é nuclear, virilocal, e se encontra integrada pelos: avô, machu; avó, mamacha; pai, taita; mãe, mamay; e os filhos, erques.

Para uma melhor apreciação do mundo andino, seu desenvolvimento e suas particularidades, são necessários assinalar as características gerais do homem andino.

Ele tem um corpo físico bem dotado para suportar as variações climáticas das zonas altas, é de mentalidade clara e vivaz, de resposta ingênua frente a um engano da economia de mercado, franco e solidário com seus conterrâneos, cumpridor de convênios e contratos, respeitador de seus costumes e de sua palavra dada, desconfiado nos casos em que não haja o cumprimento de contratos e convênios. Além de ser orgulhoso de seu passado, fala pouco e se sente mortificado quando querem fazê-lo repetir o que já disse. O trabalho é a expressão máxima de seus valores. Ele é severo e magnânimo em sua conduta, de trato direto e introspectivo; desconfia do homem branco e mais do mestiço, mas usualmente não demonstra hostilidade a eles. Vive nutrido de lendas, tradições e mitos que explicam o mundo que o rodeia, como, por exemplo, as origens: do milho, da quinua, quiwicha, lino, tarwi, numia (cereais); oca, olluco, mashwa, lacón, batata (tubérculos); porogsa, mito, tuna, capulí, shiraka, chirimoya (frutas); vicuña, llama, alpaca, huanaco (camélidos); cuy, cóndor, zorro (animais míticos) e outros. A gênese de sua música e dança, segundo a tradição, foram copiadas do trino das aves e do alular dos ventos e as pajabravas. Sua poesia é formosa, transmite o sentimento andino misturado com a beleza da natureza e sua dor profunda pela vida e o destino do homem.

As moças e os rapazes andinos gozam de completa liberdade sexual, nos limites da tradição e dos costumes, a partir da adolescência e durante a época pré-matrimonial vão escolhendo seus parceiros para uma relação definitiva. As condições que se levam em conta para a eleição da parceira têm uma ordem ética e estética. Uma mulher desejável deve ter os seios cheios e firmes, os quadris largos, uma constituição robusta, capaz de suportar as duras tarefas do trabalho agrícola, como, por exemplo, a atividade agrícola em que a moça realiza a função de rapaj⁵¹. Ela deve ser tranqüila, naturalmente alegre e, ao mesmo tempo, ter a expressão risonha e ótimas condições de trabalho dentro e fora do lar; prefere-se a moça bem vestida, porque as roupas que ela leva mostram sua habilidade para o tecido e a linha. O homem deve ser capaz de ter terras agrícolas, animais e demonstrar diligência e aptidão para o trabalho agrícola, como, por exemplo, ser um bom tacllero⁵², além de transmitir seriedade e bom trato pelos costumes, devendo ser respeitoso.

As proibições de incesto –relações consangüíneas sujeitas a punição – são rígidas; sua infração é sancionada drasticamente e constitui uma grande vergonha para a família. É proibido o matrimônio entre irmãos, primos irmãos e outros parentes até o quarto ou quinto grau. Antes de tomar a decisão para as uniões matrimoniais definitivas, os jovens buscam o conselho de um adivinho, Qhawaq, para consultá-lo sobre a compatibilidade de seus destinos individuais, que são protegidos pela deusa Kausaypacha⁵³.

1.2.4 Trocas de dádivas cerimoniais na esfera do sistema de parentesco:

Gormay

Uma das trocas de dádivas cerimoniais, mais importantes que foram observadas nas comunidades do Altiplano Central dos Andes do Peru é o “Gormay, rito antigo de adoração a Natureza, Mãe Terra. Este rito pagão apresenta-se durante a colheita das batatas, tem a virtude de articular a prece com o ato sacramental, a distribuição dos excedentes com a honra a Mãe Terra, o sistema de parentesco com as relações sociais de produção, a consciência social com o ser social e assim por diante.

Apesar do longo tempo transcorrido, esse complexo e paradoxal rito a Mamapacha, ainda segue funcionando nas comunidades estudadas. Ele surgiu em resposta às múltiplas interrogações, persistentes e vitais, feitas pelos homens primitivos para satisfazer suas necessidades biológicas e culturais. Porém, hoje, segue harmonizando as forças sociais e naturais que condicionam seu funcionamento.

Ditas trocas de caráter utilitário e de concepção cosmológica, expressam-se mediante um intercâmbio recíproco, realizado nos limites da economia doméstica e da família consanguínea; assim como também se pratica através de um intercâmbio de estruturas conscientes e inconscientes, que subjazem nas costumes, crenças e no inconsciente do homem andino. Elas são vistas também como relações intersubjetivas, cujas expressões no campo material são os hábitos e as ações costumeiras, expressadas no presente caso mediante a comunhão sacramental, isto é, a internalização simbólica do corpo da deusa Mamapacha, mediante a assimilação dos tubérculos, divinizados e denominados: Mamapapa, Mamaoga, Mamamashwau⁵⁴ e outros. Assim, como também, os cereais chamados wayunka ou mamazara, na colheita do milho. A ingestão destes produtos é realizada com veneração e recolhimento espiritual dos camponeses que moram nos vales de Chaupiwaranga e Armas, dos departamentos de Pasco e Arequipa, respectivamente. O corpus do ato sacramental é denominado: Gormay. Ele permite manter relações de solidariedade, colaboração e ajuda mútua; assim mesmo, têm a virtude de estabelecer um equilíbrio entre os elementos do modelo social andino. Visto no plano econômico expressa-se através de uma redistribuição de excedentes entre os camponeses que integram as comunidades estudadas.

O Gormay, compreendido como um ato sacramental, também é visto como uma interação entre o ser social com a consciência social. O melhor, as relações entre a cognição com a ação social, a prece com o sacrifício, o sagrado com o profano, a cultura com a natureza, o rito com o culto, o público com o privado, o coletivo com o individual e assim por diante. Tudo isto, manifesta-se através das relações de reciprocidade e redistribuição de excedentes. Tais relações articulam o plano da estruturas social, política e cultural das comunidades estudadas.

As assinaladas ações fáticas e simbólicas articulam os diversos planos da vida social das comunidades estudadas com uma plasticidade assombrosa; assim, manifestam-se mediante a interação entre a cosmologia com a economia familiar e com o sistema de parentesco. Tudo isto, implica uma relação entre o rito oral com e o rito manual, vale dizer, a eficácia da prece, que se expressa mediante os efeitos psíquicos e sociais favoráveis que produzem as palavras das preces, e a eficácia do ato sacramental, que se manifesta através do efeito favorável no campo da utilidade econômica e no campo da cosmologia. Estes efeitos permitem: bem estar espiritual, material e familiar.

As trocas contratuais se desenvolvem, na maioria das vezes, no seio das linhagens. Mas também, elas têm diversas expressões, como as trocas tanto simétricas, denominadas aychama⁵⁵, no povo de San Pedro de Casta, waje-waje, na comunidade de Pillao, tumay, nas comunidades de Jacas Grandes, Vista Alegre, Andas e outras comunidades localizadas no vale do rio Maranhão, do departamento de Huánuco; quanto assimétricas, chamadas minka⁵⁶, nas comunidades do vale de Chaupiwaranga. Nestas comunidades do altiplano Andino observa-se um ato sacramental (comunhão do corpo da deusa Pachamama)

que se manifesta nas épocas das colheitas de batata e milho, onde os camponeses que dão sua força de trabalho recebem em troca produtos alimentares como a batata e o milho.

Aliás, durante a colheita da batata, denominada: payllay, os camponeses encontram, em forma casual, produtos da Natureza com um desenvolvimento excepcional; estes produtos atípicos recebem o nome de Gormay. Eles não são comuns, e inquestionavelmente passam à posse do camponês que teve a sorte de achá-los. Além disso, esses produtos são considerados como um presente da deusa Mamapacha, cujo consumo é um ato sacramental; neste ato juntam-se a prece com o sacrifício, os ritos orais e mentais; melhor ainda, ocorre um contato direto entre o crente e o corpo da deidade universal Mãe Terra.

Portanto, o camponês em troca de seu serviço recebe os produtos do dono da parcela de batata, denominado papayoj, ou de milho, chamado tatashyoy; tais produtos, respectivamente, são equivalentes ao tempo de trabalho, somando-se a estes bens recebidos os que são considerados presentes da deidade feminina, Mamapacha, denominados Gormay. Esta classe de trocas cerimonial se apresenta ligada às trocas de bens e serviços, na maior parte das vezes simétrica, se encontra reguladas tanto pelas regras ligadas ao sistema de parentesco quanto pelas regras costumeiras das comunidades estudadas. Além da manifestação mediante a interação entre a cosmologia com a economia familiar, tais relações cerimoniais permitem o estabelecimento dos vínculos de parentesco e alianças entre linhagens, como também permitem uma maior integração social entre os parentes consangüíneos matrilineares e patrilineares.

Em acréscimo, as relações sociais totais que se estabelecem entre o camponês com a administração da comunidade, permitem articular a ação individual com as ações coletivas, expressadas através das trocas de serviços por bens, realizadas entre a força de trabalho do camponês e os bens dados pela administração da comunidade; vale enfatizar, tanto entre o papayoj e o allapako, quanto entre o tatashyoy e o tipipako: os primeiros estão em posse das parcelas de batata e milho, que trocam bens pela força de trabalho dos segundos, os quais recolhem a batata e o milho nas parcelas agrárias que pertencem, na verdade, à comunidade, já que a administração possui esta função apenas enquanto dure o cargo público administrativo; estas relações comunitárias trazem benefício individual e coletivo, material e espiritual.

1.3 TROCAS DE BENS E SERVIÇOS NA COSMOLOGIA ANDINA

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

semelhança; a percepção presente e a passada; a memória física e a mental (relação complexa e pouco conhecida); a natureza intrínseca e a extrínseca; o rito e o sacrifício; o sagrado e o profano e outras relações.

Em tais relações sociais, a consciência social, no tempo e espaço determinados, está em relação direta com as consciências individuais que se desenvolvem de acordo aos seus substratos materiais e espirituais. Desta maneira, segundo Durkheim: “a vida coletiva, embora residindo no substrato coletivo, pelo qual se liga ao resto do mundo, nele não vive de modo a ser por ele absorvida. Assim, a matéria primeira de toda consciência social está em relação estreita com o número dos elementos sociais, com a maneira pela qual se agrupam e se distribuem; isto é, com a natureza do substrato” (1970:38).

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

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

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

Em nosso estudo sobre as individualidades e coletividades, as coisas e os fenômenos, os símbolos e as estruturas, as preces e os sacrifícios chegaram a similares conclusões a que chegaram Durkheim e Malinowski. Assim, o primeiro deles tipifica a religião e a cosmologia como fenômenos sociais, tal como nós remarcamos em nossas proposições, afirmando que “a religião é a coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (1970:38).

Em acréscimo, esta acumulação de representações individuais e coletivas, encontra-se determinada pelas ações que traduzem formas de adaptação, assimilação e reprodução humana.

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

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

1.3.1 Segundo a visão mítico-religiosa

As trocas contratuais desenvolvem-se na economia doméstica das comunidades estudadas, condicionadas pelos coletivos de pensamentos. Estes são construídos segundo as concepções econômicas, míticas e religiosas.

O mito é o farol luminoso que testemunha a estrutura e orientação do conhecimento no mundo antigo, é o balbuciar infantil das grandes criações literárias, amadurecidas na pós-modernidade. Assim, ele é a primeira estrutura lingüística da humanidade que explica sistematicamente a gênese das coisas, dos fenômenos sociais e naturais, tanto objetiva quanto subjetivamente; misturando os feitos reais com as criações fantásticas.

A religião é um sistema de idéias –ritos orais– e práticas –ritos manuais. É um todo, formado por um sistema mais ou menos complexo de mitos –explicam a causa das coisas e os fenômenos naturais e sociais–, dogmas, cerimônias e sacrifícios; é uma ordem de coisas que vai além do alcance de nosso entendimento, onde o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível; estes fenômenos amplos e complexos da cosmologia andina são explicados através do conhecimento superior que vem do coração; esta faculdade maravilhosa –intuição– é desenvolvida pelos yayas,

principais, yatiris, pacos e outros iniciados que guiam o destino das comunidades na vida cotidiana individual e coletiva. Além do mais, a convivência do homem andino com fenômenos sobrenaturais, no seio das comunidades estudadas, é natural; portanto, as manifestações dos espíritos das coisas, jupay, e do homem, jaini, são freqüentes e comuns.

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

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

1.3.2 Em função da ação mágico-religiosa

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

As assinaladas regras estão baseadas nas forças coletivas do espírito das coisas, jupai, e do homem, jaini; estas crenças e representações andinas, junto aos ritos oral e manual, expressam a função mágica e religiosa das trocas de dádivas simétricas, especialmente quando o objeto da troca é um bem cerimonial de origem mítica, o qual possui uma simbologia mágica e religiosa muito complexa, como ocorre com o milho e seus produtos derivados, como o pão, farinha e doces; esses produtos são vistos nas áreas andinas como alimento dos deuses, cujo consumo é compreendido como um ato sacramental, ou seja, a comunhão do corpo da Mamapacha. Assim, o Paco, sacerdote Inca, invita o povo andino, falando: “tatash-tanta mikushum”, comeremos o pão sagrado de milho; este ato é um consumo reverente do pão de milho⁵⁷.

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

Em acréscimo, na cerimônia anual de plantação do milho, chamada *yupanakuy* pelos indígenas da comunidade de Yacán, localizada no vale de Chaupiwara, se realizam cerimônias pagãs e cristãs aos deuses da cosmologia andina e da religião Cristã. Os quais permitem o equilíbrio entre as forças da natureza e da sociedade, assim, como também, protegem a produção do milho. Com tais cerimônias realizam-se as iniciações da época da plantação dos produtos agrícolas, denominada *murusikuy*. Ditas honras paralelas, pagãs e cristãs, expressam-se através das ações de graças e crenças tanto nas deidades da Natureza quanto nas coincidentes festas religiosas do Dia de Nossa Senhora do Rosário, correspondente aos primeiros dias do mês de Outubro, para finalizar na véspera da grande festa de Todos os Santos. Onde também se realizam honras pagãs aos corpos dos mortos, principalmente os dos grandes chefes convertidos em deidades que ficam na Sexta Dimensão Superior da natureza. Também se realizam, nesta festa, cerimônias e rituais a deidades como os *mallquis*, *wamanis*, *jirkas*, *apus*, *auquillos* e outros.

E mais, na comunidade de Yacán – localizada no vale de Chaupiwara – o ato central do sementeado do milho é um dos ritos mais antigos e isolados a Natureza, Mãe Terra, onde os camponeses com muita alegria, regozijo e fraternidade, como também, com respeito e veneração, semeiam o milho e outros cereais em suas parcelas individuais das terras comunais (agora essas terras encontram-se em processo de privatização); ali, o coro das mulheres mais bonitas e jovens, em homenagem a seus deuses, entoam canções alegres e significativas, chamadas *jarawis*; estas canções têm a finalidade de exaltar as qualidades do milho, a importância do trabalho comunitário e da bênção dos deuses. Nessas cerimoniais misturam-se cultos, ritos, atos sacramentais e crenças sagradas e profanas. Elas originaram-se nas culturas pré-incas, e foram sabiamente aperfeiçoadas pelos incas, que converteram as montanhas andinas em laboratórios agrícolas complexos, amplos e admiráveis.

Os *jarawias* andinos são hinos sagrados que exaltam o trabalho comunal, as relações sociais equitativas e as forças criadoras da natureza. Ditas canções são intercaladas com gritos onomatopéicos, denominados *guapidos*, produzidos tanto pelos homens quanto pelas mulheres. A finalidade de tais sons é lograr a harmonia entre as forças cósmicas da natureza; assim como também, incentivar o trabalho comunal e a aproximação dos jovens de sexos opostos para a formação da família andina. Nesta atividade de iniciação do ciclo agrícola, as mulheres e os homens se enfeitam com suas melhores roupas, adornam seus chapéus com muitas flores de cores; também são colocados em seus pescoços colares denominados *wallkapis*, estas expressões simbólicas da vida comunal, encontram-

se ornadas de frutas, pães e folhas de plantas milagrosas, assinalando a hierarquia das pessoas que participam de tais atividades, onde se destacam o Paco (homem místico com muita sabedoria), os padrinhos, compadres, donos da terra e gado, autoridades comunais, noras, filhos e outros.

Para fechar o presente capítulo sublinhamos a importância vital que têm para as sociedades coletivistas as trocas contratuais de bens e serviços, simétricas e assimétricas. Assim, através das relações sociais simétricas desenvolvem-se a solidariedade, a ajuda mútua e a satisfação das necessidades biológicas e culturais, nos limites da circulação simples das mercadorias. Mas também, em um nível superior, as trocas assimétricas enlaçam uma etapa da sociedade humana, que se encontra em uma fase de estagnação transitória (forma) e de acumulação quantitativa (conteúdo), com outra etapa da sociedade, onde as classes sociais se diferenciam radicalmente.

Portanto, nestas sociedades tradicionais a troca recíproca é o sangue que percorre todos os canais do tecido social, dando vitalidade às redes sociais que configuram o modelo social andino. Em relação às trocas analisadas, Mauss diz: “todas essas instituições exprimem um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimento, mulheres, crianças, bens, talismãs, terra, trabalho, serviços são matérias de transmissão e retribuição. Tudo vai – e – vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens” (1974:59).

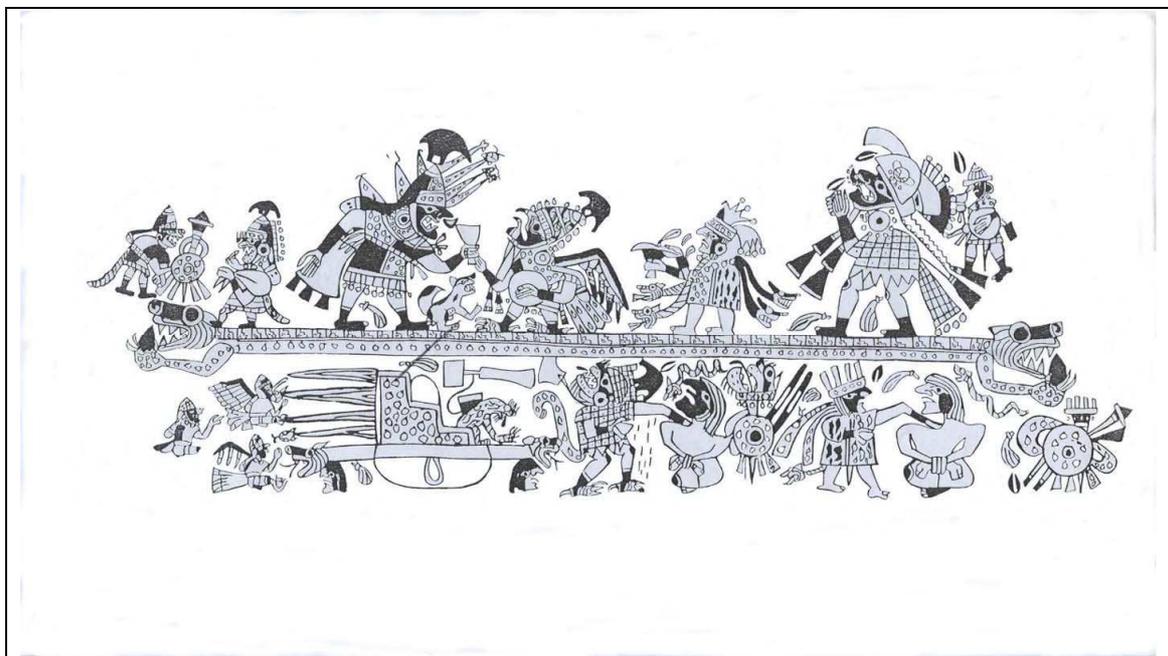
1.3.3 Trocas de dádivas simbólicas na esfera da cosmologia andina: Golpu

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

A. **CERIMÔNIAS FUNERÁRIAS:** são eventos fúnebres de tradição muito antiga, se expressam através de ações e visões profanas e sagradas, tanto pagãs quanto cristãs; cuja realização afeta a comunidade inteira; entre elas se encontram:

- a) **Riccharillay:** é um ritual fúnebre muito complexo e antigo, onde se misturam cultos e ritos mágico-religiosos, que se expressam em salmos e manifestações de dor muito profunda por parte dos familiares; este fenômeno ocorre a partir do terceiro canto do galo, as três da manhã, até o amanhecer, as cinco da manhã, e permite, segundo a crença popular, a transmigração do espírito do morto deste mundo físico ao mundo superior.
- b) **Pampakuy:** é uma cerimônia fúnebre com mistura de ritos pagãos e cristãos, consiste em enterrar o morto, depois do segundo dia de velório. Neste evento há expressões de dor dos parentes e demais membros da comunidade; mas também se misturam expressões de solidariedade, trocas de dádivas, e convites, as quais propiciam uma maior integração familiar e comunal.

Figura 4
Representação iconográfica do simbolismo metafórico do mundo complexo e paradoxal da cosmologia andina.



Observe-se o mundo de cima – hanan-pacha – e o mundo de baixo – urin-pacha – articulados por o mundo real – kay-pacha –, onde o “Leão da lei se combate com a balança da justiça divina” - isto é, à serpente bicéfala com cabeças de felinos se combate, com as expressões de amor a Mãe-Terra. Neste contexto a Mamapacha, em sua forma infinita, é a explicação de tudo, unifica o tempo com o espaço, ou seja, o hanan com o urin da eternidade. Mas também, conduz o ciclo vital em uma seqüência cíclica de câmbio dialético das coisas, dos indivíduos e dos fenômenos, onde cada época tem concepções dominantes, resíduos do passado e germens do futuro

c) **Pichgay**: é um rito de purificação fúnebre, se realiza no quinto dia depois de ocorrida a morte; consiste na lavagem geral dos objetos pessoais do falecido; nesta ação se produz a integração familiar causada pela dor que aparece com a morte do consangüíneo.

d) **Tasikuy**: é um rito fúnebre muito complexo que tem a singularidade de misturar as crenças, as almas e os alimentos apreciados pelos camponeses mortos; isto ocorre anualmente no dia dedicado a honrar os mortos, denominado Dia dos mortos. Nesta ocasião em que os camponeses se lastimam pelos familiares desaparecidos, há integração familiar, e a expressão de dor realiza-se através de um convite simbólico aos espíritos dos mortos. Este ritual permite a conjunção do profano com o sagrado, vista na comunidade de San Pedro de Casta através da comunhão sacramental dos alimentos preparados para tal fim, onde são lembradas também as ações boas realizadas pelos chefes e parentes mortos, as

quais servem de exemplo às futuras gerações, permitindo assim a manutenção do modelo social andino; além disso, estes rituais mantêm viva a imagem do morto para afirmar as crenças e as ações individuais e coletivas que são a base da herança social e a cultura andina.

B. CERIMÔNIAS AGRÍCOLAS: se expressão mediante um conjunto de ritos, crenças e práticas mágicas e religiosas, ligadas às ações da produção agrícola nas comunidades estudadas; mas também, manifestam-se através dos cultos e oferendas aos deuses tutelares andinos, tais como: Mamapacha, Tayta - Yaku, Tayta - Inti, auquillos, wamanis e outros, durante os seguintes fenômenos socioeconômicos:

a) Yupanakuy: é um rito antigo de integração social, consiste na escolha de camponeses hábeis, principalmente maiores de idade com responsabilidade familiar e os camponeses inscritos no Livro Padrão da comunidade, que terão o direito à posse e ao usufruto das terras comunais. A entrega das parcelas agrárias se realiza baseada na responsabilidade que os homens tenham de sustentar as necessidades biológicas e culturais dos membros da família, a ordem de méritos e os cargos desempenhados na administração da comunidade. Mas também, a posse da terra tem lugar depois dos ritos de adoração a deusa Natureza, Mãe terra.

b) Chacra – manay: é a ação de solicitar terras comunais para o bem-estar da família, isto é, uma obrigação e um direito dos camponeses para pedir o acesso às terras comunais; tudo isto ocorre quando os camponeses, por serem membros da comunidade, têm direito de possuir e usufruir as terras que pertencem à comunidade. Este evento de grande transcendência para a vida comunal, como a cerimônia anterior, na comunidade camponesa de San Pedro de Casta, realiza-se em uma casa cerimonial denominada wayrona;

c) Expansão da fronteira agrícola: é uma sucessão de eventos agrários expressados em três espaços e tempos diferentes: mukasikuy, é uma forma de preparar as terras de cultivo para semear cereais; chiwisikuy, é uma forma tradicional de semear tubérculos com o uso do arado de pé (chaquitacla); piltasikuy, é uma técnica milenar agrária, que ocorre após o chiwi, se pratica no semeado de batatas, ocas, ollucos e os demais tubérculos da região. Os significativos destas atividades são os ritos à Cruz Andina que simboliza o equilíbrio e harmonia das forças femininas e masculinas; vale dizer, o Pentagrama que representa a deusa Vênus, onde se exalta a beleza, a perfeição e a proteção para as alianças matrimoniais.

d) Pucllay: é uma antiga cerimônia mágica e religiosa de conjunção das energias criadoras da vida, realizadas mediante a união fática entre a mulher e a Mamapacha. Tudo isto, em termos andinos expressa uma troca simbólica entre as energias reprodutoras da mulher e da Mãe-Terra, através de um contato direto da mulher jovem com a terra. Porém, os desequilíbrios nas trocas de energias causam sanções severas à mulher⁵⁸.

e) Murusikuy: é um grande evento de caráter social, econômico, religioso e festivo nas comunidades camponesas estudadas; expressa-se através da ação de semear tubérculos e cereais. Mas também o evento central desta atividade é o rito a Mamapacha, denominado Pagapu.

f) Arawi: é um rito oral feito as divindades da Natureza, especialmente a Mãe Terra, expressa-se através de uma mistura de cantos, expressões de alegria, satisfação, gratidão e comunhão com as deidades tutelares da região. Manifestam-se através de gritos onomatopéicos, canções, gestos amistosos, danças, convites e outros; todos eles orientados a honrar a Mamapacha, ao filho divino, Taita-Yaku, água, e ao pai divino, Taita-Inti, Sol.

g) Ichic-uriasikuy: é um primeiro cultivo das plantas alimentícios, nesta atividade se misturam ações religiosas pagãs e cristãs, também se estabelecem relações de aproximação sentimental entre a pasña e o majta que desejam formar uma família.

h) Jatun-uriasikuy: é um segundo e últimos cultivos das plantas alimentícios; nesta atividade se ampliam as ações mágicas e religiosas relacionadas com a agricultura. No campo sentimental, se consolidam as relações sentimentais entre os futuros cônjuges.

g) Yawasikuy ichic-pogoyta: é a primeira colheita dos frutos amadurecidos antecipadamente; em conseqüência, se realizam intercâmbios com estes novos produtos entre familiares e amigos. Mas também, através de tais trocas simétricas se consolidam as relações sociais entre os futuros cônjuges e seus respectivos familiares.

j) Juntasikuy-jatunpogoyta: é um rito antigo da religião pagã em honra a Natureza, consiste em uma grande colheita dos frutos amadurecidos; neste evento de grande significação econômica, religiosa e festiva para a família andina, as relações sociais entre os futuros cônjuges e seus familiares alcançam um grande nível de significação comunal.

l) Payllay: é uma atividade agrícola regulada pelas trocas contratuais, simétricas e assimétricas; expressa-se na colheita, seleção e embalagem dos tubérculos; é realizada pelos camponeses com escassos recursos de sobrevivência, para obter produtos alimentares através do intercâmbio de sua força de trabalho com os produtos entregues pelo dono das parcelas agrárias, denominado papayoj⁵⁹.

C. CERIMÔNIAS DE CONJUNÇÃO DAS FORÇAS CÓSMICAS

As cerimônias de conjunção das forças cósmicas têm um especial significado para o mundo andino. Assim, na atualidade ainda segue realizando-se ritos antigos de adoração às forças da Natureza: água, terra, ar, montanhas e outras. Por exemplo, nas comunidades camponesas de San Pedro de Casta e Mítmac, localizadas na parte Central do flanco Ocidental da cordilheira dos Andes peruanos, cada ano realiza-se a grande Festa da Água, denominada champeria; nesta cerimônia as deidades cósmicas da região são honradas com rito pagãs e cristãs durante oito dias. Assim mesmo, esta festa é similar à cerimônia denominada Yarqa Aspiy, desenvolvida na comunidade camponesa de Chuschi, localizada na parte Central dos Andes Centrais da cordilheira andina do Peru. Aqui, se juntam as energias cósmicas, consideradas deidades da criação, como a Água que leva a semente da vida que vem do deus Sol para fecundar a Mãe terra que faz brotar a vida.

D. OFERENDAS AS DEIDADES. Estas possuem caráter Pagão e Cristão, oral e material e individual e coletivo; como ocorre com o Paqapu, visto como um rito de gratidão à deusa

Pachamama, a T'inka, o Despacho, a Carhuarina e outros, que os camponeses oferecem a seus deuses locais e regionais: jirkas, apus, mallquis, wamanis. Estes ritos expressam-se através de ações e visões, onde se misturam dons, canções e preces; estes servem para aplacar a ira dos deuses, além de influenciá-los a presentear com suas bondades, o que traz a frutificação da terra e o aumento do gado lar, caprino e bovino. Assim, por exemplo, na oferenda a Pachamama, realizada pelo Apu –homem venerável do povo de Accha⁶⁰–, observamos uma mistura de dons, canções, preces, atos sacramentais, comunhão do corpo da deusa, e outros.

E. PRECES E A COSMOLOGIA. Estas relações expressam-se através de ritos orais que permitem o relacionamento com os deuses e espíritos dos antepassados denominados tarashkuna, auquillos, ichie-olgoy; as preces, realizadas nas primeiras horas da manhã, tarde e noite, permitem entrar em contato com as deidades, e auxiliar na resolução dos problemas materiais e espirituais, além de trazer uma melhora nos diversos campos da vida social.

F. FESTIVIDADES MÁGICAS E RELIGIOSAS. Estas celebrações profanas e sagradas têm muita importância para o desenvolvimento da vida social nas comunidades estudadas; expressam-se através da Erranza, Festa Patronal, Festa de Todos os Santos, Festas de Iniciação e outras.

A partir de tudo isso, pode-se afirmar que as trocas de dádivas simbólicas, na esfera da cosmologia andina, conduzem a um diálogo com as forças simples e complexas da natureza em uma ação e visão mágica e religiosa, onde os ritos mágicos e as crenças sobre as forças cósmicas se juntam com os ritos e crenças religiosas, em um encontro crucial da fé e da doutrina, do profano e do sagrado, criando normas de conduta abrangentes e solidárias na vida individual e coletiva dos camponeses andinos. Assim, por exemplo, no segundo cultivo do milho, kutipa, no povo de Accha, os ritos orais e manuais são realizados em homenagem aos deuses que protegem a vida e a saúde, permitindo uma boa produção, dando harmonia e paz. Tais ritos são dirigidos pelo Apu da comunidade.

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

Em acréscimo, o conhecimento do Jaini andino permite a compreensão da natureza e funcionamento da magia e da religião, suas especificidades e diferenças, suas formas de articulação com o sistema social, seu imbricamento com outras atividades da vida social andina. Em relação com esta apreciação Malinowski diz: “a religião não é unicamente a explicação e a projeção dos sonhos das pessoas; não é exclusivamente uma espécie de substância elétrica espiritual (mana), não é somente o seu reconhecimento da

comunhão social, não, a religião e a magia são maneiras que os homens, como tais, devem possuir para tornar o mundo mais aceitável, mais acessível e justo⁶¹” (1984:12).

Falando com o Auqui Yacha, de 98 anos de idade, da comunidade de San Pedro de Casta, sobre o complexo fenômeno da cosmologia andina, compreendemos, que a explicação simples e complexa do pai da comunidade casteña é magistral, revela muita sabedoria e uma ampla experiência nos conhecimentos da vida social da comunidade. Na verdade, a voz de um Yaya é a voz de um mestre da cognição humana; ele é para a comunidade estudada o espírito guardião, protetor e guia da sobrevivência e desenvolvimento do homem; sua palavra é severa e justa, providente e objetiva. Enfim, a voz do Yaya é a voz das deidades ancestrais e tutelares que permanecem invariáveis através do tempo e espaço, que seguem guiando a conduta dos homens e ensinando-os a compreender a cosmologia andina. Assim, chegar a tal iniciado é chegar a uma fonte de luz clara e diáfana, harmoniosa e sutil, completa e ampla, que tem muitos conhecimentos da estrutura e funcionamento do sistema social, onde se podem descobrir conexões, equivalência, solidariedade, ajuda mútua, totalidade, particularidades, desenvolvimento e outros.

Assim, o Yaya ou Principal explicou sobre a essência da vida, presente nos micro e macro cosmos, sobre a onipotência do poder criador e a pequenez do conhecimento humano para compreender a força criadora da natureza e a vastidão e a profundidade da interação entre os macro e micro mundos; entre a força cósmica e as partículas condutoras da essência da vida na natureza. Tais partículas divinas, segundo a explicação do informante citado e a lógica da interpretação da antropologia, se encontram em diferentes níveis de desenvolvimento, em diversas expressões da natureza, como os reinos mineral, vegetal e animal, assim como também no homem. Estas expressões simbólicas ocorrem nas comunidades estudadas durante as grandes cerimônias denominadas Champeria e Yarqa-aspiy⁶², e manifestam-se através da conjunção da trilogia criadora: Inti, Sol, Pai-divino; Tayta-Yaku, água, Filho divino; e Mamapacha, Mãe-Terra, Espírito Santo.

1.3.4 Trocas de dádivas cerimoniais na esfera da cosmologia andina: Pagapu

As trocas de dádivas cerimoniais observadas na projeção da cosmologia andina são complexas, paradoxais, amplas e totais. Embora, as cerimônias de Ação de Graça, denominadas Pagapu, se realizam constantemente nas comunidades estudadas, tanto depois dos eventos transcendentais para a vida comunal, relacionadas com a atividade produtiva, com o sistema de parentesco e a cosmovisão; quanto depois das ações específicas, relacionadas com a vida quotidiana das famílias, como os casos Shunakuy, Yawasikuy, Gormay e outros. Todas elas se realizam com a finalidade de honrar as deidades da Natureza, Mãe Terra, as Montanhas, denominadas: Wamanis, Apus, Jirkas, as fossas profundas, Pakarinas e outras.

Além disso, não é possível encontrar uma ação ou visão cerimonial, exclusivamente da cosmologia andina; elas estão sempre misturadas com as outras objetividades ou subjetividades da estrutura social. Talvez, se pode distinguir certa predominância de uma função social sobre outra, ou também se pode estabelecer o rol da

determinação de um fenômeno social sobre outro. Assim, por exemplo, podemos distinguir a predominância dos ritos da religião Cristã, em uma cerimônia do Santo Patrão da comunidade, sobre as outras ações e visões da vida social; ou também, podemos observar certa predominância dos ritos pagãos em uma cerimônia de Ação de Graça –Pagapu–, realizada em honra da deusa Natureza, Mãe Terra, sobre as razões práticas e simbólicas da vida quotidiana.

Mas também, podemos perceber o papel da determinação da práxis social sobre as outras ações e visões da estrutura social. É assim, como nas relações sociais de produção, simétricas e assimétricas, por outras palavras, as trocas recíprocas de serviços, Aychama e Minka, determinam as trocas de dádivas simbólicas, denominadas: Shogakuy, Jichakuy e Shulte. Em síntese, podemos dizer, o processo de trabalho não só é decisivo para a sobrevivência dos povos estudados, mas também, para a totalidade da existência humana; sobre isto, Marcuse diz: “o trabalho determina o valor de todas as coisas. Uma vez que a sociedade é perpetuada pela troca universal ininterrupta de produtos do trabalho, a totalidade das relações humanas é governada pelas leis imanentes da economia” (1969:249).

Enfim, em vista dos temas tratados com um alto grau de objetividade, podemos demonstrar a interdependência das categorias:

Parentesco e reciprocidade: nesta relação social existe uma tendência de alcançar um equilíbrio entre a prestação dos serviços e sua retribuição; baseada na consangüinidade ou afinidade da família andina. Mas também, na formação da aliança matrimonial, se pode observar uma relação paradoxal entre o genro e o sogro; assim, durante o noivado a relação entre eles é assimétrica, entanto, depois do matrimônio as relações são simétricas.

Ritual oral e o ato sacramental: nesta interação se estabelece uma relação múltipla entre o camponês e suas deidades através da instituição do Gormay –presente da deusa Pachamama. Assim, por exemplo, no campo econômico se expressa como um fenômeno de redistribuição de excedentes, na esfera religiosa, se manifesta como um ato sacramental e na vida familiar traz conforto material e espiritual.

Prece e comunhão sacramental: nesta inter-relação ocorre a comunhão do corpo da deidade da fecundidade, a deusa Natureza, a Mãe Terra; ou melhor, a ingestão do Gormay.

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

Conclusões

As metas propostas nos objetivos do presente capítulo –TROCAS RECÍPROCAS SIMPLES DE COMPENSAÇÕES LIMITADAS, SIMÉTRICAS E ASSIMÉTRICAS: Aychama e Minka foram alcançadas, com amplitude e profundidade, através da análise comparativa, hierárquica e projetiva; dos modelos sociais coletivos, das categorias concretas e abstratas, das metáforas e paradigmas; obtidos mediante a pesquisa bibliográfica, etnográfica e heurística; realizadas nas comunidades alto andinas do Peru.

Dessa forma explicamos o grau da função social das: a) Trocas de dons, representadas mediante os intercâmbios simbólicos, denominados: Shogakuy, Shulte e Jichakuy; b) Trocas de bens e serviços, simétricos e assimétricos, chamados: Aychama e Minka; c) Trocas cerimoniais, representadas por: Gormay, Challay, Chuchunakuy, Pagapu e outras. Todas elas estão inseridas na economia pré-capitalista e não capitalista da exploração agrícola doméstica; e, estão sujeitas à economia mista, ao sistema de parentesco e à cosmologia andina.

No primeiro caso, as relações sociais simbólicas assinaladas manifestam-se através das estruturas inconscientes, que subjazem na inconsciência dos parceiros andinos, e, se expressam na realidade mediante estruturas conscientes, formando assim a herança cultural dos povos estudados. Este jeito étnico tem a virtude de orientar a vida quotidiana dos camponeses andinos, permitindo o uso preciso dos códigos de linguagem. É, assim, nas trocas referidas, segundo Lefort, “o sujeito é instituído e não constituído, é um ente subjetivo que integra a coletividade” (1951).

Segundo os dados do trabalho de campo, tais intercâmbios são relações sociais de previsão e planejamento; eles influem decisivamente tanto na estrutura social, política e cultural da comunidade, quanto na conduta dos camponeses estudados. Portanto, ditos intercâmbios conduzem à realização de convênios, contratos e acordos de alcance individual, familiar e comunal. Mas também, as assinaladas trocas se materializam em três ambientes: No lar familiar, onde se plasmam convênios privados; como, por exemplo: alianças matrimoniais, atividades produtivas, rituais e cerimoniais. Na casa da parcialidade⁶³, para efetuar convênios e acordos do bairro. Finalmente, no prédio comunal, chamado Wayrona, onde se materializam acordos e convênios de caráter comunal, sancionado democraticamente em uma reunião comunal; como, por exemplo, a manutenção da infra-estrutura do povo, a eleição das autoridades, e os ritos e cerimônias da comunidade.

Tais trocas, com estruturas conscientes e inconscientes se concretizam em três momentos seqüências e complementares: a) No início do evento, denominado Shogakuy, onde se realizam tanto intercâmbios de discursos, com elogios e críticas, cuja fortaleza reside na eficácia da palavra utilizada segundo o código da língua Quíchua, quanto trocas de dádivas simbólicas e cerimoniais, denominadas Shogakuy, Yawasikuy (cilú), cuja fortaleza está na eficácia do ato sacramental, melhor ainda, na ingestão prazerosa, voluntária e obrigatória, do corpo da deusa natureza, Mãe Terra; b) Durante o evento, denominado Shulte, onde as trocas de dons fazem um vaivém; aí, se acentuam os elogios e as trocas de dons simbólicos e cerimoniais; c) Na finalização do evento,

denominado Jichakuy, onde o término satisfatório do convênio permite um novo intercâmbio de elogios e presentes.

Na segunda análise, o presente estudo das trocas contratuais de bens e serviços, tanto simétricas, como: Aychama, Waje-Waje, Tumay, Ayni e outras, quanto assimétricas, como: Minka, Tipipakuy, Allapakuy, Rutupakuy e outras; que se desenvolvem: na esfera da economia doméstica e de mercado, mediante as tecnologias simples, e, no campo ocupacional; permitem uma maior apreciação e uma clara diferenciação da gama de trocas simbólicas e fáticas, que ainda ceguem funcionando nas comunidades andinas. Mas também, facilitam uma melhor compreensão do rol da economia, do sistema de parentesco e da cosmologia no conhecimento das sociedades arcaicas, simples, ágrafas e tradicionais, como os focos de estudo do presente trabalho.

Dita projeção foi lograda através da análise filogênico e ontogênico dos fenômenos sociais tratados complementarmente com as ciências práticas e teóricas, e do método sistêmico e dialético.

Os resultados da pesquisa bibliográfica e etnográfica experimental realizados durante dois anos e meio e 14 anos, respectivamente, permitem explicar: Primeiro, o papel das trocas contratuais, simétricas e assimétricas; vistas na economia mista, tanto nos âmbitos da economia familiar –circulação simples de mercadorias– que permitem a presença da ajuda mútua, da colaboração solidária e do sacrifício pela humanidade; todos eles, nos marcos de uma democracia e libertação próprias do grau de desenvolvimento da realidade social; quanto nos parâmetros da economia de mercado –circulação ampliada do capital– que permitem a apropriação do mais-produto, a diferenciação social, a migração do campo a cidade, a morte progressiva do camponês arruinado e outros problemas sociais.

Segundo, o mecanismo de funcionamento de tais trocas, influenciado pelos cânones do direito consuetudinário, sintetizados em: Dar, receber e retribuir. Tudo isso, funciona de acordo à “Lei dos Incas”, denominado: Ama-sua, ama-llulla e ama-k’ella –não roubes, não mintas e não sejas ocioso-, a qual é uma mistura do ordenamento legal que engloba as regras morais, trabalhistas, econômicas, religiosas, políticas e sociais.

Terceiro, a vigência de tais relações sociais nas comunidades camponesas andinas, permitindo assim, o conhecimento da articulação estrutural e seqüencial das fases de desenvolvimento social. Esta dinâmica explica os fenômenos de caducidade, vigência e formação do organismo social, que no caso estudado avança em um ritmo de desenvolvimento condicionado pelos fatores endógenos e exógenos.

A terceira questão abordada faz conhecer a objetivação das crenças, entanto constituem representações simbólicas, através dos ritos e cerimônias mágico-religiosas, enquanto representam ações pagãs e cristãs. Esses fatos religiosos têm a virtude de juntar a vida real com o mundo transcendental do infinito. Tudo isso ocorre com o rito oral –a prece- e o rito manual –o sacrifício ou ato sacramental - que se manifestam através das trocas de dádivas cerimoniais. Por assim dizer, as crenças se corporativizam através das trocas de presentes, simbólicos e cerimoniais; isto é, o intercâmbio de Pagapu – Presente de gratidão à deusa Natureza, Mãe Terra – pelo Gormay –presente da Mamapacha a seus filhos andinos.

Ditas interações cerimoniais implicam, principalmente, duas formas determinantes, podemos dizer, entre o homem com a natureza e entre indivíduos. A primeira delas se plasma em uma ótima adaptação do homem andino a seu meio ambiente, produzido através de uma boa assimilação de nutrientes ecossistêmicos, próprios das “terrazas andinas”, isto dá lugar a uma reprodução de gente saudável e forte, com características psicossomáticas atípicas. A segunda relação se expressa através de uma decadente economia doméstica orientada à satisfação das necessidades vitais; mas também, mediante um sistema de parentesco que possibilita a formação e desenvolvimento da célula social, através de alianças matrimoniais e normas de convivência social; finalmente, através da cosmologia andina que junta o finito com o infinito.

Na esfera da economia doméstica, joga um rol preponderante a instituição denominada Gormay; pois, esta expressão física das trocas simbólicas no contexto cerimonial, dá lugar a um equilíbrio transitório de posse dos camponeses andinos, proprietários tanto dos meios de produção quanto da força de trabalho. Cujos fatos se verificam nos campos das reciprocidades, simétricas e assimétricas, da redistribuição de excedentes e num melhor controle de um máximo de andares ecológicos.

Na esfera do sistema de parentesco, tem importância a troca simbólica denominada em língua Aymara: Challay, pois, esta expressão, no contexto cerimonial, permite com antecipação, decidir previsões na formação e desenvolvimento das alianças matrimoniais; mas também, nas interações familiares, segundo grau de parentesco, por linha uterina ou pela rama patrilinear; destacando entre eles a hierarquia social de caráter patriarcal e da residência virilocal.

Na esfera da cosmologia andina, tem importância a instituição denominada Pagapu; pois, ela, no contexto cerimonial, é uma expressão de gratidão, feito pelos camponeses quíchuas, aymaras, kauquis, uros, kullis e outros povos antigos a suas deidades ancestrais da Natureza, como: Mãe terra, wamanis, Apus, Jirkas e outras.

Em suma, é preciso dizer, a simbologia andina, que cobra vida nos ritos e cerimônias, é ampla complexa e paradoxal, contem muitas mensagens e códigos ainda desconhecidos. Ela nasce, em última instância, de uma observação sistemática do macro e micro cosmos, feito pelos sacerdotes incas; sobre isto, é oportuno descrever apenas um ponto pequeno relacionado com as trocas simbólicas e cerimoniais; vale enfatizar, sobre a iconografia que fala do conceito de santidade feminina, a fertilidade e os cultos à deusa Natureza: Mãe Terra –Mamapacha -, Vênus – Kusi – Koillor – e o principal, a mulher andina, considerada como uma grande Pakarina. Esse conceito dá à mulher uma conotação de deusa que dá vida. Esta razão é a base da religião andina e também pagã, onde o nascimento de uma criança é um acontecimento biológico, religioso e místico.

Nesta projeção, é possível comparar o grande rito de iniciação conjugal denominado: Chuchunakuy com o rito antigo denominado Hieros Gamos da religião pagã de Oriente e Ocidente, onde se pode explicar os origens dos ícones modernos para o masculino: ♂ e feminino: ♀ ; que se derivam dos símbolos astronômicos do planeta Marte e do planeta Vênus, conhecidos como lâmina: ♃, representa agressão e masculinidade. O símbolo

feminino é exatamente o oposto: √, chamado cálice, lembra um copo, ou receptáculo e, o mais importante, lembra o formato de um útero feminino. Esse símbolo transmite a idéia de feminilidade, maturidade da mulher e a fertilidade. Estas simbologias também foram conhecidas na cultura andina, a prova delas é a ilustração do trabalho, que representa a sínteses dos pontos assinalados, ou seja, a “serpente bicéfala”.

Notas

¹ Autorialização do homem implica a liberação das leis mecânicas que convertem aos homens em órgãos da natureza, isto é possível quando se pensa no serviço da humanidade. Assim, os intercâmbios simbólicos e materiais regulamentados em “dar, receber e retribuir” constituem um serviço espontâneo, ajuda solidária e compensação equitativa; vale dizer, um sacrifício pela humanidade que inquestionavelmente conduz à auto-realização.

² Aychama é um fato social total que tem a virtude de ordenar as diversas inter-relações nas esferas da vida social, configurando as redes simples e complexas do sistema social comunal. Tal relação social tem um caráter sagrado, ela relaciona as pessoas com os deuses, os homens com as coisas, os indivíduos com os indivíduos, os homens com a natureza, o ser social com a consciência social, a razão prática com a razão cultural e assim por diante.

³ Minka é uma categoria da língua Quíchua que permite explicar as relações sociais assimétricas nas prestações de bens e serviços. Porém, na época dos incas ela era uma expressão de irmandade e tenha um caráter simétrico.

⁴ Espírito das coisas, é uma crença sobre a imaterialidade das coisas, tem a virtude de articular as dimensões distintas da cosmologia;isto é, o mundo real com as dimensões supra-humana e infra-humana.

⁵ Espírito do homem, é compreendida como a parte imaterial do homem, é vista como uma energia sutil, muito misteriosa, é a expressão divina na natureza humana. Enfim, é a força da consciência humana capaz de realizar fatos transcendentais e inexplicáveis na vida real.

⁶ Na língua Quíchua significa súplica. Essa categoria complexa e paradoxal implica a realização de um fato menor – exemplo: a entrega de uma dádiva – para alcançar um benefício maior – retribuição da dádiva.

⁷ É uma dádiva simbólica, tem a virtude de articular os efeitos do Shogakuy com os de Jichakuy, serve para manter o interes do parceiro que recebe a dádiva – Shogakuy – e induz o cumprimento do compromisso assumido.

⁸ É outra dádiva simbólica, serve para honrar o cumprimento do compromisso assumido.

⁹ Para situar a questão rapidamente: a vida se originou na terra há milhares de milhões de anos, os dinossaúrios se extinguiram há 65 milhões, e que faz entre 6 a 10 milhões de anos nossos antepassados e os antepassados dos chimpanzés e gorilas tomaram caminhos diferentes. Todos eles seguiram vivendo na África durante milhões de anos. Nossos antepassados, durante sua evolução experimentaram três câmbios: O primeiro deles ocorreu há 4 milhões de anos; isto é, tomou a posição ereta e liberou seus braços e usou para fazer ferramentas de trabalho – os primeiros fazeis, “Homo – erectus”, foram descobertos em Java, pelo médico holandês Eugene Dubois a princípios dos anos 1890, em sua búsqueda do “eslabom perdido”, hipotético home-mono, imaginado pelo biólogo alemão Ernest Haeckel, quem o chamou “Pithecanthropus alalus”, home-mono sem fala. A segunda mudança ocorreu há três milhões de anos quando nossos antepassados – os homens – monos – se separaram em dois ramas: os australopithecus robustus e os australopithecus africanus. A terceira mudança ocorreu há 2,5 milhões de anos e constitui o início do uso habitual de ferramentas de pedra. Agora, na região de Toros – Menalla no deserto de Yurab, no norte de Chad – a missão franco-chadiana, sob a direção do paleontólogo Michel Brunet, o 10 de julho de 2002 encontrou um crânio duma nova espécie de hominídeo, denominado “Toumai”, em língua goram significa “Esperança de vida”. Ele tem uma Antigüidade de sete milhões de anos; assim, se converte no antepassado mais longínquo do ser humano. Segundo o cientista Daniel Lieberman da Universidade de Harvard, a importância desse hallazgo só é comparável ao primeiro homem-mono; vale dizer, o “Australopiteco africano” encontrado há 77 anos.

¹⁰ Segundo Kunzru o ciborgue “é um tipo de corpo que representa a quintessência da tecnologia” (2000:23). Ele é um corpo de redes entrelaçadas, redes que são em parte humanas, em parte máquinas. Segundo Haraway, os ciborgues são “complexos híbridos de carne e metal que jogam conceitos como “natural” e “artificial” para a lata do lixo” (2000:26). Enfim, um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo.

¹¹ É uma cerimônia sagrada de mais de dois mil anos de idade, é equivalente à expressão grega “Hieros Gamos”, significa “casamento sagrado”, nada tinha a ver com erotismo. Maiormente é um ato de suprema realização espiritual. Estes ritos sexuais a Mamapacha, Mãe Terra, vinham sendo considerados a única ponte entre a terra e o céu para o homem andino. Assim, em comunhão e libertação entre um homem e uma mulher podiam atingir um instante de êxtase no qual suas mentes ficavam totalmente vazias e elas eram capazes de ver a Deus.

¹² MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Edições 70, 1984.

¹³ A instituição do Ayllu é a célula base da comunidade andina milenar. No interior do Ayllu, o chefe da família nuclear, desde as épocas pré-inca e inca, controlava a realização do calendário agrícola, a exploração coletiva de suas terras, águas de regado e reservas próximas ou distantes da lenha e dos pastos. O chefe velava também para que os deuses do grupo fossem atendidos segundo os ritos. Também estabelecia os vínculos matrimoniais em grandes festividades anuais denominadas Pucllay e Warachico.

A bipartição dos ayllus em metades determinou as relações de parentesco endogâmico e exogâmico. Dessa maneira, os casamentos poderiam se realizar tanto no interior do Hanansaya, metade do alto, como no Hurinsaya, metade do baixo. Havia também alianças entre Hanansaya e Hurinsaya. Assim, Zuidema menciona matrimônios exogâmicos entre panacas (ayllus da realeza), localizadas em Hanancuzco e em Hurincuzco com a finalidade de estabelecer alianças (Zuidema, 1964). A bipartição dos ayllus em metades expressava-se também na cosmologia andina; por exemplo, a dos incas (membros da linhagem real), os quais possuíam terras na Hanancuzco. Da mesma maneira, outros incas possuíam propriedades em Hurincuzco. Quando ocorre a morte deles, são embalsamados para serem reverenciados como deidades, e em cada festividade essas deidades são levadas em suas propriedades, para que se mantenham em suas panacas respectivas e para que reafirmem seu domínio real. O mesmo ocorria com os ayllus. O chefe ou cacique de Hanansaya era embalsamado após sua morte e reverenciado como deidade, tomando o nome de Mallqui. Na atualidade, ocorrem cerimônias similares, onde há a rememoração dos Mallquis.

¹⁴ Segundo a cosmologia andina, na cerimônia de iniciação do ciclo familiar na vida comunal, e de iniciação do Calendário Agrícola na produção de tubérculos e cereais, se produz uma troca de energias reprodutoras, entre a pasña, moça, e a Mamapacha, mãe terra.

¹⁵ Planta sagrada dos incas, que quando é usada nos campos da medicina tem efeitos positivos, e nos campos esotéricos permite que uma pessoa entre em estado de vigília para a previsão de eventos futuros.

¹⁶ Alimento sagrado, considerado nas comunidades estudadas o corpo das deidades criadoras da natureza: Inti, Sol, Yaku, água, e Pachamama, mãe terra.

¹⁷ Região natural com uma geografia difícil, agreste, acidentada e um clima de contrastes e de fortes oscilações. Nesta região se encontram localizadas as terras comunais destinadas ao pastoreio do gado bovino, lã e camélidos.

¹⁸ Região natural de clima moderado e seco, e com precipitações fluviais acentuadas.

¹⁹ Região natural com um clima temperado e com precipitações moderadas.

²⁰ Região natural de clima quente.

²¹ O Estado Inca, através de uma administração de caráter coletivista e uma política assistencialista eficiente logrou uma alta taxa na produtividade agrícola, alcançando um equilíbrio harmonioso entre o crescimento da população e o crescimento dos meios de satisfação das necessidades biológicas e culturais.

²² A aculturação permite designar os fenômenos de contato direto e prolongado entre duas culturas diferentes que levam a transformações em qualquer delas ou em ambas. A aculturação gera processos de adaptação, assimilação, empréstimo, sincretismo, interpretação, resistência (reação contra – aculturativa). COELHO, T., *Dicionário Crítico de Política Cultural*, São Paulo, ed. Iluminaras, 1997, p.36.

²³ A endoculturação é um processo que organiza, codifica e canaliza impulsos, energias e necessidades psicobiológicas dos indivíduos em uma sociedade determinada. Este processo permite o conhecimento dos elementos estruturais da sociedade e direcionam as ações dos homens segundo os mecanismos de funcionamento da sociedade. Assim, por exemplo, se encontram os processos de ideologização, ou conformação das pessoas no interior de molduras ideológicas predeterminadas. *Ibid.* p. 165.

²⁴ Ler a tese de doutorado do antropólogo Abdías Alfonso Jara Salas: *Educação da vida, pela vida e para a vida na comunidade camponesa de San Pedro de Casta*, defendida no Programa de Doutorado na Universidade de Educação, Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, Lima, Peru, 1976.

²⁵ Na cosmologia andina, a trilogia da divisão da terra, dos fenômenos naturais e dos fenômenos sociais está relacionada com a simbologia da criação e a localização das coisas e fenômenos.

²⁶ Segundo o cronista Bernabé Cobo: “Los verbos de vender, comprar y pagar significaba trocar una cosa por otra. Todos conocían las equivalencias entre la mayor parte de los artículos, y todos estaban diestros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa” (Apud. Murra, 1956).

²⁷ ARGUEDAS, José María, 1968: *Las comunidades de España y del Perú*, Lima: UNMSM.

²⁸ Entre elas são muitos conhecidos: o Cerro San Cristobal da cidade de Lata, o Cerrito da Libertad da cidade de Huancayo, o Cerro de Cancharani da cidade de Puno, e outras.

²⁹ As regras de caráter coletivista: retribuir, dar e receber, também foram encontradas pelo antropólogo francês Marcel Mauss nos povos da Polinésia e Melanésia (Mauss, 1974:59).

³⁰ O rio Santa Eulália é tributário do rio Rímac e se encontra localizado na parte Norte da província de Huarochirí do departamento de Lima no território peruano.

³¹ Nestas localidades realizei pesquisas etnológicas coordenando equipes de estudantes, como atividades práticas de cursos que ministrei dentro das disciplinas de Antropologia Geral, Social e Cultural, nas universidades San Marcos (Pós – Graduação de Educação), Federico Villarreal (Faculdade de Ciências Sociais), Inca Garcilaso de la Vega (Faculdade de Ciências Sociais), Enrique Guzmán y Valle (Faculdade de Letras), Faustino Sánchez Carión (Faculdade de Educação).

³² MALENGREAU, Jacques, “Comuneros y empresarios en el intercambio, en: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, ed. IEP., 1974, pág. 173.

³³ Yawasikuy é uma categoria social andina formada por estruturas inconscientes e conscientes; expressa-se através de uma troca de dádivas simbólica de caráter simétrico, cerimonial e costumeiro; é um ato onde um parceiro faz com que o outro prove um alimento típico e cerimonial que permite estabelecer uma relação recíproca de amizade, boa vontade e de ajuda mútua que geralmente se concretiza num convênio equitativo entre eles; além do mais, nesta relação social o parceiro que estabelece a relação é o que oferece alimentos típicos e cerimoniais, com muita significação cosmobiológica para ambos, o qual é retribuído em sinal de aceitação do convênio, ou melhor, há uma troca de dádivas muito apreciada por ambos os parceiros, denominados por isso “cilu”. Aqui ocorre, portanto, uma coincidência de significados nas palavras “Yawasikuy” e “cilu”; pois ambos se referem a uma troca de alimentos muito saborosos; o “cilu” tem a virtude de originar e anular os ciúmes que pode expressar-se nos parceiros e em seu círculo social. O ciúme pode ocorrer quando um dos parceiros percebe, por exemplo, que o outro, ao retribuir com um dom melhor, possui um nível social mais elevado.

³⁴ Bebidas costumeiras: aswa, sumo de molle, chicha de jora, poções de coca, planta sagrada dos incas, cigarros-inca, tabaco andino, isku e cal natural.

³⁵ jara-tanta, pão de milho, alimento dos deuses, calabazo-api, togosh-api, mashua-api, doces nativos, jaka-picante, challwa-picante, sakua-picante, shinty, charqui, kancha e salgados nativos.

³⁶ Ruray ñoganchis paq, significa: faça uma coisa para mim. Nós dois vamos aproveitá-la. Say rayku ruanqui taytay. Compreende-se: Pai meu. Eu vou fazer por esse motivo. Ñoga say rayku shamusha, Significa: Eu vou voltar por esse motivo. Ruray apukunapaq. Se traduce: Faça para os deuses.

³⁷ Homens místicos do Altiplano Sul andino, com muita sabedoria nos campos da medicina tradicional e da previsão do destino do homem; realizam grandes curas das doenças do corpo e da alma.

³⁸ Tais atividades agrárias realizam-se em terras de cultivo especialmente preparadas pelos Incas há muito tempo atrás, denominado andenes; sem dúvida até hoje, segundo o observado, elas, surpreendentemente, continuam sendo utilizadas.

³⁹ Ferramenta de trabalho agrícola muito antiga, de constituição simples; era dito que o imperador do Tahuantinsuyo, o Inca, no início do calendário agrícola, que ocorre no equinócio de verão, encabeçava a “Parada Real” para dar início às atividades agrícolas no império, com uma chaquitacla de ouro. Ele era imitado pelos chefes dos quatro “sujos” (regiões políticas), e pelos chefes dos ayllus.

⁴⁰ MARX, K., O Capital, 5ª ed., Hamburgo, T. I, 1903, pág.9.

⁴¹ Farinhas de tubérculos e cereais.

⁴² WEBER, Max, História Geral da Economia, São Paulo, ed. Mestre Jou, 1968, pág. 64.

⁴³ Como testemunho arqueológico das opiniões assinaladas ficam as ruínas do Templo de Adoração a Potência Masculina, na eterna Cidade de Pedra, capital do Império dos Incas, Cuzco, considerado Centro de Peregrinação dos habitantes do Tahuantinsuyo, denominado também “Umbigo do Mundo”.

⁴⁴ Estes dados foram recolhidos nos trabalhos de campo realizados pelo autor da presente pesquisa, na comunidade camponesa de San Pedro de Casta, no ano de 1975.

⁴⁵ O pucllay da comunidade camponesa de Miraflores, localizada no flanco oriental da cuenca do rio Marañón, no departamento de Huánuco, na perspectiva analisada é extraordinário e maravilhoso; as cerimônias de iniciação são denominadas chuchunakuy (evento cerimonial de iniciação na formação da família monogâmica andina, considerado nas comunidades observadas um ato sacramental pré – matrimonial; esta relação social que se estabelece entre a *pasña* e o *majta*, ao ar livre e nas partes mais altas das montanhas, expressa-se através da conjunção das forças magnéticas masculinas e femininas. Este contato ritual nas partes mais sensíveis do corpo abrem canais de irradiação energética que harmonizam a transmutação energética do macro e micro mundos).

⁴⁶ Exposição do venerado pai da comunidade de San Pedro de Casta, feita em língua Quíchua: “Nós recebemos da deusa Kausaypacha seus dons, para dar tais dons a nossos irmãos, alegrando assim aos deuses Inti, Jirka e Mallqui”. Esta regra de receber, dar e retribuir direciona o comportamento dos parceiros andinos nas trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais.

⁴⁷ MAUSS, Marcel, Ensaio sobre a dádiva, Lisboa, ed. 70, (1950) 1988, pág. 69.

⁴⁸ Casamento, segundo Heritiér, é a legitimação social da descendência. Assim, por exemplo, entre os “Somo” do Alto Volta, tal como nos indo – europeus, os termos do casamento variam segundo designam o ato de tomar uma mulher ou de esta entrar numa casa como esposa. Uma esposa não se torna mulher, isto é, não está completamente realizada, senão quando nasce o primeiro filho; antes, é sempre uma rapariga, suru. Uma mulher estéril será considerada, durante toda a sua vida, uma rapariga, e não uma mulher. Em

contrapartida, toda esposa legítima já é mãe quando se junta ao seu marido, que é o pai social de uma criança da qual ele não é o genitor (HÉRITIER, F., Fécondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré – scientifique , in E. Sullerot (org), *Le Fait féminin*, Fayard, Paris, pp. 387-96).

⁴⁹ Expressão da cultura inca que significa preparação conjugal para a ótima realização das tarefas domésticas, segundo a divisão social do trabalho no campo familiar; incidindo principalmente no conhecimento da educação dos filhos para a integração progressiva e harmônica ao modelo social andino, caracterizado pela monogamia, filiação patrilinear, virilocalidade e a convivência de caráter coletivista.

⁵⁰ Expressão que é produto da mistura dos elementos das culturas hispânica e inca, cujo significado altera a verdadeira essência da fase “*tiyakuy*” de constituição do matrimônio andino, pois erroneamente se acredita que é a prova do desempenho sexual da mulher. Esta prova, introduzida pelos espanhóis, permite que haja a convivência entre os parceiros sem a obrigatoriedade de um matrimônio formal e fático.

⁵¹ Moça casadoira que integra uma “parada” na rotação das terras agrícolas. Esta unidade de trabalho agrícola está integrada por uma tríade de trabalhadores: dois rapazes denominados “*tacleros*” e uma moça, denominada “*rapaj*”.

⁵² Rapaz , próximo a contrair matrimônio, que integra uma “parada” na rotação das terras agrícolas, usando para isso uma ferramenta da cultura inca denominada “*chaquitacla*” (arado de pé).

⁵³ *Kausaypacha* é uma deusa da criação que expressa uma força que existe em todos os seres vivos e no universo, responsável por tudo que se relaciona à procriação. Esta deidade andina é similar à deidade da Índia, a deusa *Shakti* e a outras deusas como *Kundalini*, *Kakini* etc.

⁵⁴ Categorias da cosmologia andina que simbolizam o corpo da deusa da fertilidade *Pachamama*; apresentando-se tanto em tubérculos como a batata, papa, oca, *mashwa* e outros; quanto em cereais, como o milho. Estes produtos agrícolas têm a particularidade de desenvolvimento maior e desproporcional quando comparados aos outros produtos de seu gênero.

⁵⁵ Apud, Jara, 1976.

⁵⁶ Apud, Fonseca, 1974.

⁵⁷ Em outro contexto social, o presente feito aos homens e o presente feito aos deuses, são entregues nas sociedades do Nordeste siberiano, e entre os esquimós, tanto os do Ocidente do Alasca quanto os da margem asiática do estreito de Behring. O *potlatch* (compreendido como troca de prendas entre os *chukchee* e os *Koryak* da Sibéria) produz um efeito não só sobre os homens, que rivalizam em generosidade; não só sobre as coisas, que uns transmitem aos outros; mas também sobre as almas dos mortos, que assistem a tais intercâmbios e deles tomam parte. Isto é, as trocas de prendas entre homens (*sakes*), incitam os espíritos dos mortos, deuses, coisas, animais, natureza, a serem generosos para eles. Mas são os *Chukchee* marítimos que, como os seus vizinhos, os *Yuit*, esquimós asiáticos, mais praticam essas trocas obrigatórias e voluntárias de dádivas, no curso das longas cerimônias de ações de graças que se sucedem no inverno. O *kula* e o *potlatch* do Noroeste americano consiste em dar, da parte de uns, e de receber, da parte de outros (Mauss, 1974:77).

⁵⁸ O informante Marcelino Obispo, de 99 anos de idade, da comunidade de San Pedro de Casta, perguntado sobre este fenômeno diz: “ Antiguamente la gente pensaba que la mujer que concebía hijos mellizos había robado la fertilidad de la mama-pacha y por eso era castigada severamente hasta restituir la energía sustraída.”

⁵⁹ Dono das parcelas agrárias que propicia relações sócio-econômicas estabelecidas nas épocas de colheita de tubérculos, principalmente entre camponeses das regiões climáticas *yunga e quíchua* (zonas dedicadas à produção dos cereais, como por exemplo: milho –*zea*-, mandioca – *manihot*-, batata doce – *ipomea*-, abacaxi –*ananas*-, amendoim –*arachis*-, feijão –*phasaеolus*-, mamão –*carica*- e outros) e das regiões climáticas *suni e jalka* (zonas dedicadas à produção de batata –*solanum*-, criação de gado bovino, lã e camélidos); estas relações sociais (trocas)se encontram sujeitas a estruturas inconscientes –costumes, hábitos e sentimentos de

solidariedade: herança cultural andina –, e estruturas conscientes, que se expressam através de regras consuetudinárias e da economia de mercado.

⁶⁰ Povo andino, localizado na Província de Paruro do Departamento de Cuzco, fica na parte Sul do Peru.

⁶¹ MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, ed. 70, 1984, p. 12.

⁶² Cerimônias agrárias que se realizam anualmente com o objetivo de honrar os deuses das comunidades através de ações de manutenção do sistema hidráulico agrário.

⁶³ Área urbana equivalente a um bairro.

CAPÍTULO II

2. TROCAS RECÍPROCAS COMPLEXAS DE COMPENSAÇÃO AMPLIADA E ASSIMÉTRICA: *Mais- valia*

Resumo

Tudo o que foi dito até agora sobre as Trocas de Dádivas¹, constitui a base de uma nova abordagem das relações sociais assimétricas, no seguinte estágio de desenvolvimento histórico da atividade produtiva das sociedades pesquisadas. Mas também, essa nova relação social de caráter contratual de bens e serviços, chamada Minka, é a expressão da economia semifeudal; ela convive causando um processo de fagocitose social² com a relação social simétrica; isto é, ela tem a capacidade de negar em grau superior a primeira relação social e separar o trabalho de seu objeto. O que significa dizer para a separação entre o camponês e o produto de seu trabalho. Eis aí a causa da acumulação primitiva³. Isto ocorre como consequência da expropriação do produtor imediato e da dissolução da propriedade, fundada no trabalho pessoal de seu possuidor.

O alto grau de credibilidade e validade científica dos resultados, verificáveis, da presente pesquisa; baseiam-se nos dados da estatística oficial, que abarcam um lapso de seis décadas e meia; vale dizer, entre 1940 até 2007; que foi manipulado em uma correlação micro – análise focalizado da comunidade São Pedro de Casta – e macro social – análise global das comunidades do altiplano andino e sua imbricação na economia nacional –; assim também, na comprovação fática de ditas referencias empíricas, aplicadas nas áreas de influência antropológica; sob a orientação bibliográfica, maiormente, dos clássicos da razão teórica e prática do Modo de Produção – Para uma melhor compreensão da análise micro social, ver as tabelas 2, 8, 10 e 11; os gráficos 2.1, 8.1, 8.2, 10.1, 10.2, 10.3, 10.4, 11.1, 11.2, 11.3 e 11.4; para o caso macro social ver as tabelas 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, , 12, 13, 14 e 15 e, os gráficos 1.1, 3.1, 4.1, 5.1, 6.1, 6.2 e 16.1.

Em relação ao ponto em questão, falando sobre as implicações, nexos e similitudes no desenvolvimento histórico dos modos de produção, Karl Marx, pai desta teoria assinala uma paradoxal metáfora sobre a gênese dos pontos cruciais da Economia Política e da Teologia. Ele disse:

“A acumulação primitiva desempenha na economia política o mesmo papel, pouco mais ou menos, que o pecado original na teologia” (Marx 1964:11; ver também, Murra 1967; Mayer 1974; Bourdieu 1996; Wachtel 1971; Garci Diez de San Miguel [1567] 1964).

A primeira relação social de produção, conhecida com o nome de *Aychama* expressa a realização do objeto do processo de trabalho mediante a feliz satisfação das necessidades vitais dos possuidores dos meios de produção; ou melhor, dos produtores diretos, os camponeses do altiplano andino. Neste contexto, a propriedade

privada dos meios de sua atividade produtiva é o corolário de sua pequena indústria doméstica, agrícola e manufatureira – a mesma família camponesa primeiro produz víveres e artigos de manufatura e depois consome diretamente – e esta constitui a sementeira da produção social, a escola onde se aperfeiçoam as habilidades manuais, a destreza engenhosa e a livre individualidade do camponês e sua família.

No curso ordinário das coisas, tais realizações se expressam através dos “*fatoss sociais totais*”, vale dizer, a grandeza do charme étnico andino⁴ na luta pela sobrevivência com dignidade humana – ditos fatos sociais analisados, ainda hoje, se podem encontrar na comunidade camponesa de São Pedro de Casta e outras. Enfim, ditas relações sociais também foram estudadas por outros cientistas sociais em diversos recantos do mundo (Alberti 1974; Fonseca 1974; Mauss 1925; Jara Salas 1976; Lévi-Strauss 1976; Iñigo Ortiz de Zúñig [1562] 1976. Ver também pp. 49 até 51).

Completando a projeção evolutiva do exposto, é preciso dizer, no plano da cognição científica, tais relações sociais eqüitativas estão embutidas de protoidéias das ciências naturais e sociais, que na pós-modernidade⁵ alcançam sua máxima expressão, em grandes concepções científicas e em extraordinárias realizações tecnológicas; mas também, hoje, norteiam o destino, incerto e duvidoso, da humanidade (Fleck 1986; ver também, Marx 1980; Jaspers 1991; Foucault 1984).

A segunda relação social de produção é assimétrica como a *Minka* – esta atividade estrutural, ainda hoje, segue praticando-se nas comunidades pesquisadas de Pillao, Tángor, Yacán, Chacayán e outras –, que por sua vez, articula a economia de subsistência com a economia semifeudal, negando em grau superior a sua antecessora. Além disso, cria as condições necessárias para a separação radical entre o produtor direto e os meios de produção. Melhor ainda, dá lugar à separação do trabalho de suas condições exteriores indispensáveis e, conseqüentemente, dá origem à acumulação primitiva. Mas também, os benefícios do trabalho suplementar, outrora repartido entre as famílias camponesas, isto é, os pequenos produtores que cultivavam, eles mesmos, suas pequenas parcelas; agora, esse trabalho suplementar se converte em lucro para um pequeno número de camponeses ricos, cuja progressão torna-se cada vez mais acentuada em numa escala ascendente que vai desde a apropriação do mais-trabalho até a mais-produto, ainda mais, até a criação da mais-valia⁶, causa do capital adicional (Marx 1976; Kautsky 1981; Fonseca 1974; Alberti 1974; Konstantinov 1966; Jara Salas 2000; Laclau 1968).

Além disso, para ter uma visão integral e seqüencial do presente trabalho é necessário fazer uma clara distinção entre os graus de desenvolvimento histórico das trocas simétricas e assimétricas assinaladas. As primeiras otimizam o trabalho humano e trazem como conseqüência uma melhor satisfação das necessidades básicas, materiais e culturais; tudo isto em um marco de valoração da propriedade coletivista. As segundas criam as condições concretas e abstratas para o desenvolvimento da nova relação social de produção, podemos dizer: relações assalariadas, cuja essência está, pois, na separação radical entre o produtor direto e os meios de produção, em geral, sob o marco de valoração da propriedade privada. Esta separação torna-se cada vez mais acentuada numa escala progressiva segundo o aperfeiçoamento do sistema capitalista – este fato social, que causa a migração do campo a cidade e outros focos de atração social, é visto em uma projeção

temporal ascendente, do ano 1961 até 1993, ver tabela 15 – (ver também Jara Salas 1976; Mayer 1974; Chayanov 1974; Murra 1964).

Aliás, o nexa epistemológico, heurístico e dialético da pesquisa nos permite compreender a continuidade e descontinuidade, tempo-espacial, dos fatos estudados; mas também, a afirmação e negação dialética de integração e desintegração da nova objetividade e subjetividade, exposta nesta abordagem sob o título: *Trocas Recíprocas e Complexas de Compensação Ampliada: Trocas de Mercadorias*. Porém, claro está, sabemos que é difícil fazer a análise dos movimentos gerais e específicos de uma economia através do tempo e espaço relativamente flexíveis que traz aparelhados câmbios de população, acumulações de capital e realizações técnicas e científicas surpreendentes da pós-modernidade. Mas também, a Antropologia Social de nosso tempo nos permite abordar com êxito o tema analisado, vale dizer, pelos nexos que ela tem com a Economia, Estatística, Comunicação Social, Linguística, Sociologia, História e outras.

Em síntese, podemos dizer, as referidas relações sociais de produção, que se desenvolvem em forma simétrica e assimétrica nas comunidades estudadas, converte-se em mais-trabalho; o mais-trabalho – aumento da energia humana na atividade produtiva – em fonte de mais-produto e o mais-produto – objeto do processo de trabalho – transforma-se em dinheiro; por sua vez, o dinheiro converte-se em capital, o capital em fonte de mais-valia, e a mais-valia transforma-se em capital adicional (Jara Salas 1976; Kautsky 1981; Mauss 1925; Beck 1997; Chossudovsky 1999).

Eis aí a base sobre a qual repousa o poder dominante dos camponeses ricos e o pauperismo dos camponeses expropriados de seus meios de produção e de subsistência. Mas também, aí está a gênese da acumulação primitiva, a marca do capital-dinheiro, formado pela via da usura e do comércio, hábil e oportunamente manipulada pelo camponês rico – A coerência interna deste ponto é rigorosamente demonstrado com a projeção focalizada da comunidade camponesa de São Pedro de casta, cujos dados permitem compreender a articulação dos modos de produção que têm diferentes níveis de desenvolvimento.

Assim, o cenário está pronto para que entrem em cena o proletário do campo, o capital industrial e o mercado interno. Desta forma, se repete a velha história do capitalismo ocidental do século XVI, neste nosso Continente Americano, empório de riqueza natural, mão-de-obra barata, favores e subsídios para os grandes negócios. Entretanto, o povo, este vem pagando o preço da resistência, umas vezes passiva e outras violentas, com a queda progressiva de salários, o declínio da qualidade dos serviços públicos, a perda de emprego e a falta de perspectivas para uma vida de melhor qualidade (Roel 1980; Choy 1960; Marx 1964; Kautsky 1981; Lênin 1982; Piel 1995, Mariátegui 1973).

2.1 ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

Para enfrentar a questão da *Acumulação Primitiva* de um modo livre de equívocos e, portanto, mais eficaz e claro, neste capítulo diferenciaremos básica e seqüencialmente duas relações de forças que se caracterizam por serem antagônicas e complementares entre si; elas também se expressam em forma concreta e abstrata. Mas também, se pressintam de maneira endógena e exógena, ademais de implicar entropia⁷ e

entalpia social⁸, vale enfatizar, desde a implantação das *Reduções de Índios* em 1570 (cf, supra, pág. 66)

Tais forças determinam e condicionam o desenvolvimento histórico dos fenômenos sócio-econômicos das comunidades alto andinas estudadas. Assim, a primeira força exógena apresenta-se durante a configuração das comunidades camponesas; estas forças semifeudais, tanto internas quanto externas, se complementam para impulsionar a formação da acumulação primitiva nas terras altas dos Andes, “*Highlands do Peru*” (Piel 1995; Lênin 1982; Polanyi 1980; Murra 1964; Marx 1964).

Entretanto, já quando se produz a expansão do sistema capitalista, a nível mundial, nos séculos XVI e XVII, as relações entre as forças internas e externas nos focos de estudo mudam radicalmente, ou seja, a presença do sistema capitalista, expressada através das relações sociais de produção assalariadas. Elas reordenaram a estrutura econômica das comunidades camponesas e determinaram também uma nova forma de obtenção de mais-valia. Mas, o essencial não está aí, agora, o essencial está na imbricação das estruturas sociais, das forças determinantes e condicionantes, das forças internas e externas e outras; ou melhor, as formas de articulação entre os modos de produção que entram em decadência, se estabelecem e se renovam. Assim as estruturas sociais das comunidades estudadas entram em processo de caducidade no contato com as forças externas do sistema capitalista –tanto industrial quanto pós-industrial–; isto é, tanto o sistema capitalista moderno, situado preferencialmente na indústria extrativa e na comercialização dos produtos básicos, quanto o sistema capitalista pós-moderno, situado nos focos de desenvolvimento de alta rentabilidade e nos centros estratégicos de controle político da sociedade peruana.

Tais fenômenos sociais expressam-se no âmbito nacional através do predomínio dos serviços – serviços governamentais mais outros serviços – sobre as demais atividades econômicas que integram o Produto Bruto Interno; assim, eles passam de 78 208 no ano 2000 até 84 949 no ano 2002 – expressados em milhões de novos soles –, cujo crescimento passa de 42,2 % no ano 2000 até 42,9 % no ano 2002 – de fato, este fenômeno econômico é uma amostra da polarização social, expressada nos campos da saúde, educação, segurança, recreação, transporte e outras – com predomínio da tecnologia de ponta –, orientada ao benefício das elites dominantes. Tudo isto é uma expressão da penetração do sistema capitalista da pós-modernidade.

Também, a indústria manufatureira e o comércio ocupam os lugares seguintes com quantidades que oscilam entre 26 921 e 25 472 no ano 2000 e com 28 658 e 27 561 no ano 2002, respectivamente, cujos crescimentos se projetam de 14,5 % e 13,7 % no ano 2000 até 14,4 % e 13,9 % no ano 2002, respectivamente; entretanto, as outras atividades sofrem um decréscimo, como ocorre nos casos da agricultura, caça e silvicultura, que dá um ponderado de 12 775 para o ano 2000 e 12 731 para o ano 2002, com uma porcentagem que descende de 6,9 % no ano 2000 até 6,4 % no ano 2002 – este porcentagem implica também a venda dos produtos do produtor direto –; finalmente, a pesca – incluída a pesca artesanal – ocupa o último lugar do quadro comparativo das atividades que integram o PBI, assim, ela oscila entre 1 665 no ano 2000 até 1 592 no ano

2002, cuja porcentagem decresce de 0,9 % no ano 2000 até 0,8 % no ano 2002 (ver tabela 1 e gráfico 1.1).

Mas também, a reestruturação industrial e a política de ajuste macroeconômico posto em execução nas últimas décadas do século XX pelos países centrais, definem o capitalismo da pós-modernidade como uma força econômica em crescimento que estabelece relações orgânicas entre a burocracia do Estado, os bancos públicos e privados e a grande empresa. De tal modo, que as pressões dos agentes econômicos sobre o Estado conduzem a consensos estratégicos nas políticas industriais e na coordenação da política econômica geral. Este fenômeno econômico mundial reordenou também a estrutura social das comunidades estudadas, melhor ainda, acelerou os fenômenos migratórios, aumentou a produção da mais-valia e acentuou a diferenciação social, vista na concentração das terras de grande produtividade, na posse da pequena burguesia rural.

Tabela 1
PRODUTO BRUTO INTERNO POR ATIVIDADE ECONÓMICA, 1991 - 2002
Valores a Precios Corrientes
(milhões de novos soles)

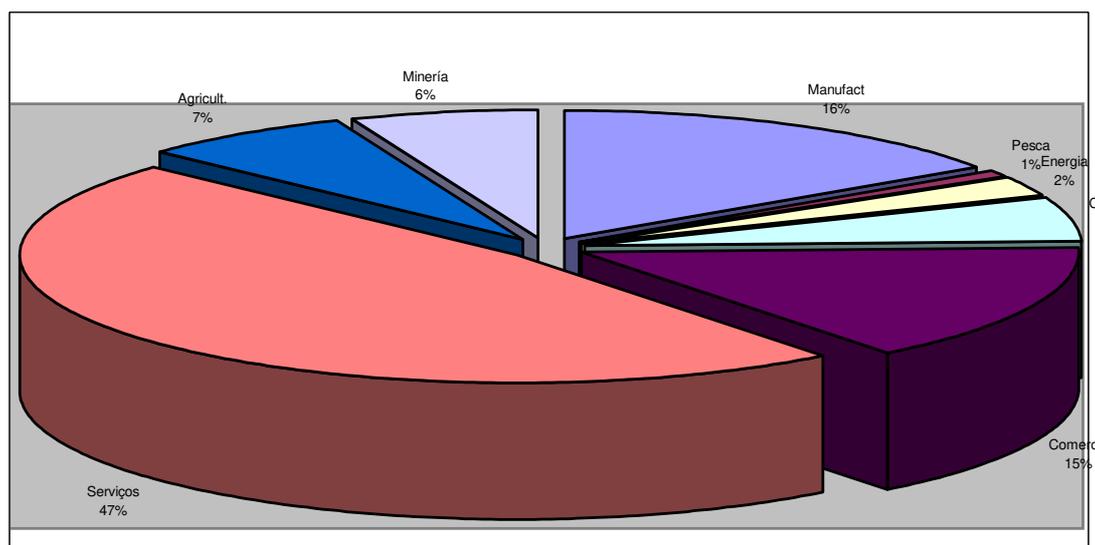
Ano	PBI	Agricult. Caça e Silvicult.	Explot. Pesca	Minas e Cantera	Manu- factura	Energia	Cons- tru- ção	Comer- cio	Product. de Servic. Gubern.	Outros Servic.	Juros
1991	26 686	1 931	145	1 092	4 306	324	945	3 943	1 477	10 416	2 107
1992	44 953	3 160	315	1 991	7 251	542	1 617	6 669	2 695	16 639	4 073
1993	69 262	5 253	426	3 202	11 200	999	3 121	10 255	4 134	24 314	6 358
1994	98 577	7 487	713	4 606	15 748	1 871	5 497	14 364	6 240	32 447	9 604
1995	120 858	8 881	679	5 456	18 261	2 176	7 847	17 363	8 521	39 681	11 994
1996	136 929	10 537	884	5 951	20 440	2 714	8 418	19 640	9 586	45 746	13 013
1997	157 274	11 386	954	6 777	23 382	3 240	10 332	22 579	10 290	53 376	14 958
1998	165 949	12 488	1 022	6 592	23 675	3 444	10 974	23 548	11 004	57 407	15 795
1999	173 957	12 420	1 478	8 545	24 375	3 798	10 179	24 016	12 489	60 962	15 694
2000	P/ 185 281	12 775	1 665	9 840	26 921	4 283	9 823	25 472	13 573	64 635	16 294
2001	P/ 188 172	12 529	1 314	10 196	27 506	4 208	9 477	26 201	13 908	67 042	15 790
2002	E/ 198 437	12 731	1 592	11 272	28 658	4 328	10 516	27 561	14 585	70 364	16 830

Nota: Con información disponible al 31-07-2003.

1/ Incluye los derechos de importación y otros impuestos a los productos.

Fonte: Instituto Nacional de Estadística e Informática-Dirección Nacional de Cuentas Nacionales.

Gráfico 1.1
PBI POR ATIVIDADE ECONÔMICA - 2002
(Estructura Porcentual)



A força endógena desenvolve-se através de duas relações sociais de produção, que se expressam mediante as trocas simétricas e assimétricas; elas se encontram determinadas pelo grau de desenvolvimento histórico dos instrumentos de produção – máquinas manuais simples –, onde predomina a energia humana na transformação da matéria-prima em produto. Estas forças internas, que impulsionam a vida cotidiana e todo o corpus social das áreas rurais estudadas, convivem condicionando-se mutuamente; vale enfatizar, causando entropia e entalpia social; no entanto, se produz a fagocitose da primeira delas em benefício da segunda força; isto ocorre, tanto material quanto simbolicamente, num devenir constante da luta entre os elementos antagônicos e complementares.

Por essa razão, a afirmação da segunda força, negando em grau superior a primeira delas, é um fato claro e inegável cientificamente; ou seja, o triunfo da vida sobre a morte. Dito com outras palavras, os fenômenos seqüências, de integração e desintegração das relações sociais de produção e outras, são as expressões da vida que nasce, morre e se renova constantemente, que constituem a natureza delas, que se manifestam criando e destruindo a sua antecessora em uma seqüência ininterrupta seguindo uma linha em espiral. Entretanto, as forças externas que condicionam o desenvolvimento da vida, do trabalho e da comunicação nas sociedades estudadas, na atualidade, estão monitoradas pelos donos das corporações internacionais.

Aqui é necessário sublinhar o grau de função operativa de tais forças, assim, elas, nos países em desenvolvimento buscam a integração orgânica entre a grande empresa, os bancos e o aparelho do Estado nacional, dentro da tradição da “*modernização conservadora*” do final do século XIX; esta estratégia continua sendo a base do moderno capitalismo avançado do século XX, que busca o domínio global da sociedade humana. Por outro lado, a visão liberal-conservadora aplicada às relações industriais entre capital e trabalho produziu uma considerável heterogeneidade nos “*mercados de trabalho*” e a rejeição das políticas de bem-estar minou os fundamentos de “*justiça social*” e igualdade de oportunidades no interior das sociedades nacionais. Em síntese, podemos dizer, as elites dominantes da pós-modernidade,

“só podem expandir seus mercados por meio da desorganização e aniquilamento da produção local destinada ao mercado interno” (Chossudowski 1999: 13; ver também, Alberti 1974; Terray 1971; Jara Salas 2000; Konstantinov 1966).

A primeira relação social de produção estudada é uma expressão da atividade produtiva simétrica, muito antiga; na atualidade tem ainda um caráter sagrado, se desenvolve em uma economia familiar, articulada a outras economias e complementadas através da venda de produtos segundo a circulação simples de capital. Além disso, a citada interação se manifesta através das relações sociais recíprocas e eqüitativas e tem a virtude de projetar-se nos marcos da valoração da vida, do trabalho e da comunicação. Isto fica mais visível no caso da luta do homem andino por sua sobrevivência e a continuidade de sua cultura. Assim, por exemplo, os camponeses pobres e meios que ainda praticam a economia doméstica, e foram estudados *in situ* na comunidade camponesa de San Pedro de Casta, exploram as terras marginais de baixa produtividade, usando o intercâmbio simétrico de bens e serviços, denominado *Aychama*.

Mas, apenas, para dar coerência e melhor visão a questão em debate, assinala-se rapidamente os dados históricos da comunidade camponesa de San Pedro de casta, vista na perspectiva micro-social. Ela foi instituída através da Provisão Real de nove de outubro de 1549, e encontrada, em sua expressão oficial, depois de 1570 nas Ordenanças do Vice-Rei Francisco Toledo. Depois foi inserida no Padrão Geral das Comunidades Indígenas, por Resolução Suprema do 27 de outubro de 1936, sendo Presidente da República do Peru o Geral Oscar R. Benavides. Na atualidade, em virtude do Projeto 09 e Sub-Projeto 10 de “*Saneamento e Consolidação da Propriedade Comunal*”, aprovada por Resolução SINAMOS No. 0518 de 24 de setembro de 1973 e a petição de ORAMS IV se reconhecem à Comunidade Camponesa de San Pedro de Casta com seu âmbito territorial re-atualizado⁹. Valem dizer, com uma extensão superficial de oito mil quinhentas sessenta e seis hectares e cinqüenta e sete metros quadrados, distribuídas em dois mil cento e vinte hectares de terras de uso agrário e seis mil quatro centos quarenta e seis hectares e cinqüenta e sete metros quadrados de terras de uso não agrário; todas elas estão localizadas em quatro terrazas ecológicas, elas são:

a).Região Yunga de clima cálido, situada entre 1 500 metros de altitude – Anexo de Cumpe e Mayway – a 2 500 metros – Sub-Zona agrícola de Agropica –, se caracteriza por ser um vale estreito, atravessado pelo rio Santa Eulália, onde caem empinados contrafortes andinos, com relevos que separam thalwegs secundários, que nos meses de dezembro a

março, se convertem em cuencas torrenciais que prejudicam zonas urbanas e de cultivo. Nesta terraza produzem chirimoyo – *anona chirimolia* –, abacate – *persea gratissima* –, lúcumo – *lúcuma abovata* –, guayabo – *psidium pyrferum* –, os cítricos como laranja – *citrus simensis, auranciune* –, lima – *citrus limeta* –, limão – *citrus limonium* – e outros. Também se encontram entre os vegetais típicos desta região o molle – *schinus molle* –, o carrizo – *orundo donax* –, o pássaro bobo – *tessaria integrifolia* –, a pitajaya – *cactus pitajaya* –, o chuná – *cactus ovinus* – e outras.

b).Região Quíchua de clima morna, situada entre 2 500 metros – Sub-Zona agrária de Agropica – a 3 500 metros de altitude – Sub-Zona agrária de Chuchupasho –, se caracteriza por ser um vale em formação, atravessado pelo rio Carhuayuma, afluente do rio Santa Eulália, onde caem os flancos andinos de suaves pendentes com relevos que separam thalwegs secundários. Nesta região, o clima dominante é o morno seco, com sensíveis variações térmicas entre o dia e a noite, e, entre o sol e a sombra. Mas também é importante esta região por encontrar-se situada nela o povo de San Pedro de Casta, e a maior parte das parcelas agrárias, muitas delas estão privatizadas agora.

c).Região Suni de clima frio intenso, localizada entre 3 500 metros de altitude – Sub-Zona agrária de Chuchupasho – a 4 100 metros – montanha de Chanicocha –, se caracteriza por estar formada por vertentes de maior inclinação, com pequenas depressões, onde se localizam as lagoas de Laclán, Pampacocha, Hualhualcocha e Chushwa. Nesta região o clima é frio, com forte radiação solar durante o dia, nas noites a temperatura descende a – zero graus centígrados. As precipitações são sólidas em forma de granizo e neve.

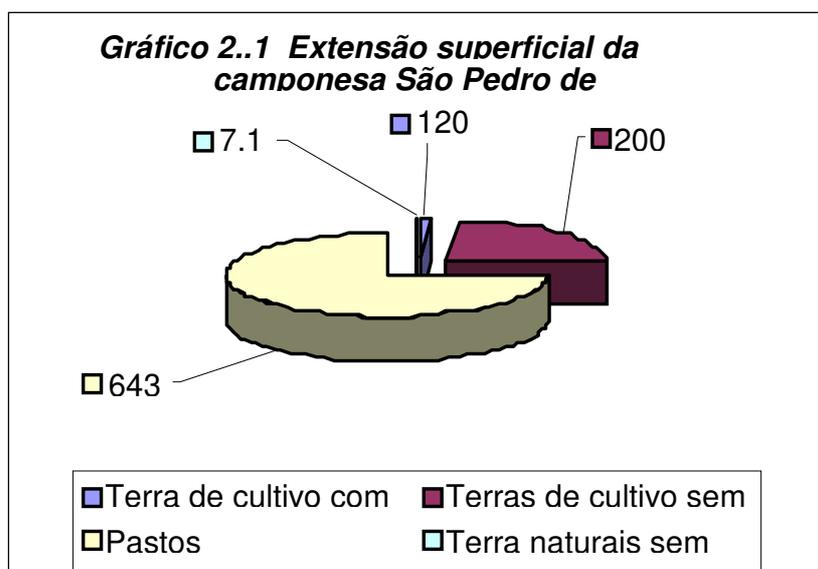
d).Região Jalca o Puna de clima frio intenso, localizado entre 4 100 metros de altitude – montanha de Chanicocha – a 4 800 metros – cima da montanha de Curipata –, seu releve está formado por mesetas de pequena extensão, onde estão as montanhas de Saywa – 4 600 metros –, Shirapampa – 4 662 metros –, Yanapajchaj – 4 754 metros –, Três Cruzes – 4 400 metros – e a montanha de Marcahuasi, famosa por terminar em uma meseta onde se encontram as ruínas pré-incas do mesmo nome, com um centro cerimonial imponente e testemunhos arqueológicos extraordinários. Nesta região da comunidade estão localizados as terras comunais destinadas ao pastoreio de gado vacuno, lar e auquénidos. (Piel 1995; Jara Salas 2000; Ortiz de Zúñiga 1967; Mayer 1974; Murra 1964, ver também tabela 2 e gráfico 2.1).

Tabela 2
Extensão superficial da comunidade camponesa de San Pedro de Casta, 1940 até 1992

Áreas de uso Agrário	Parcial (Hás)	Total Parcial (Hás)	Total General (Hás)
Terras de cultivo com rego	120,00		
Terras de cultivo sem rego	2000,00		
Total de terras de uso Agrário		2120,00	
Áreas de uso não Agrário			
Pastos naturais	6436,74		
Terras naturais sem rego	7,19		
Serviços públicos	2,64		
Total de terras de uso não Agrário		6446,57	
Total General			8566,57

Fontes:

- 1) Censo Nacional de Población de 1940, Vol. V, Depto. Lima Met. Ministerio de Hacienda y Comercio, Dirección Nacional de Estadística, p.64.
- 2) Censo nacional VII de población, II de vivienda, Imp. Ministerio de Guerra, T.1 (ONEC), 1992, p.43.
- 3) Livro comunal da distribuição das terras comunais, 1940 e 1992



Mas também, tal relação simétrica permite um melhor controle vertical de um máximo de andares ecológicos. Esta estratégia produtiva acentua-se com a implantação de “*colônias agrícolas*”, localizadas fora das áreas controladas pelas comunidades estudadas. Este planejamento agrícola Inca, hoje não é senão uma exceção – um velho sonho que se esfumou no tempo –, cujo objetivo verifica-se em termos de melhor acesso a uma variedade ampla de produtos alimentícios, medicinais e industriais –tais colônias, impropriamente denominadas “*ilhas e arquipélagos andinos*”, estavam articuladas a sua matriz de explorações; elas não foram enclaves produtivos privados; elas são testemunhos de um bom planejamento coletivo integral; ou melhor, uma racionalidade econômica ótima, propriamente andina, que elevou a produtividade, em benefício das grandes maiorias. E mais, as relações equitativas analisadas, também, propiciam uma justa redistribuição de excedentes produtivos; isto ocorre através de um complexo e paradoxal sistema de crenças, cultos, ritos e cerimônias à deusa Natureza, Mãe Terra. Enfim, as relações sociais de ajuda mútua pesquisada levam a uma ótima interação entre o homem e a natureza, e entre indivíduos (Murra 1964; Pulgar Vidal 1946; Jara Salas 2000; Fonseca 1974; Beuyac 1987; Boluarte 1958).

Em conseqüência, tais relações sociais equitativas, imbricadas nas crenças, no espírito das coisas e do homem, *o Jupay e o Jaini*, originam resultados materiais e culturais ótimos para a comunidade e seus habitantes. Por exemplo: solidariedade humana, melhor produtividade da terra, satisfação equitativa das necessidades vitais, superação dos problemas sociais, amplas relações com suas deidades. Este fato religioso permite ao camponês elevar seu espírito através do contato com as forças infinitas da natureza até dimensões sagradas. Assim, expressa-se o Supremo na consciência coletiva do homem andino gerando paz, harmonia e sabedoria (Jara Salas 2000, Geertz 1994; Alberti 1974; Bonavia 1972; Dalle 1983; Claverias 1990; Beuyac 1987).

Desse modo, creio ser possível mostrar facilmente a capacidade de sobrevivência das comunidades camponesas alto-andinas em meio do sistema econômico capitalista global, que na atualidade tem por finalidade expandir seus mercados até os

recantos mais afastados do mundo, destruindo a base produtiva doméstica dos países em desenvolvimento por meio da desorganização e aniquilamento da produção local, destinada a sustentar o mercado interno. Assim mesmo, os elementos básicos que asseguram a subsistência dos camponeses andinos são: o grau de seu saber técnico – manejo de solos, sistema de irrigação, alternância de cultivos, uso de ferramentas, controle de pragas, enriquecimento de parcelas agrárias – e da sua arte de dominar a natureza, ou melhor, do seu modo de produção. Mas também, sua coesão social, plasmada através de costumes, crenças, ritos, cerimônias, encaminhadas por relações sociais simétricas (Lênin 1982; Kautsky 1968; Douglas 1993; Chossudovsky 1990; Earls 1995; Carlous 1942).

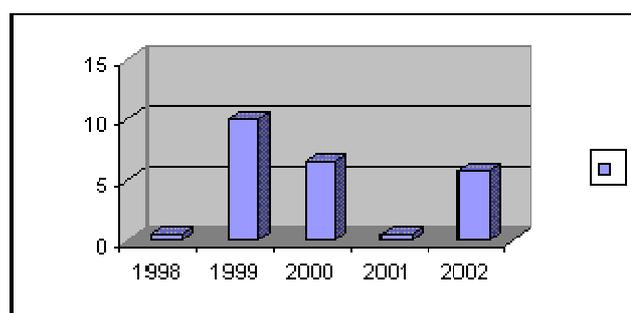
Nas comunidades pesquisadas as diversas explorações se desenvolvem paralelamente. Tais como a cultura dos cereais, a criação, a fruticultura, o artesanato, etc. Estas atividades produtivas expressam a divisão social do trabalho em forma incipiente. Porém, na medida em que se desenvolve a circulação em geral e o comércio em particular, na medida em que a acumulação do capital revoluciona as vias de comunicação, aumenta também a dependência da agricultura e se especializa a divisão do trabalho (Archetti 1974; Bagú 1985; Boluarte 1958).

Para compreender melhor a especialização da divisão social do trabalho, no campo global da realidade estudada – articulação micro e macro social –, passamos rapidamente a analisar o PBI agropecuário e a produção agropecuária a nível nacional. Nesta projeção a agricultura, caça e silvicultura, entre os anos 2001 a 2002, passa de 10 787,8 até 11 398,0 – milhões de soles de 1994 –, cuja variação porcentual anual aumenta de 0,5 até 5,7 % nos referidos anos. Também a produção agrícola expressa-se através da produção de: a) cereais – milhares de toneladas – como arroz que passa de 2 028,7 até 2 113,2 nos anos referidos; trigo se incrementa de 181,3 até 186,6; milho amarelo duro descende de 1 062,5 até 1 037,4; b) Hortaliças como cebola aumentam de 415,4 até 458,0; tomate descende de 188,5 até 129,9; c) Tubérculos como batata doce descendem de 254,0 até 224,4; batata aumenta de 2 680,1 até 3 296,2; d) Frutas como limão aumentam de 194,5 até 244,4; laranja passa de 275,5 até 292,4; banana se incrementa de 1 557,7 até 1 569,9; e) Produto pecuário – expressado em milhares de toneladas – como aves que passam de 908,3 até 968,9 – nos anos assinalados –, porcino descende de 113,8 até 113,2; vacuno aumenta de 270,2 até 277,5; ovos passam de 152,2 até 181,5. Mas também, a variação porcentual anual do PBI agrícola, caça e silvicultura entre os anos 1998 até 2002 se expressam: 0,5 % no ano 1998, 10,1 em 1999, 6,6 % no ano 2000, 0,5 % em 2001 e 5,7 % no ano 2002 – para uma melhor informação ver tabela 3 e gráfico 3.1.

Tabela 3		
PBI Agropecuário e produção agropecuária		
Variáveis	2001 P	2002 P/
Produto Bruto Interno	10 787,8	11 398,0
Agricultura, Caça e Silvicultura (Milhões de soles de 1994)		
	0,5	5,7
Variação % anual		
Participação % no PBI Global (Ano base 1994)	8,9	9,1
Produção agrícola (milhares de toneladas)		
Cereais		
Arroz caçara	2 028,7	2 113,2
Trigo	181,9	186,6
Milho amarelo duro	1 062,5	1 037,4
Industriais		
Algodão rama	134,1	127,3
Café	159,9	169,6
Cana de açúcar	7 385,9	8 419,8
Hortaliça		
Cebola	415,4	458,1
Batata	2 680,1	3 296,2
Frutas		
Limão	194,5	244,4
Laranja	278,5	292,4
Banana	1 557,7	1 569,9
Produtos pecuários (Milhares de toneladas)		
Ave	908,3	968,9
Porcino	113,6	113,2
Vacuno	270,2	277,5
Ovos	152,2	181,6

Fonte: Informe del Ministério de Agricultura

Gráfico 3.1
PBI Agrícola, Caça e Silvicultura: 1998-2002.
(Variação % Anual)



Fonte: Informe del Ministério de Agricultura

A segunda relação social de produção é a expressão, desde o século XV, de um intercâmbio assimétrico que se produz entre a nova classe social, integrada por

caciques, espanhóis, integrantes da igreja e outros, com a classe explorada, integrada por camponeses indígenas; isto é, entre pessoas de diferente status social. Essa relação social dominante se desenvolve através da exploração semifeudal, cujo fato atípico se produz mediante a fagocitose das *trocas de dádivas* e os intercâmbios de bens e serviços simétricos. Ora, para ter uma melhor apreciação da questão analisada, é preciso chamar a atenção sobre sua imprópria denominação: *Minka* –na época dos incas, tal relação, foi um símbolo de fraternidade social, pois, ela implicava: ajuda mútua, colaboração e solidariedade (Roel 1980; Piel 1995; Murra 1956; Mayer 1974; Malengreau 1974).

Em acréscimo, ditas relações assimétricas criam as condições concretas e abstratas para que o processo de trabalho se separe do seu objeto; podemos dizer, o início da alienação do homem pelo homem, onde os indivíduos são isolados uns dos outros e atirados uns contra os outros; por assim dizer, de um lado, o trabalho coletivo dos comunheiros se transforma em trabalho individual do semi-servo, de outro lado, começa a expropriação do produtor imediato e a dissolução da propriedade fundada sobre o trabalho pessoal de seu possuidor. Desta forma, se repete na América Latina a tendência histórica ocidental da acumulação capitalista.

Entretanto, há muito tempo, na Inglaterra de Eduardo III, a legislação sobre o trabalho assalariado foi “*marcada desde a sua origem com o cunho da exploração do trabalhador, foi inaugurada em 1349 com o Statute of Labourers; de um modo semelhante na França se dá a Ordenação de 1350, promulgada em nome do Rei João*” (Piel 1995; Marx 1964; Chayanov 1974; Lênin 1969; Rostworowski 1970).

Em resumo, para compreender melhor a questão analisada é necessário reforçar algumas observações já levantadas em torno às relações assimétricas da produção semifeudal nas comunidades alto – andinas. Desta maneira, é necessário, antes de qualquer coisa, distinguir com precisão os nexos, implicações, afirmações e contradições de dito processo produtivo.

a). A forma de produção semifeudal se sustenta na razão prática e formal da economia familiar; vale enfatizar, usa a força de trabalho do possuidor precário dos meios de produção –camponês em processo de transformação ao proletário do campo-, usa a cosmologia do mundo andino; ou seja, todo o simbolismo da economia doméstica: costumes, crenças, ritos, cerimônias etc (Terray 1971; Chayanov 1974; Beuyac 1987; Bourdieu 1996; Cobo 1956; Garcilaso 1942).

b). Seu elemento dominante, o camponês rico, se adapta rapidamente às exigências da estrutura e superestrutura da economia de mercado; usa a ideologia dominante e os mecanismos de funcionamento da economia capitalista para acrescentar sua riqueza e poder, despoja ao camponês pobre de seu objeto e meio de produção, protegido pelas leis laborais do estado (Lênin 1969; Kaustsky 1986; Laclau 1968; Lefort 1979).

c). Sobretudo, esta fase da atividade produtiva cria as condições necessárias para a expropriação do produtor imediato; podemos dizer, separa o trabalho de suas condições exteriores indispensáveis, busca a dissolução da propriedade, fundada sobre o trabalho

pessoal de seu possuidor; melhor ainda, permite o desenvolvimento da acumulação primitiva do capital (Marx 1980; Malengreau 1974; Archetti 1979).

d). Por conseguinte, o progresso que dito desenvolvimento acarreta consiste em propiciar a mudança da forma de sujeição; isto é, em conduzir a metamorfose da exploração semifeudal em exploração capitalista incipiente.

Além do mais, o desenvolvimento dos fenômenos econômicos estudados se encontra condensado no Índice Mensal da Produção Nacional, projetada por atividade econômica e compreendidos entre os anos 2002 até 2003. Ele permite estabelecer uma relação estrutural entre a produção macro – produção nacional – e a produção microeconômica – produção das áreas estudadas. Assim, por uma parte, em dito quadro a agricultura, caça e silvicultura ocupa o primeiro lugar entre as atividades econômicas que integram a produção nacional, ou melhor, com um índice que alcança 192,7 no mês de abril, 234,7 no mês de maio e 195,8 no mês de Junho do ano 2000. Todo isto ocorre, porque também em tais meses se produz a colheita dos produtos tradicionais – estes resultados incrementam dito índice – como a batata, o milho e outros cereais da região.

Por outra parte, nos meses restantes do ano a produção nas minas e canteiras ocupa o primeiro lugar com índices que oscilam entre 180,6 no mês de Janeiro e 186,2 no mês de Dezembro; o segundo lugar da tabela corresponde à produção de energia, vale enfatizar, eletricidade e água, com índices que se projetam de 144,0 no mês de Janeiro a 149,3 no mês de Dezembro do ano 2002; no terceiro lugar se encontra a produção agrícola, caça e silvicultura com índices que passam de 123,9 no mês de Janeiro a 129,2 no mês de Dezembro; no quarto lugar da tabela está o comércio com uma projeção de 119,0 no mês de Janeiro a 126,1 no mês de Dezembro do ano 2000.

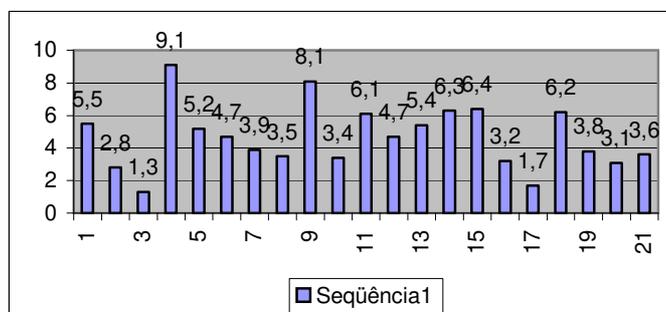
Mas isso não é tudo, pois, a projeção micro e macroeconômica estudada estão inseridas no Índice Mensal da Produção Nacional, isto é, a produção dos camponeses meios e pobres que levam seus produtos aos mercados pertos para obter dinheiro e com isso comprar os produtos que necessitam para satisfazer suas necessidades básicas – aqui essa produção doméstica, inserida na circulação simples de mercadoria, se converte em dinheiro, ainda, só dinheiro. E mais, a produção dos camponeses ricos, no marco da produção capitalista, se encontra inserida também no Índice Mensal da Produção Nacional. Mas também, a força de trabalho dos camponeses proletarizados, também se encontra implícito no Índice analisado (Ver tabela 4 e gráfico 4.1).

Tabela 4
ÍNDICE MENSUAL DA PRODUÇÃO NACIONAL
POR ATIVIDADE ECONÓMICA, 2002 - 2003
(Ano Base 1994=100,0)

Ano	Índice Global	Actividad Económica							Impuestos	
		Agricult. Caza y Silvicult.	Pesca	Explot. Minas y Canteras	Manu- facturación	Electri- cidad y Agua	Cons- truc- ción	Comer- cio Servi- cios		
		1/	2/	3/	4/	5/	6/	7/		
2002 P/										
Enero	119,6	123,9	85,7	180,6	115,5	144,0	117,8	119,0	112,8	120,8
Febrero	115,9	134,1	59,2	154,2	107,5	131,6	107,2	117,6	114,3	107,1
Marzo	122,3	153,4	86,2	178,0	113,7	147,9	102,5	123,8	117,5	111,4
Abril	137,5	192,7	119,3	167,0	124,4	144,3	107,6	147,7	131,9	126,4
Mayo	144,5	234,7	153,8	169,7	129,0	145,8	104,6	163,8	134,0	123,0
Junio	132,3	195,8	128,8	177,0	121,8	137,1	100,3	134,7	126,2	117,3
Julio	131,9	157,9	92,0	171,9	119,5	140,9	112,4	127,4	132,5	129,5
Agosto	125,3	132,1	55,3	191,0	117,2	142,1	116,4	120,0	123,3	124,2
Septiembre	124,5	122,5	49,9	180,3	117,5	141,7	119,2	119,6	123,0	129,1
Octubre	127,2	122,6	63,7	196,0	121,9	147,6	118,8	121,1	125,4	127,9
Noviembre	129,1	127,9	105,0	184,2	122,9	143,0	119,7	123,7	126,4	137,0
Diciembre	136,1	129,2	113,9	186,2	124,1	149,3	119,7	126,1	139,5	146,5
2003 P/										
Enero	126,1	130,4	68,0	185,9	120,8	150,2	112,2	128,5	119,9	131,4
Febrero	123,2	136,0	64,2	169,5	115,4	139,6	112,1	124,7	120,7	118,9
Marzo	130,1	154,2	64,2	180,6	120,7	154,0	114,2	134,9	124,1	129,2
Abril	141,9	203,0	131,7	180,7	123,7	147,3	109,6	151,9	137,1	127,8
Mayo	146,9	236,1	117,4	193,5	128,3	151,1	108,0	161,9	137,8	123,7
Junio	140,5	209,9	88,6	195,2	126,2	145,9	109,1	144,9	132,3	131,0
Julio	136,9	165,9	67,8	192,4	120,9	149,3	112,8	131,7	138,6	131,5
Agosto	129,2	135,2	58,1	193,4	118,9	149,0	120,4	123,7	126,3	137,3
Septiembre	129,0	123,5	47,0	198,3	120,6	146,9	122,0	122,4	126,1	142,2

Fonte: INEI- Direção Técnica de Indicadores econômicos.

Gráfico 4.1
Índice da Produção Nacional, 2002-2003
(Variação mensal)



Fonte: Instituto Nacional de Estatística e Informática do Peru

As forças exógenas são as relações sociais de produção que integram os sistemas sociais dominantes de caráter semifeudal e capitalista. Elas penetraram, em tempos e graus distintos, nas áreas andinas estudadas para condicionar, segundo as estratégias de exploração colonial e neocolonial, o desenvolvimento do ser e da consciência social predominantes nas áreas de influência; estas, por sua vez, também continuam seus próprios ritmos de desenvolvimento, norteadas pelas forças internas (Marx 1980; Amin 1973; Earls 1995; Garcia 1994; Laclau 1968).

O objetivo básico das forças de fora é causar, em termos gerais, a separação radical entre o camponês e os meios de produção; mas também, acelera a separação do trabalho de suas condições exteriores indispensáveis: eis aí, principalmente, a causa da acumulação primitiva, da desintegração das sociedades coletivas, da diferenciação camponesa, da migração do campo à cidade e de outros problemas sociais que afetam as áreas andinas pesquisadas.

A força externa semifeudal se caracteriza por ter relações sociais de produção assimétricas; vale enfatizar, relações de domínio e sujeição; neste caso, se trata de uma relação social entre o invasor espanhol e o nativo que foi vítima da expropriação de suas condições de vida. Mas também, ditos eventos seqüências e progressivos são o resultado de um longo processo de confrontações e afirmações, internas e externas, que se iniciam com a estratégia econômica, política e religiosa de afirmação colonial, estabelecida pela Provisão real de nove de outubro de 1549. Este planejamento foi imposto em sua expressão oficial, depois de 1570 nas Ordenanças do Vice-rei Francisco Toledo (Piel, 1995; Tello 1942; Zuidema 1964; Castro Pozo 1989; ver também, Cieza de León 1942).

Daí resultou o novo re-ordenamento da distribuição territorial; ela se produz quatro décadas depois da invasão e saqueio das igrejas –*Koricancha* e outras-, palácios –*Wayna-Cápac* e outros-, centros de produção manufatureira –*Aclla-Wasis* e outros-, depósitos de alimentos, roupas e ferramentas de trabalho –*Tambos, Kolkas* e *Piruas*. Mas isso não é tudo, as ações de rapinagem e banditismo dos invasores espanhóis, ocorridos entre os anos 1532 até 1570, significaram a morte, desonra, miséria e outras

calamidades bíblicas que sofreram os nativos, cuja expressão fática é a recessão demográfica de doze para dois milhões de habitantes (Piel 1995; Roel 1980; Cobo 1956; Choy 1960).

Ditas ações de “*Lesas humanidade*” também, afetaram as arcas da Coroa espanhola, que, por sua vez, foi obrigada a reformar o aparelho administrativo da colônia, que se expressa em um re-ordenamento de caráter semifeudal da estrutura social, política, religiosa e cultural do Vice-reinado do Peru; incidindo, principalmente, em um fenômeno sócio-político de controle e conservação da mão-de-obra indígena, denominada “*Redução de Índios*”; isto se produz com a finalidade de assegurar a sobrevivência do colonizador e a exploração das ricas minas de ouro e prata, como por exemplo, *Arirawa, Cerro-Rico, Mauco-Llacta* no departamento de Arequipa; *Azoguini, Cancharani* e outros no departamento de Puno e assim por diante (Roel 1980; Piel 1995; Archetti 1974; Godelier 1974; Garcilaso 1942; Murra 1956).

Mas também, tal re-ordenamento da população indígena significou a transformação das relações sociais eqüitativas – troca de dádivas e de bens e serviços – do modo de produção comunal em relações sociais de produção semifeudais; transformaram-se assim, os comunheiros das terras aráveis e de pastagem em semi-servos.

Eis aí a gênese da diferenciação social camponesa; ou seja, as relações sociais que se estabeleceram entre o camponês rico –germe da pequena burguesia rural – e o camponês pobre –germe do proletariado do campo. No entanto se tudo isto ocorreu na América Latina, segundo Marx, na Inglaterra a servidão tinha desaparecido de fato nos fins do século XIV; mas também, “*a era propriamente capitalista não data senão do século XVI. Onde quer que se inicie, a abolição da servidão é, desde muito, um fato consumado*” (1964:18; Acosta 1970; Alberti 1974; Baudrillard 1976; Stavenhagen 1962; Terray 1971).

A força externa capitalista se caracteriza por estabelecer relações sociais de produção assalariadas; vale dizer, uma nova interação social que articula o pequeno capitalista rural com o camponês sem meios de produção –proletário do campo. Este novo fenômeno de sujeição, principalmente, econômico, constitui a negação em grau superior das trocas recíprocas simétricas e assimétricas. Quer dizer que este fato social é o início do fim das comunidades alto andinas; melhor ainda, “*a morte do campesinato*”(Lênin 1969; Marx 1980; Kautsky 1986; Douglas 1993; Amin 1973).

A essência do sistema capitalista está, pois, na separação radical entre o produtor imediato –operário agrícola – e os meios de produção. Então, projetando isso, na questão analisada, manifesta-se ela numa separação definitiva entre o camponês andino e as terras de cultivo e de pastagem – na produção agrícola as terras de uso agrário constituem objeto e meio de produção. Além disso, tal separação estrutural, na atualidade, torna-se cada vez mais acentuada; isto ocorre, por causa da penetração acelerada do novo estágio do sistema capitalista global – que busca a consolidação de uma economia de mão-de-obra barata global e a procura de novos mercados consumidores. Mas também, ela dá lugar à decomposição social dos povos coletivos e a conseguinte migração dos camponeses arruinados aos focos de desenvolvimento econômico – por exemplo, as áreas de extração da riqueza natural e aos parques industriais – e as grandes urbes. Assim, pois, “*a ampliação de mercados para a corporação global requer a fragmentação e a destruição da economia*

doméstica” (Chossudovsky 1999:13; ver também, Marx 1964; Laclau 1968; Lênin 1969; Arguedas 1968; Acuña 1992).

Entretanto, o pequeno capitalista do campo seguiu explorando as melhores terras da comunidade, pois, elas são de alta rentabilidade; podemos dizer, as terras com renda absoluta; mas também, comercializa seus produtos nos mercados das cidades vizinhas; o que é mais notável, ele explora as terras comunais, combinando o trabalho assalariado com as trocas assimétricas; ou seja, usa a mão-de-obra barata. Enfim, ele acrescenta, também, sua riqueza e poder com o capital usurário e comercial (Malengreau 1974; Boluarte 1958; Kautsky 1986).

Além do mais, o desenvolvimento das contradições estruturais, internas e externas, das comunidades andinas, criou as condições, concretas e abstratas, tanto para produzir a separação do camponês arruinado de seus meios de produção quanto para a gênese do trabalho assalariado; mas também, tais fenômenos sociais causaram a acumulação primitiva e permitiram advento do sistema capitalista; ou seja, a expressão da troca de mercadorias.

Por conseguinte, para que o sistema capitalista penetre nas comunidades andinas e nos recantos mais afastados do mundo, foi necessário que, ao menos em parte, os meios de produção já tivessem sido arrancados sem discussão dos produtores diretos, que os empregavam para realizar o seu próprio trabalho. Sobre isto, Marx disse:

“O movimento histórico que separa o trabalho de suas condições exteriores indispensáveis, eis a causa da acumulação chamada primitiva, porque ele pertence à idade pré-histórica do mundo burguês” (1964:15; Douglas 1993; Drucker 1989; Giddens 1978; Godelier 1974).

Enfim, o limiar da verdadeira conclusão, vale dizer, as conseqüências da fase terminal das relações sociais pré-capitalistas, simétricas e assimétricas, que hoje vem produzindo-se nos povos estudados, é o resultado de um longo processo de contradições estruturais, condicionadas por forças externas de dominação colonial, cujos resultados apavorantes ainda seguem vigentes; tais como: fome, miséria, morte, marginalização, exploração da força de trabalho, apropriação de terras e outros problemas sociais. Assim mesmo, os efeitos de tais contradições sociais, no plano político, econômico, religioso e cultural, expressam-se mediante o re-ordenamento da distribuição territorial e da exploração dos recursos humanos, feito pela administração colonial, no século XV. E mais, dita ação implicou na imposição de uma nova forma de servilismo, tardio e atípico, que se materializou entre uma nova classe social, integrada por caciques, espanhóis aventureiros, clero de aldeia e outros, com os índios arruinados.

Eis aí, o germe da divisão social que mais tarde se expressou em uma clara diferenciação campesina. Entre tais classes em pugna se estabeleceu uma troca de serviços; ou seja, entre a força de trabalho do indígena por uma quantidade de produtos alimentícios ou bens da classe dominante, cuja equivalência, nem sempre foi equitativa. Vale enfatizar, uma minoria social, que cada vez mais acrescenta sua riqueza e poder estabelece um controle social na comunidade indígena; o pior, sem mover um dedo recolhe todos os frutos e benefícios do trabalho alheio. Este fenômeno dá passo à acumulação primitiva nas terras altas dos Andes. Também se expressa em uma troca de mercadorias e

em uma diferenciação camponesa, cada vez mais acentuada (Piel 1995; Polanyi 1976; Pólo de Ondegardo 1917; Stalin 1969; Ortiz de Zúñiga 19767).

Assim, o velho sonho da população nativa para alcançar melhores condições de vida, da felicidade e da liberdade, em base a: um controle vertical de um máximo de andares ecológicos, a uma melhor redistribuição dos excedentes de produção e a uma ótima reciprocidade que trouxesse bem – estar, material e cultural, transformou-se só em um velho sonho irrealizável; ou seja, foi tirada pelas contradições internas e pelo furacão da política da privatização capitalista globalizada. Mas também, falando da globalização da pobreza, neste final do século XX, Chossudovsky disse: *“não tem precedente na história mundial. Todavia, essa pobreza não se deve a uma escassez de recursos humanos e materiais, mas antes, a um sistema global de oferta excessiva, nutrida pelo desemprego e pela minimização do preço da mão-de-obra em todo o mundo”* (1999:21; ver também, Murra 1956; Jara Salas 2000; Lefort 1979; Chossudovsky 1999; De Bernis 1989).

Para ter uma visão clara sobre o desenvolvimento das áreas pesquisadas é necessário conhecer, os efeitos das relações que se estabelecem entre as forças internas e externas – melhor ainda, as relações entre os modos de produção que configuram a estrutura básica das comunidades estudadas, e o modo de produção capitalista dominante. Mas também, para elevar a um grau ótimo tais relações se precisa resolver os problemas inerentes à questão agrária, tais como:

- a) A posse da terra – nesta projeção os camponeses pobres e meios não são proprietários da terra, só exploram a ela entanto integram sua comunidade.
- b) A disponibilidade de recursos econômicos e técnicos – os camponeses pesquisados não são sujeitos de crédito, o pior, eles usam uma tecnologia simples e muito antiga, limitada a uma economia de subsistência.
- c) A classificação e seleção de sementes – estas atividades nas áreas pesquisadas estão sujeitas a conhecimentos tradicionais.
- d) O uso de fertilizantes – o camponês das áreas andinas só usa fertilizantes naturais.
- e) As formas coletivas de comercialização – os camponeses estudados não têm formas organizadas de comercialização.

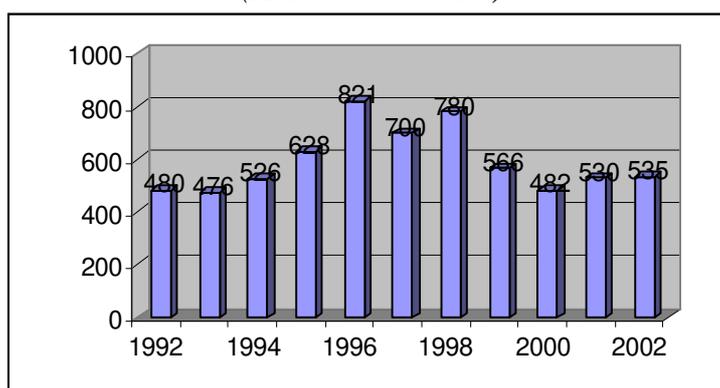
O fenômeno agrário analisado explica o aumento das importações de bens de consumo, feito a nível nacional para satisfazer as exigências do mercado interno. Assim, no ano 2000 dita importação alcançou 481,9 – milhões de dólares –, no ano 2002 aumentou a 613,1. Mas também, os dados estatísticos analisados demonstram um pequeno decréscimo na importação de arroz, açúcar, carnes, lácteos e trigo, nos anos referidos. Estes produtos não estão controlados por as comunidades estudadas, mais eles pertencem ao modo de produção capitalista. Entretanto, tem um aumento na importação de insumos e soja no lapso assinalado – ver Tabela 5 e Gráfico 5.1.

Tabela 5
Importação FOB de alimentos

<i>Uso ou destino econômico</i>	2000	2001	2002
Total			
<i>(Milhões de US dólares)</i>	481,9	530,1	535,1
<i>Bens de consumo</i>	126,5	124,6	84,4
<i>Arroz</i>	24,1	15,2	18,7
<i>Açúcar</i>	40,7	50,4	29,9
<i>Carnes</i>	18,1	16,4	17,0
<i>Lácteos</i>	43,7	42,6	28,7
<i>Insumo</i>	355,4	405,5	450,7
<i>Milho e/ou Sorgo</i>	79,8	81,1	92,0
<i>Soja</i>	124,7	145,3	183,7
<i>Trigo</i>	150,9	179,1	175,0

Fonte: Banco Central de Reserva do Peru

Gráfico 5.1
Importação de alimentos: 1992-2002
(Milhões de US dólares)



Fonte: Banco Central de Reserva do Peru

2.1.1 Desintegração da racionalidade econômica camponesa

Abordamos a presente questão, tentando explicar a desintegração da racionalidade econômica, própria da exploração agrícola, das comunidades alto andinas, cujo fenômeno sócio-econômico está inserido na projeção das forças de desenvolvimento histórico desigual e combinado da realidade social nacional. Com isto, não temos a intenção de ser exaustivos, bem entendidos, mas apenas de pontuar algumas oposições e sinais mais flagrantes. Assim mesmo, vale dizer, tal fenômeno da micro-economia pesquisada é o resultado de uma confrontação dialética de duas forças de caráter interno e externo, contraditório e complementar e de afirmação e negação.

A primeira delas representa o estado da evolução agrária da economia doméstica e semifeudal. Estas economias estão em mudança permanente, seus interesses

cruzam-se e entrelaçam-se da maneira mais complexa com os interesses da classe dominante. Portanto, ela determina o grau de desenvolvimento da estrutura social, política e cultural das zonas observadas.

A segunda força, representa a tendência da evolução social macroeconômica do sistema capitalista, a nível mundial; portanto, ao penetrar nas comunidades camponesas, condiciona, acelerando, o processo de desintegração da racionalidade econômica de ditas zonas de influência, tratadas em geral das relações sociais pré-capitalistas, como as trocas de dádivas, os intercâmbios simétricos e assimétricos em particular. Desta forma, no plano metodológico dita projeção da pesquisa etnológica, junta duas tendências de análise, uma ontogênica e outra felogênica, para ter uma visão harmônica e integral do fenômeno estudado. Esta forma de alcançar a objetivação do conhecimento humano foi planejada por o grande psicólogo evolutivo da educação e semiólogo soviético Lev Semenovich Vygotsky¹⁰. Eis aí, como se apresenta uma espécie de perfeição lógica na análise da presente pesquisa antropológica, que as torna a realidade estudada objeto autêntico e compreensível (Amin 1973; Alcântara 1988; Choy 1960; Drucker 1989; Gurvitch 1966; Valcárcel 1964; Wertsch 1985).

Para compreender melhor o comportamento social das relações de forças internas, no processo de caducidade, nascimento e renovação, assinalamos, por um lado, a desintegração da economia doméstica andina; este fenômeno tem um processo longo, que entra em um declínio irreversível com a implantação da economia semifeudal, nas últimas décadas do século XV, cujo processo decrescente, ainda hoje, não está terminado. De outro lado, o processo de caducidade da economia semifeudal, vista no presente trabalho através da desintegração das trocas assimétricas de bens e serviços, ainda continua. Porém, ela continua funcionando nas comunidades do altiplano – andino. Entretanto, a economia capitalista vem penetrando desde as últimas décadas do século XX, mais ainda, por razões da tendência da dominação macroeconômica, deste último estágio da evolução do sistema capitalista a nível mundial. Este fenômeno nas áreas pesquisadas está em processo de implantação. E mais, em relação a este fenômeno, o pensamento de Karl Kautsky ainda segue vigente. Apesar do longo tempo transcorrido de sua formulação. Assim, ao assinalar às contradições essenciais que causam a desintegração das sociedades coletivistas camponesas. Ele disse:

“O capitalismo, ao penetrar nos campos, provoca o fenômeno da concentração da riqueza, como ocorre na indústria. As grandes propriedades absorvem as pequenas e verifica-se a proletarianização das camadas mais pobres do campesinato que não agüentam o peso dos impostos e das dívidas cobrados pelos capitalistas e latifundiários” (Kautsky 1968:9; ver também: Burke 1999; Cohen 1970; Douglas 1993; Godelier 19474; Kumar 1997; Mariátegui 1973).

Outro fato importante que determina a desintegração da racionalidade econômica das comunidades estudadas é a dissolução de sua pequena indústria doméstica que permite a produção artesanal de roupa, alimentos, objetos de cozinha, trabalho e outros para seu próprio consumo. Este fenômeno se produz na mesma medida do desenvolvimento da indústria urbana, com a qual o camponês andino não está em condições de poder competir. Infelizmente, esta nova atividade produtiva urbana reduz as possibilidades de ingresso adicional do produtor do campo e, finalmente, ele é forçado a tornar-se um agricultor puro. Este fato social foi observado, *in situ*, nas comunidades pesquisadas.

Ora, para conseguir dinheiro, o camponês andino tem duas alternativas: por um lado, transformar seus produtos em mercadorias e levá-los ao mercado para a venda, de outro lado, pode vender sua força de trabalho ao camponês rico, o que nem sempre consegue. Não obstante esse dinheiro logrado com tanto sacrifício, não é usado para melhorar sua indústria doméstica atrasada, senão, para comprar produtos de subsistência, que ele não pode produzir. Eis aí a clara demonstração que sua economia está inserida no circuito da circulação simples de mercadoria, cuja finalidade é a satisfação das necessidades imediatas (Kautsky 1986; Jara Salas 1976; Mayer 1974; Polanyi 1976).

Por conseguinte, quando as contradições estruturais se radicalizam, o produtor agrícola se transforma em produtor de mercadorias. Este fato histórico é uma clara expressão da desintegração da economia doméstica e da economia semifeudal, ambas configuram a economia camponesa andina. Nestas condições, quanto mais o camponês andino se transforma em produtor de mercadorias, tanto menos lhe será possível ficar na fase anterior, é dizer, da venda direta, do produtor aos consumidores. Eis, que surge a necessidade de um intermediário que articule o centro de produção com o mercado. É então onde aparece o comerciante, que assume o lugar entre os consumidores de um lado e os produtores de outro, sem coincidir inteiramente com os objetivos básicos de uns e outros.

Daí resulta a presença do negociante de batatas – outra forma de penetração do sistema capitalista às áreas pesquisadas –, grãos e outros produtos, nas comunidades alto andinas, denominado comumente “*resgataador usurário*” –*Baphomet I* em pessoa. Ele é um intermediário entre as economias pré-capitalistas e capitalistas; e mais, em pouco tempo logra arruinar o pequeno produtor rural; podemos dizer, acelera a transformação do produtor imediato em proletário do campo. Também, para extorquir o camponês, pouco trilhado nos caminhos da compra e venda das mercadorias; para atuar melhor em um cenário isolado e pouco desenvolvido se associa logo com o camponês rico e usurário, quando não se confunde com ele (Murra 1956; Sorokin 1966; Smart 1993).

Entretanto, o camponês em caminho da proletarização, cuja receita não lhe basta para satisfazer suas necessidades de dinheiro, não lhe resta outro recurso senão fazer uso de seu crédito; ou melhor, venda antecipada, em leilão, ao negociante usurário de seus produtos da terra; isto ocorre muito antes da época de colheita. Assim, para ele surge uma nova exploração, a pior de todas. Mas isso não é tudo, começa para ele um novo drama de sofrimento e dor, na luta contra as novas forças sociais, pela sobrevivência familiar; isto é, a do capital usurário, do qual se desembaraça com muito custo e nem sempre o consegue. Às vezes, a nova carga resulta muito pesado para ele, o fim do negócio vem a ser a venda em leilão de seus poucos pertences; talvez sua casa rústica, suas parcelas agrárias, ferramentas de trabalho e outras. Embora ele não possa ser sujeito de crédito, não é dono das terras que usa, ele só é possuidor precário; em última instância, o proprietário das terras é a Comunidade (Lênin 1982; Mariátegui 1973; Beck 1997; Jara Salas 2000; Malengreau 1974).

Nesse contexto é quando de novo aparece o “salvador do camponês arruinado” –*Baphomet II* em pessoa –, denominado comumente “enganchador das minas de ouro e prata”; por outras palavras, o negociante da força de trabalho. Esse agente do capitalismo compra em leilão a força de trabalho do camponês arruinado e de sua família

por um lapso de um ano até mais. Assim, o camponês pobre se transforma em proletário, mais tarde migra para a cidade em situação de “pária social”, confirmando assim a tese: “a morte do campesinato” (Castro Pozo 1989; Cotler 1978; Davis e Moore 1966).

O que torna a distinção estrutural analisada ainda mais interessante são as interpretações dos dados estatísticos, compreendidos entre os anos 1998 até 2002, sobre a quantidade da população peruana urbana e rural em idade de trabalhar, vista segundo o âmbito geográfico e sexo. Assim, no lapso assinalado, a população urbana em idade de trabalhar passa de 71,3 % até 72,6 % – porcentagem segundo o total da população do ano 2003 que alcança 27 148 101 habitantes, fonte: INEI, Boletim Especial No 17, abril – 2002. Entretanto a população rural – integrada, maiormente pelas comunidades camponesas pesquisadas – em idade de trabalhar, em dito período, aumenta de 60,3 % até 62,5 %.

Mas também o homem na área urbana em idade de trabalhar – entre os anos 1998 até 2002, oscila entre 70,4 % até 71,6 %, respectivamente; porquanto o homem na área rural passa de 59,8 % até 62,6 %, relativo ao total da população nacional no ano 2003. Da mesma forma, a mulher da área urbana nos referidos anos passa de 72,2 % até 73,7 %; além do mais, a mulher da área rural, no mesmo lapso, só ascende de 60,9 % até 62,4 %. Completando a razão prática da tabela analisada na Região Natural da Costa peruana, a população em idade de trabalhar, nos anos citados, passa de 72,9 % até 74,3 %; entretanto, na Região Natural da Sierra – isto é, nas montanhas andinas, cuja altitude máxima é de 6 768 metros sobre o nível do mar – no ponto denominado Huascarán – oscila de 65,0 % até 66,2 %.

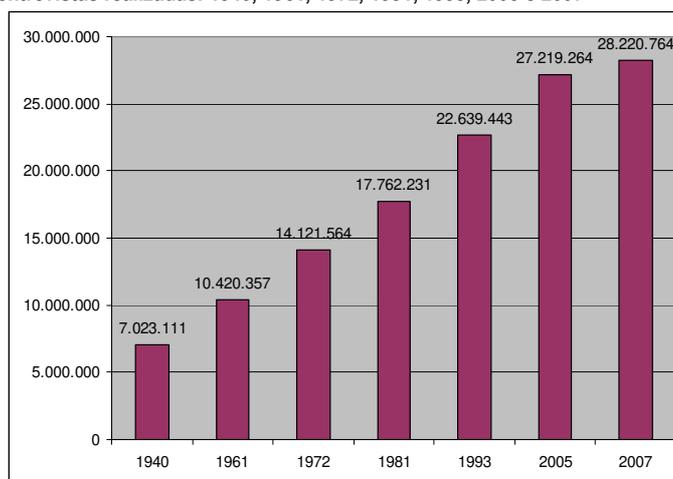
Tudo isto fala de uma concentração da mão-de-obra barata na Região Natural da Costa, complementada com da Sierra – zona do litoral e das montanhas andinas. Este fenômeno explica também o crescimento acelerado das cidades de Lima, Trujillo, Chiclayo, Piura, Tumbes, Ica, Arequipa, Moquegua e Tacna, localizadas no Litoral Central do Oceano Pacífico de América do Sul; todas elas com zonas periféricas integradas por uma população migrante das áreas rurais (ver tabela 6 e 7 e gráfico 6.1 e 6.2).

Tabela 6
Peru: população total entrevistada e omitida, segundo as
entrevistas realizadas: 1940, 1961, 1972, 1981, 1993, 2005 e 2007

Año	Población		
	Total	Censada	Omitida
1940	7.023.111	6.207.967	815.144
1961	10.420.357	9.906.746	513.611
1972	14.121.564	13.538.208	583.356
1981	17.762.231	17.005.210	757.021
1993	22.639.443	22.048.356	591.087
2005 a/	27.219.264	26.152.265	1.066.999
2007	28.220.764	27.412.157 b/	808.607

Fonte: Instituto Nacional de Estadística e Informática do Peru – Entrevista Nacional de população entre 1940 até 2007

Gráfico 6.1
Peru: população total entrevistada e omitida, segundo as
entrevistas realizadas: 1940, 1961, 1972, 1981, 1993, 2005 e 2007

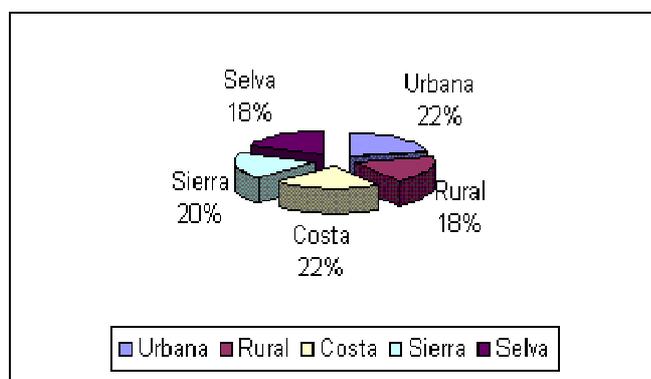


Fonte: Instituto Nacional de Estadística e Informática do Peru – Entrevista Nacional de população entre 1940 até 2007

Tabela 7 População em idade de trabalhar, segundo âmbito geográfico e sexo (% relativo ao total da população)		
<i>Sexo / Âmbito geográfico</i>	1998	2002 P/
<i>Total</i>	67,5	69,1
Área de residência		
<i>Urbana</i>	71,3	72,6
<i>Rural</i>	60,3	62,5
Região natural		
<i>Costa</i>	72,0	73,1
<i>Lima Metropolitana</i>	74,7	74,6
<i>Resto de Costa</i>	68,2	71,2
<i>Sierra</i>	63,8	65,7
<i>Selva</i>	59,6	62,6
Níveis de urbanização		
<i>Lima Metropolitana</i>	74,7	74,6
<i>Capitais e grandes cidades</i>	68,9	71,8
<i>Outras cidades</i>	68,3	68,9
<i>Rural</i>	60,3	62,5
Homem	66,5	68,4
Área de residência		
<i>Urbana</i>	70,4	71,6
<i>Rural</i>	59,8	62,6
Região natural		
<i>Costa</i>	71,1	71,9
<i>Lima Metropolitana</i>	74,1	72,9
<i>Resto de Costa</i>	67,5	70,7
<i>Sierra</i>	62,6	65,2
<i>Selva</i>	60,2	63,4
Níveis de urbanização		
<i>Lima Metropolitana</i>	74,1	72,9
<i>Capitais e grandes cidades</i>	68,1	70,9
<i>Outras cidades</i>	66,6	69,5
<i>Rural</i>	59,8	62,6
Mulher	68,3	69,8
Área de residência		
<i>Urbana</i>	72,2	73,7
<i>Rural</i>	60,9	62,4
Região natural		
<i>Costa</i>	72,9	74,3
<i>Lima Metropolitana</i>	75,3	76,2
<i>Resto de Costa</i>	69,9	71,7
<i>Sierra</i>	65,0	66,2
<i>Selva</i>	59,0	61,8
Níveis de urbanização		
<i>Lima Metropolitana</i>	75,3	76,2
<i>Capitais e grandes cidades</i>	69,7	72,7
<i>Outras cidades</i>	70,0	68,3
<i>Rural</i>	60,9	62,4

Fonte: Instituto Nacional de Estatística e Informática – Entrevista Nacional de lares -IV Trim. 1998 e 2002.

Gráfico 7.1
População em idade de trabalhar, segundo âmbito geográfico e sexo
 (% relativo ao total da população)



Fonte: Instituto Nacional de Estatística e Informática do Peru

2.1.2 Diferenciação social do campesinato

Para enfocar a presente questão é preciso situar a *Diferenciação social do campesinato* no contexto, tempo – espacial, do processo complexo e simples da produção doméstica – com predomínio das trocas de dádivas – e da produção capitalista – com predomínio das trocas de mercadorias. Neste contexto, se inicia a diferenciação campesina e alcança sua expressão máxima, no desenvolvimento histórico do sistema capitalista global.

Dentro desta perspectiva, poderíamos também dizer, na estrutura social dos povos rurais andinos, o antagonismo de classe dos pequenos capitalistas rurais e do proletariado do campo não é o único antagonismo social que se apresenta no cenário pesquisado. Ao lado dessas duas classes sociais em pugna, existem outras sub-classes, ou estamentos sociais, cujo comportamento é possível entender através da diferenciação dos interesses contraditórios das classes determinantes. Melhor ainda, todas as camadas que são em parte os resíduos de formações sociais pré-capitalistas e, em parte, produzidas ou, ao menos, favorecidas no seu crescimento pelas necessidades do próprio capitalismo em formação. Essas diversas classes sociais, umas ascendentes, com o camponês rico –pequeno burguês rural–, outras decadentes, com o camponês pobre –proletário rural– e o camponês médio. Todas elas, com os seus interesses em extremos variados; assim como, também, em mudança permanente, onde as suas necessidades básicas como as suas rendas agrícolas são notoriamente diferentes. De dito corpus social, os camponeses pobres conformam a maior parte da população andina. Porém, eles controlam a menor parte das parcelas cultiváveis e de pastagem.

Para ter uma apreciação mais completa da questão em debate se faz referência ao estudo focalizado da comunidade camponesa de San Pedro de Casta, cujos dados manipulados correspondem a três décadas oportunas – 1940 até 1972. Eis aí a base sobre, o qual, repousa a razão prática e simbólica dos fenômenos estudados, principalmente a troca de dádivas, hoje, em total desintegração. Por conseguinte, comparamos o

crescimento demográfico de dita comunidade – projeção micro social – com a posse familiar de suas terras agrárias. Assim, na década de 1940 a população total da comunidade estudada alcança 784 habitantes diferenciadas entre 415 homens e 369 mulheres. Na década de 1992 se produz um incremento total anual de 2, 53 %, alcançando um aumento demográfico de 1 448 habitantes, com 727 homens e 721 mulheres (ver tabela 8 e gráfico 8.1 e 8.2).

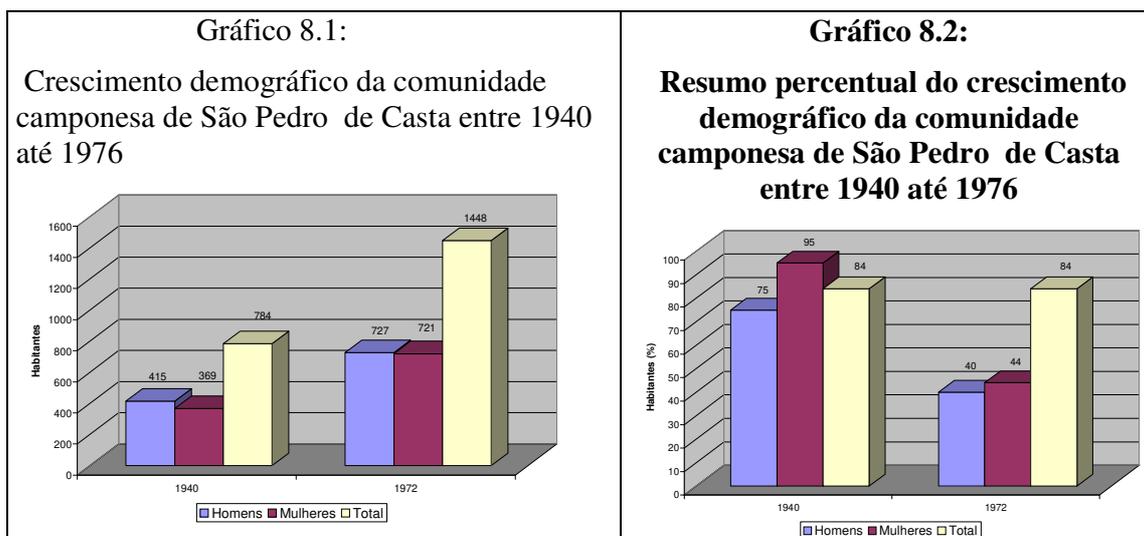
TABELA 8
Crescimento demográfico da comunidade camponesa de San Pedro de Casta
entre 1940 até 1992

	1940 (a)	1992 (b)	Incremento Total	Incremento Anual
Homens	415	727	312	9
Mulheres	369	721	352	11
<i>Total</i>	784	1448	664	20
Resumo Porcentual				
	Incremento Total (%) em relação a 1940	Incremento Parcial (%)	Incremento Total Anual (%)	Incremento Parcial Anual (%)
Homens	75	40	2,16	1,14
Mulheres	95	44	2,96	1,39
<i>Total</i>	84	84	2,53	2,55

Fontes

(a). Censo Nacional de Poblacion de 1940, Vol V, Depto. Lima Metropolitana de Hacienda y Comercio, Direccion Nacional de Estadistica, p. 64.

(b). Censo Nacional VII de poblacion, II de Vivienda, Imp. Ministerio de GuerraT. I, (ONEC), 1992, p. 43.



A taxa de crescimento demográfico da amostra micro social – comunidade de San Pedro de Casta –, compreendida em três décadas – 1940 até 1976 – alcança um incremento parcial anual de 2,55 %, integrado por 1,14 % de homens e 1,39 % de mulheres. Esses indicadores populacionais, comparados com a taxa de crescimento total das zonas rurais projetadas a nível nacional ocorridos entre os anos 1995 até 2000, alcançam uma taxa de crescimento total de 11,2 (por mil) e sofre um declínio demográfico, chegando só a 9,8 % (por mil) nos anos 2000 até 2005, expressam um decréscimo populacional nas áreas estudadas.

Mas também dito crescimento fica confirmado com a expressão dos indicadores demográficos compreendidos entre os períodos 1995 até 2000 e entre 2000 até 2005, como, por exemplo, os nascimentos anuais são de 410 mil e 396 mil respectivamente, a taxa bruta de natalidade oscila entre 34,1 mil e 31,0 mil, respectivamente, a taxa global de fecundidade alcança entre 5,2 e 4,6 filhos por mulher, respectivamente, mortes anuais se expressam entre 3 mil e 59 mil, respectivamente, a taxa bruta de mortalidade chega (por mil) 8,8 e 7,9, respectivamente, a esperança de vida ao nascer alcança (em anos) 63,1 e 65,0 respectivamente, a taxa de mortalidade infantil oscila entre (por mil nascidos vivos) 58,0 e 49, 2, respectivamente, o crescimento natural anual chega a (em milhares) 179 e 173 respectivamente, a taxa de crescimento natural oscila entre (por mil) 25,3 a 23,1 respectivamente, o crescimento anual total chega (em milhares) 79 e 73, respectivamente, a taxa de crescimento natural alcança a (por mil) 11,2 e 9,8, respectivamente.

Comparando os indicadores demográficos analisados com as taxas de crescimento das zonas urbanas, podemos afirmar que eles são menores. Apesar de que as taxas brutas de natalidade nas áreas rurais são maiores, como (por mil) 34,1 e 31,0; entretanto nas zonas urbanas só alcança 23,1 e 20,3 (por mil). Este fenômeno populacional se compensa com a taxa de maior mortalidade infantil nas áreas rurais, que alcança 58,0 e 49,2 (por mil nascidos vivos). Entretanto, nas áreas urbanas a mortalidade infantil só alcança 32,7 e 24,2 (por mil nascidos vivos) – ver tabela 9 e gráfico 9.1.

<i>Tabela 9</i> <i>Indicadores demográficos por áreas de residência</i>					
Indicador demográfico / Área de residencia	Conclusión.				
	1990 - 1995	1995 - 2000	2000 - 2005	2005 - 2010	2010 - 2015
Rural					
Nacimientos anuales (en miles)	272	242	232	226	218
Tasa bruta de natalidade (por mil)	39,6	34,1	31,0	28,8	26,7
Tasa global de fecundidad (hijos por mujer)	6,2	5,2	4,6	4,0	3,5
Defunciones anuales (en miles)	70	63	59	56	55
Tasa bruta de mortalidad (por mil)	10,2	8,8	7,9	7,2	6,8
Esperanza de vida al nacer (en años)	61,1	63,1	65,0	66,9	68,6
Tasa de mortalidad infantil (por mil nacidos vivos)	73,0	58,0	49,2	43,6	38,9
Crecimiento natural anual (en miles)	202	179	173	170	163
Tasa de crecimiento natural (por mil)	29,5	25,3	23,1	21,6	19,9
Migración neta anual (en miles)	-178	-100	-100	-100	-90
Tasa de migración neta (por mil)	-26,0	-14,1	-13,4	-12,8	-11,0
Crecimiento anual total (en miles)	24	79	73	70	73
Tasa de crecimiento total (por mil)	3,4	11,2	9,8	8,8	8,9

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) - Perú: Estimaciones y]
Proyecciones de Población, 1950 - 2050. Boletim de Analise Demográfico N° 35

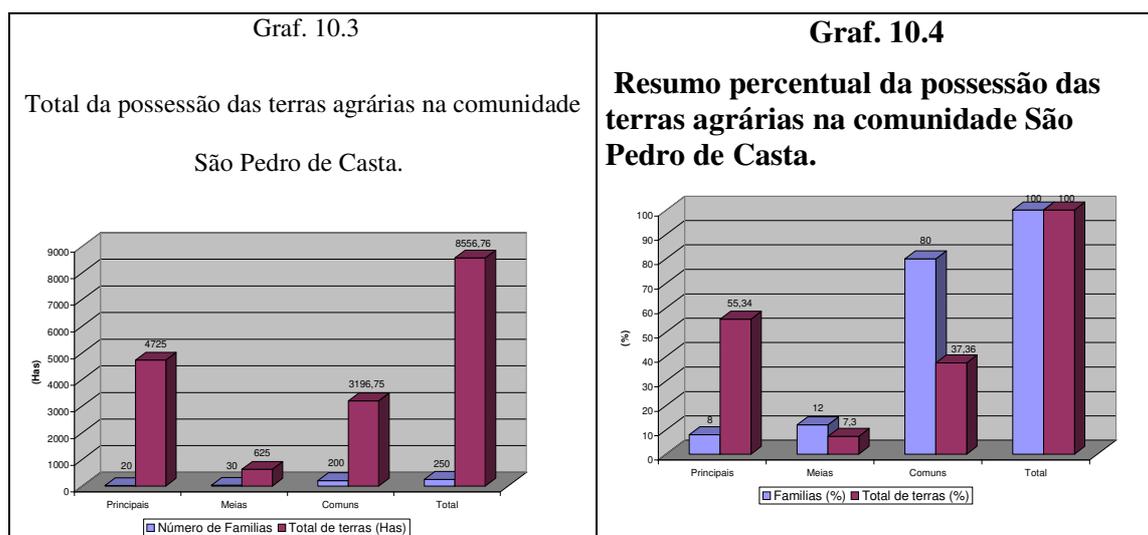
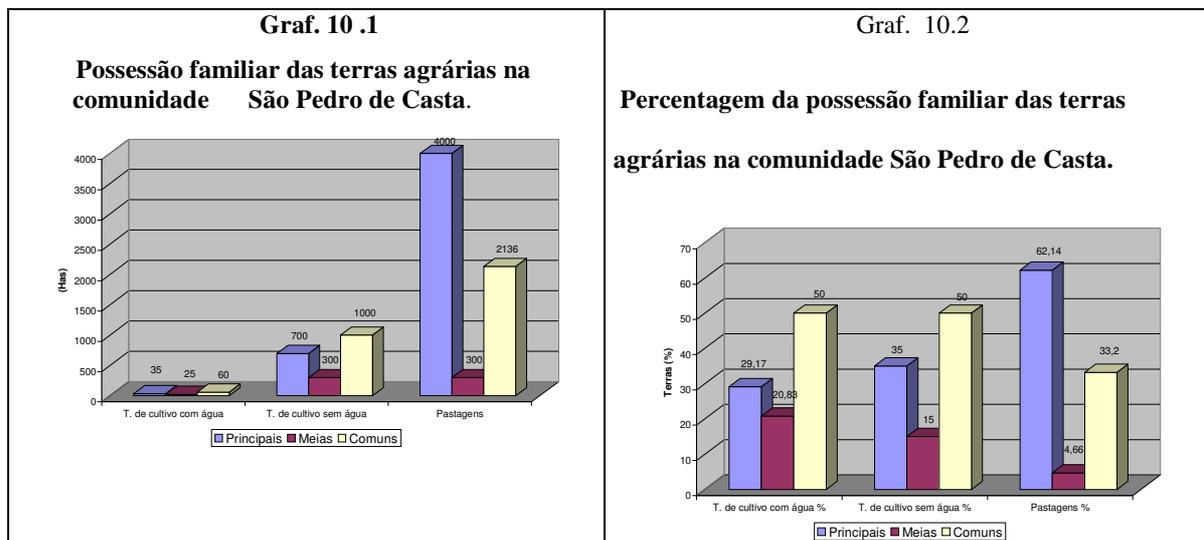
Agora estamos em condições de mostrar facilmente as razões simbólicas e práticas da diferenciação camponesa, baseada, principalmente, na análise comparativa e seqüencial entre o desenvolvimento demográfico e a tenência da terra. Desta forma na comunidade de São Pedro de Casta, com uma população total de 784 habitantes, nucleada em 250 famílias, no ano de 1940, alcança um incremento demográfico, total anual, de 2,53 %; somando 1.448 habitantes, com células de 500 famílias, no ano de 1972. Tais células sociais controlam um total de 8.556,73 Hás, entre terras de cultivo com riacho, sem canal de irrigação e de pastagem (ver tabelas 2, 8, 10 e 11 e gráficos 2.1; 8.1; 8.2; 10.1; 10.2; 10.3; 10.4; 11.1; 11.2; 11.3 e 11.4).

Na referida comunidade, os camponeses pobres, agrupados em 200 famílias nativas, representavam o 80% da população comunal, no ano de 1940. Embora, eles controlavam apenas 37.36 % das terras comunais; isto é, só, 3.196,73 Hás de terras com canais de irrigação, sem córrego e de pastagem. Alcançando um incremento demográfico de 70 %, com um total de 350 famílias, no ano de 1976. Porém, eles controlavam apenas 1.066,77 Hás, entre terras de cultivo com riacho, sem córrego e de pastagem; ou seja, 12.47 % das terras comunais (ver tabelas 10, 11 e gráficos 10.1, 10.2; 10.3; 10.4; 11.1; 11.2; 11.3 e 11.4 (ver também Weber, 1996; Marx, 1976, Cotler, 1978; Gurvitch, 1966; Mariátegui, 1973).

Tabela 10 Possessão familiar das terras agrárias na comunidade São Pedro de Casta, entre 1940 até 1992					
Famílias	Nº	Terra de cultivo com água (Hás)	Terra de cultivo Sem água (Hás)	Terras de pastagens (Hás)	Total (HAS)
Principais	20	35,00	700,00	4000,00	4735,00
Meias	30	25,00	300,00	300,00	625,00
Comuns	200	60,00	1000,00	2136,57	3196,57
Total	250	120,00	2000,00	6436,57	8556,57
<i>Resumo percentual</i>					
Famílias	%	Terra de cultivo com água (%)	Terra de cultivo Sem água (%)	Terras de pastagens (%)	Total
Principais	8,00	29,17	35,00	62,14	55,34
Meias	12,00	20,83	15,00	4,66	7,30
Comuns	80,00	50,00	50,00	33,20	37,36
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00
Fontes:					
a) Censo Nacional de Población de 1940, Vol. V, Depto. Lima Met. Ministerio de Hacienda y Comercio, Dirección Nacional de Estadística, p.64					
b) Livro comunal da distribuição das terras comunais, 1940					

Por sua parte, o estamento meio -camponês tradicional- inserido em uma economia doméstica, controla as terras de produção média, cuja renda que extrai da terra permite-lhe cobrir suas despesas médias. Assim, por exemplo, tais terras, de baixa produtividade, na comunidade camponesa de São Pedro de Casta, se encontram localizadas nas regiões de clima morno e de frio moderado, denominadas *Quíchua* e *Suni*, situadas entre os 2 500 metros –zona agrária, de *Agropica* – até os 3 500 metros de altitude –Zona agrária de *Chuchupasho*. Esta zona, por sua vez, marca o início da região *Suni*, que ascende hasta os 4 100 metros de altitude –zona de pastagens, denominada *Chanicocha*.

Assim mesmo, esse estrato social, integrado por 30 famílias, conformava o 12 % da população comunal, no ano de 1940. Com tudo, eles exploravam 7.30 % das terras comunais; ou seja, 625 Hás de terras com canais de irrigação, sem riacho e de pastagem. Logrando um incremento demográfico de 24 %, com total 120 células sociais, no ano de 1976. E mais, eles controlavam 420 Hás, entre terras de cultivo com córrego, sem riacho e de pastagem; ou melhor, 4.91 % das terras comunais. (Ver tabelas 10 e 11, e gráficos 10.1; 10.2; 10.3; 10.4; 11.1; 11.2; 11.3 e 11.4; mas também, ver Jara Salas 1976; Lênin 1969; Pulgar Vidal 1946; Murra 1956).

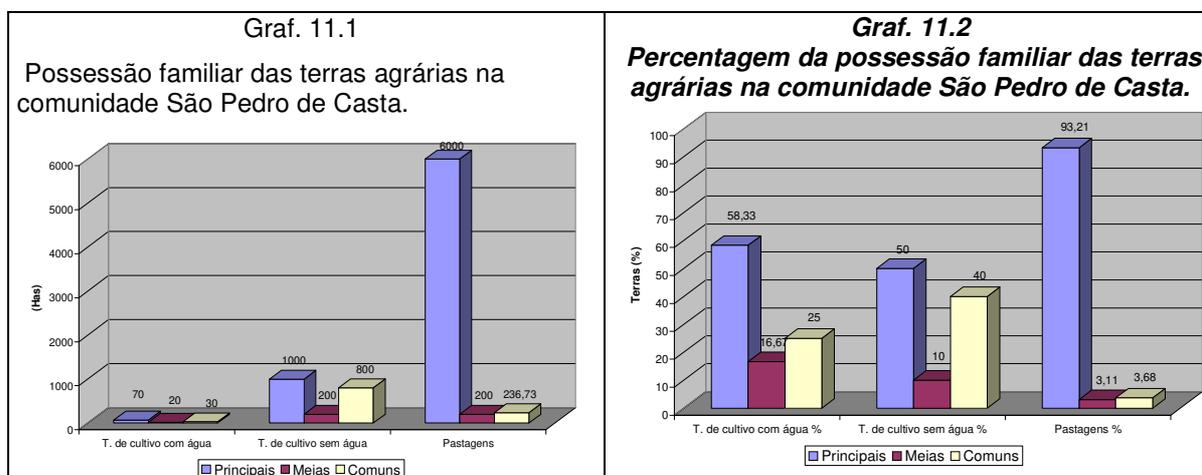


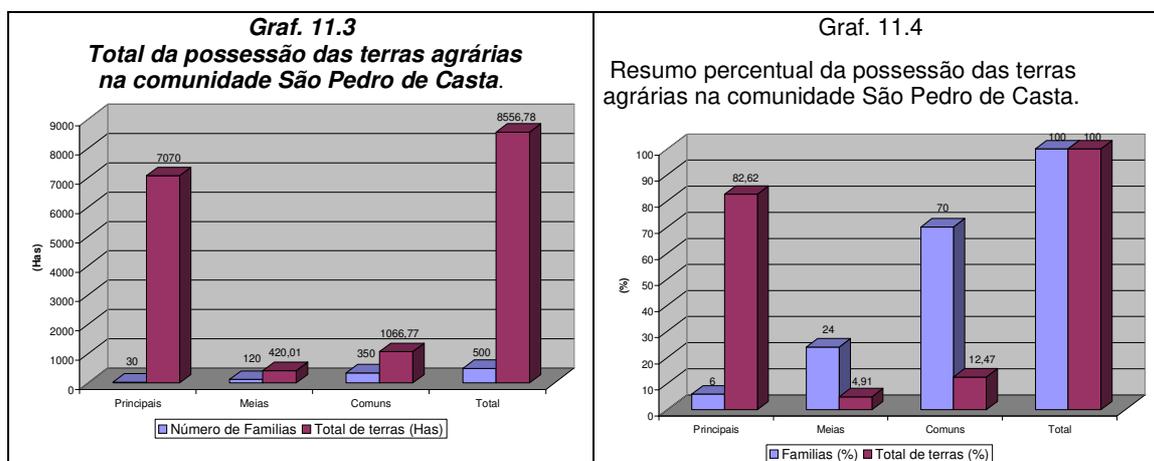
Finalmente, o camponês rico –pequeno capitalista rural– tem mais da metade das sementeiras, cujas parcelas de grande tamanho estão localizadas em zonas de alta produtividade, perto aos centros de comercialização e das vias de comunicação. Por exemplo, na comunidade pesquisada, tais terras são de grande produtividade, denominada em língua Quíchua: *Yunga*. Esta zona de clima quente está situada entre os 1 500 metros sobre o nível do mar –anexo de *Cumpe*- e os 2 500 metros de altitude –Zona agrária de *Agropica*-; também está destinada à produção de frutas. Tudo isto, atesta claramente o caráter comercial, mercantil, da agricultura dessa classe.

Tabela 11					
Possessão familiar das terras agrárias na comunidade São Pedro de Casta, 1976					
Famílias	Nº	Terra de cultivo com água (Hás)	Terra de cultivo Sem água (Hás)	Terras de pastagens (Hás)	Total
Principais	30	70,00	1000,00	6000,00	7070,00
Meias	120	20,00	200,00	200,00	420,01
Comuns	350	30,00	800,00	236,73	1066,77
Total	500	120,00	2000,00	6436,73	8556,78
Resumo percentual					
Famílias	%	Terra de cultivo com água (%)	Terra de cultivo Sem água (%)	Terras de pastagens (%)	Total
Principais	6,00	58,33	50,00	93,21	82,62
Meias	24,00	16,67	10,00	3,11	4,91
Comuns	70,00	25,00	40,00	3,68	12,47
Total	100	100	100	100	100

Fontes:
a) Censo Nacional de Población de 1940, Vol. V, Depto. Lima Met. Ministerio de Hacienda y Comercio, Dirección Nacional de Estadística, p.64
b) Livro comunal da distribuição das terras comunais, 1976

Além disso, esse estamento social, conformado por 20 famílias, representava 8 % da população comunal, no ano de 1940. Entretanto, eles controlavam o 55.34 % das terras comunais; vale dizer, 4 735 Hás de terras com canais de irrigação, sem riacho e de pastagem. Com um decrescimento demográfico de 6 %, que constitui um total de 30 famílias, no ano de 1976. E mais, eles exploravam 7 070 Hás entre terras de cultivo com córrego, sem riacho e de pastagem; melhor ainda, 82.62 % das terras comunais (Ver tabelas 10 e 11 e gráficos 10.1; 10.2; 10.3;10.4;11.1;11.2; 11.3 e 11.4).





Para apreciar melhor a agricultura mercantil, pertencente aos diversos estamentos sociais das comunidades estudadas, distingue-se a área de alimentos (cujo produto se destina à manutenção da família e dos trabalhadores agrícolas), a área de forragens (para a manutenção do gado) e a área econômica de alta rentabilidade (produção orientada à comercialização capitalista). Isto demonstra que o camponês rico pratica uma agricultura mercantil que lhe proporciona uma renda alta em dinheiro.

Essa agricultura mercantil, conforme o camponês rico vai concentrando maior quantidade de terras, vai melhorando seus instrumentos de produção, vai incorporando a sua atividade produtiva novas técnicas capitalistas de produção, já, se transforma em agricultura capitalista. Também, porque a área semeada pelo camponês rico excede a norma de trabalho de uma família –ou melhor, a quantidade de terra que uma família pode cultivar com seu próprio trabalho –, o que obriga a recorrer à mão-de-obra assalariada. Ao contrário, o campesino pobre que deixa de ser proprietário de seus meios de produção vende sua força de trabalho; tornado-se assim, um trabalhador assalariado (Jara Salas 1976; Kautsky 1986; Lênin 1969; Chayanov 1974. Ver também tabela 3 e 4, e gráfico 3.1 e 4.1).

Aliás, para ter uma melhor visão da questão formulada, precisamos aclarar a importância da formação do mercado interno das áreas rurais estudadas, tal como foi observada nas áreas de pesquisa; assim, como também, ele aparece na teoria da produção capitalista; este fenômeno obedece, principalmente, a dois fatores fundamentais: por um lado, se produz o desdobramento da oposição latente na natureza das mercadorias; vale enfatizar, separa-se o valor de uso do valor, feito pelo desenvolvimento histórico da troca. Quer dizer, o processo de troca produz uma bifurcação da mercadoria em mercadoria e dinheiro, estabelecendo entre estes uma oposição externa em que se patenteia a oposição imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor. De outro lado, se realiza a transformação da força de trabalho em mercadoria, vendida pelo camponês pobre (Marx 1964; Lênin 1969; Stalin 1969; Mariátegui 1973. Ver também tabela 7 e gráfico 6.2).

Constatou-se, nas pesquisas de campo, que os camponeses ricos, apesar de mais bem providos de parcelas comunitárias, detêm ainda muitas terras compradas e arrendadas aos camponeses pobres e médios, principalmente nas regiões de alta produtividade, como o caso de *Agropica* –zona dedicada à fruticultura–, localizada na zona *Yunga*, segundo o exemplo citado; transformando-se assim em pequeno proprietário de terras. Mas também, os camponeses ricos estão muito mais bem equipados que os camponeses pobres. (ver tabela 10 e gráficos 10.1; 10.2; 10.3 e 10.4).

Além do mais, a pequena burguesia camponesa conjuga a agricultura mercantil, a pecuária comercial, especialmente a criação de ovelhas de lã, pequenas e ordinárias, que pastam nas terras alto-andinas da região *Suni*.

Vejamos agora o grupo inferior do camponês andino. Ele está constituído pelos camponeses pobres, uns com pequenas parcelas marginais e outros sem elas, que semeiam pouco ou nada, e sua situação econômica quase nada difere. Uns e outros trabalham como assalariados na própria comunidade, se encontram integrados no proletariado rural. Ao mesmo tempo em que vendem as suas forças de trabalho, o proletariado do campo obtém alguma receita com o arrendamento de suas parcelas comunais (ver tabela 11 e gráficos 11.1; 11.2; 11.3 e 11.4).

Assim, pois, a pequena burguesia camponesa andina, para explorar ao camponês pobre e usurpar as terras comunais, usa tanto o capital comercial e usurário – empréstimo de dinheiro com juros elevados, sob-hipoteca de parcelas agrárias, açambarcamento de diversos produtos etc – quanto do capital industrial –agricultura mercantil através do trabalho assalariado (Kautsky 1986; Marx 1964; Mariátegui 1973; Weber 1968; Boularte 1958, Choy 1960).

Finalmente, vejamos o grupo médio do campesino andino, cuja situação é intermediária. A renda em dinheiro que extrai da agricultura é um pouco inferior à soma que gasta anualmente o camponês médio. Por isso a sua exploração agrária é instável e, para trabalhar a sua terra, o camponês médio é obrigado a recorrer às trocas de bens e serviços simétricos – por exemplo: *waje-waje*, *washka-washka*, *aychama*. Esta forma de exploração da terra é pouco produtiva em comparação com a exploração capitalista (Chayanov 1974; Lênin 1969; Mariátegui 1973; Archetti 1979. Ver também tabelas 11 e gráficos 11.1; 11.2; 11.3 e 11.4).

2.2 ACUMULAÇÃO CAPITALISTA

Para abordar com sucesso a complexa e paradoxal questão do presente trabalho, começamos refletindo sobre a natureza da vida humana. Assim, entre os aspectos da vida, nosso compromisso com a existência humana é grande e inquestionável, isto implica a libertação do homem de sua situação da escravidão, imposta pelo sistema capitalista, que separou do processo de trabalho seu objeto de trabalho do homem, alienando-o em corpo e alma. Aqui, nossa tradição cultural está muito maltratada e distorcida em seu valor; a tradição é, pois, a complexa herança cultural, com a qual a natureza arma a nossa pessoa. Então, é um ato de dignidade, coragem e consequência com

nossa própria identidade humana buscar nossa libertação e comunhão cultural (Marx 1964; Kautsky 1986; Bendezu 1965; Jara Salas 2000; Burke 1999).

A compreensão da questão formulada implica também em ter uma visão completa sobre a transformação da circulação simples do capital –orientada para a satisfação das necessidades imediatas; ou melhor, a humanização da produção –, à circulação ampliada do capital –orientada à obtenção da mais-valia; podemos dizer, a exploração do homem pelo homem. Este fenômeno se plasma na realidade social, só através das trocas de mercadorias; onde é fundamental desentranhar o caráter estranho e misterioso da mercadoria; para isto, é necessário diferenciar o valor de uso do valor da troca, no contexto da transformação da economia mercantil em economia capitalista (Marx 1964; Murra 1956; Avalos de Matos 1952; Bellier 1991. Ver também tabelas 1, 3, 4, 5 e 6 e seus respectivos gráficos).

Tudo o que até agora detalhamos se centraliza na exploração agrícola moderna. Ela é, pois, uma exploração propriamente capitalista. Nela se revela a natureza distintiva do modo de produção capitalista.

Além disso, examinando a agricultura moderna, observamos três fatos distintivos: a propriedade privada da terra, a tecnologia agrária altamente desenvolvida –as sementes transgênicas, por exemplo, são uma pequena amostra – e o caráter da mercadoria que apresentam todos os produtos da lavoura (Beck 1997; Bell 1977; Foucault 1984; Chossudovsky 1999; Smart 1993).

Para uma melhor clareza de nossa pesquisa, sublinhamos a natureza da mercadoria. Assim, ela é o resultado do trabalho humano; foi feita não para ser utilizada pelo próprio produtor, mas, para ser entregue a outrem, em troca de outro produto com valor equivalente. De fato, a mercadoria só se realiza na troca de valores equivalentes.

A relação das quantidades respectivas dos dois produtos trocados depende, no início, sobre todo do acaso; melhor ainda, do modelo cultural, sujeito a um tempo e espaço determinados; quer dizer aos costumes, crenças, ritos, e cerimônias, correspondentes a uma economia de subsistência –com as áreas andinas estudadas. Mas também, ao desenvolver-se melhor a fabricação de mercadorias e ao generalizar-se as trocas; tanto menos essa relação se subordina ao acaso; chegando assim a um ponto onde é regulada pela lei do mercado. Neste sentido, cada mercadoria tem, em circunstâncias dadas, um valor de troca fixa (Marx 1964; Kautsky 1986; Lênin 1969; Garcia 1994).

A um grau mais avançado do processo produtivo, a troca se torna venda. Isto quer dizer que certa mercadoria se torna moeda. É então que o valor de uso da mercadoria se generaliza, quase todos gostam de recebê-la em troca. Desta forma, dito produto passa a servir de medida de valor para todas as outras mercadorias. Assim, a quantidade fixa de moeda –ouro ou prata – que se dá por um produto qualquer se chama preço desse produto. Agora, falando sobre o valor da mercadoria, Karl Kautsky, assinala que ele aparece:

“como tendência, como lei orientada no sentido de reger o fenômeno de troca ou de renda. O resultado desse processo é a relação de troca real num momento

dado, por outras palavras, o preço real. Que, determina, pois, o valor de troca, a relação fixa, submetida a uma lei que rege a troca de duas mercadorias. A troca resulta da divisão de trabalho. A produção de mercadorias é a forma de produção em que operários independentes entre si trabalham uns para os outros cada qual na sua indústria” (Kautsky 1968:73, ver também, Marx 1964; Lênin 1969; Choy 1960; Polanyi 1976).

Nas comunidades pesquisadas, a divisão do trabalho se expressa através das diferentes atividades produtivas que realizam os camponeses independentes e iguais entre si. Ditas atividades, pecuária, agrícola e artesanato, se desenvolvem em três níveis de andares ecológicos: a) zonas frias: *Jalka* e *Suni*, b) Zona morna: *Quíchua*, e c) Zona quente: *Yunga*. Ou seja, eles trocam uma grande variedade de produtos próprios de cada região. Mas também, apenas como produtores livres e iguais é que uma verdadeira troca de mercadorias se faz possível. Entretanto, onde uma parte depende da outra se pode falar de extorsão e de roubo, mas não de troca. Isto ocorre nas trocas assimétricas que se realizam entre o camponês rico e pobre ou entre o pequeno capitalista rural e o proletário do campo (Fonseca 1974; Malengreau 1974; Murra 1956; Pulgar Vidal 1946; Jara Salas 1976).

Assim, um homem livre não deseja produzir gratuitamente para um estranho; de fato, não vai querer dar mais do que recebe. Eis, onde nasce a tendência para encontrar equivalentes que permitam realizar trocas dos produtos que custaram a mesma soma de trabalho. Mas também, é o início que permite considerar a soma média de trabalho necessário para a elaboração de uma mercadoria como determinante de seu valor. Mas, trata-se de indagar se o produtor realizará esse valor no mercado, se lhe será pago, realmente ao menos o preço de seu trabalho. Isso depende de uma série de circunstâncias que podem ser resumidas sob a rubrica da oferta e da procura (Kautsky 1986; Marx 1973; Keynes 1976; Mariátegui 1973; Piel 1995).

Certamente, não negamos que existiram e existirão ainda muitas definições e formas de expressar o valor de uma mercadoria; apesar disso, as interpretações de Marx e Kautsky vêm-se prevalecendo até a atualidade. Porém, transcorreram mais de cento e cinquenta anos desde sua formulação, embora eles continuem impulsionando o desenvolvimento da teoria e prática da questão agrária, da economia política, da sociologia rural etc. Falando sobre esta questão, Karl Marx disse:

“Analisando a mercadoria, vê-se que ela é algo muito estranha, esta cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológica –aqui, ele separa o valor de uso das mercadorias, de seu valor de troca; pois, no primeiro caso não tem nada de misteriosa–; é misteriosa, simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtos e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho” (1980: 94, ver também, Chayanov 1974; Archetti 1979; Choy 1960; Mariátegui 1973).

Entretanto, Kautsky, em concordância com o pensamento de Marx, afirma: “*O valor de uma mercadoria depende da soma de trabalho socialmente necessário*” (1968:73).

Apesar da clareza explicativa do fenômeno analisado, as objeções da burguesia decorrem da confusão entre o valor comercial e o valor de uso, por um lado, e o preço da mercadoria, de outro. A mercadoria redundante na representação como elemento de valor, juntamente com a soma do trabalho, da utilidade do produtor e de sua procura.

E mais, claro está, todo produto do trabalho humano é útil, porque satisfazem a uma necessidade imediata para, depois, tornar-se mercadoria e adquirir seu novo valor. Neste sentido, o valor de uso é a condição prévia do valor comercial, embora, não determine o seu montante.

De fato, a primeira condição de toda mercadoria, para realizar uma troca, é sua natureza diversa; é claro que nenhuma pessoa vai querer trocar “*pão de milho por pão de milho em um tempo fixo*”. Assim, sem a diversidade dos produtos a troca não teria sentido. Aqui, é preciso ter em conta que o valor de uso é, pois, também, um elemento do valor comercial. Porém, a soma do trabalho socialmente necessário é o que determina o valor comercial e não sua utilidade.

2.2.1 Teoria do valor e da mais – valia

Abordamos o estudo da mais-valia, analisando seus fatores constitutivos que determinaram sua aparição nas comunidades alto-andinas, como categoria social e econômica; vale dizer, mais-trabalho, mais-produto, dinheiro e capital –esses fatores sociais são as expressões das relações sociais de produção: trocas de dádivas (atos sociais sagrados que se expressam através de ritos e cerimônias nas comunidades alto-andinas, no estágio da realização humanizada do produto do trabalho – ver a projeção sócio-econômica do Capítulo I), trocas simétricas, assimétricas e relações assalariadas.

Complementam-se com o presente trabalho as relações sociais de produção que se desenvolveram em outros recantos do mundo e foram analisados com grande sucesso nas páginas históricas do *Capital* (Marx, 1980), da *Organização da unidade econômica camponesa* (Chayanov, 1974), do *Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia* (Lênin, 1982), da *Questão Agrária* (Kautsky, 1968), do *Anti-Dühring* (Engels, 1976), da *Génesi y el desarrollo de un hecho científico* (Fleck, 1974), do *Nunca Fomos Modernos* (Latour, 1979), da *Revolução Neolítica y los Orígenes de la Civilización Peruana* (Choy, 1960), da *Sociedade Global* (Ianni, 1992), do *Materialismo Histórico* (Konstantinov, 1966), da *Consciência de Classe* (Lukács, 1966), do *Siete Ensayos de la Realidad Peruana* (Mariátegui, 1973), do *Existencialismo é um Humanismo* (Sartre, 1978) e assim por diante. Tudo isto, confirma as expressões de nosso trabalho. Inquestionavelmente os estudos do passado feitos pelos grandes mestres da clareza e da objetividade, sem dúvida, iluminam mais esse olhar de nossa pesquisa de campo, feita nas montanhas andinas.

A ressaltada propriedade coletiva, entretanto, cria as condições para estabelecer nexos, implicações, comparações e diferenças entre os processos de desenvolvimento histórico da práxis social humana, nos povos estudados e na cultura ocidental. Assim, a produção simples de mercadoria nas áreas andinas se apresenta em condições muito especiais; vale enfatizar, ela permite ao camponês andino ter a propriedade de seus meios de produção; esta determina a realização doméstica do objeto de seu trabalho

e a venda de seus produtos para adquirir dinheiro; o qual lhe permite ter acesso a mercadorias que complementam a satisfação de suas necessidades imediatas.

Tais fenômenos são reforçados com o controle vertical de um máximo de andares ecológicos, com uma ótima redistribuição de excedentes – através de grandes cerimônias à deusa Mãe Terra, onde os nativos e a gente de qualquer recanto do mundo gostam os alimentos próprios da região, a festa e a prática da fraternidade humana – e com um sistema de reciprocidade simétrica, em termos de ajuda mútua, colaboração e solidariedade. Mas também, tais fatos sociais são regulados por um sistema, complexo e paradoxal de costumes, crenças e ritos no contexto da cosmogonia ancestral, cujos enquadramentos atuam impulsionados por rituais e cerimônias pagãs¹¹ e cristãs, tal como foi analisado no Capítulo anterior (Marx 1973; Choy 1960; Jara Salas 1976; Mariátegui 1973; Roel 1980; Murra 1956; Mayer 1974 e Mauss 1974).

A coerência da presente narrativa alcança sua expressão ótima, quando passa a ser rigorosamente demonstrada com as implicações referenciais de Kautsky sobre a produção simples de mercadorias na cultura ocidental. Assim, segundo elas, a questão analisada não se desenvolve em forma isolada; antes ela sempre se combinou com outras formas de produção micro-econômicas; como, por exemplo, o regime natural –regime de produção para o próprio consumo do produtor direto–, o regime feudal –regime de produção servil, de domínio e sujeição – e o regime do monopólio das corporações –regime de produção assalariada.

Dessa mesma forma, nas comunidades pesquisadas, a produção simples de mercadoria, inserida na circulação simples de capital, que se apresenta sob a forma de relações sociais assimétricas, se desenvolve junto a outras relações sociais pré-capitalistas e as relações sociais de produção assalariadas.

Aprofundando a questão analisada, falamos sobre a lei do valor. Ela, inicialmente só teve uma ação parcial; vale dizer, ela se expressou sob o amparo das leis consuetudinárias das trocas: “*dar, receber e retribuir*”. Depois, na medida em que se amplia a circulação das mercadorias, nos limites determinados pela economia capitalista, onde os produtores trabalham, em estado de livre concorrência para o mercado, alcança sua melhor expressão. Assim, o presente trabalho só pode ser compreendido em sua verdadeira magnitude depois de uma análise do processo de desenvolvimento histórico da sociedade, olhada nas montanhas andinas (Marx 1973; Mayer 1974; Mauss 1974; Dalle 1983; Ortiz de Zúñiga 1967).

Em acréscimo, segundo a lei do desenvolvimento desigual e combinado, a um certo grau da evolução da realidade social, a produção capitalista de mercadorias substitui à produção simples. Em outras palavras, o camponês andino deixa de ser proprietário de seus meios de produção, por influência dos fatores concomitantes a seu status social. Então, o pequeno capitalista rural se opõe ao proletário do campo que perdeu toda propriedade, na qualidade de novo proprietário dos meios de produção.

Nestas condições, o camponês arruinado não pode mais trabalhar diretamente para o consumidor. Isto ocorre, como consequência da substituição da

circulação simples do capital pela circulação ampliada do capital. Assim, o proletariado rural, para subsistir, precisa mourejar para o patrão capitalista –camponês rico que passa a integrar a pequena burguesia rural –, a quem vende sua força de trabalho; desta forma, torna-se um trabalhador assalariado. Sobre a projeção universal da questão analisada, Kautsky disse:

“É apenas nessa organização econômica que a produção de mercadorias se torna a forma universal, ou ao menos predominante, da produção. O regime natural desaparece rapidamente, a exploração feudal e o monopólio das corporações se inatualizam, a liberdade e a igualdade dos produtores se erigem em regra universal” (1968:77; ver também, Marx 1980; Lênin 1968; Choy 1960; Mariátegui 1973).

Mas também, dita organização econômica –onde a contradição de interesses, do proletário rural e do pequeno capitalista do campo são incompatíveis – suscitando as condições necessárias para a expansão da lei do valor, faz nascer, para encobri-la e modificar seus efeitos, um intermediário que se instala entre o valor e o preço da mercadoria. Esse intermediário é constituído pelas despesas de produção, podemos dizer, a soma das despesas em dinheiro necessário para a elaboração de uma mercadoria (Marx 1980; Kautsky 1986; Choy 1960).

Entretanto, a natureza própria da elaboração simples da mercadoria, não permite a determinação dos seus preços em função das despesas de produção.

O lucro é o móvel fundamental da produção capitalista. Assim, é justamente o lucro que faz de qualquer soma de dinheiro um capital. Neste sentido toda soma de dinheiro empregado de maneira a produzir lucro é capital.

Mas isto não esgota o razoável, já que justamente a mais-valia decorre do fato de ser a força de trabalho capaz de criar uma soma de produtos superior à que é necessário para sua conservação e sua reprodução. Em outras palavras, o excedente do valor que o produtor cria acima do valor de sua própria força de trabalho vira assim mais-valia. Esta nova riqueza vai toda para o capitalista, pois, o preço da força de trabalho, o salário, é calculado em razão de seu valor. Sobre tudo isto, Kautsky disse:

“Ao industrial capitalista cabe todo o produto criado pelo trabalhador assalariado. O valor desse produto é igual ao valor dos meios de produção empregados – matérias primas, desgaste das máquinas e dos edifícios, etc. -, mais o valor da força de trabalho do operário, ou, como se dizem vulgarmente o salário, e mais a mais-valia. Esta última é que constitui o lucro. Mas a transformação da mais – valia em lucro é a operação ainda menos simples do que a transformação do valor em preço” (1968:80; ver também, Marx 1980; Choy 1960; Mariátegui 1973).

2.2.2 Renda territorial

Aqui se fundamenta e explica-se a riqueza natural dos meios de produção; isto é, a terra de cultivo. Neste caso, ela, como riqueza natural, é um fator condicionante e, por sua vez, como meio de produção é um fator determinante. Além disso, a terra na economia agrária é objeto e meio de produção. Mas também, origina a renda diferencial e a renda territorial absoluta.

Agora, seguindo a matriz de análise da questão em debate, passamos a olhar a renda diferencial. Assim, na agricultura, o lucro extraordinário resulta da fertilidade desigual das diferentes espécies de terrenos; ou melhor, superfícies cultiváveis que diferem entre si pela situação e qualidade de solo. E mais, esse fenômeno se observa com clareza e precisão nos limiares dos andares ecológicos das terras andinas; onde, no entanto, as terras baixas são as melhores e de grande produtividade –região *Quíchua* e *Yunga* –, enquanto, as terras altas são de baixa produtividade –região *Suni* e *Jalka*.

Então, essa desigualdade decorre das condições naturais, e é, em determinados graus de desenvolvimento dos instrumentos de produção, uma grandeza fixa. Ainda mais, na agricultura, a renda territorial não é, por conseguinte, como o lucro extraordinário na indústria, um fenômeno passageiro: é um fenômeno permanente.

Mas também, não são apenas as diferenças de fertilidade dos terrenos de cultivo que constituem a renda fundiária, mais ainda as diferenças de situação, a distância do mercado. Portanto, quaisquer que sejam as diferenças entre as espécies de renda territorial, há entre elas um caráter comum: derivam todas das diferenças de fertilidade ou de situação dos terrenos particulares. São rendas diferenciais (Marx 1980; Terray 1971; Chayanov 1974; Mayer 1974; Jara Salas 1976; Douglas 1993. Ver também tabelas 10 e 11, e gráficos 10.1, 10.2, 10.3, 10.4, 11.1, 11.2, 11.3 e 11.4).

Completando o estudo anterior, vê-se a renda territorial absoluta, nas comunidades estudadas, o pequeno capitalista rural, calcula a taxa de lucro segundo a relação que existe entre o lucro total, que realiza num tempo determinado, e o capital total invertido. Mas quanto mais longo é o período de circulação do capital, tanto maior é o capital total. Na agricultura, o período de circulação do capital é particularmente longo.

Em síntese, por uma parte, a renda diferencial resulta do caráter capitalista da produção, e não da propriedade privada do solo. Ela subsistiria se o solo fosse nacionalizado, sob a condição de conservar-se a forma capitalista da exploração agrícola. Ela apenas não se reverteria mais em benefício de particulares, mas da coletividade. Por outra parte, a renda territorial absoluta resulta da posse privada do solo e da oposição existente entre o interesse do proprietário fundiário e o interesse da coletividade.

Sublinhando a distinção entre a renda diferencial e a renda absoluta, onde a primeira delas não constitui um fator que determine os preços dos produtos agrícolas, com a segunda, Kautsky disse:

“A renda diferencial resulta dos preços de produção. A renda absoluta prove do desvio entre os preços do mercado e os preços de produção. A primeira é constituída pelo excedente, pelo lucro extraordinário que o trabalho num solo melhor, ou de situação mais favorável, proporciona. A última, pelo contrário não resulta de mais-valia, realizada por certos serviços agrícolas. Ela só é possível, pois, mediante um desconto feito pelo proprietário territorial sobre os valores existentes, um desconto sobre a massa da mais-valia, uma dominação, portanto, do lucro, ou um desconto sobre o salário” (1968:95; ver também, Lênin 1968; Marx 1980; Mariátegui 1973; Jara Salas 2000; Weber 1968; Choy 1960).

2.2.3 Migração do campo à cidade

Até aqui foi provado com clareza, que a vida em comunidade é um bom entendimento; por outras palavras, a libertação e a comunhão entre seus integrantes, segundo a dimensão tempo-espacial, são as condições básicas para que a semente humana dê seu fruto ótimo. Assim, dita configuração social é possível alcançar, entre outras, através das trocas de dádivas e da reciprocidade simétrica de bens e serviços que impliquem ajuda mútua e solidariedade; como também, pela presença da liberdade e igualdade que alimentam uma verdadeira democracia entre os integrantes das sociedades coletivistas. Claro está, segundo os respectivos limiares do grau de desenvolvimento histórico da realidade social pesquisada. Porém, tal dimensão social, extingue-se, hoje, como efeito da luta dialética das forças antagônicas e complementares da estrutura interna das áreas estudadas e pela influência das forças externas que impõem novas forças matrizes de desenvolvimento sócio-econômico.

A seqüência das relações sociais simétricas, assimétricas e assalariadas demonstra o desenvolvimento do processo produtivo nas sociedades alto – andinas; onde a primeira delas impulsionou o desenvolvimento do mais-trabalho e do mais-produto; a seguinte relação permitiu a criação do mais-produto e do dinheiro; e a última delas originou a aparição do capital e da mais-valia.

Mas também, a sucessão dos fatos assinalados permitiu a criação do proletariado sem lar nem pão, empobrecido pela baixa produtividade das parcelas marginais, pela partilha do solo entre o maior número possível de filhos, pela usurpação das melhores terras comunais pelos camponeses ricos, pelas compensações exíguas e insuficientes nas trocas de serviços assimétricos, pelas dívidas contraídas com os comerciantes da força de trabalho –“*enganchadores dos centros mineiros*” –, pelas exigências insatisfeitas de saúde, educação e alimentação, pelo crescimento da família cada vez mais numerosa, pela transformação de camponeses livres em semi-servos e outros. Mas também pela separação radical entre o camponês arruinado e seus meios de produção e pela separação do processo de trabalho de seu objeto que causou a alienação do camponês pobre pelo camponês rico. Porém, a permanência do camponês na comunidade, supondo que dependia de seu livre arbítrio continuar trabalhando como no passado e como se não tivesse sobrevivendo nenhuma mudança em sua condição de existência, se faz insustentável.

Então, se abriu para ele um trilho novo, “*comprido e alheio*”; cheio de dúvidas e surpresas; vale enfatizar, a migração do campo à cidade. Assim, por exemplo, as novas cidades industrializadas e comercializadas, norteadas pelas estratégias do sistema capitalista global e localizadas no vale do rio Rímac (Lima-Peru), são focos de atração para os proletários rurais das comunidades de *São Pedro de Casta, Carampoma, Mítmac, Huanza, Laraos* e outras (Cotler 1978; Malengreau 1974; Jara Salas 1976).

O contexto analisado se desprende da concordância dos dados empíricos da pesquisa de campo e da projeção demográfica, por departamentos, levantada pelo Instituto Nacional de Estatística e Informática do Peru. Assim, nesta projeção, observa-se um pequeno crescimento populacional na República peruana, nos anos 2002, 2003 e 2005, isto é, 26 748 972, 27 148 101 e 24 946 774 habitantes, respectivamente. Com uma taxa de

crescimento (%), nos anos 1940-1961, 1961-1972, 1972-1981, 1981-1993, de 1,9; 2,8; 2,6; 2,0 e 1,8, respectivamente – ver tabelas 12 e 14. Este fenômeno demográfico nacional se projeta, principalmente, nos focos de estudo da presente pesquisa.

- a) Departamento de Arequipa – nos anos 2002, 2003 e 2005 alcança uma população total de 1 101 005, 1 113 916 e 1 139 599 habitantes, respectivamente – onde se localiza a província de Condesuyos – com uma população de 22 639 habitantes e uma densidade demográfica de 3.25 habitantes por quilômetro quadrado –, matriz das comunidades de *Charco, Ispaka, Chichas, Salamanc e Mauco-Llacta*. Esse departamento tem uma taxa de decrescimento percentual de 2.0, 3.0, 3.1, 2.0, 1.7 nos referidos períodos. Mas também as taxas de imigrantes e emigrantes nos anos 1961, 1972, 1981 e 1993 são de 83 819-102 043, 133 574-139 118, 188 576-166 853, e 246 464-186 368, respectivamente. De fato, tais fenômenos demográficos afetam aos eixos de estudo (ver tabelas 12, 13, 14 e 15).
- b) Departamento de Lima – nos anos 2002, 2003 e 2005 alcança um incremento demográfico de 7 748 528, 7 880 009 e 8 143 960 habitantes, respectivamente – onde está inserida a província de Huarochirí – com uma população de 61 672 habitantes e uma densidade de 10.90 habitantes por quilômetro quadrado–, matriz das comunidades de *São Pedro de Casta, Mítmac, Carampoma e Huanza e outras*. Esse departamento tem uma taxa de decrescimento percentual de 4.4, 5.1, 3.7, 2.2, 2.0 nos referidos períodos; embora, esta taxa é maior que a anterior. Além do mais, as taxas de imigrantes e emigrantes nos anos 1961, 1972, 1981 e 1993 são de 802 399-96 586, 1 398 315-155 221, 1 818 103-250 126 e 2 392 014-316 959, nos referidos períodos; embora, estas taxas são maiores que as anteriores. Sem dúvida, este fenômeno demográfico implica aos focos da pesquisa (ver tabelas 12, 13, 14 e 15).
- c) Departamento de Pasço – nos anos 2002, 2003 e 2005 alcança uma população total de 264 702, 270 987 e 283 649 habitantes, respectivamente – onde se localiza a província de Daniel Alcides Carrión – com uma população de 43 965 habitantes e uma densidade demográfica de 23.29 habitantes por quilômetro quadrado–, matriz das comunidades de *Tángor, Yacán, Chacayán e Pillao e outras*. Esse departamento tem uma taxa de decrescimento percentual de 1.1, 1.7, 2.5, 0.3, 1.3 nos referidos períodos. E mais, as taxas de imigrantes e emigrantes, nos anos 1961, 1972, 1981 e 1993 são de 24 578-29 666, 32 052- 51900, 41 494-75 613 e 36 976-113 185. Esta taxa é mais baixa das anteriores. Sem dúvida, este fenômeno demográfico implica às comunidades pesquisadas (ver tabelas 12, 13, 14 e 15).

Tabela 12 POBLAÇÃO TOTAL E PROJETADA, SEGUNDO DEPARTAMENTOS, 1972, 1981, 1993, 2002, 2003 Y 2005						
Departamento	Población Total 1/			Proyecciones		
	1972	1981	1993	2002	2003	2005
Total	14 121 484	#####	#####	#####	#####	#####
Amazonas	212 959	268 121	354 171	428.095	435.556	450 538
Ancash 2/	761 441	862 380	983 546	1.107.828	1.123.410	1 154 523
Apurímac	321 104	342 964	396 098	463.131	470.719	485 934
Arequipa	561 338	738 482	939 062	1.101.005	1.113.916	1 139 599
Ayacucho	479 445	523 821	512 438	550.751	561.029	581 656
Cajamarca 2/	940 004	1 063 474	1 297 835	1.498.567	1.515.827	1 550 132
Callao 3/	332 228	454 313	647 565	787.154	799.530	824 329
Cusco	751 460	874 463	1 066 495	1.208.689	1.223.248	1 252 201
Huancavelica	346 892	361 548	400 376	443.213	451.508	468 161
Huanuco 2/	426 628	498 532	678 041	811.865	822.804	844 649
Ica	373 338	446 902	578 766	687.334	698.437	720 691
Junín	720 457	896 962	1 092 993	1.246.663	1.260.773	1 288 792
La Libertad	825 300	1 011 631	1 287 383	1.506.122	1.528.448	1 573 106
Lambayeque	533 266	708 820	950 842	1.121.358	1.131.467	1 151 411
Lima	3 594 787	4 993 032	6 478 957	7.748.528	7.880.039	8 143 950
Loreto 2/	409 772	516 371	736 161	907.341	919.505	943 807
Madre de Dios	25 154	35 788	69 854	99.452	102.174	107 664
Moquegua	78 012	103 283	130 192	156.750	160.232	167 251
Pasco 2/	183 954	229 701	239 191	264.702	270.987	283 649
Piura	888 006	1 155 682	1 409 262	1.636.047	1.660.952	1 710 790
Puno	813 172	910 377	1 103 689	1.263.995	1.280.555	1 313 571
San Martín	233 865	331 692	572 352	757.740	767.890	788 195
Tacna	99 524	147 693	223 768	294.214	301.960	317 619
Tumbes	79 348	108 064	158 582	202.088	206.578	215 634
Ucayali 2/	130 030	178 135	331 824	456.340	460.557	468 922
Lima Metropolitana 4/	3 418 453	4 835 793	6 434 323	7 775 138	7 912 274	8 187 398

1/ Es la constituida por la población nominalmente censada más la población omitida en el empadronamiento y la población de las Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana a las cuales no se pudo empadronar por su difícil acceso y lejanía. La población omitida en el empadronamiento se calculó a través de la Encuesta de Evaluación Censal post-empadronamiento, aplicada al 1% de viviendas seleccionadas al azar y/o sus ocupantes.

2/ Reconstruidos de acuerdo a la División Político Administrativa de 1993.

3/ Provincia Constitucional del Callao según Ley S/N del 22 de abril de 1857.

4/ Lima Metropolitana está conformada por la Provincia de Lima y la Provincia Constitucional del Callao según D.S. N°011-72-PM, del 25 de abril de 1972.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) - Censos Nacionales de Población y Vivienda de 1972, 1981 y 1993 y Perú: Estimaciones y Proyecciones de Población por grupos quinquenales de edad y años calendario, según Departamentos, Boletín Especial N° 17.

Tabela 13 Superfície, População, Densidade Poblacional e Altitude da Capital, segundo Departamento e Provincia, 2003					
Departamento Provincia	Superfície (Kilómetros cuadrados)	Población proyectada (30/Jun/ 2003)	Densidad poblacional (Habitantes por kilómetro cuadrado)	Capital de provincia	
				Nombre	Altitud (Metros sobre el nivel del Mar)
Arequipa 3/	63.345,39	1.113.916	17,58		
Arequipa	9.682,02	840.975	86,86	Arequipa	2.335
Camaná	3.997,73	51.408	12,86	Camaná	12
Caravelí	13.139,41	30.497	2,32	Caravelí	1.779
Castilla	6.914,48	41.363	5,98	Aplao	617
Caylloma	14.019,46	50.708	3,62	Chivay	3.633
Condesuyos	6.958,40	22.639	3,25	Chuquibamba	2.945
Islay	3.886,03	57.400	14,77	Mollendo	26
La Unión	4.746,40	18.926	3,99	Cotahuasi	2.683
Lima 8/	34.801,59	7.880.039	226,43		
Lima	2.670,40	7.112.744	2.663,55	Lima	154
Barranca	1.355,87	123.192	90,86	Barranca	49
Cajatambo	1.515,21	9.921	6,55	Cajatambo	3.376
Canta	1.687,29	12.070	7,15	Canta	2.819
Cañete	4.574,91	175.216	38,30	San Vicente de Cañete	38
Huaral	3.655,70	152.311	41,66	Huaral	188
Huachirí	5.657,93	61.672	10,90	Matucana	2.378
Huaura	4.891,92	186.212	38,07	Guacho	30
Oyón	1.886,05	18.036	9,56	Oyón	3.620
Yauyos	6.901,58	28.665	4,15	Yauyos	2.874
Pasco	25.319,59	270.987	10,70		
Pasco	4.758,57	146.593	30,81	Cerro de Pasco	4.338
Daniel Alcides Carrión	1.887,23	43.955	23,29	Yanahuanca	3.184
Oxapampa	18.673,79	80.439	4,31	Oxapampa	1.814
Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática -Dirección Nacional de Censos y Encuestas. - Dirección Técnica de Demografía y Estudios Sociales.					

Em acréscimo, para compreender melhor a migração do campo à cidade é preciso sublinhar dois fatos concomitantes; ou seja, os fatores estruturais e individuais:

No primeiro caso, é fácil deduzir que as causas estruturais do fenômeno migratório se analisam em termos de expulsão e extração, causados por forças internas e externas; de tal modo que a referida mobilidade social vem a ser o resultado da ação recíproca e o equilíbrio das forças expulsivas das comunidades camponesas e das forças atrativas operantes nas cidades em desenvolvimento, segundo a influência do sistema capitalista global.

No plano macro social, a migração do campo à cidade é vista como uma das variantes de maior relevância nos estudos das migrações internas da América Latina. Assim, os estudos de Bagú (1966), Diéguez (1970), Martínez (1968) e Rivarola (1967) sobre a migração rural e urbana fazem ver esta tendência. Tais estudos foram analisados baseados nas pesquisas sobre o tipo de posse da terra, grau de concentração da propriedade

agrária e as precárias condições de vida no campo; os quais, somados às características reduzidas do mercado interno e às condições macro-econômicas do mercado externo, criaram as condições para a expressão da mobilidade social referida. E mais, segundo a projeção das pesquisas realizadas, tais fatos contribuem para que as estruturas econômicas regionais não possam observar o crescimento vegetativo local.

Mas também, segundo os estudos de Sérgio Bagú sobre a Família e Sociedade, os fenômenos migratórios – como nos casos do Brasil, Peru e Paraguai – são causados pelas características da estrutura agrária. Por exemplo, no caso do Peru, Ele disse:

“Nas zonas rurais o crescimento demográfico se traduz em uma maior pressão sobre a terra, o que este crescimento associado ao minifúndio influi nos movimentos migratórios há outros lugares onde existem mais terras, maiores possibilidades de trabalho” (1985:18).

No segundo caso, as motivações individuais que causam a migração do campo à cidade e outros focos de atração sócio-econômica estão determinadas, principalmente, pelos fatores estruturais assinalados. Assim, eles impulsionam à mobilidade social, principalmente, dos proletários do campo, sem posse da terra, sem ferramentas de trabalho, sem condições de sobrevivência nas zonas rurais, sem oportunidades de trabalho, com exigências familiares múltiplas, com crenças e valores em desintegração. Melhor ainda, cheio de sonhos e esperanças para encontrar melhores condições de vida no lugar de destino, os quais, quase nunca encontram. Embora para ele e sua família comece uma nova “*Via crucis*”.

Enfim, a presente reflexão é apenas uma pequena contribuição teórica e metodológica para compreender melhor o complexo fenômeno da migração interna no Peru e nos países latino-americanos, que hoje lutam por alcançar uma integração interna e externa, como uma alternativa para definir sua (re) independência nacional e regional. Esta elaboração teórica baseada no trabalho de campo antropológico permite uma maior aproximação dos fenômenos migratórios, para lograr uma ótima solução de acordo as exigências sociais, econômicas, políticas e culturais dos países de América Latina.

Tabela 14					
Taxa de crescimento anual segundo departamentos					
Departamento	Taxa de Crescimento (%)				
	1940-1961	1961-1972	1972-1981	1981-1993	1993-2003
Total	1,9	2,8	2,6	2,0	1,8
Amazonas	1,7	4,7	2,6	2,3	2,1
Ancash 1/	1,2	2,1	1,4	1,1	1,3
Apurímac	0,4	0,5	0,7	1,2	1,7
Arequipa	2,0	3,0	3,1	2,0	1,7
Ayacucho	0,2	1,0	1,0	-0,2	0,9
Cajamarca 1/	1,6	1,8	1,4	1,7	1,6
Callao 2/	4,6	3,9	3,5	3,0	2,1
Cusco	0,7	1,4	1,7	1,7	1,4
Huancavelica	0,8	0,9	0,5	0,9	1,2
Huánuco 1/	1,2	1,9	1,7	2,6	2,0
Ica	2,8	3,3	2,0	2,2	1,9
Junín	1,7	2,6	2,4	1,7	1,4
La Libertad	1,9	2,6	2,3	2,0	1,7
Lambayeque	2,8	3,8	3,2	2,5	1,8
Lima	4,4	5,1	3,7	2,2	2,0
Loreto 1/	0,4	2,3	2,6	3,0	2,2
Madre de Dios	0,0	0,0	3,9	5,7	3,9
Moquegua	1,9	3,6	3,1	1,9	2,1
Pasco 1/	1,1	1,7	2,5	0,3	1,3
Piura	2,3	2,3	2,9	1,7	1,7
Puno	0,6	1,0	1,2	1,6	1,5
San Martín	1,6	2,9	3,9	4,7	3,0
Tacna	2,9	3,6	4,4	3,5	3,0
Tumbes	3,7	3,0	3,5	3,2	2,7
Ucayali 1/	5,9	3,4	3,5	5,3	3,3
Lima Metropolitana	5,1	5,5	3,9	2,4	2,1

1/ Reconstruidos de acuerdo a la División Político Administrativa de 1993.
2/ Provincia Constitucional según Ley S/N del 22 de abril de 1857.
Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) - Censos Nacionales de Población y Vivienda de 1940, 1961, 1972, 1981 y 1993.

Tabela 15								
Migração interna segundo departamentos								
Departamento	1961		1972		1981		1993	
	Inmi-grantes	Emi-grantes	Inmi-grantes	Emi-grantes	Inmi-grantes	Emi-grantes	Inmi-grantes	Emi-Grantes
Amazonas	21 374	12 563	56 429	33 679	71 544	50 875	78 248	81 930
Ancash	54 138	130 225	89 660	227 361	113 520	286 409	120 033	367 137
Apurímac	9 196	76 650	12 668	127 832	17 114	161 901	23 909	197 360
Arequipa	83 819	102 043	133 574	139 118	188 576	166 853	246 464	186 368
Ayacucho	15 129	112 356	24 161	182 377	34 813	220 916	36 239	315 624
Cajamarca	31 641	138 122	47 194	258 396	63 746	374 914	76 998	482 434
Cusco	39 570	60 414	43 023	115 871	65 659	155 147	89 790	221 918
Huancavelica	11 170	70 986	17 967	118 842	23 513	152 309	20 130	220 370
Huánuco	21 074	43 167	35 202	83 414	55 243	113 179	75 270	158 463
Ica	55 512	65 339	83 346	95 252	94 842	134 937	121 116	156 698
Junín	73 306	92 746	111 894	145 407	146 777	212 745	168 611	329 314
La Libertad	67 847	119 949	110 004	170 400	142 744	226 540	194 739	257 845
Lambayeque	56 336	63 127	97 250	94 186	134 841	132 614	182 365	185 909
Lima y Callao	802 399	96 586	1 398 315	155 221	1 818 103	250 126	2 392 014	316 959
Loreto	24 619	28 096	37 930	51 242	40 892	79 654	57 046	123 156
Madre de Dios	5 074	2 347	6 198	4 776	13 900	6 156	29 355	9 287
Moquegua	12 396	12 909	23 231	19 884	40 001	28 180	48 915	35 758
Pasco	24 578	29 666	32 052	51 900	41 494	75 613	36 976	113 185
Piura	26 947	91 958	35 946	166 072	61 022	212 153	75 238	275 760
Puno	12 263	93 486	19 315	158 022	28 650	216 133	36 024	297 487
San Martín	9 703	28 694	20 615	51 683	75 096	73 325	175 363	103 643
Tacna	24 059	10 861	34 610	16 117	58 160	23 231	94 553	28 827
Tumbes	11 897	11 757	14 952	18 484	24 479	24 866	45 528	29 652
Ucayali 1/	-	-	-	-	54 606	30 559	109 621	39 461

1/ El departamento de Ucayali aún no era creado en el censo de 1972.

Migración de toda la vida: Son los cambios de residencia de un departamento a otro, ocurridos hasta el momento del empadronamiento. De tal forma que una persona empadronada en un lugar diferente al de su nacimiento es considerada migrante de toda la vida.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) – Censos Nacionales de Población y Vivienda de 1940, 1961, 1972, 1981 y 1993.

Conclusões

Por fim, chegamos a um ponto onde apenas logramos vislumbrar uma pequena parte da realidade social pesquisada: **TROCAS RECÍPROCAS COMPLEXAS DE COMPENSAÇÃO AMPLIADA E ASSIMÉTRICA: Mais-valia**, cuja essência sublinharemos em uma sintética descrição dos fatos analisados.

Isto quer dizer que a troca, em princípio, resulta da divisão do trabalho. Também, só através dela se pode provar que o trabalho é útil aos outros, que seu produto satisfaz necessidades alheias. E mais, para o proprietário de uma mercadoria, a troca é um processo puramente individual; isto é, está condicionado pelos interesses exclusivamente pessoais. Dita relação passa a ser um processo social, só quando o dono quer realizar sua mercadoria como valor, em qualquer outra mercadoria de seu agrado, com o mesmo valor, possua ou não sua mercadoria valor de uso para o proprietário da outra. Porém, não há possibilidade de o mesmo processo ser simplesmente individual e social ao mesmo tempo.

Aqui, um objeto útil só pode se tornar valor de troca depois de existir como valor de uso, isto ocorre quando a quantidade do objeto útil ultrapassa as necessidades diretas do seu possuidor. Agora, o desenvolvimento histórico da troca desdobra a oposição latente na natureza das mercadorias, entre valor de uso e valor; vale dizer, se produz uma bifurcação das qualidades iminentes e externas das mercadorias: em mercadoria e dinheiro, estabelecendo-se entre estes uma oposição externa, entre valor de uso e valor; onde as mercadorias se confrontam como valores de uso com o dinheiro, como valor de troca. Mas também, o dinheiro é um cristal gerado pelo processo de troca e que serve para converter o produto do trabalho em mercadoria. Portanto, o dinheiro é um produto final da circulação das mercadorias; também, esse produto final é a primeira forma em que aparece o capital.

Para compreender a natureza e função da troca de mercadorias e da mais-valia foi necessário entender o passo da circulação simples de mercadoria à circulação ampliada do capital.

Nesta projeção, a circulação simples de mercadoria permite na conversão de mercadoria em dinheiro; vale enfatizar, vender para comprar, aqui o dinheiro é apenas o dinheiro, sua realização não transcende da satisfação das necessidades; neste estágio, se produz a separação radical entre o produtor direto e os meios de produção; assim, os produtores imediatos se convertem em assalariados. Isto ocorre, quando são despojados de todos os seus meios de produção e de todas as garantias de existência oferecida pela antiga ordem de coisas. Este fenômeno causa, em termos gerais, a metamorfose da exploração feudal –semifeudal para o caso estudado – em exploração capitalista. Também se produz a acumulação primitiva. Assim, mesmo, o trabalho suplementar que beneficiava a inumeráveis famílias camponesas agora, se converte em lucro para um pequeno número de capitalistas.

Da mesma forma, os acontecimentos que transformaram os cultivadores em assalariados e seus meios de subsistência e de trabalho em elementos materiais do capital criam para este (o capitalista) seu mercado interno. Em acréscimo, a expropriação dos camponeses, sua transformação em assalariados, conduziu ao aniquilamento da indústria doméstica dos camponeses, à separação da agricultura de toda espécie de manufatura. Enfim, o capital-dinheiro, formado pela dupla via da usura e do comércio, se converte em capital industrial.

Segundo este último estágio analisado, a circulação ampliada do capital, vê-se que ela determinou a aparição das relações assalariadas de produção. Estas, por sua

vez, originaram a apropriação da mais-valia pelo pequeno capitalista rural. Por outra parte, a separação do processo de trabalho de seu objeto causou a alienação do homem pelo homem, onde os indivíduos são isolados uns dos outros e atirados uns contra os outros. Assim, eles estão mais ligados pelas mercadorias que trocam do que por suas pessoas. Ao alienar-se de si mesmo, o homem se afasta dos seus semelhantes.

Dentro desta perspectiva estudada, poderíamos dizer que, para julgar a troca de mercadorias, própria de uma economia capitalista, foi necessário olhar as trocas assimétricas, inseridas na economia semifeudal das áreas pesquisadas. Por sua vez, para conhecer tais trocas que originaram tanto o excedente de produção quanto a acumulação primitiva, foi obrigatório analisar as trocas simétricas, próprias de uma economia familiar. Além do mais, para alcançar o propósito assinalado foi pertinente estudar o mundo complexo e paradoxal da cosmologia andina, da reciprocidade, da redistribuição de excedentes e o controle vertical de um máximo de andares ecológicos; onde a troca de dádiva, vista como uma interação social sagrada, permite entender a relação do homem andino com a natureza, do homem com seus semelhantes e do homem com suas deidades tutelares.

Mas também, para compreender a transcendência da mais-valia no mundo capitalista, foi necessário conhecer seqüencialmente o surgimento do capital; antes, foi preciso analisar a aparição do dinheiro; por sua vez, para entender este fenômeno foi pertinente explicar a formação do mais-produto e, finalmente, para estudar este fenômeno foi imprescindível conhecer a revelação do mais-trabalho.

Eis então a conclusão: no mundo andino as diversas explorações se especializam. Umas dão preferência à cultura de cereais, outras à criação, outras ainda à fruticultura. Ao lado da divisão de trabalho entre as pequenas indústrias de projeção capitalista, se desenvolve a divisão do trabalho no interior de uma mesma exploração. Mas também, podemos dizer, em termos gerais, na medida em que se desenvolve a circulação em geral e o comercio, na medida em que a acumulação do capital revoluciona as vias de comunicação, aumenta também a dependência da agricultura. Esta subversão, que tem por ponto de partida o capital urbano, agrava a subordinação do agricultor ao lado do mercado. Assim, para ele, é o começo do fim, é sua libertação de toda classe de sujeição pessoal, é o início de sua metamorfose, de produtor a proletário, e depois, ele tem que escolher o caminho da migração que é “*ancho y ajeno*” – comprido e alheio. Nesta fase, com muita dor e sacrifício, se inicia a formação de sua consciência de classe; é assim, como o crisol da vida – sua práxis social – vai forjando a consciência verdadeira – a consciência para-si –; ou melhor, a identificação de sua razão de ser, viver, lutar e morrer.

3. Notas

¹ A troca de dádivas é uma relação social muito antiga, tem um caráter sagrado. Também é própria de uma economia doméstica, cuja matriz na atualidade encontra-se em decomposição irreversível. Além do mais, a economia doméstica está baseada no trabalho familiar; em essência é a expressão da “Aychama andina”, trabalho coletivo que tem por objetivo a satisfação das necessidades. Neste estágio, por causa da dimensão subjetiva, a intensidade do trabalho é pouco validada. É claro, neste estágio não é possível valorar, em sua verdadeira dimensão, o mais-trabalho; para isto, é necessário compreender –segundo a perspectiva da economia capitalista – a força de trabalho como capital variável, combinar o trabalho com o capital para determinar o lucro, calcular o fenômeno social do salário e assim por diante. Entretanto, Chayanov, ao fazer o balance entre o consumo familiar e a exploração da força de trabalho, disse: “a força do trabalho da exploração doméstica está determinada pela disponibilidade dos membros capacitados da família. Dentro deles, o tamanho e a composição da família exercerá sua influência no resultado final da economia familiar” (1974: 47).

² Eis uma metáfora que permite explicar o comportamento das forças internas, complementares e antagônicas, durante a convivência mútua; onde, por uma parte, se produz a desintegração do estágio inferior. Este fenômeno corresponde à economia de subsistência, manifestada através das relações simétricas. Por outra parte, se produz, em forma complementar, uma renovação, um avanço em grau superior do estágio superior, que nega à anterior, tanto produzindo o fenômeno analisado quanto melhorando em quantidade e qualidade; isto é, a expressão da economia semifeudal, expressadas mediante as relações assimétricas. Depois, este estágio, por sua vez, também será negado pela seguinte força que corresponde à economia capitalista, constituindo a negação da negação.

³ Acumulação primitiva é um resultado de um longo processo de privatização da força de trabalho. De fato, é a separação radical entre o camponês - produtor – e os meios de produção – terra, ferramenta, etc.- ou melhor, é a separação do trabalho de seu objeto. Isto significa a expropriação do produtor imediato e a dissolução da propriedade, fundada no trabalho pessoal de seu possuidor. Sobre isto, Marx disse: “O movimento histórico que separa o trabalho de suas condições exteriores indispensáveis, eis a causa da acumulação chamada primitiva” (1964:15).

⁴ Charme étnico andino é a expressão da natureza do homem das terras altas dos Andes, manifesta-se através de arranjos de valores coletivamente compartilhados, de modos de exteriorizar sentimentos gregários, de disposições solidárias, de gestos amigáveis e outros. Entretanto, Claude Lévi-Strauss, na Introdução à obra de Marcel Mauss, falando sobre as expressões simbólicas do coletivo e do indivíduo disse: “É próprio da natureza da sociedade exprimir-se simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; contrariamente, as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói. As condutas anormais, por serem dessocializadas e de qualquer modo abandonadas em si mesmas, apenas realizam, no plano individual, a ilusão de um simbolismo autônomo” (1974:7).

⁵ Pós-modernidade é um novo estágio do desenvolvimento histórico do sistema capitalista, ela se caracteriza por ter profundas mudanças estruturais, nos campos da ciência e da tecnologia. Nela se tenta reconstruir dois eixos da teoria social moderna: a razão centrada no sujeito – generalizada numa crítica ao essencialismo – e o representacionismo – o suposto da realidade do significado. Assim, configura-se uma nova forma de pensar que supere ao essencialismo e ao representacionismo, no contexto da tese: O homem é um ser autônomo, racional e universal. Porém, isto não é mais que uma construção da modernidade. Neste contexto, F. Jameson em sua obra *O Pós-Modernismo ou a Lógica do Capitalismo avançado*, disse: “Karl Jaspers descreve a esquizofrenia com, supostamente, a marca da desaparecimento do sujeito nas formações pós-modernas, como forma de loucura, incluído a forma de ser da modernidade” (1991). É, mas M. Foucault em sua obra: *A Palavra e as coisas*, disse: “...pensar que o homem é só uma invenção recente, uma figura que não tem nem dois séculos, um simples detalhe em nosso saber e poder e que desaparecerá em quanto este encontre uma nova forma” (1984).

⁶A mais-valia, explica esta categoria básica da econômica política, complexa e paradoxal que causou o antagonismo social divergente, onde uma pequena parte da sociedade controla a economia, política, cultura e tem o poder de controle sobre a vida e suas condições, gostaria fazer uma pequena síntese dos fatos concomitantes a sua produção. Assim, na produção da mercadoria, o valor de uso só serve como portador de valor. Porém, o capitalista produz primeiro uma coisa útil que tenha um valor de câmbio, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Também quer que o valor dela fique superior aos valores utilizados em sua produção. Quer dizer, a soma dos valores dos meios de produção e da força do trabalho, nos quais inverta seu dinheiro. Ou melhor, não só deseja produzir uma coisa útil, sendo também um valor, e sendo um valor, si não ademais uma mais-valia – exploração da força de trabalho que se transforma em lucro. Mas também, no processo de produção o trabalho passa sem cessar, da forma dinâmica à estática; vale dizer, da ação produtiva ao produto final. Aqui o tempo de trabalho socialmente necessário e o único que conta na formação do valor. Enfim, a produção da mais-valia não é mais que a produção de um valor prolongado além de certo ponto – exploração da força de trabalho. Sem processo de trabalho dura até determinado momento em que um novo equivalente repõe o valor do trabalho pago pelo capitalista, há simples produção de valor - não há exploração. Porém, quando vai além deste limite, há produção de mais-valia –há exploração.

⁷Entropia social, esta metáfora foi construída para fazer compreender a decadência das forças internas de menor grau de desenvolvimento, expressadas durante a crise do corpus social; tudo isto gerado por um encontro de duas forças antagônicas e complementares, onde, por uma parte, a força interna de menor grau de desenvolvimento da estrutura social, expressada neste caso pela economia familiar, entra em decadência irreversível por ação da força em grau superior, para o caso manifestado pela economia semifeudal, que penetrou nas áreas andinas no século XV, como efeito de uma estratégia de dominação colonial. Por outra parte, com o desenvolvimento do sistema capitalista, o fenômeno analisado se repete, em grau e em tempo distinto. Assim, se produz uma nova penetração da força externa; neste caso se trata da economia capitalista em seu estágio globalizado, que penetra nas áreas andinas acelerando a transformação da estrutura social e destruindo as relações semi-servis.

⁸Entalpia social, esta metáfora é vista no presente trabalho como um fenômeno social que permite explicar, de um modo inverso à anterior, o desenvolvimento das forças superiores do sistema social das áreas andinas. Esta força é antagônica e complementar à entropia social. Embora elas sempre estejam juntas, constituem o Alfa e Omega da evolução social. Assim, a anterior metáfora explica a decadência das forças inferiores e esta implica o desenvolvimento e afirmação da força superior que configura a estrutura social pesquisada.

⁹ Programa de Saneamiento y Consolidación de la propiedad comunal campesina, Exp. No 11, OZAMS – Lima, ORAMS IV, 1974, pág. 7

¹⁰ Lev Semenovich Vygotsky [1896-1934], psicólogo evolutivo da educação e semiólogo soviético, criador da teoria da consciência humana, considerado “Mozart da Psicologia”, em seu trabalho, apresentado no ano de 1924, sobre a sociogênese disse: “A mente é a expressão privada da vida social”. Este trabalho foi continuado, depois pelo cientista norte-americano James Wertsch, que apresenta no ano de 1985 a obra intitulada: “Vigotsky y la formación social de la Mente”.

¹¹Religião pagã é designada um sistema de expressões religiosas muito antigas, expressadas através dos cultos, ritos, cerimônias, preces, atos sacramentais, pregações e outras, praticadas pela população dos meios rurais das culturas de Ocidente, Oriente e América. Ela, também, é praticada ainda nas comunidades camponesas andinas. Assim, o culto a deusa Natureza, Mãe Terra, como símbolo de fertilidade,; isto é, Mamapacha, vista na cultura andina como uma grande Pakarina, fonte da criação da vida; junto aos ritos do planeta Vênus, chamada Kusi-Koillor, planeta da alegria, da beleza e das qualidades cíclicas do amor sexual. Mas também a adoração ao Sol – Sol Invictus romano ou Sol vivificador dos incas – são manifestações da religião antiga praticada em todos os recantos civilizados do mundo.

CAPÍTULO III

3. TROCAS RECÍPROCAS COMPLEXAS DE COMPENSAÇÕES ILIMITADAS, SIMÉTRICAS E ASSIMÉTRICAS: Cyborg

Resumo

Tudo o que até agora detalhamos no estudo das trocas, nos planos da organização da vida, em uma projeção finita e infinita; da exploração do trabalho, em um controle macro e micro-social, dos fluxos laborais com e sem fronteiras; e, das formas de comunicação, em uma expressão da lingüística simbólica, gramatical, estrutural e virtual, alcança sua expressão final no estudo das **TROCAS RECÍPROCAS COMPLEXAS DE COMPENSAÇÕES ILIMITADAS, SIMÉTRICAS E ASSIMÉTRICAS: Cyborg**, expressada na troca de recursos e vista no período de alto risco da pós-modernidade; isto é, do último quarto de século para diante, no estágio final do sistema capitalista global; onde

“as economias nacionais estão interligadas, os bancos comerciais e os negócios transcendem limites econômicos – controlados por 750 corporações globais –, o comércio internacional está integrado e os mercados financeiros de todo o mundo conectam-se por um sistema de telecomunicação em tempo real” (Chossudovski 1999:11; ver também, Beck 1997; Giddens 1978; Kunzru 2000).

Nesta perspectiva, o objeto da pesquisa é compreender em sua verdadeira magnitude, por uma parte, a conduta social do homem da pós-modernidade, produzida pela troca de recursos, desmistificada e dessacralizada, só elevada a um alto grau de precisão; surgida por efeito de uma política ficcional, de um processo de hibridação e da vida artificial, centrada na expressão da consciência em uma máquina pós-humana; negando assim, sua natureza humana, sintetizada no ser e na consciência social. De outra parte, os processos de decodificação e codificação que se alternam constante e seqüencialmente na construção da nova teoria social projetada nos âmbitos da globalização, do neoliberalismo e da economia de mercado (Marx 1976; Haraway 1995; Hayek 1988; Sartre 1978).

Agora, para configurar o cenário das ações pesquisadas, em tempo e espaço definidos, precisamos configurar o marco conceitual da pós-modernidade. Este último estágio do capitalismo¹ é uma questão em debate nas ciências humanas, exatas, da comunicação, na filosofia, nos estudos teológicos, na crítica literária, na economia para mencionar apenas algumas áreas do saber pós-moderno. A sociedade de risco, inquieta o pensamento humano desde a metade da década dos 70 e o final da década do 80 (Giddens, 1990). Vale dizer, a meados da década dos 70 é que o termo em questão começou a ser mais empregado na arquitetura, dança, pintura, música e no cinema.

Mas também, as grandes mudanças que vêm ocorrendo na vida cotidiana, no trabalho que humaniza e na linguagem simbólica e de sinais, expressados em forma abstrata e concreta, pública e privados, individuais e coletivos, nacionais e transnacionais e assim por diante; permitem pensar em um novo ciclo capitalista; sobre

isto, o historiador Toynbee disse: “*é uma nova era ou um novo período histórico, que começou na passagem do século XIX para o século XX*” (1954).

Porém, este novo estágio de desenvolvimento social de nossa era é regulado por um processo de cobrança de dívidas em âmbito mundial; cujos resultados funestos são o colapso das moedas nacionais, a desestabilização dos países inteiros, a eclosão de lutas sociais, conflitos étnicos e guerra civil. Assim mesmo, o movimento da economia global se expressa através de novas formas de acumulação e realização da mais-valia, da concentração do poder e da manipulação, micro e macro, política. Sobre este imperialismo como expressão da fase superior do capitalismo, Chossudovsky disse:

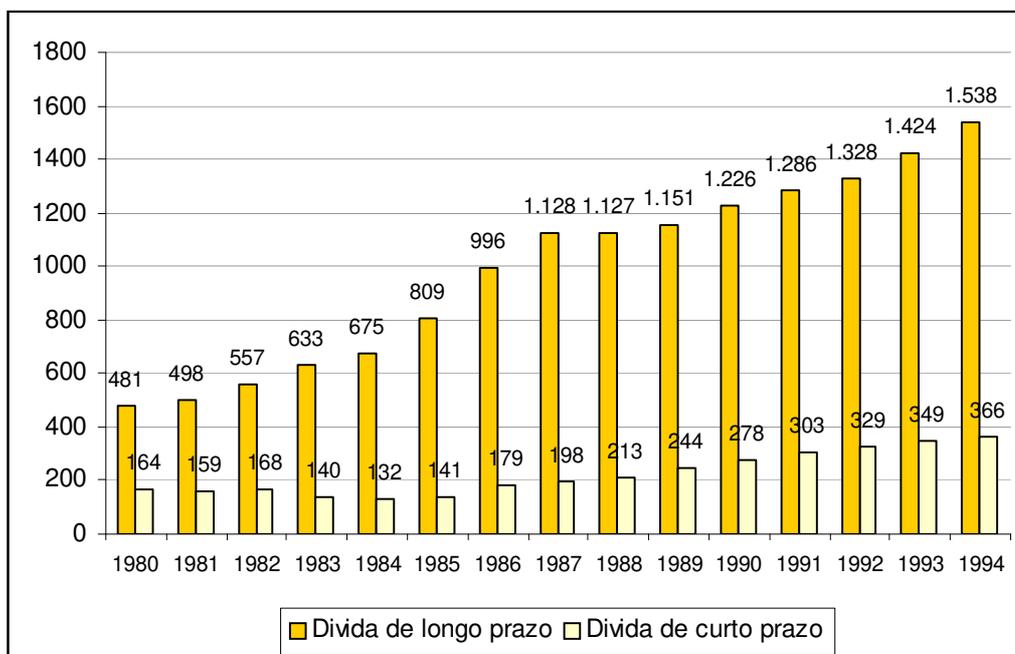
“A crise atual é muito mais complexa do que a do período entre guerras, suas conseqüências sociais e implicâncias geopolíticas, de longo alcance, são sentidas particularmente neste incerto período de pós-Guerra-Fria” (1999: 11; ver também, Lênin 1968; Marx 1964; Jameson 1984; Beck 1997; Foucault 1984).

Tabela 16
Dívida externa dois países em desenvolvimento
(US\$ bilhões)

Ano	Total de dívida externa	Dívida de longo prazo	Dívida de curto prazo	Uso do crédito do FMI
1980	658	481	164	12
1981	672	498	159	14
1982	741	557	168	20
1983	807	633	140	33
1984	843	675	132	36
1985	990	809	141	40
1986	1.218	996	179	43
1987	1.369	1.128	198	43
1988	1.375	1.127	213	35
1989	1.427	1.151	244	32
1990	1.539	1.226	278	35
1991	1.627	1.286	303	38
1992	1.696	1.328	329	38
1993	1.812	1.424	349	39
1994	1.945	1.538	366	41

Fonte: World Bank, World Debt Tables, várias edições, Washington, DC

Gráfico 16.1
Dívida externa dos países em desenvolvimento
(US \$ bilhões)



Antes de qualquer coisa, vale dizer, a decodificação das zonas arqueológicas do saber da pós-modernidade expressam-se através da substituição das categorias, estruturas, metáforas, dos sistemas, modelos, paradigmas, paradoxos e outros elementos da cognição humana; por um novo sistema de códigos, por determinadas formas de comunicação e por um controle informacional simples, e a sua vez, complexo. Tais elementos da epistemologia e nosceologia das ciências modernas entram em um processo irreversível de caducidade. A sua vez se configura um novo processo de re-codificação de tais elementos das ciências teóricas para a formação de um novo corpus da teoria científica do século XXI, que entra em uma nova fase de dominação ideológica.

Assim, a nova formação social, que surge como efeito de um deslocamento complexo e paradoxal, exige um novo sistema de códigos e símbolos que permitam compreender a nova configuração social. Aqui, é oportuno dizer, a periodização do desenvolvimento humano alcança sua máxima expressão tempo-espacial; isto é, segundo a projeção da nova Antropologia, a fase de transformação do macaco – através da mediação do trabalho, da comunicação e da vida social –, a fase do amadurecimento humano com mediação do antagonismo das classes sociais, da apropriação da mais-valia e da alienação funcional – e a fase da destruição apocalíptica, com mediação do ciborgue, da hibridação, ficção e destruição. Então, nos termos de Haraway dizemos, a sociedade do século XXI é uma guerra pós-moderna de conseqüências imprevisíveis; isto é, “*uma orgia*

ciborguiana, codificada por meio da sigla C 3 I – Comando, controle e comunicação” (2004:41; ver também, Kunzru 2000; Marx 1980; Konstantinov 1966).

Em acréscimo, este último estágio de desenvolvimento histórico do sistema capitalista –onde os países pouco desenvolvidos ainda seguem fazendo uso das trocas de dádivas² e de mercadorias – implica uma crise aguda e global que afeta principalmente aos países do Terceiro Mundo. Esta crise global é uma consequência dos Programas de “*estabilização macroeconômica*”³ e de “*ajuste estrutural*”⁴ imposto, principalmente, pelo “*FMI, pelo Banco Mundial e pela Organização Mundial do Comércio*”⁵, aos países em desenvolvimento. Nesta situação, o sistema de mercado global marca o desaparecimento progressivo das economias nacionais; isto é, da indústria nacional voltada para o mercado doméstico. Este fenômeno afeta também às pequenas economias de subsistência que ainda seguem funcionando – como ocorre nas áreas pesquisadas.

Tudo isto, é uma prova inquestionável da confirmação da hipótese parcial do presente trabalho, sobre a morte do campesinato. Entretanto, olhando os grandes câmbios científicos e tecnológicos de nossa era, Giddens (1978), Beck e Lash (1997) crêem que estamos em uma fase transicional do período industrial para o período de alto risco sócio-ecológico da modernidade; sobre isto, Beck disse: “*este fenômeno ocorre de forma indesejada, despercebida e compulsiva no despertar do dinamismo autônomo da modernização*” (1997:16). Da mesma forma, Chossudovsky, enfatiza, com clareza as motivações básicas desta aguda crise que o mundo enfrenta; assim, segundo ele “*o sistema econômico global, caracteriza-se por duas forças contraditórias: a consolidação de uma economia de mão-de-obra barata global e a procura de novos mercados consumidores*” (1999: 13).

Além disso, o objeto da pesquisa alcança maior clareza ao remarcar com amplitude e profundidade, a desconstrução e a reconstrução, a desmistificação e a objetivação das categorias, metáforas e paradigmas que sustentavam a ciência teórica do século atrás, e que hoje servem de base à tecnociência da pós-modernidade. Tudo isto, se aprecia melhor na troca de recursos dos fenômenos sociais totais seguintes:

- a) A perda da inocência⁶, enquanto a nossa origem bíblica; ou seja, a troca da “*naiveté da inocência*”, no Jardim do Éden, pelo código genético do laboratório, que permite explicar a filogenia de nossa origem natural; isto é, a confirmação radical da evolução dialética da natureza humana. Assim, como, por exemplo, temos a aplicação da genética molecular à antropologia, à evolução e à ecologia, com a tecnologia da DNA, melhorou a precisão em campos de investigação inteiramente novos como a descoberta da surpreendente e controversa teoria da Eva Mitocondrial e o Adão Cromossomial-Y; nesta perspectiva:

“De singular na teoria da Eva Mitocondrial é a descoberta de que o DNAm^t é herdado apenas da mãe, não havendo nenhuma contribuição do pai na época da fertilização. Todos estes DNAs mitocondriais partiram de uma única mulher que se postula ter viva 200,000 anos atrás, ela foi chamado Eva Mitocondrial [...] A descoberta de uma convergência na árvore evolutiva a um único ancestral materno comum que viveu na África Sub-Saária, é sem dúvida dramática” (<http://www.odnavaiaescola.com/artigo-eva.htm>).

- b) A desvalorização e desinformação da função humanizadora do trabalho social – a práxis social – ou melhor, a troca do papel do trabalho na transformação do macaco em homem pelo trabalho automatizado na transformação de recursos em produção cibernética. De fato, aqui a função do trabalho sofre uma mudança total, de humanizadora a desumanizadora. Assim, a função social do trabalho que humanizou ao macaco, que possibilitou a especificidade do sujeito da cognição, que determinou a subjugação e a alienação do produtor direto – que permitiu explicar o fetichismo da mercadoria –; cambia radicalmente em uma ação desumanizadora, dessacralizada, dessocializada e assim por diante.
- c) A caducidade da livre determinação dos povos e do “*uti possidetis*”⁷, também a destruição total da identidade local, nacional e regional dos povos “*livres do mundo*”.

Desta forma se produz a troca dos direitos políticos, humanos, sociais e culturais pela tutela coativa das instituições globais, que desempenham um papel importante no processo de reestruturação das economias nacionais, como o GATT – Acordo Geral de Tarifas e Comércio –, a OMC – Organização Mundial do Comércio. Estas instituições expressam uma “*nova divisão triangular de autoridade, baseada na estreita colaboração entre o FMI, o Banco Mundial e a OMC, para vigiar a política econômica dos países em desenvolvimento*” (Chossudovsky 1999:28; ver também, Marx 1980; Wertsch 1985; Haraway 1982; Latour 1991; Fleck 1986; Konstantinov 1966; Sartre 1978).

De fato, as condições intrínsecas e extrínsecas de caráter político, social e cultural que entranha a pós-modernidade estão, aprofundando-se, em linha divergente, isto é, a brecha que separa às classes sociais já polarizadas; cuja função operativa se decide, em última instância, segundo o grau de separação delas ou a presença de elementos perturbadores. Sem dúvida, esse fenômeno social causa uma diferenciação funcional múltipla, dinamizada através de uma mediação intersistêmica das trocas de recursos que interatuam tanto entre os grupos de poder global, que têm decisão multifuncional, quanto entre esses e a grande massa marginalizada, que sustentam a produção e a reprodução da mais-valia.

Assim, os grupos pequenos e médios de decisão local são absorvidos pelas grandes corporações que decidem o grau de funcionalidade diferenciada dos países pouco desenvolvidos. Claro está, este fato dá lugar à aparição de fenômenos compulsivos múltiplos; isto é, uma diferenciação adicional.

No plano metodológico, para plasmar o planejamento do objetivo proposto foi preciso seguir o encaminhamento da cognição antropológica nas obras dos grandes paradigmas da pesquisa mundial, nos campos das ciências teóricas e práticas, tais como: *As Regras do método sociológico* (Durkheim, 1964), *Os Ilhéus da Andaman* (Radcliffe-Brown, 1964), “*Introdução à obra de Marcel Mauss*” (Lêvi-Strauss, 1961), *Novas regras do método sociológico* (Giddens, 1978), “*A re-invenção da Política: Rumo a uma teoria da modernização reflexiva, em: Giddens, et. Al., Modernização Reflexiva*” (Beck, 1997), *Microfísica do Poder* (Foucault, 1984), “*Sobre a morte do homem e o super-homem*” (Deleuze, 1945), *Manifesto Ciborge: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* (Haraway, 2000), *A Origem do Capital – A Acumulação primitiva –*

(Marx, 1964), “*Questão do Método*” (Sartre, 1978), *La Génesis y el Desarrollo de un hecho científico* (Fleck, 1986), *Nunca fomos modernos* (Latour, 1991) e outros.

Por conseguinte, para uma melhor apreciação da questão em debate são necessários dilucidar a natureza, estrutura e os mecanismos de funcionamento e desenvolvimento da pós-modernidade, onde se reordena as Ciências Sociais, se desenvolve a troca de recursos e seguiu cambiando o pensamento andino. Tais tendências ideológicas, de relações sociais e de formas de pensamento, configuram um novo corpus teórico e prático do século XXI.

Assim, a luta ideológica se apresenta em três campos: abstrato, concreto e eclético. As trocas estudadas se expressam em três fases de desenvolvimento: dádivas, mercadorias e recursos. O pensamento andino se manifesta em três modos distintos: fresco, cordial e cálido – ditos termos andinos⁸ estão relacionados com os micro-climas das montanhas: gélido de cima, morno do centro e cálido de baixo, melhor ainda, “*três expressões climáticas: fresco (em relação com os produtos de cima), cordial (os do centro) e cálido (os de baixo)*”⁹.

No plano da cognição científica a confrontação ideológica é frontal entre os representantes da ideologia concreta e abstrata. Desta forma, os cientistas que desenvolvem a “*ciência prática*” explicam as complementaridades, oposições e sinais mais flagrantes deste século – como, por exemplo, a exaustão ou ascensão, a globalização, a informação, o enriquecimento da cultura e a formação da racionalidade universal – com um alto grau de objetividade; eles são considerados analistas críticos.

Os cientistas da “*ciência teórica*” procuram desconstruir os elementos estruturais da cognição do modernismo nos parâmetros do sistema predominante, melhor ainda, estão identificados com o *status quo*. Os cientistas ecléticos atuam segundo a posição do poder.

Agora, para apreciar com clareza o mundo conturbado da pós-modernidade, apenas citamos alguns pensamentos dos cientistas mais esclarecidos.

Frederico Nietzsche [1844-1900]: Para elucidar o problema da mudança disse:

“A que é que o nosso mundo Moderno pertenceria à exaustão ou à ascensão? Já não somos tão facilmente enganados, ou, mal conduzidos, pela ilusória lógica da inovação, do desenvolvimento, do progresso”(1968:48),).

Martin Heidegger[1889-1976]: Ao enfrentar a teoria da globalização diz:

“Abundam as referencias a uma orientação global, a um paradigma global, a uma cena global, a uma situação global e a uma arena global, já para não falar de uma consciência global, de uma ação comunicativa global, de uma civilização global, de uma condição humana global, de uma economia, cultura, política e ordem globais. A nossa época parece, de fato, ser a época de quadro mundial”(1977),

Daniel Bell, define a pós-modernidade nos parâmetros da Informática. Ele diz:

“A nova sociedade é hoje definida e rotulada por seus novos métodos de acessar, processar, e distribuir informação; Isto é, uma transformação revolucionária da sociedade moderna”(1976),

Max Weber [1864-1920]: Enfrenta o problema do câmbio social situando ao homem num progresso infinito. Ele disse:

“A vida individual do homem civilizado, colocado num progresso infinito, colocado no meio do contínuo enriquecimento da cultura por idéias, conhecimentos e problemas, apenas consegue apanhar uma parcela mínima daquilo que a vida do espírito está sempre a produzir de novo e com tal, não tem sentido” (1970:139),

Michel Foucault [1926-1984]: Projeta o problema da mudança social a um fato de autodeterminação dos povos livres. Ele diz:

“Finalmente, as populações pós-coloniais começaram a perguntar ao Ocidente que direito podem ter a sua cultura, a sua Ciência, a sua organização social e, finalmente, a sua própria racionalidade, de reclamar uma validade universal” (1978:12).

Sem dúvida, as trocas de recursos no mundo da exaustão, das contradições sociais e da ascensão da tecnociência são complexas e paradoxais; por isso mesmo, sublinhamos com bastante insistência procurando inscreve-la em nosso tempo conturbado da pós-modernidade. Assim, tais intercâmbios se expressam nos seguintes campos da pós-modernidade: Na pequena mostra da humanização da tecnologia – será que o homem – cibernético contem a verdadeira essência humana? Na criação de novas formas de sociabilidade – na cultura andina o indivíduo sem sentimento e sem identidade étnica é um “*paria social*”, ele está cheio de dor e sofrimentos, também é um trilhado sem origem e fim. Na dominação cultural da pós-modernidade. Na expressão do pós-capitalismo. Na emergência de uma nova totalidade social. Na mercantilização do conhecimento. No domínio de uma economia de serviços. Tudo isto é abordado pelos seguintes pós-modernistas.

Anthony Giddens [1855-1931]: Assinalando a transcendência e significação do século XXI. Ele diz:

“A pós-modernidade implica pós-escassez, participação democrática multifacetada, desmilitarização e humanização da tecnologia” (1990:164),

Barry Smart: Localiza os campos de influência da nova Era. Ele disse:

“A pós-modernidade deve ser situada em relação aos desenvolvimentos e transformações que têm vindo a verificar-se nas formas de sociabilidade, na cultura, nas comunicações, na inovação tecnológica, na produção econômica e na vida política” (1990:47),

Fredric Jameson: Caracteriza a mudança social como um câmbio cultural. Ele diz:

“A cultura penetra todos os domínios e o pós-modernismo transformou-se na dominante cultural” (1984:87),

Scott Lash: Assinala o fim do capitalismo e o início de uma nova fase de desenvolvimento social. Ele diz:

“As mudanças que vêm ocorrendo são sintomas de um desenvolvimento posterior do modo de Produção capitalista”(1987),

Fealherstone: Remarca o advento de uma nova Era com suas características próprias. Ele afirma:

“A pós-modernidade é uma mudança de época, ou uma ruptura com a modernidade, que envolve a emergência de uma nova totalidade social com os seus próprios princípios organizadores distintos”(1988:198),

Jean-François Lyotard [1924-1998]: Sublinha a mudança da cognição como efeito das grandes transformações do século XXI. Ele disse:

“As complexas e interligadas transformações na vida social e cultural, na atividade econômica e na tecnologia tiveram um impacto significativo sobre o estado de conhecimento da computação da sociedade, a mercantilização até do conhecimento e a associada erosão interna do princípio de legitimação do conhecimento”(1986:39),

Alain Touraine [1925-]: Identifica a nova Era com o domínio da cognição. Ele disse:

“A sociedade pós-industrial se projeta a uma economia de serviços e a uma sociedade de conhecimento” (1989).

Os cientistas que interpretam a realidade social em contínua transformação, através das contradições inerentes a sua natureza, em uma projeção de afirmação, negação e negação da negação; isto é, a caducidade daqueles elementos estruturais que sustentaram o nascimento das novas expressões e daquilo que origina a negação das anteriores, onde, já, mais não podem ser sustentadas as relações internas entre a razão e a liberdade. Essa realidade é percebida pela desintegração progressiva e irreversível do tecido social e pela contradição social extrema que causam um custo social inaceitável pela humanidade. Assim, a questão em debate alcança maior clareza com as seguintes apreciações:

Karl Marx [1818-1883] e Friedrich Engels [1820-1895]: Remarcam a transcendência das mudanças estruturais que refletem no campo da cognição, isto é, a interação dialética entre a práxis social e a teoria, entre o ser social e a consciência social. Eles explicam:

“À medida que a modernidade se foi tornando objeto de uma análise crítica, até do seu próprio imperativo herético, da mesma forma, por sua vez, os seus ídolos sagrados foram sendo profanados, o seus preconceitos e opiniões varridos para sempre” (1968:83),

Jürgen Habermas [1939-]: Frente as mudanças do século XXI, assinala a estas como uma nova expressão conservadora na Filosofia e nas artes. Ele diz:

“o conceito da pós-modernidade tem uma tendência neoconservadora no seio das artes e da filosofia”(1981),

Wright Mills [1916-1962]: Projeta uma esperança na relação entre a razão e a liberdade. Ele diz:

“O novo período da pós-modernidade distingue-se pela sensação cada vez mais aguda de que assunção moderna acerca da relação intrínseca entre a razão e a liberdade já não podem ser sustentadas. As idéias de liberdade e de razão tornaram-se discutíveis e possíveis de assumir-se que um aumento da racionalidade pode não levar a um aumento de liberdade” (1970:185),

Umberto Eco [1932-]: Identifica o advento do século XXI com as expressões das crises acentuadas que esmagaram ao homem. Ele disse:

“A crise da Pax Americana é uma crise que advém das mudanças e transformações quer a nível interno, quer a nível externo a que os diversos Estados constituintes dos Estados Unidos de América estiveram, e continuam a estar, sujeitos. Na realidade o sentido do declínio econômico é exemplificado pelo colapso da indústria automobilística, pela proliferação de bens importados e pela crescente transferência para a propriedade estrangeira das indústrias e dos grupos de empresas; a realidade e o modo do crime, da violência, das drogas e dos sinais crescentes de pobreza. As mudanças radicais que tiveram lugar na Europa oriental desde 1989; a reunificação do Alemanha; o fim da guerra fria; as transformações fundamentais a nível social, econômico e político na União Soviética; os movimentos no sentido de formas de unificação, se não de federação, dentro da Comunidade Económica Européia; e a contínua evidência da ascensão do Japão” (1987:67).

3.1 TROCA DE RECURSOS NO CAPITALISMO DA PÓS-MODERNIDADE

O estudo da trocas de recursos no estágio final do sistema capitalista tem por objetivo explicar a nova conduta social do homem, na sociedade de risco. Neste lapso cheio de dúvidas e incertezas, onde o conhecimento subjetivo é uma construção em ruínas; isto ocorre, porque sua perspectiva ideológica e sua projeção metodológica ficaram anacrônicas frente aos programas de “ajuste estrutural” (PAEs), aplicados nos países devedores que favorece à internacionalização da política macroeconômica sob o controle direto do FMI e do Banco Mundial, que atuam em nome de poderosos interesses políticos e financeiros. Assim, o “*Pensamento Selvagem*”, a “*Rama Dourada*”, a “*Troca de Dádivas*”, os “*Rituais de iniciação*”, o “*Átomo de parentesco*”, a “*Matrilocalidade*”, o “*Fato social total*”, a “*Luta dos homens*”, o “*Fermento social*” e outros temas deram passe à troca de recursos, que se realiza em uma nova forma de dominação econômica e política – de colonialismo de mercado –, que subordina os povos e os governos por meio da interação aparentemente “neutra” das forças de mercado. Sobre isto, Chossudovsky disse: “*O ajuste estrutural é conducente a uma forma de “genocídio econômico” levado a cabo pela*

deliberada manipulação das forças do mercado” (1999: 28; ver também, Beck 1997; Giddens 1978).

Nesta perspectiva, surgem novos paradigmas, novas metáforas e paradoxos que tentam explicar as novas relações sociais que articulam desconhecidas esferas sociais. Também podemos compreender as metáforas de: Foucault (1984), Nietzsche (1968) e Haraway (1995), que assinalaram em tempo e espaço distintos, sobre a “*morte do homem*”, a “*objetivação do super-homem*” e, o “*ciborgue como expressão da fronteira transgredida*”, respectivamente. Tudo isso, se plasma na pós-modernidade através da troca de recursos, que causa um arrepiante encontro com clones, ciborgues, transgênicos e outros híbridos tecno-naturais que a nossa subjetividade coloca em questão crítica e põe em xeque a ontologia humana.

Na era de alto risco, imbricam-se as funções individuais e coletivas da interação humana com a natureza social do homem, configurando assim uma nova racionalidade, própria da pós-modernidade e constituindo a síntese real e virtual. Esses fatos expressam-se mediante fenômenos sociais objetivos e subjetivos que originam novas teorias sociais congruentes a tais expressões. Além disso, tais fenômenos sociais têm um caráter relativo, em quanto não exista a função da determinação das forças produtivas, onde se observa o caráter imprevisível dos fatos micro e macro econômico da sociedade de risco. Entretanto, olhando a perspectiva macroeconômica da pós-modernidade, desde o começo dos anos 80, os programas de “*estabilização econômica*” e de “*ajuste estrutural*” impostos pelos órgãos de decisão administrativa global – FMI, Banco Mundial e OMC – se expressam através da austeridade orçamentária, da desvalorização da moeda, da liberalização do comércio e da privatização das empresas públicas. Essas medidas, por exemplo, são aplicadas nos países devedores. Estes perdem a soberania econômica e o controle sobre a política monetária e fiscal, se o Banco Central e o Ministério de Fazenda são reorganizados – freqüentemente com a cumplicidade das burocracias locais. “*Desta forma, o “ajuste estrutural” promove instituições falsas e uma democracia parlamentar fictícia, que, por sua vez, patrocina o processo de reestruturação econômica*” (Chossudovsky 1999:28; ver também, Marx 1973; Beck 1997; Kumar 1997).

O objetivo adicional da presente pesquisa é fazer compreender e explicar a gênese e o desenvolvimento histórico da teoria social da pós-modernidade. Assim, ela é criada pelo encontro de duas forças contraditórias e complementares: uma que vem de fora e outra que sai dentro. Essas forças opostas expressam-se, em primeiro lugar, em forma devagar, progressiva, seqüencial e constante –elas causam câmbios quantitativos. Em segundo lugar, tal progressão dialética, se produz em forma violenta e radical –elas ocasionam câmbios qualitativos –, esta última expressão causa um deslocamento, um salto qualitativo. Esses fatos, explicam, em parte, a des-construção da teoria social da modernidade e, em conseqüência, a construção da nova teoria social da pós – modernidade.

Além disso, o encontro de tais forças, inquestionavelmente, origina uma nova força que ocasiona o surgimento de um novo sujeito e um novo objeto do conhecimento da realidade social. Nesta ocorrência, o sujeito da consciência não é o principal, porque ele é visto com um efeito; é dizer, ele expressa-se como uma conseqüência dos atos humanos, tal como se manifesta o sujeito cartesiano ou sujeito

euclidiano. Assim, por exemplo, o pensamento dos cientistas sociais da nova era baseada no saber arqueológico do desenvolvimento histórico do homem, expressam uma mudança radical; assim, eles têm um caráter universal, crítico, multidisciplinar, preventivo e assim por diante (Beck 1997; Giddens 1978; Bagú 1973; Smart 1993; Kumar 1997).

3.1.1 Fatores básicos da globalização, do neoliberalismo e da economia de mercado

As grandes mudanças que vêm ocorrendo na sociedade, na política, na cultura e na natureza são efeitos de uma polarização social e de uma concentração de riqueza, onde uma minoria social privilegiada acumulou grandes riquezas em prejuízo da grande maioria da população mundial. Essa nova ordem financeira internacional, sacralizada prática e culturalmente, é nutrida pela pobreza humana e pela destruição do meio ambiente. Mas também, nesta fase, o homem se fisicaliza e a natureza se socializa como efeito da troca de recursos naturais e sociais, em uma expressão sintética e metafórica do silício e do carbono, matérias básicas das partes contraditórias e complementares. Isto é, na pós-modernidade, a natureza socializada e a cultura fisicalizada têm fins e objetivos diferentes às expressadas nas sociedades pesquisadas. Assim, elas expressam um alto grau de desenvolvimento da ciência e da tecnologia, projetadas em benefício de uma elite social privilegiada. “Ela gera o apartheid social, estimula o racismo e os conflitos étnicos, solapa os direitos das mulheres e precipita países em confrontos destrutivos entre nacionalidades” (Chossudovsky, 1999:27).

Entretanto, a socialização da natureza e a fisicalização da cultura nas sociedades coletivas, como ocorre nas sociedades altas – andinas pesquisadas, expressam um alto grau de desenvolvimento da consciência social humana, – por exemplo, o caso dos “*pacos*”, “*yatires*” das terras altas dos Andes peruanos –, cujo aperfeiçoamento transcende em benefício da população marginalizada. Mas também, ditos câmbios radicais manifestam-se nos campos da economia, da política, da comunicação e outros. Por exemplo, temos, tanto na constituição de monopólios, na multinacionalização de bens e serviços, na desintegração de sociedades coletivas e na morte do campesinato. Além disso, as reformas macro e micro social levam a uma globalização da pobreza; esse processo que aniquila a subsistência humana, traz crise nas ideologias, nas instituições e nas crenças culturais, acentuando assim, a (re)colonização dos países do “*Terceiro Mundo*” (Chossudovsky 1999; Jará 1976; Haraway 2000; Kunzru 2000; Lukács 1966).

A sociedade da pós-modernidade se desenvolve condicionada por três fenômenos sócio-econômicos: a globalização, o neoliberalismo e a economia de mercado. O primeiro deles, é uma estratégia política global do sistema capitalista que impõe novas formas de vida, de conduta, de trabalho e de comunicação social; configurando assim, um novo modelo de funcionamento social, político, cultural da sociedade humana. Tudo isto, segundo os interesses de uma elite privilegiada.

O segundo, expressa-se através de uma razão e prática social do sistema capitalista global. Em essência, dito sistema pretende controlar a reestruturação das economias nacionais através da nova “divisão triangular de autoridade”, baseada na articulação entre o FMI, o Banco mundial e a OMC para vigiar a política econômica dos países em desenvolvimento. Além disso, trata de homogeneizar a ação e o pensamento humano nos campos da economia, política, ética, moral, educação e da cultura.

O terceiro deles, expressa-se através de uma política econômica que permite ao FMI aplicar simultaneamente nos países devedores, austeridade orçamentária, desvalorização, liberalização do comércio e privatização. Estes perdem a soberania econômica e o controle sobre a política monetária e fiscal. Mas também, o “*ajuste estrutural*”, imposta pelo FMI, promove instituições falsas e uma democracia parlamentar fictícia, que, por sua vez, patrocina o processo de “*reestruturação econômica*”. Por estas razões, as manifestações populares são cada vez maiores. Por exemplo:

“Caracas, 1989: as manifestações de protesto contra O FMI eclodiram, em razão de um aumento de 200 % no preço do pão, homens, mulheres e crianças foram fuziladas por ordem do presidente Carlos Andrés Pérez. Tunis, janeiro de 1984: manifestações em protesto contra o aumento dos preços dos alimentos. Nigéria, 1980: manifestações estudantis contra o” programa de ajuste estrutural”. Marrocos, 1990: greve geral contra as reformas do governo, patrocinado pelo FMI. México, 1993: insurreição do Exército de Libertação Zapatista, na região de Chiapas. Federação Russa, 1993: manifestações de protesto e invasão do parlamento russo pelo povo, e assim por diante” (Chossudovsky 1999:29; ver também, Haraway 1995; Laclau 1985; Amin 1973; Douglas 1993).

Mas, o capitalismo com um alto grau de desenvolvimento e com uma individualização e globalização definidas, expressa-se na sociedade pós-moderna ou pós-industrial com uma sociabilidade de alto risco, natural e cultural; produzidos tanto pelos efeitos residuais das grandes indústrias de extração, transformação, comunicação e transporte, quanto pelas grandes e incontroláveis forças naturais e sociais. Neste sentido, o conceito da pós-modernidade serve para descrever certas características distintivas dos processos de transformação que estão a ocorrer no capitalismo contemporâneo; por exemplo: “*a aceleração da taxa de rotação do capital, da produção, da troca e do consumo*” (Smart, 1993:30).

Poder-se-ia dizer: a grande biotecnologia da pós-modernidade há colocado a essência do ser social em uma guerra de fronteiras ao misturar o organismo humano com a máquina cibernética. Neste enfrentamento colossal de expressão paradoxal se vêm afetados as fronteiras da produção, tanto dos meios de sustento humano quanto do homem mesmo. Embora, as formas de comunicação, através de símbolos e códigos, de metáforas e paradigmas e de charmes lingüísticos, logra sua plena realização, onde a imaginação, maravilhosa capacidade humana, se ensenhorea como uma “*águia do Ausangate*”¹⁰, ficando longe dos parâmetros da lingüística, para consagrar-se na literatura como os olhos do destino incerto e duvidoso do homem.

Neste sentido, a biotecnologia considerada como um instrumento de mediação semiótica e técnica, permite uma relação entre homens e natureza, mente e corpo, animal e humano, público e privado, organismo – humano e máquina – cibernético e outros. Assim, ela facilita uma melhor percepção e um ótimo aproveitamento dos recursos naturais e sociais; mas também:

“na tradição da ciência e da política (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir

dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. As coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação” (Haraway, 2000:42).

Acentuando este enfoque, dizemos: nesta era duvidosa, o “*ajuste estrutural*” que se realiza em todos os países do mundo é conducente a uma forma de “*genocídio econômico*”, isto, pela manipulação das forças do mercado que afetam diretamente à subsistência de mais de quatro bilhões de pessoas; todos eles sob o controle direto do FMI e do Banco mundial que atuam em nome de poderosos interesses – por exemplo, os clubes de Londres e de Paris o G-7 –, sobre este fato Chossudovsky disse:

“Essa nova forma de dominação econômica e política – de “colonialismo de mercado” – subordina o povo e os governos por meio da interação – troca de recursos – aparentemente “neutra” das forças do mercado” (1999: 29).

A pós-modernidade desenvolve-se baseada em três grandes pontos de concentração: vida, trabalho e linguagem. Então, o objetivo da presente questão é explicar a constituição, o funcionamento de tais eixos de análise e suas implicações nas outras esferas da vida social. Tudo isto, considerando às trocas de recursos como fator de mediação social. Assim, por exemplo:

O primeiro deles, é um fenômeno finito e ilimitado, continua sendo em grande parte um mistério para o conhecimento das ciências humanas. A compreensão de sua constituição, funcionamento e desenvolvimento, realizam-se através da biologia genética, mediante o estudo sistêmico do genoma humano. Além disso, na era da pós-modernidade, os estudos da espécie humana, desenvolvem-se através de um “*Projeto do humano visível*”. Isto, com a finalidade da criação de homens e mulheres visíveis, mediante: a reciprocidade de informações entre ciência e tecnologia; a digitalização integral, que permite aos arquitetos dos sistemas digitais realizar uma topografia humana total. Mas também, a biotecnologia explica o funcionamento homeopático, bioquímico, biológico, fisiológico do corpo humano, e também analisa a política ficcional, a hibridação, a vida artificial – a consciência em uma máquina pós-humana –, a co-evolução de humano e máquina, e outros. Assim,

“no final do século XX, neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquinas e organismo; somos em suma, ciborgues. O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material” (Haraway, 2000:41).

O segundo ponto da questão tem uma vital importância para o homem de todos os tempos, assim, o trabalho permitiu a transformação do macaco em homem; o trabalho é um elemento de intermediação semiótica e prática entre o homem e a natureza e entre os indivíduos; também,

“até certo ponto podemos dizer que o trabalho há criado ao homem” (Engels, 1976). Além disso, “o trabalho é a atividade humanizante que faz o homem; o trabalho é uma categoria ontológica que possibilita o conhecimento do sujeito e, assim, o conhecimento da subjugação e da alienação” (Haraway, 2000:59).

Este fenômeno social desenvolve-se impulsionado pelo instinto de conservação da vida, principalmente; realiza-se mediante as interações entre homem, natureza e cultura. As conseqüências negativas deste fenômeno social, na sociedade de risco, implicam estabelecer formas de controle na produção dos meios que sustentam a vida material e cultural dos povos coletivistas e pouco desenvolvidos, restringindo a inter-relação dos fluxos sociais que melhoram o grau de sociabilidade humana. Segundo Bourdeau:

“as relações sociais que estabelecem os homens nos campos da produção e da reprodução são objetivas e subjetivas, impositivas ou espontâneas, individuais ou coletivas, reflexivas ou improvisadas, criativas ou destrutivas; também interações sociais articulam os fenômenos econômicos, políticos e culturais da realidade social” (1996).

O modelo social construído por Bourdeau faz compreender a realidade social como uma racionalidade pré-existente nas ações sociais e o pensamento humano, onde ocorrem interações específicas e gerais dos sujeitos do conhecimento.

O terceiro ponto em debate está concentrado no campo da comunicação,

“a linguagem “é, antes de tudo, um sistema simbólico ou de sinais; mas ela não é simples, nem primariamente, uma estrutura de “descrições potenciais” – ela é um meio da atividade prática social” (Giddens, 1978: 20).

Na pós-modernidade, a comunicação escrita e oral, expressam-se através da lingüística gramatical, estrutural e virtual, tanto nas ciências da comunicação quanto na informática.

3.1.2 Processo de individualização, da globalização e da Revolução Feminista

Para abordar os pontos em questão, é preciso compreender antes os câmbios que está experimentando a cognição humana. Assim, ela está sujeita a três fases de desenvolvimento: a) formação clássica, b) formação moderna e c) formação pós-moderna. Nestas etapas, os processos de decodificação e codificação vão alternando-se constante e seqüencialmente. Por exemplo, a decodificação das categorias, estruturas, sistemas, metáforas, paradigmas, paradoxos e modelos sociais que se produz na sociedade que se encontra na fase de decadência –formação moderna –, corresponde um novo processo de codificação de tais elementos da cognição para as novas ciências sociais da pós-modernidade que entra em fase da dominação.

Ou melhor, a decodificação de uma zona arqueológica do saber de uma fase que entra em decadência, é substituída por um novo processo de codificação que permite fazer funcionar lingüisticamente à seguinte fase de desenvolvimento histórico, que substitui à anterior. Tudo isto, se produz como efeito de um deslocamento, de um salto qualitativo que dá lugar a um novo acervo cultural, que, por sua vez, entra em harmonia com a nova fase de desenvolvimento histórico da realidade social; onde se pode compreender, falando metaforicamente, a seqüência ininterrupta das fases: a) do macaco, b) do homem e c) do cybor,

“um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” (Haraway 1995:40).

O grande salto qualitativo que caracteriza a pós-modernidade é a mudança do objeto de estudo das ciências sociais, isto é, de sociedade à socialidade. Isto também implica o estudo das relações sociais centralizadas nas esferas da vida, do trabalho e da linguagem. Nesta construção da nova cognição humana, a fragmentação do conhecimento, tem a virtude de explicar a essência da especificidade dos fenômenos sociais; isto, claro está, sem desligar-se da totalidade histórica do objeto do conhecimento. Porém, a diversidade das novas variáveis operativas do conhecimento da pós-modernidade, também cria o paradoxo da nova forma de dominação e da nova forma de controle social. Neste contexto, os indivíduos e a socialidade, como parte e totalidade do corpo social, não são determinantes por ser impredecíveis. Isto é, por ser contingentes da objetividade e subjetividade do conhecimento.

Na projeção referida, em primeiro lugar, se pode ressaltar a natureza e a função do sujeito histórico –ser coletivo. Ele representa a unidade e a totalidade da essência humana, transcende ao tempo e ao espaço. Mas também, em função a uma ideologia política pode retardar, neutralizar ou acelerar os processos de câmbio do corpo social. Em segundo lugar, desde a perspectiva das ciências teóricas, também, se pode distinguir a natureza e função do sujeito do conhecimento – ser individual. Ele está limitado a um tempo e a um espaço, se desenvolve de acordo aos parâmetros do novo modelo social, também, pode ser objeto e sujeito do conhecimento, no campo da cognição humana. Agora, visto como objeto do conhecimento da nova teoria social, onde os indivíduos se individualizam, são

“aqueles que lutam consigo mesmos e com seu mundo, não são mais os “protagonistas” da sociedade industrial simples e clássica, como suponha o funcionalismo. Os indivíduos são construídos através de uma interação discursiva complexa que é muito mais aberta do que suponha o modelo funcionalista de papéis sociais” (Beck, 1997:28; ver também Marx 1976; Lênin 1982; Lukács 1966; Stavenhagen 1966; Stalin 1969; Sorokin 1966).

Também, no campo das ciências teóricas, a nova “teoria social” é aleatória; isto é, em seus planejamentos predomina a probabilidade de uma ação social. Porém, ela tem a capacidade de explicar e predizer os efeitos dos fenômenos sociais e naturais. Pode contextualizar categorias, estruturas e modelos sociais para fazer compreender as conseqüências dos novos processos de câmbio social, estabelecendo critérios de articulação dos novos fenômenos da realidade social.

A nova realidade social do século XXI é duvidosa, complexa e paradoxal; para compreender sua natureza e função é preciso diferenciar, em amplitude e profundidade, os alcances das ciências teóricas e práticas, que, por sua vez, explicam o comportamento de seus fenômenos constitutivos. Eles encarnam ideologias divergentes e complementares; isto é, suas concepções macro e micro sociais seguem linhas opostas. Assim, a primeira delas, tenta explicar as funções da ação humana, desenvolve na esfera

social, política, econômica e cultural da vida social; onde o homem é o sujeito de estudo e a realidade social é o objeto da cognição humana. Nesse sentido, as novas ciências sociais trabalham, principalmente, baseadas na dinâmica e motivação da ação social, no caráter objetivo ou subjetivo da ação humana e na interação social dos agentes ativos e passivos da realidade social. Portanto, a construção da nova teoria social da pós-modernidade, isto é, a abordagem da ação social humana implica, tanto uma desalienação social, ética, cultural, psicológica do sujeito individual e coletivo da realidade social, quanto uma multipluralidade no enfoque da narrativa social, estes fenômenos expressam-se através da epistemologia e da ontologia, onde sempre existe uma polaridade e uma complementaridade ideológica.

A segunda delas explica o objeto, a realidade, o mundo sensível em quanta atividade humana concreta; isto é, a práxis social. Este ponto divergente entre as duas ciências em referência, Marx explica na primeira Tese sobre Feuerbach. Ele afirma que a interpretação correta da atividade humana – práxis social – supera o defeito dos filósofos da interpretação materialista dos filósofos dos séculos XVI e XVII, principalmente de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz que consideravam ao mundo sensível apenas sob a forma de objeto ou de intuição; isto é, um fenômeno passivo. Embora, nessa época, o idealismo desenvolve o aspecto ativo em oposição ao materialismo, mas apenas abstratamente, já que, naturalmente, o idealismo não conhece a atividade real do homem, concreta, como tal.

Neste alcance, Feuerbach quer objetos concretos, realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não considera a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso, na essência do Cristianismo, se considera como autenticamente humana a atividade teórica. Por tal razão, não compreende a importância da atividade revolucionária, da atividade prática crítica. Tudo isto, permite compreender a importância da objetividade do pensamento humano; isto é, a práxis social. Ela soluciona, de fato, os problemas humanos, da origem à verdadeira teoria social, criam uma multipluralidade de explicações cognitivas e dá origem a uma verdadeira desalienação social do homem. Portanto, na pós-modernidade encontramos a primazia da prática sobre a teoria nas obras de Fleck 1986; Latour 1979; Wertsch 1985; Terray 1971; Piaget 1992; Kunzru 2000; Haraway 1995; Foucault 1984; Chossudovsky 1999 e outros (Marx [1845] 1976:21; ver também, Engels 1976; Lênin 1968; Stalin 1969; Sorokin 1966; Lukács 1966; Beck 1997; Jameson 1997; Kumar 1997; Giddens 1978; Smart 1993; Wiener 1968).

Além disso, segundo a nova abordagem das ciências sociais, as ações humanas, tanto na vida quotidiana privada ou coletiva quanto nas instituições e nos organismos sociais, são imprevisíveis; por isso, a ação social tem a limitação da indeterminação. Neste caso, é um problema duvidoso falar sobre o comportamento planejado dos fenômenos macro e micro social da pós-modernidade. Por exemplo, não se pode ter certeza sobre o comportamento da bolsa de valores de Nova Iorque, Londres, Tóquio, São Paulo, Lima, etc; sobre a balança da conta corrente dos países pouco desenvolvidos, sobre a dinâmica demográfica dos países asiáticos, africanos, Latino-americanos e outros, e sobre os movimentos migratórios dos países em crescimento. Tudo isto ocorre, porque a reestruturação da economia mundial nega aos países em desenvolvimento a possibilidade de construir uma economia nacional; porque a

internacionalização da política macroeconômica transforma países em territórios econômicos abertos e as economias nacionais em “reservas de mão-de-obra barata” e de recursos naturais (Chossudovsky 1999; Amin 1973; Douglas 1993; Beck 1997; Goffman 1975; Giddens 1978).

Mas também, a sociedade e o homem na pós-modernidade avançam com um maior domínio da ciência e da tecnologia sobre as forças naturais e sociais. Assim, nesta era os integrantes da sociedade global se inter-relacionam através da informação integral, da teoria social que homogeneiza os códigos da comunicação a nível mundial, da teoria social crítica que magnifica as conquistas científicas e tecnológicas em benefício de uma elite social privilegiada, e do valor de uso e troca de mercadorias; onde as novas condições laborais tendem a acrescentar a riqueza individual de uma minoria privilegiada, dando lugar a uma polarização de interesses entre os integrantes da produção social; é assim, como a nova ideologia induz a uma distribuição seletiva da riqueza social. Nesta sociedade, também se produz um novo processo de codificação, tendo como parâmetro a trilogia histórica: passado, presente e futuro, onde as transformações ocorridas são consideradas irreversíveis (Marx 1997; Lênin 1982; Lukács 1966; Beck 1997; Giddens 1978; Kumar 1997).

As ciências sociais da pós-modernidade têm as seguintes características: é neopositivista e neoparsoniana, é objetiva e relativa, e é universal e condicionada ideologicamente. Também, elas têm uma projeção convergente com o processo histórico dos fenômenos sociais e suas expressões científicas. Porém, é ademais uma expressão paradoxal da história; isto é, manifestam-se através de uma forma nova de alienação universal; isto dá lugar a uma generalizada patologia social – Fatalismo sociológico. Aqui, de fato, esse condicionamento empurra às massas marginadas a lutar por sua sobrevivência contra os grupos de poder local que participam no controle da decisão global. Embora o processo de centralização da dominação, obriga à democracia do mundo a plasmar novas estratégias de resistência para conservar o livre arbítrio e o direito de viver em comunhão e liberdade. Nesta projeção, a linguagem, que é uma expressão genérica e um processo complexo, não se inseriu na universalização do conhecimento. Com tudo, está sendo manipulado para ser inserido na corrente da globalização. Desta forma, a nova imposição de um padrão social, político, econômico e cultural, que encaminha a conduta do homem segundo as estratégias da globalização, anulam as nossas formas de entender a vida para uma melhor realização humana.

Na perspectiva assinalada, o sujeito do conhecimento, o homem individualizado, privilegia a razão prática sobre a razão simbólica, acrescenta sua capacidade crítica, de seleção, de organização, de síntese, de comunicação e de validação; também apreende a apreciar e diferenciar melhor as mudanças dos fenômenos sociais que se apresentam sujeitas às leis específicas e gerais; por isso, ele é capaz de relativizar, universalizar, globalizar e objetivar as coisas, os fenômenos sociais e as conclusões de seu trabalho. Porém, segundo o condicionamento ideológico das novas ciências sociais, na relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto do conhecimento se produz um grande deslocamento – desnaturalização do fim do homem –; isto é, pela falta de percepção clara do objeto das ciências da pós-modernidade, pela falta de flexibilidade da ciência social

para aceitar as mudanças da ciência e da tecnologia, e pelo condicionamento ideológico da conduta humana.

Enfim, para ter uma visão mais clara da questão em debate, analisamos brevemente dois fatores de grande impacto e dinâmica social, vale dizer, o “*terremoto da revolução feminista*” e a “*diferenciação sistêmica funcional*”. A primeira questão, inquieta a razão humana porque causa constantemente conflitos sociais que se projetam do campo micro-social – família nuclear ou extensa – até a esfera macro-social – âmbito nacional, regional, ou mundial. Isto, porque essa ação planejada, no campo individual ou coletivo, destrói o sistema nervoso da vida cotidiana, pública ou privada da sociedade. Também,

“a sub-revolução das mulheres se comporta como uma gatinha: suavemente, sem ruído, mas sempre com as garras afiadas, com o olhar do lince e a força da tigrina. Onde ela toca, modifica o lado inferior sensível da sociedade industrial, a esfera privada, e daí (e do passado) parte para alcançar o apogeu da dominação e da certeza masculina” (Beck, 1997:39).

O segundo fator da questão em debate implica uma integração planejada, entre a natureza e a sociedade, por mediação da ciência e da tecnologia que tem alcançado um alto nível de desenvolvimento. Porém, cada componente conserva sua identidade estrutural e semântica; ou seja, suas características e seu significado. Tais elementos não mudam estruturalmente, só funcionalmente; isto é, o silício da máquina e o carbono do organismo humano, estão presentes com suas próprias qualidades, convivem em simbiose dinâmica. De fato, isto é uma clara e inquestionável demonstração da troca de recursos, que fazem possível o funcionamento de um ente híbrido. Embora, só falando metafóricamente e em termos da pós-modernidade podemos dizer:

“a sociedade e a natureza se fundem em uma natureza social, seja pelo fato de que a natureza se torna socializada ou de que a sociedade se torna naturalizada. Mas isso, só significa que ambos conceitos – natureza e sociedade – perdem e mudam seu significado” (Beck 1997: 40; ver também, Kunzru 2000; Haraway 1995).

A contextualização da nova teoria social da pós-modernidade realiza-se através das seguintes ações sociais: mudança total das metáforas e dos paradigmas da sociedade industrial, nova configuração da sociedade civil da modernidade, (re) processamento da ação social, individual e coletiva, (re) institucionalização dos aparelhos de estado, e uma revalorização do choque arqueológico dos séculos XVII e XVIII. Todas as mudanças assinaladas têm um caráter irreversível na configuração da pós-modernidade. Assim:

“Estamos em meio da mudança: sociedade industrial, orgânica, para um sistema polimorfo, informacional; de uma situação de só trabalho, para uma situação de só lazer. Trata-se de um jogo mortal. Simultaneamente materiais e ideologias, as dicotomias aí envolvidas podem ser expressas por meio das seguintes contradições: representação – simulação; organismo – componente biótico; profundidade / integridade – superfície / fronteira; decadência / Montanha mágica – obsolescência / Choque de futuro; divisão orgânica do trabalho – Ergonomia / cibernética do trabalho; reprodução – replicação ; e outros” (Haraway, 2000: 67; ver também, Kunzru 2000; Foucault 1984; Beck 1997; Giddens 1998).

Em tal sentido, vem-se formando um processo de (re) conceptualização das categorias básicas da nova cognição humana. Por exemplo, experimenta-se uma nova constituição da teoria social crítica, reflexiva e global; uma nova expressão do valor da troca e do valor de uso; assim, como da riqueza social, as formas de acumulação e as formas de (re) distribuição da riqueza coletiva. Também podemos dizer:

“um mundo duplo está adquirindo vida, e uma parte dele não pode ser representada na outra; um mundo caótico de conflitos, jogos de poder, instrumentos e arenas que pertencem a duas épocas diferentes, aquela do não ambíguo. Por um lado, está se desenvolvendo um vazio político das instituições, por outro um renascimento não institucional do político. O sujeito individual retorna às instituições da sociedade” (Beck, 1997: 28).

Além disso, a nova epistemologia tenta superar a falta de flexibilidade na conduta do sujeito do conhecimento, causada pela alienação, principalmente ideológica, que produzia uma patologia social. Este problema ontológico origina, por sua vez, outro problema de caráter epistemológico que limita os alcances da teoria social; isto é, as conseqüências das ideologias em luta; ela se expressa através do antagonismo entre as ciências teóricas e práticas. Porém, a nova teoria social, segundo a ideologia que encarna pretende neutralizar a confrontação ideológica. Assim, por exemplo, a ciência prática alcança um bom nível nas interpretações da produção e da reprodução dos fenômenos sociais, e se superam os problemas de alienação, logrando a universalização dos conhecimentos da realidade social.

Melhor, ainda, a nova teoria social tem uma perspectiva pluralista, seus planejamentos se desenvolvem segundo as regras do método sistêmico, com uma projeção analítica, descritiva e comparativa; tem por meta superar a dicotomia da teoria científica parsoniana e da teoria relativista das ciências modernas sob o estudo da sociedade e do indivíduo; tenta criar novas metáforas e novos paradigmas para interpretar o mundo complexo e paradoxal da pós-modernidade. Desta forma, o objetivo fundamental do novo conhecimento humano é produzir um tipo de generalização teórica das narrativas científicas predominantes; tudo isto, compatibilizando com as regras de validade científica, de objetividade do conhecimento humano, de universalização dos fenômenos macro e micro – sociais e outras.

A nova abordagem das ciências sociais implica umas análises e compreensão dos grandes paradoxos da história onde se produz trajetória divergente como as que ocorrem entre a sociedade moderna e a sociedade pós-moderna, a sociedade industrial e a sociedade de risco. Assim, as analogias e as diferenças se observam também nas questões de cultura metafísica frente às questões de insegurança. Frente a tais mudanças no espectro mundial ficam flutuando as perguntas: a) A tecnologia e a ciência da pós-modernidade poderão reparar os danos ocasionados nas sociedades marginalizadas? A resposta abstrata sempre é duvidosa, b) A tecnologia e a ciência poderão prever as catástrofes sociais, psicológicas, econômicas, políticas e outras, nos países com crescimento

lento, causado pela penetração da tecnologia de ponta? A resposta cultural nem sempre é acreditável (Giddens 1978; Drucker 1989; Jameson 1997; Latour 1979; Sorokin 1966).

Falar de uma sociedade de risco implica sempre assinalar probabilidades de desastre mundial e danos irreversíveis, que coisa curiosa, sempre em prejuízo da maior parte da população do mundo, assim, “*este novo estágio, em que o progresso pode se transformar em autodestruição, em que um tipo de modernização destrói a outro ou modifica*” (Beck, 1997:12). Nesta sociedade o sujeito tende à neutralidade, não se reconhece com sua verdadeira representação; pois, as ações individuais têm um caráter coletivo. Assim, o homem individualizado, o Estado despersonalizado, a sociedade civil condicionada e outras expressões sociais da pós-modernidade são responsáveis pela realização dos eventos gerais e específicos, portanto, também são responsáveis pelo risco e pela insegurança da sociedade pós-industrial.

A teoria e as ações básicas das ciências humanas, na sociedade de risco, estão configuradas por fenômenos dicotômicos. Assim, por exemplo, sujeito e objeto, sucesso e processo, objetividade e subjetividade; então, tais correspondências causam os grandes paradigmas e paradoxos da história universal, expressadas nas ciências sociais e nas ciências natural, com sua própria especificidade, identificada e diferenciada através da objetividade e da subjetividade do conhecimento. Nesta perspectiva gostaríamos também de assinalar o pensamento de Haraway, que disse:

“as dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivos e civilizados, estão, todas, ideologicamente em questão” (2000:69; ver também, Beck 1997; Drucker 1989).

Enfim, a contextualização dos fenômenos da cognição na nova abordagem das ciências sociais, seriam incompletas, se não inseríssemos as particularidades de determinadas ideologias, e a constituição e comportamento de determinadas realidades sociais. Por exemplo, de um lado, encontra-se a Cosmologia, este sistema transcendental do conhecimento humano, constitui uma exceção nos níveis de desconcentração dos novos fenômenos naturais e sociais do conhecimento da pós-modernidade; tudo isto, ocorre porque ela é um fenômeno isolado do conhecimento; isto é, por constituir um fenômeno que transcende a natureza do homem, e também a causa de uma longa tradição das escolas religiosas budistas, cristais, judaicas, islâmicas e outras. De outro lado, encontram-se os povos isolados de África, Polinésia, América e outros; estes povos, com organização baseada na economia familiar de subsistência, onde predominam as trocas de dádivas fáticas e simbólicas, segundo as explicações da teoria reducionista, têm poucas probabilidades de inserção ao sistema capitalista da pós-modernidade. Porém, são mais claras suas possibilidades de vida e de realização individual e coletiva só em seus respectivos cenários. Tudo isto ocorre, porque eles só estão inseridos nas necessidades naturais e elementares. Em tais povos pouco desenvolvidos as trocas de dádivas são a expressão básica que serve de mediação semiótica e técnica, também, permitem ordenar a interação social, fática e simbólica, nas diferentes esferas da vida social;

“estes fatos sociais totais desenvolvem-se através das estruturas sociais objetivas e subjetivas; onde a objetividade da dádiva se encontra enriquecida pelo conteúdo significativo da dádiva” (Jara Salas, 2000; ver também, Malinowski 1950; Mauss 1974; Leach 1977; Terray 1971; Lefort 1979; Geertz 1994).

3.2 TROCA DE RECURSOS NOS ELOS DE DESENVOLVIMENTO PÓS-INDUSTRIAL

Evidentemente, ninguém poderia negar que –como também mostra Beck – na segunda metade do século XVII, tanto a Revolução Francesa quanto a Revolução Industrial abriram a porta da modernidade industrial. A primeira delas, separou a questão do poder de suas prescrições e proscricções religiosas; depois, colocou o poder ao serviço da propriedade privada. A segunda expressão proporcionou à classe média empresarial, donos do capital, o direito à permanente inovação da atividade produtiva; isto é, à inovação da ciência e da tecnologia. Essa mudança constante, por efeito da competência da qualidade e preço das mercadorias no mercado mundial, se converte em um imperativo inovador, impossível de ser controlado. Sua expressão final é o surgimento de um vórtice que devora aos donos dos meios de produção e das forças produtivas, aos donos do capital e dos recursos naturais; isto é, o início da conflagração mundial da pós-modernidade. Assim, os grandes avanços da política e da tecnologia são a mostra tanto da Revolução Francesa, *“onde a plebe tornou-se soberana. Isto lança os padrões para as bases políticas do poder”* (Beck, 1997:39), quanto da Revolução Industrial *“que também conduz à modernidade industrial. Isso proporcionou aos donos do capital e à classe média empresarial o direito à permanente inovação”* (Beck 1997: 40; ver também, Drucker 1989; Marx 1973; Lênin 1968; Smart 1993).

A complexidade paradoxal das expressões da pós-modernidade manifesta-se, principalmente, nos processos de individualização – alienante e des-humanizante –, da globalização – que lança padrões da homogeneização nas esferas da vida social em âmbito mundial – e da revolução feminista – que altera a estrutura social, quebrando as estruturas tradicionais. Assim, expressa-se uma mudança radical e global dos elementos estruturais da modernidade no caráter aberto ou fechado dos grandes cenários de planejamento, decisão, execução e avaliação econômica, política, social e cultural da pós-modernidade. Neste contexto, os novos cenários funcionais e estratégicos, assim como os grandes desenvolvimentos da tecnologia e da ciência, facilitam a solução dos problemas de crescimento, desenvolvimento, insegurança, incerteza e outros – todos esses fenômenos, inerentes às ações que põem em risco a vida, o trabalho e os sistemas de comunicação social. Porém, há muita dúvida e incerteza sobre o êxito do grande planejamento sobre a vida, o trabalho e a segurança da espécie humana (Beck 1997; Giddens 1978; Foucault 1984; Deleuze 1945; Kunzru 2000; Marx 1976; Haraway 2000).

Podemos apenas supor, que num determinado momento de iluminação, a racionalidade humana funcione de acordo com as verdadeiras necessidades do homem da sociedade de risco; então, podem minimizar-se as margens de risco global, provocados pelo deslocamento dos interesses dos grupos hegemônicos através do impacto negativo da

nova tecnologia de ponta. Assim, as estratégias da invisibilidade dos fenômenos e objetos, vistos como indispensáveis da sociedade industrial, entrariam em processo de equilíbrio funcional; isto é, se transformam em trocas compatíveis com os interesses gerais, expressando uma racionalidade ampliada a todos os serviços. Mas também, para alcançar um melhor resultado,

“a questão ecológica deve ser trabalhada em conjunto com outras questões: a tecnologia, o desenvolvimento, os arranjos de produção, a política de produto o tipo de nutrição, os estilos de vida, as normas legais, as formas organizacionais e administrativas, etc.” (Beck, 1997:67; ver também, Hayek 1988; Chossudovsky 1999; Haraway 1995).

Enfim, para uma melhor visualização do trabalho, assinalamos a dilucidação dicotômica do concreto e abstrato, compreendida como metateoria na etnográfica pós-moderna. Assim, quando estudamos os modos de vida dos aborígenes australianos, africanos, americanos e outros, observamos que entre todas as representações que eles têm de si próprios e do mundo, sempre há uma interação dialética entre os fatos e suas formas de interpretação; isto é, quando caçam, pescam, praticam a agricultura, realizam rituais e quando realizam outras atividades da vida cotidiana e coletiva, tudo não é ilusório, conforme a expressão de Claude Lêvi-Strauss, a propósito do pensamento selvagem, tais conteúdos “*contêm imensos tesouros de verdadeiros conhecimentos que constituem uma verdadeira ciência do concreto*” (1976:190). Esta expressão sobre a natureza da ação social do homem, é idêntica ao pensamento de Marx (1964) sobre a “*práxis social*”. Pois, inquestionavelmente, a reitoria da vida social do homem que encerra a determinação da tecnologia, sempre se expressa através de uma interação dialética entre o concreto e o abstrato.

3.2.1 As trocas de recursos nos campos da digitalização integral, da biotecnologia e da nanociência

As trocas de recursos expressam-se no desenvolvimento científico e tecnológico da pós-modernidade, nas grandes realizações de nossa época; tais manifestações são a digitalização integral, a inteligência artificial, a biotecnologia, a nanociência, entre outras. Porém, as trocas de recursos, como fator de mediação semiótica, técnica, cognitiva, social, política, cultural, etc, produzem mudanças radicais, de resultados imprevisíveis para a sobrevivência do homem de nossa era.

As novas realizações nos campos da ciência e da tecnologia correspondem aos complexos desafios quotidianos das necessidades de alimentação e educação nutricionais, à polarização das forças sociais, à concentração de poder e riqueza, à globalização ideológica e institucional, à economia social de mercado; assim também, à concentração de capital, à privatização de empresas públicas e patrimônios culturais, e outros. Embora, as contradições estruturais de ditos câmbios de nossa era estejam a ponto de causar um colapso mundial, nas esferas da política, da economia, da cultura, da religião e outras (Marx 1980; De Bernis 1989; Drucker 1989; Engels 1976; Hayek 1988; Ianni 1992; Latour 1979).

A digitalização integral é o resultado da tentativa de criar sistemas de processamento de dados a partir de uma abordagem conexionista. A partir dela, foram desenvolvidas as redes neurais artificiais; que por sua vez, representam uma tecnologia de ponta fundamentada em várias disciplinas; isto é, uma troca de recursos nos campos da neurociência, matemática, estatística, física, engenharia computacional e outras. Suas aplicações vão desde o reconhecimento de padrões até à otimização de funções e aprendizagem de máquina.

A troca de informação altamente especializada entre o organismo humano e a máquina de processamento de dados, permitiu à engenharia computacional reproduzir matematicamente o funcionamento do sistema imunológico humano, em um sistema de digitalização integral; vale dizer, só algumas de suas principais características e habilidades biológicas, como, por exemplo, a capacidade de reconhecimento de padrões de processamento de informação, adaptação, aprendizagem, memória, auto-organização, cognição, entre outros.

A biotecnologia da pós-modernidade é um foco de aplicação multifuncional, pluridisciplinar, complexo e paradoxal. Assim, por exemplo, a pesquisa e as trocas de informação, cognição, aprendizagem e a manipulação do corpo humano, para serem transferidas às máquinas cibernéticas, começou quinze anos atrás, dando origem a um novo ramo da teoria de sistemas inteligentes, centrados nos sistemas imunológicos artificiais.

Mas também, no sistema imunológico do corpo humano, os anticorpos são gerados por células denominados linfócitos em resposta aos antígenos –agentes infecciosos, invasores – e sua presença em um indivíduo reflete as infecções (aqui, claro está, as trocas de informações e comportamentos, entre os agentes em conflito, é contínuo), onde os linfócitos são capazes de desenvolver uma memória imunológica, ou seja, reconhecer o mesmo estímulo antigênico, em caso que ele entre novamente em contacto com o organismo, evitando assim o restabelecimento da doença. Por conseguinte, os mecanismos de aprendizagem e memória dos linfócitos dão ao sistema imunológico a capacidade de extrair informações dos agentes infecciosos e disponibilizá-las para uso futuro em casos de novas infecções pelos mesmos agentes ou agentes similares. Agora, aplicado este sistema no campo da cibernética é fantástico e de resultados imprevisíveis. Tais trocas funcionais, que dão segurança ao corpo humano, convertem-se em trocas planejadas que permitem a transferência de tais sistemas ao corpo dos trans-humanóides; ditos organismos cibernéticos servem para afirmar o controle do poder e da dominação global, nesta nossa era de (re) colonização estratégica (Haraway 2000; Kunzru 2000; Drucker 1989; Chossudovsky 1999; Latour 1979).

Outro campo de aplicação da biotecnologia é a criação do transgênico; isto é, *“uma modalidade de OGM, no qual foram inseridos genes de outros organismos, da mesma ou de espécies diferentes. Existem dois OGM: o knock out (k) e o transgênico (T)”* (Tamashiro, 2003:4).

As trocas que se expressam nas manipulações genéticas são assimétricas, variadas, complexas, paradoxais de conseqüências imprevisíveis. Eles têm destaque

também no campo da agricultura, onde podemos buscar uma superexpressão de um determinado gene – que traz resistência a um ataque de pragas; por exemplo, esses genes melhorados, das trocas assimétricas, são os chamados genes alvos – eles podem neutralizar as pragas num processo chamado “*Knock out*” ou genes desligados.

Mas, apenas, para fazer mais compreensível a narrativa do presente trabalho, se remarca a importância da clonagem, este processo é anterior à implantação do gene desejado; onde o gene selecionado é inserido num vetor – que pode ser biológico, um vírus, por exemplo –, e cujo material genético resultante é transferido para a célula embrionária que gera o transgênico. Porém, já a propagação vegetativa em plantas pelo sistema de brotamento e multiplicação *in vitro*, pode gerar milhares de mudas idênticas num processo de clonagem, mas não necessariamente ocorre a manipulação genética (Tamashiro 2003; Haraway 2000; Latour 1979; Fleck 1986).

Agora, o risco que altere o equilíbrio ecológico da cadeia alimentar da natureza, como efeito da manipulação genética, é grande, de consequências imprevisíveis para a continuidade da vida em nosso planeta. Sobre isto, a responsável pela comissão interna de biossegurança da Universidade Estadual de Campinas, Dra. Wirla Tamashiro, disse:

“qualquer pesquisa que pretenda transformar em produto tem que ser precedida por um longo estudo de impacto na natureza e o grau de certeza alto deve ser realizado sob códigos de biossegurança absolutamente rígidos” (2003:4; ver também Fleck 1986; Latour 1979).

As grandes corporações que impulsionam a produção de transgênicos no campo da agricultura não avaliaram adequadamente o impacto na saúde humana e na natureza de tais produtos em experimentação inicial. Elas só estão preocupadas em obter altas taxas de lucro, em controlar os mercados mais rentáveis do mundo e em direcionar a política global em benefício de seus interesses. Segundo os estudos da cientista assinalada, o maior risco no uso de animais e plantas geneticamente modificadas, é o escape na natureza e a propagação pelo sistema de brotamento e multiplicação descontrolada. Por isso, são necessárias a construção de biotérios e grandes estufas para evitar o escape ou infiltração. Assim, a liberação descontrolada e não monitorada em larga escala dos transgênicos no ambiente, pode estar promovendo uma reação em cadeia, de extinções locais de organismos e (re) direcionando processos de seleção em espécies no mundo animal e vegetal.

Para finalizar a questão estudada, assinalamos brevemente as consequências previsíveis do cultivo em larga escala dos organismos geneticamente modificados, referidos por Tamashiro, que pode difundir-se por reprodução, reduzindo a probabilidade de eliminação da fonte do poluente; elas são:

“o desenvolvimento de novas espécies de plantas daninhas; modificações em populações silvestres que se alimentarem de transgênicos contendo fármacos (exemplo: milho contendo hormônio de crescimento humano), a criação de novas linhagens de vírus fitopatogênicos; seleção de insetos-praga resistentes; impacto sobre a população de polinizadores, predadores e parasitoides que atuam no

controle biológico; além da alteração da microbiologia do solo, em processos de ciclagem de nutrientes com implicações na fertilidade, particularmente em regiões tropicais” (Tomashiro, 2003; ver também, Latour 1979; Fleck 1986; Haraway 2000; Chossudovsky 1999).

Entretanto, para ter uma melhor apreciação sobre os pontos tratados, passamos a falar, complementarmente, sobre as ciências da comunicação e as biológicas modernas, pois elas, são construídas em base a sistemas de códigos. Assim, por exemplo, dito fenômeno se observa no sistema cibernético – sistemas controlados por meio de *feedback* –, aplicadas à tecnologia telefônica, ao *design* de computadores, ao emprego de armas de guerra e outros. Na biologia moderna, dito sistema se observa na biologia molecular, na ecologia, na teoria evolucionária sociobiológica e na imunológica; nesses campos o organismo é traduzido em termos de codificação genética e de leitura de códigos. Mas também, a tecnologia da comunicação depende da eletrônica. Assim, os estados modernos, as corporações multinacionais, o poder militar, os aparatos do estado de bem-estar, os sistemas de satélites, os processos políticos, os sistemas de controle, de trabalho e outros, dependem da eletrônica. Além disso, a microeletrônica

“está no centro do processo que faz a tradução do trabalho em termos de robótica e de processamento de textos, do sexo em termos de engenharia genética e de tecnologias reprodutivas e da mente em termos de inteligência artificial e de procedimentos de decisão” (Haraway 2000:73).

Em acréscimo, a ciência da comunicação e a biologia caracterizam-se como construções de objetos técnicos e naturais, nas quais a diferença entre máquina e organismo torna-se totalmente borrado. Mas também, a organização material multinacional da produção e reprodução da vida cotidiana, de um lado, e a organização simbólica de produção e reprodução da cultura, de outro, estão implicados nesse processo. Sobre este ponto Latour disse:

“As relações sociais da ciência e da tecnologia para indicar que não estamos lidando com um determinismo tecnológico mais com um sistema histórico que depende de relações estruturadas entre pessoas. Mas a frase deveria também indicar que a ciência e a tecnologia fornecem fontes renovadas de poder, que nós precisamos de fontes renovadas de análise e de ação política” (1084).

3.2.2 As trocas na política ficcional, na hibridação, na vida artificial e na consciência em uma máquina pós-humana.

Para abordar com êxito o ponto final da questão em debate é preciso apenas mencionar as partes relevantes que explicam a transcendência histórica dos avanços científicos – tecnológicos e das relações sociais de produção – trocas de recursos – que se expressam através da política ficcional, da hibridação, da vida artificial e a consciência em uma máquina pós-humana. Nesta perspectiva, as ciências teóricas e a subjetividade humana são hoje uma construção em ruínas, é só uma fonte para a arqueologia do saber; cuja mensagem se transforma só em um mito, em uma fantasia literária. Sem dúvida, este fenômeno ocorre pela ausência da interação dialética entre a atividade básica e a elaboração abstrata da realidade social. Assim, enfraquece rapidamente o argumento central da

narrativa, cujo conteúdo inerte, sem conexão com a realidade, já, não satisfaz as exigências de nossa era. Segundo Tadeu da Silva, a subjetividade humana,

“já, não tinha mesmo jeito desde as devastadoras demolições feitas pelos mestres da suspeita: Marx, Freud, Nietzsche, sem esquecer, é claro, Heidegger. A desconstrução da razão cultural – iria prosseguir a partir do meados do século XX, como desalojamento do cogito cartesiano e efetuado pela revisão de Marx, no campo da Economia Política, e de Freud, no mundo do inconsciente humano; depois, com os pós-estruturalistas Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard” (2000:11; ver também, Haraway 2000; Kunzru 2000; De Bernis 1989; Fleck 1986; Latour 1991; Marx 1976; Wertsch 1985).

Em acréscimo, os novos conceitos em física provocaram uma profunda mudança em nossa visão do mundo, da ciência e da sabedoria. Assim, segundo Fritjof Capra (1995), passou-se da concepção mecanicista de Descartes, Newton e Bacon para uma visão holística e ecológica. Assim:

A primeira concepção da realidade que predomina nos séculos XVII, XVIII e XIX esteve associada a várias correntes da cultura Ocidental, entre elas a Revolução Científica -que começou com Nicolau Copérnico, que se apôs à concepção geocêntrica de Ptolomeu e da Bíblia, que tinha sido aceita como dogma por mais de mil anos. Depois de Copérnico, a terra deixou de ser o centro do universo para tornar-se meramente um dos muitos planetas que circundam um astro secundário nas fronteiras da galáxia; e ao homem foi tirada sua orgulhosa posição de figura central da criação de Deus-, o iluminismo e a Revolução Industrial. Nesta época predominam: a) A crença de que o método analítico de raciocínio científico é a única abordagem válida do conhecimento, sustentada por Francis Bacon, b) A concepção do universo como um sistema mecânico composto de unidades materiais elementares, sustentada por Isaac Newton, e c) A concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência e a ênfase dada ao pensamento racional, sintetizada no enunciado: “COGITO, ERGUE SUM” -"penso, logo existo". Daí deduziu René Descartes que a essência da natureza humana reside no pensamento.

A segunda concepção da realidade é compreendida com a palavra “bolons”, criada por Arthur Koestler para designar aos subsistemas que são, simultaneamente, “todos” e “partes”, onde cada “bolon” tem duas tendências opostas: uma tendência integrativa, que funciona como parte de todo maior, e uma tendência auto-afirmativa, que preserva sua autonomia individual.

No século XX a física passou por várias revoluções conceituais que revelam as limitações da visão do mundo obsoleta e mecanicista e levam a uma visão orgânica, ecológica que mostra grandes semelhanças com as visões dos místicos de todas as épocas e tradições; como, por exemplo, o pensamento dos “yayas, pacos y shamanes” dos povos andinos pesquisados, em que a vida foi organizada em torno de uma consciência do meio ambiente.

Sublinhando esta perspectiva, dizemos que hoje vivemos num mundo globalmente interligado, no qual os fenômenos biológicos, psicológicos, sociais, culturais e ambientais são todos interdependentes. Desta forma, este último estágio de desenvolvimento histórico evolutivo do sistema capitalista globalizado -onde, ainda hoje, nos países pouco desenvolvidos as comunidades camponesas Latino Americanas, seguem fazendo uso das trocas de dádivas e de mercadorias- implica uma crise aguda e global desde as últimas duas décadas do século XX, ela afeta principalmente aos países do Terceiro Mundo.

Isto é, a deterioração de nosso meio ambiente natural tem sido acompanhada de um aumento nos problemas de saúde dos indivíduos. Enquanto as doenças nutricionais e infecciosas são as maiores responsáveis pela morte em os países pouco desenvolvidos, os países industrializados são flagelados pelas doenças crônicas e degenerativas chamadas “doenças da civilização”, sobre tudo as enfermidades cardíacas, o câncer e o derrame. Quanto ao aspecto psicológico, a depressão grave, a esquizofrenia e outros distúrbios de comportamento parecem brotar de uma deterioração paralela de nosso meio ambiente social. Existem numerosos sinais de desintegração social, incluindo o recrudescimento de crimes violentos, acidentes e suicídios de pessoas jovens é tão elevado que foi classificado como epidemia. Ao mesmo tempo, a taxa de mortalidade de jovens devido a acidentes, sobretudo os de trânsito, é muito elevado.

A par dessas patologias sociais, temos presenciado anomalias econômicas. Inflação galopante, desemprego massivo e uma distribuição grosseiramente desigual da renda e da riqueza passaram a ser características estruturais da maioria das economias nacionais. Sobre tudo isto, Capra diz:

“Tais problemas são sistêmicos, o que significa que estão intimamente interligados e são interdependentes. Não podem ser entendidos no âmbito da metodologia fragmentada que é característica de nossas disciplinas acadêmicas de nossos organismos governamentais” (Capra, 1995; 23).

A visão canônica do sujeito da cognição humana que posa como abstrata universal, racional, reflexiva e invariável sincronicamente é questionada radicalmente na pós-modernidade. Essa ideologia dominante que entranha anomia social, em nossa época, é uma queda da modernidade. Talvez, a nova narrativa global, seja um caminho novo que permita um cambio qualitativo da nova cognição humana; isto é, mais clara e objetiva.

Os estudos culturais sobre raça, magia, etnia, rito, culto, parentesco, família, don, e outros, denunciam as relações espúreas entre, de um lado, o sujeito que é privilegiado na narrativa e nas instituições dominantes – objeto de estudo –, de outro, o homem branco de ascendência européia – sujeito da cognição –, que sempre tem objetivos de dominação, poder e riqueza.

Agora, a objetividade e a subjetividade das teorias científicas e tecnológicas da pós-modernidade mudaram com a transformação radical do corpo humano; isto, obriga a repensar a “alma” humana. Quando aquilo que é supostamente animado se vê

radicalmente afetado, colocando em debate a natureza daquilo que anima ou que é animado.

Além disso, uma das questões mais importantes de nosso tempo, é conhecer onde termina o humano e onde começa a máquina; isto é, saber que elementos estruturais estão em jogo nas trocas entre organismo humano e a máquina. Mais, a consequência desses intercâmbios põe em xeque a estrutura social, as instituições e a cognição humana. No nível abstrato, essas trocas de recursos – representado pelo carbono e silício traduz-se em uma inegável confusão entre ciência e política, entre tecnologia e sociedade, entre natureza e cultura, entre profano e sagrado, entre simetria e assimetria, entre ser e consciência, entre religião e cultura. Sobre essas relações complexas, Kunzru, disse:

“Nosso mundo, é um mundo de redes entrelaçadas – redes que são em parte humanas, em parte máquinas; complexos híbridos de carne y metal que jogam conceitos como “natural” e “artificial” para a lata do lixo. Essas redes híbridas são os ciborgues e eles não se limitam a estar à nossa volta – eles nos incorporam. Uma linha automatizada de produção em uma fábrica, uma rede de computadores em um escritório, os dançarinos em um clube, luzes, sistemas de som – todos são construções ciborguianas de pessoa e máquina” (2000: 27; ver também, Haraway 2000; Beck 1997; Giddens 1978).

A fronteira entre o humano e a máquina é em extremo relativo, sutil e radical; onde, de um lado, os seres humanos em variados graus tornam-se artificiais através das trocas de informações classificadas, recursos técnicos especializados, experiências em laboratório, fármacos intensificados; todos eles permitem realizar implantes, transplantes, enxertos, prótese e outros. Suas expressões mais representativas são os seres portadores de órgãos artificiais; seres geneticamente modificados; os estados artificialmente induzidos, como os sentidos farmacologicamente intensificados: a percepção, a imaginação, a tesão; tal como ocorre com os superatletas, supermodelos, superguerreiros e outros. De outro lado, as máquinas tornaram-se seres artificiais que apenas simulam características humanas; logradas mediante o intercâmbio assimétrico e condicionado de recursos variados e altamente sofisticados, que facilitam realizar clones; seres artificiais que superam as limitadas qualidades e as fragilidades dos humanos; máquina de visão melhorada, de reações mais ágeis, de coordenação mais precisa; máquinas de guerra melhoradas; soldados e astronautas quase artificiais; seres artificiais quase humanos. Esta tecnologia da pós-modernidade pode ser: 1. Restauradora – restaura funções e substitui órgãos e membros –, 2. Normalizadora – retorna as criaturas a uma indiferente normalidade –, 3. Reconfiguradoras – criam criaturas pós-humanas –, 4. Melhoradoras – criam criaturas relativamente melhoradas (Tadeu da Silva 2000:14; cf. Mentor e Sarria 1945:3; ver também, Kunzru 2000; Haraway 2000; Fleck 1986; Latour 1991; Beck 1994; Giddens 1978; Foucault 1984; Deleuze 1945).

De fato, aqui, claro está a grande diferença entre as trocas de dádivas das sociedades coletivas (ver Cap. I) e as trocas de recursos da pós-modernidade. A primeira relação permite ao homem andino, em particular, entrar em inter-relação dialética e mística com a natureza; por essa razão, ele logra despertar sua consciência e eleva-se material e espiritualmente. Em consequência, as trocas de dádivas, para ele, tem um caráter sagrado. A segunda inter-relação social expressa-se através de intercâmbios entre natureza e cultura, entre organismo humano e a máquina cibernética e outros; cujas consequências são

incertas e duvidosas – por exemplo, clonagens que embaralham as distinções entre reprodução natural e reprodução artificial. Bits e bytes que circulam, indistintamente, entre corpos humanos e corpos elétricos; tornando-se igualmente indistintos: corpos humanos e corpos elétricos –, de conhecimentos científicos estratégicos, de tecnologia de ponta e outros. Porém, a natureza e a ontologia do homem descendem a níveis imprevisíveis, e onde a troca de recursos se dessacraliza (Mauss 1974; Leach 1977; Murra 1956; Mayer 1974; Polanyi 1976; Alberti 1974; Jará 2000; Haraway 2000; Kunzru 2000; Wiener 1968; Tamashiro 2003).

Em acréscimo, o conteúdo da subjetividade humana que tem dominado o nosso pensamento é aquela que foi conhecido pelo *cogito* cartesiano. Mas também, temperada pelas diversas filosofias hegeliana, kantiana, fenomenológica, existencialista e outras.; foi a imagem de um sujeito pensante, institucionalizado, racional e reflexivo; considerado como origem e o centro do pensamento e ação, que esteve subjacente, até recentemente, nas principais teorias sociais, políticas e culturais, principalmente, ocidentais. Esse sujeito, na verdade, é o fundamento da idéia moderna e liberal da democracia. É ele, ainda, que está no centro da própria idéia moderna de educação. Mais, tais bases da cognição humana estão em reconstrução; pois, a imagem do ciborgue obriga a repensar a subjetividade humana, a desloca-la. Estamos frente a

“mundos em mutação que nunca existiram, antes, neste planeta. A era de ciborgue é aqui e agora, é um mundo de redes entrelaçadas – redes que são em parte humanos, em parte máquinas; complexos híbridos de carne e metal” (Tadeu da Silva 2000: 15; ver também, Kunzru 2000; Haraway 2000; Beck 1997; Giddens 1978; Fleck 1986; Latour 1979; Chossudovsky 1999).

Mas também, no século XX se produz a quebra de três fronteiras cruciais: a fronteira entre o humano e o animal; entre o organismo e a máquina e entre o físico e não físico. A primeira delas está rompida; caíram os argumentos do privilégio da singularidade humana – a linguagem, o uso de instrumentos, o comportamento social, os eventos mentais; nada disso estabelece de forma definitiva, a separação entre o homem e o animal.

Ao longo dos últimos séculos, a biologia e a teoria da evolução têm produzido os organismos modernos como objetos de conhecimento, reduzindo, simultaneamente, a linha de separação entre os humanos e os animais a um pálido vestígio, o qual se expressa na luta ideológica ou nas disputas profissionais entre as ciências da vida e as ciências sociais.

O ciborgue aparece como mito onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredido. Em lugar de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues expressam um estreito acoplamento entre eles. A animalidade adquire um novo significado nesse ciclo de troca matrimonial entre silício e carbono. Ele é uma criação cibernética, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura real e de ficção científica da pós-modernidade; mas também, é uma mistura de carne, osso e metal, habita mundos naturais e fabricados. Tudo isto, é um prelúdio da extinção do homem, além disso, é a síntese da experiência e do conhecimento humano; pois, é um *hito* que marca o nível mais alto que há sido capaz de chegar a mente humana. Segundo Haraway,

“o ciborgue não reconheceria o Jardim do Éden, ele não é feito de barro e não pode sonhar em retornar ao pó; a encarnação ciborguiana está fora da história, da salvação; ele não conserva qualquer memória do cosmos, por isso, não pensa em recompô-lo. O problema do ciborgue é que ele é filho ilegítimo do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente inféis às sua origem” (2000:44).

De fato, é uma questão prática e não teórica a afirmação do saber humano. Se o pensamento pode alcançar uma verdade objetiva ou não, é uma questão que só as ciências práticas pode responder. É na prática onde o homem conhece a verdade de seu pensamento; isto é, na realidade, é ali, onde ele também descobre suas limitações de sua ação e seus pensamentos, sujeito a um tempo e a um espaço determinado. Claro está, o problema fundamental não é o conhecimento da realidade, o problema básico, que o homem se enfrenta na vida quotidiana, é a transformação da realidade; e isto não é um problema da ciência teórica, só é, da ciência prática. Agora, seguindo este raciocínio podemos dizer, o ciborgue só é uma expressão do poder de uma elite que pretende submeter o mundo a uma nova forma de escravidão. Aqui surge a pergunta, será ela a expressão dos “*sete cavaleiros do apocalipse*” ou só é uma discussão escolástica? (Marx 1976; Chossudovsky 1999; Sartre 1978; Foucault 1984; Haraway 2000; Kunzru 2000).

A outra distinção que expressa união entre o organismo e a máquina é a tradição popular, principalmente do Terceiro mundo, onde se atribuía às máquinas pré-cibornéticas dotadas de espírito ou espectro do fantasma, como extensão do animismo; cuja identificação social não foi positiva, sempre foi fatal. Assim. Por exemplo, na cultura andina, apareceram os mitos sobre “*pishtacos*”, “*wajones*”, “*almas condenadas*” e outros – tudo isto, para justificar assassinatos e outros delitos cometidos pela classe dominante e assim evitar punições –; tudo isto, ocorre junto com o trilho da via férrea e a chegada dos primeiros automóveis. Mas elas não foram vistas com movimentos autônomos, a figura do maquinista sempre esteve associada a ela, como um fator intermediário.

E mais, as máquinas do final do século XX se tornaram completamente diferentes e ambíguas. Nelas, a diferença funcional entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocría e aquilo que é externamente criado, são em extremo sutis e mínimas; pois, tais expressões são vivas e inertes a sua vez.

Além disso, a escrita, o poder e a tecnologia são velhos parceiros das narrativas do desenvolvimento da civilização; eles permitiram a colonização, a exploração e a implantação da cultura ocidental nos países do Terceiro Mundo. Mas também, acentua-se, na pós-modernidade, dita perspectiva de dominação. Assim mesmo, a miniaturização – a nanociência – mesclou dois resultados antagônicos em nossa percepção sobre a nova tecnologia de ponta. Por exemplo, contrastamos os aparelhos de TV dos anos 50 ou as câmaras dos anos 70 com as TVs de pulso ou com as câmaras de vídeo que cabem na palma da mão. Sem dúvida, a miniaturização expressa maior adianta da ciência e da tecnologia; que por sua vez, significa uma maior concentração de poder, riqueza e coação; onde a beleza do pequeno oculta seu grande poder de destruição; tal como ocorre com os mísseis de ar, terra e mar e outros logros da pós-modernidade.

Portanto, a última distinção, deriva-se da segunda apreciação; ela assinala a fronteira entre o mundo físico – âmbito de desenvolvimento do homem e dos demais seres vivos – e as outras dimensões desconhecidas para o comum dos mortais, o mundo não físico. Nesta projeção, os dispositivos microeletrônicos, a grande conquista de nossa época, são a base das máquinas da pós-modernidade; eles estão em todas partes, talvez podemos dizer metaforicamente, que são invisíveis. Mas também, são os objetos e meios das trocas de recursos de nosso tempo. Deste ponto fático, inteligível e razoável que tem suas próprias limitações, projetadas de seu criador, o homem, não é possível extrapolar, tal conquista e elevar a uma dimensão ainda desconhecida para o homem. Para Haraway, “*a máquina moderna é um deus irreverente e ascendente, está arremedando a ubiqüidade e a espiritualidade do Pai*”. Embora, ditas expressões tecno-científicas não deixam de ser a obra do homem, que ainda hoje, segue com suas limitações e imperfeições inerentes a sua natureza humana. Ela também diz:

“O chip de silício é uma superfície de escrita; ele é esculpido em escalas moleculares, sendo perturbado apenas pelo ruído atômico – a interferência suprema nas partituras nucleares. Nossas melhores máquinas são feitas de raios de sol, elas são, todas, leves e limpas porque não passam de sinais, de ondas eletromagnéticas, de uma secção de espectro” (2000:48).

Aliás, a assinalada expressão eleva o valor de nossa descoberta sobre a relação extraordinária e maravilhosa que se estabelece entre o “*Yaya*” – mestre – da cultura andina e a Mãe-Natureza, expressada através do “*Tague*” – pedra-chave da cosmologia milenar dos Andes – das grandes quedas de água, onde apenas os dignos e puros de coração encontram essa expressão maravilhosa da natureza (ver Cap. I, p. 62).

Tais expressões da tecno-ciência, que permitem a concentração da riqueza, do poder e a (re) colonização dos países do Terceiro Mundo, são os efeitos da imensa dor, tortura e sofrimento inumanos; por exemplo, para mencionar apenas uma pequena amostra, está a exploração desapiedada e ruim da força de trabalho e de seu corpo das crianças desamparadas de toda proteção civilizada. Também está a exploração infligida cotidianamente aos trabalhadores de Detroit, Cingapura, México e outros (Marx 1976; Amin 1973; Drucker 1989; Godelier 1974; Habermas 1982; Chossudovsky 1999).

Assim mesmo, otimizando as qualidades do ciborgue, Donna Haraway disse: “*As pessoas estão longe de serem assim tão fluídas, pois elas são, ao mesmo tempo, materiais e opacas. Os ciborgues, em troca, são éter, quinta essência*” (2000:48). Esta comparação é impertinente e inexata. Ela não conhece a paz interna, a verdadeira beleza da luz divina – a iluminação maravilhosa que o homem alcança depois do despertar da consciência –, parece que ela não fez um trabalho de campo antropológico e, portanto, não falou com um verdadeiro mestre da iluminação: por exemplo, um “*Yaya*”. Talvez ele, escutando sua voz, e palpando a cabeça de Haraway teria expressado só um sorriso amplo, e falando interiormente, teria dito: “*Pobre humanoíde, ainda segues vivendo nas trevas, seguro algum dia compreenderás a grandeza da Mãe-Natureza*”. Pois, a descoberta desta era não é mais que pequenas areias da praia frente à imensidão do universo.

A mitomania é um mal que cega aos homens débeis que se vem vislumbrados por pequenos logros materiais, extinguíveis e passageiros, cujos efeitos causam muito dano material e espiritual. Será que Haraway se sente deusa? Ainda agora, ela diz, que só é um ciborgue, feminista, socialista, estruturalista, neste mundo em extinção. Mas é difícil saber que ou que ela é. Sem dúvida, algo deve ser.

Agora, para abordar a mediação das trocas de recursos entre a ideologia dominante, a perspectiva epistemológica e política da pós-modernidade, é preciso, ter uma imagem clara e determinada pela extensão e importância dos rearranjos das relações sociais, nas áreas das ciências sociais e tecnológicas. De fato, elas estão inseridas em rearranjos tridimensionais, seqüenciais e cíclicos; isto é, três etapas na vida humana – pais, filhos e netos –, três modos de compreender as coisas – antigo, moderno e pós-moderno –, três fases seqüenciais de desenvolvimento humano – caducidade, vigência e renovação –; onde existe uma subsunção seqüencial e ascendente. Nesta interpretação filogenética, ontogênica e comparativa do desenvolvimento histórico dos fenômenos sociais e naturais, as novas relações sociais expressam-se através das trocas gerais e específicas. As estratégias de controle social, político e cultural se concentram nas condições e nos interfaces das fronteiras que separam os câmbios dialéticos de desintegração, afirmação e negação, e não, no corpus social, que a sua vez, implica a execução de estratégias de controle que alimentam a concentração de riqueza e poder. É, aqui, por pressão das contradições das forças internas e externas, onde o eu ocidental cede lugar a procedimentos decisórios e a sistemas especializados.

Mas também, mediante a troca generalizada, os seres humanos ou qualquer outro componente biótico, denominado subsistema, são situados na nova arquitetura do sistema social da pós-modernidade, cujos modos de operação básica são probabilísticos e estatísticos. Nesta nossa era, cheia de contradições, nenhum objeto, corpo ou espaço é, em si, sagrado; qualquer componente pode entrar em uma relação de interface, desde que possa constituir o padrão e os códigos apropriados, que sejam capazes de processar sinais por meio de uma linguagem especializada.

“As trocas, nesse mundo, transcendem à tradução universal efetuada pelos mercados capitalistas, tão bem analisadas por Marx. Neste universo, a patologia privilegiada, uma patologia que efeta todos os tipos de componentes, e os estressa – isto causa um colapso nas comunicações” (Haraway 2000:60; cf. Hogness 1983).

A mediação semiótica, técnica, estratégica, simbólica e codificada das trocas de recursos, permite uma mobilidade funcional – tanto nos interfaces quanto no desenvolvimento do corpo social – das dicotomias entre corpo e mente, animal e humano, organismo e máquina, concreto e abstrato, natureza e cultura, profano e sagrado, simétrico e assimétrico, sincrônico e diacrônico. Todas elas, de fato, estão em questão. Mas também, o lar, o centro de trabalho, os mercados internos e externos, as instituições públicas e privadas; todos estão sendo padronizados; por isso mesmo, em qualquer momento podem entrar em relações de interfaces, sob formas quase infinitas e polimórficas, com grandes conseqüências nefastas para a sobrevivência humana. Nesta padronização, as tecnologias de comunicação e as biotecnologias são ferramentas cruciais no processo de remodelação de nossos corpos humanos. Tais ferramentas impõem novas relações sociais, novos fatos sociais totais, e novas trocas de recursos. Tal é assim, a fronteira entre ferramentas, ações

sociais, sistemas históricos, códigos sagrados e dessacralizados, anatomias e corpos possíveis são permeáveis.

Mas para compreender melhor o dinamismo da mediação das trocas de recursos na pós-modernidade, gostaria tratar sobre a “*economia de trabalho caseiro fora de casa*” (Gordon 1983). De fato, esta nova estratégia de exploração do trabalho focalizado, incide, principalmente, na mão-de-obra barata das mulheres dos países de Terceiro Mundo, localizadas nas empresas multinacionais de exportação de artefatos eletrônicos; ela é a expressão também de uma nova estrutura organizacional capitalista mundial, onde o reordenamento do trabalho está sendo feminilizado, com alto grau de vulnerabilidade, sujeito a arranjos de tempo, qualificação e a aplicação de mecanismos de desvalorização humana, o trabalhador é considerado um novo servo; ainda mais, é a expressão da nova Revolução Industrial que está produzindo uma nova classe trabalhadora mundial, bem como novas sexualidades e etnicidades e uma massa humana marginalizada. Nesta perspectiva a integração da fábrica, da casa e do mercado há causado uma estrutura crucial, afetando a vida íntima da mulher, cuja expressão mais visível é a

“monogamia heterossexual em série, cuidado infantil negociado – nova expressão da troca de recursos –, distância da família ampliada, uma grande probabilidade de uma vida solitária e uma extrema vulnerabilidade econômica à medida que envelhece” (Haraway 2000: 75; ver também, Kunzru 2000; Chossudovsky 1999; Bell 1977; Beck 1997; Bagu 1985).

Dita estrutura de dominação global, nomeada por Richard Gordon (1983), é causado pelo surgimento de novos arranjos econômicos, científicos, tecnológico, políticos e culturais; está dando lugar à decadência do estado de bem-estar e à conseguinte intensificação da pressão sobre as mulheres, a fim, de que elas, assumam um novo rol e status social na vida social da pós-modernidade. Isto é, na vida cotidiana, tendo como base o sustento para si mesmo, os homens, crianças e pessoas mais velhas; na economia do trabalho doméstico, sujeita a tempo flexível, parcial, extra e nenhum tempo; no trabalho feito em casa; no trabalho terceirizado e outros. Porém, com emprego instável e o salário baixo, não igualável ao salário masculino. Entretanto, números crescentes de lares são chefiados por mulheres; este fato está relacionado à raça, à classe social e à sexualidade. Neste contexto, a sexualidade, a reprodução, a família e a vida em comunidade estão interligadas através das trocas de recursos com o novo sistema econômico global, contribuindo também para produzir diferenças entre a situação das mulheres brancas, negras e índias. Em síntese, nesta crise global de nossa era, onde as economias nacionais estão interligadas, por trocas, maiormente, assimétricas, os bancos comerciais e os negócios transcendem limites econômicos, mediante trocas encobertas, o comércio internacional está integrado aos mercados financeiros de todo mundo, através das trocas simétricas e assimétricas, conecta-se por um sistema de telecomunicação em tempo real. Segundo

“Rac Lessor Blumberg (1983) os 50 por cento da produção de alimentos de subsistência do mundo produzem as mulheres. Porém, as mulheres são, em geral, excluídas dos benefícios da crescente mercantilização, high-tech, dos alimentos e dos produtos agrícolas energéticos” (Haraway 2000: 80; ver também, Chossudovsky 1999; Douglas 1993; Drucker 1989; Kunzru 2000).

Para uma melhor visão da questão em debate, assinalamos três fases de desenvolvimento do sistema capitalista, onde se encontram inseridos os pontos tratados: a) comercial-industrial-inicial, b) monopolista, e c) multinacional. Estas fases estão ligadas, respectivamente, ao nacionalismo, ao multinacionalismo e ao imperialismo; a sua vez dita etapa de desenvolvimento, no plano estético, compreendido por Jameson (1992), está relacionada seqüencialmente ao realismo, ao modernismo e ao pós-modernismo. Mas também, segundo Haraway, três formas de família relacionam-se com tais fases do sistema capitalista. A primeira é a família nuclear patriarcal, expressada pela ideologia burguesa branca de separação entre a esfera pública e privada e pelo feminismo burguês anglo-americano do século XX. A segunda é a família moderna mediada pelo estado de bem-estar e por instituições como o salário-familiar. Em terceiro lugar, a família da economia do trabalho caseiro, instável e caracterizada por sua contraditória estrutura de casa chefiada pela mulher, pela exploração dos feminismos e pela paradoxal intensificação e erosão do próprio gênero (Haraway 2000:79; Jameson 1992; ver também, Lênin 1968; Stavenhagen 1966; Engels 1976).

Enfim, para deslindar posições ideológicas e evitar suspeitas infundadas, encerramos o presente trabalho, apenas assinalando a definição – teoria – e a função – prática – da consciência de classe; tudo isto, para estabelecer com clareza a diferença entre consciência verdadeira – consciência para si – e consciência falsa – consciência em si – com miras de debelar a metáfora “*identidade*”, termo polissêmico, que implica – identidade social: ubiquação do homem na divisão social e internacional do trabalho; identidade cultural, ubiquação do homem na ideologia, raça, gênero; identidade política: ubiquação do homem na tomada do poder; identidade étnica: ubiquação do homem em uma organização social nativa. Neste enfoque se tenta encontrar a origem na perspectiva antropológica, das forças motrizes que se ocultam por trás dos móveis das vontades individuais em ação; isto é, as causas históricas que, na cabeça dos homens atuantes, se transformam em tais móveis; em outras palavras, as forças que põem em movimento povos inteiros, por sua vez, em cada povo, classes inteiras. Então, sem nenhuma dúvida, assinalamos a “*Trilogia Cósmica*”, descoberta em nosso trabalho de campo nas sociedades coletivistas da cultura andina: “*Kunya, Tague e Jaini*”, que em conjunto, expressam as sagradas forças criadoras da Mãe Natureza, que através das trocas de dádivas, se transforma, na consciência social humana – coletivo do pensamento andino –, em força coletiva, que move montanhas, e impulsiona a ação do homem. Esta energia poderosa é a manifestação primigênia da consciência coletiva da ação social, mais adiante ela se transforma em consciência de classe, que por sua vez, ela é a essência - o motor – da história; onde “*nada se produz sem desígnio consciente e sem fim desejado*” (Engels [1888] 1974; ver também, Marx 1976; Lukács 1966; Sartre 1978; Sorokin 1966; Stalin 1969; Mariátegui 1973; Chay 1960).

Em síntese, essa força coletiva poderosa, é a matriz da consciência de classe; esta, por sua vez, contem a consciência em si, e a consciência para si; isto é, a consciência verdadeira e a consciência falsa. Sobre a questão em debate, Lukács disse:

“A essência do marxismo científico consiste em reconhecer a independência das forças motrizes reais da história com relação à consciência - psicológica – que os homens têm dela” (1966:16).

Mas também, é preciso diferenciar as novas contradições de classe, raça, gênero e etnicidade da pós-modernidade, para distinguir com clareza a atual polarização das forças sociais, causada pelo grande desenvolvimento da macroeconomia, monitorada pelas corporações multinacionais. Esta expressão do último estágio do capitalismo é sustentada pelas estratégias da globalização, pela reinstitucionalização da sociedade, pela economia social de mercado, pela ideologia neoliberal; assim mesmo, está impondo novas formas de dominação mundial. Segundo esta perspectiva “*a divisão da sociedade em classes deve ser definida no espírito do marxismo, pelo lugar que elas ocupam no processo de produção*” (Lukács 1966: 15). Em verdade, os antecedentes assinalados remetem à formação da identidade social. Aliás, essa imbricação do homem à sua realidade social, é o que, em última instância, determina a sua ação histórica.

Conclusões

Os estudos das trocas nos planos da organização da vida, da exploração do trabalho, e da forma de comunicação, alcançam sua expressão completa com a pesquisa final das *Trocas recíprocas complexas de compensações ilimitadas, simétricas e assimétricas: cyborg*, expressada através da troca de recursos, e vista no período de alto risco da pós-modernidade; isto é, no último quarto de século para diante.

O objetivo básico da pesquisa foi alcançado com plausível plenitude; isto é, a explicação da conduta social do homem em um mundo muito conturbado como é a pós-modernidade, com mediação da troca de recursos. Esta relação social se expressa em forma dessacralizada e desmistificada nesta fase de desenvolvimento da sociedade humana. Embora com um alto grau de eficiência e precisão.

Para compreender melhor as trocas de recursos, nesta fase de crise global, foi preciso abordar a natureza da pós-modernidade e seus fatores condicionantes, tanto principais quanto secundários. Assim, este estágio de desenvolvimento de nossa era é regulado por um processo de cobrança de dívidas em âmbito mundial, cujos resultados funestos são o colapso das moedas nacionais, a desestabilização dos países inteiros, a eclosão de lutas sociais, conflitos étnicos e guerra civil. Mas também, o movimento da economia global se expressa através de novas formas de acumulação e realização da mais – valia, da concentração de poder e da manipulação, micro e macro política.

A nova teoria social que permite-nos compreender à pós-modernidade, expressa-se através de decodificação da arqueologia do saber ou da (re) codificação dela. Deste modo, se produz um processo de destruição e substituição de categorias, estruturas, metáforas, paradigmas, sistemas, modelos, paradoxos e outros elementos da cognição humana.

Em acréscimo, este último estágio de desenvolvimento do sistema capitalista se expressa através de uma crise aguda e global que afeta principalmente aos países do Terceiro Mundo, devido à aplicação dos programas de “*estabilização macroeconômica*” e de “*ajuste estrutural*”, imposto pelo aparelho administrativo dos credores internacionais. Nestas circunstâncias, o mercado global marca a desapareição progressiva das economias nacionais.

A nova ciência e tecnologia da pós-modernidade explicam a origem do homem através do código genético, tratado em laboratório, em cambio da explicação filogênica e ontogênica de nossa origem natural. Mas também, explica a natureza e função do trabalho automatizado em cambio da práxis social. Assim mesmo, faz conhecer a tutela coativa das instituições internacionais em cambio da livre determinação dos povos do mundo e do uso do *uti possidetis* em defesa da configuração territorial e política de cada nação; tudo isto, implica a destruição da identidade local e nacional.

Outro fenômeno complexo e paradoxal, expressão da pós-modernidade, é a polarização acentuada das classes sociais, causadas por fatores intrínsecos e extrínsecos de caráter político, econômico e cultural. Este fenômeno dá lugar à aparição de grandes ações compulsivas que estão causando um custo social muito elevado.

Aliás, a presente pesquisa foi encaminhada por os métodos e as técnicas de experimentados mestres das ciências sociais, ressaltando entre eles Durkheim, Radcliffe-Brown, Mauss, Lévi-Strauss, Giddens, Beck, Foucault, Deleuze, Haraway, Marx, Sartre, Fleck, e Latour, entre outros.

Além disso, a perspectiva de análise da nova teoria social está enfatizada pelas ciências teóricas – elas tentam fazer conhecer a realidade social –, as pesquisas neutras ou ecléticas – elas são as que tratam de manter o status quo – e as ciências práticas – elas são as que pretendem transformar a realidade social em benefício do homem.

A nova racionalidade da pós-modernidade se produz através da imbricação das funções individuais e coletivas com a natureza social do homem, em síntese real ou virtual. Esses fenômenos têm um caráter relativo com resultados imprevisíveis. Tais fenômenos funcionam paralelamente com os programas de estabilização econômica e ajuste estrutural, imposto pela burocracia internacional, principalmente, aos países em desenvolvimento, cujos resultados mais visíveis são a austeridade orçamentária, a desvalorização da moeda, a liberalização do comércio e a privatização das empresas públicas.

As grandes mudanças que vêm ocorrendo em nossa era são efeitos da polarização social e da concentração de riqueza social em mãos da pequena minoria privilegiada que acumula grandes quantidades de riqueza em prejuízo da grande maioria da população mundial. Mas também, nesta fase duvidosa o homem se fisicaliza e a natureza se socializa como efeito da troca de recursos naturais e sociais, em uma expressão sintética e metafórica do silício e do carbono, matérias básicas das partes contraditórias e complementares do cyborg.

O sistema social da pós-modernidade desenvolve-se condicionado por três fatores socioeconômicos: a) A globalização – impõe novas formas de vida, conduta, trabalho e comunicação –; b) O neoliberalismo – impõe uma nova razão e uma prática social do capitalismo global; e c) A economia de mercado – impõe estratégias que perturbam a soberania econômica e o controle externo sobre a política monetária e fiscal das nações, originando uma nova forma de (re) colonização dos estados livres do mundo.

Na pós-modernidade o objeto da cognição humana que mais ressalta é a natureza e função do sujeito histórico – ser coletivo. Ele representa a unidade e a totalidade da essência humana, transcende ao tempo e ao espaço. Mas também, em função a uma ideologia política pode retardar, neutralizar ou acelerar os processos de câmbio do corpo social. Em segundo lugar, desde a perspectiva das ciências teóricas, também, se pode distinguir a natureza e função do sujeito do conhecimento – ser individual. Ele está limitado a um tempo e a um espaço, se desenvolve de acordo aos parâmetros do novo modelo social.

As ciências sociais da pós-modernidade fazem conhecer a expressão paradoxal da história; isto é, manifestação nova da alienação universal; isto dá lugar a uma generalizada patologia social –fatalismo sociológico. Aqui, de fato, esse condicionamento empurra as massas despossuídas a lutar por sua sobrevivência, por conservar o livre arbítrio e o direito de viver em comunhão e libertação com suas crenças e costumes.

Embora aqui não seja o lugar para se tratar da questão, interessa-nos apenas ressaltar a importância tanto da Revolução Francesa quanto a Revolução Industrial, pois, eles abriram a porta da modernidade industrial. A primeira separou a questão do poder de suas prescrições e proscições religiosas, depois colocou o poder a serviço da propriedade privada. A segunda proporcionou à classe média empresarial, donos do capital, o direito à permanente inovação da atividade produtiva; isto é, a inovação da ciência e da tecnologia. Essa mudança constante se converte em um imperativo inovador, impossível de ser controlado. Sua expressão final é o surgimento de um vórtice que devora aos donos dos meios de produção e das forças produtivas.

A complexidade paradoxal das expressões da pós-modernidade manifesta-se nos processos de individualização – fenômeno alienante e deshumanizante –, da globalização – lança padrões de homogeneização nas esferas da vida social, em âmbito mundial –, e da revolução feminista – que altera a estrutura social quebrando as estruturas tradicionais.

As trocas de recursos expressam-se no desenvolvimento científico e tecnológico da pós-modernidade, nas grandes realizações de nossa época, cujas manifestações são a digitalização integral, a inteligência artificial, a biotecnologia, a nanociência e outras. Entretanto, a troca de recursos, como fator de mediação semiótica, técnica, cognitiva, social, política, cultural e outros, produzem mudanças radicais, de resultados imprevisíveis para a sobrevivência da espécie humana de nosso tempo.

Além disso, uma das questões mais importantes de nossa era é conhecer onde termina o humano e onde começa a máquina; isto é, saber que elementos estruturais estão em jogo nas trocas entre organismo humano e a máquina. A fronteira entre o humano e a máquina é em extremo relativa, sutil e radical; por uma parte, os seres humanos em variados graus tornam-se artificiais, através das trocas de informações classificadas, recursos técnicos especializados, experiências em laboratório, fármacos intensificados e outras. De outra parte, as máquinas tornam-se seres artificiais que apenas simulam características humanas; logradas mediante o intercâmbio assimétrico e condicionadas de recursos variados e altamente sofisticados.

Agora, para compreender a mediação das trocas de recursos entre a ideologia dominante, a perspectiva epistemológica e a política da pós-modernidade, é preciso, ter uma imagem clara dos rearranjos das relações sociais, nas áreas das ciências sociais e tecnológicas. De fato, elas estão inseridas em rearranjos tridimensionais, seqüenciais e cíclicos; isto é, três etapas na vida humana – pai, filho e neto –, três modos de compreender as coisas - antigo, moderno e pós-moderno –, três fases de desenvolvimento humano – caducidade, vigência e renovação –; onde existe uma subsunção seqüencial e ascendente em cada fase.

Mas também, mediante a troca generalizada, os seres humanos ou qualquer outro componente biótico, denominado subsistema, são situados na nova arquitetura do sistema social da pós-modernidade; cujos modos de operação são probabilísticos e estatísticos. A mediação semiótica, técnica, estratégica, simbólica e codificada das trocas de recursos, permite uma mobilidade funcional – tanto nas interfases quanto no desenvolvimento do corpo social – das dicotomias entre corpo e mente, animal e humano, organismo e máquina, concretos e abstratos, natureza e cultura, profano e sagrado, simétrico e assimétrico, sincrônico e diacrônico e assim por diante.

Enfim, para compreender melhor o dinamismo da mediação das trocas de recursos na pós-modernidade abordamos a “*economia de trabalho caseiro fora de casa*”. Ela é uma nova modalidade de exploração do trabalho humano, incide na mão-de-obra barata das mulheres dos países em desenvolvimento. Ela é também a expressão de uma nova estrutura organizacional capitalista mundial, onde o re-ordenamento do trabalho internacional está sendo feminilizado; com um alto grau de vulnerabilidade, sujeito a arranjos de tempo, qualificação e ampliação de mecanismos de desvalorização humana, o trabalhador é considerado um novo servo.

4. Notas

¹ Segundo Jameson (1984), apresenta-se em três fases do desenvolvimento do modo de produção capitalista e dos respectivos corolários tecnológicos, delineados por Mandel (1980), se encontram estreitamente articulados com as formas de periodização cultural. Assim, tais etapas são: a) Na economia: economia de mercado, monopolista e multinacional, b) Na produção tecnológica: motores a vapor, elétricos e a combustão, e com energia nuclear, e c) Na cultura: realismo, modernismo e pós-modernismo.

² Segundo Cohen, a troca ocorre “quando certos bens, serviços ou outros benefícios são fornecidos na expectativa de que seu equivalente seja devolvido. Os benefícios da troca podem ser extrínsecos ou intrínsecos; isto é, eles podem relacionar-se diretamente à interação como, tal, e à natureza dos envolvidos” (1970:139).

³ O Programa de estabilização macroeconômica é um novo esquema intervencionista, obedece ao processo de reestruturação econômica imposta pelos credores internacionais aos países em desenvolvimento; cuja finalidade é regular o processo de acumulação capitalista no mundo todo. Esse fenômeno ocasionou o desmantelamento das instituições do Estado, o rompimento das fronteiras econômicas e o empobrecimento de milhões de pessoas.

⁴ O Programa de ajuste estrutural é uma estratégia intervencionista, imposta pelos credores internacionais aos países em desenvolvimento, busca a destruição da base produtiva doméstica, por meio da desorganização e aniquilamento da produção local, destinada ao mercado interno.

⁵ O Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM), e a Organização Mundial do Comércio (OMC) são estruturas administrativas, são órgãos reguladores operando dentro de um sistema capitalista e respondendo a interesses econômicos e financeiros dominantes. “O que está em jogo é a capacidade dessa burocracia internacional para supervisionar as economias nacionais por meio da deliberada manipulação das forças do mercado” (Chossudovsky 1999:12).

⁶ Sobre a perda da inocência, Godbout, em sua obra, *O Espírito da Dádiva*, disse: “Depois de Freud, Marx, Lêvi-Strauss ou Bourdieu, pensa o homem moderno cultivado, a inocência já não é possível a não ser com ironia” (1992:10).

⁷ *Uti possidetis* (Lat., ‘como possui’). Em termos jurídicos é uma fórmula diplomática que estabelece o direito dum país a um território, direito esse fundado na ocupação efetivo e prolongado, e independente de outro qualquer título.

⁸ Na geografia andina, os micro-climas que permitem o desenvolvimento natural do homem, da flora e da fauna criam biotipologias diferenciadas, segundo os climas: frio, morno e quente; cuja inter-relação (troca de dádivas, compreendida como trocas sagradas) dá origem a uma estrutura socioeconômica que permite a sobrevivência do homem andino; onde ele se fisicaliza e a natureza se socializa. Será que tudo isto, não foi compreendido pela cultura ocidental?

⁹ Os jeitos étnicos da cultura andina expressam-se através de metáforas que explicam a relação íntima entre natureza e cultura, nascimento e morte, frio e quente, a cima e embaixo, indivíduo e coletivo e assim por diante.

¹⁰ Essa metáfora é uma expressão paradigmática e paradoxal, se relaciona com a predição da religião pagã andina: “Ao final dos tempos quando saia o anjo com sua espada de fogo, fazendo chover o fogo sobre a terra, estará com Ele a grande águia, pronta para o ataque. Com suas garras destruirá todo aquele maligno que encontre pela frente” (dato recopilado no trabalho de campo. LC, No 02, C. Charco 15.07.97)

4. CONCLUSÕES GERAIS

Os objetivos principais e secundários, planejados no projeto da presente pesquisa sobre as *Dádivas na cultura andina e a morte do campesinato*, foram alcançados com eficiência prática e cultural, mediante as análises comparativa, hierárquica e projetiva dos dados abstratos e concretos, recolhidos tanto através de um levantamento bibliográfico seletivo que possibilitou a discriminação, interpretação, síntese e generalização das fontes etnográficas e abstratas, quanto mediante um trabalho de campo antropológico, realizado nas comunidades camponesas dos altiplanos e vales andinos do Peru (ver mapa de localização, p. 16).

As hipóteses que encaminharam o objeto da presente pesquisa foram testadas em forma prática e formal. Segundo o exposto no corpus da presente tese, a comparação tanto dos modelos sociais, metáforas e paradigmas corresponde a contextos sociais diversos, quantos das categorias gerais e específicas estão relacionadas a expressões andinas e ocidentais. Mas também, das análises dos dados bibliográficos, estatísticos e dos resultados do trabalho de campo etnográfico, efetuado em comunidades andino peruanas, permitem explicar a natureza e os mecanismos de funcionamento e desenvolvimento das instituições das trocas de dádivas, mercadorias e de recursos, que se desenvolvem nas esferas de produção, distribuição, redistribuição e consumo; segundo os sistemas de filiação e aliança, de intercâmbio de mercadorias e de troca de recursos; em sociedades tradicionais, modernas e pós-modernas; e nos pensamentos mágico-religioso, liberalista e neoliberalista. Tal comparação precisa do conhecimento dos processos simultâneos de aculturação e endoculturação, de força interna e externa, de poder macro e micro social; das formas de encadeamento seqüencial das relações sociais eqüitativas ou simétricas, servis ou assimétricas e assalariadas; e da estrutura social, política e cultural das sociedades estudadas.

Em relação a uma série de grandes mudanças que vêm ocorrendo nos campos da economia e da política deste século, como por exemplo, a constituição de monopólios, a multinacionalização de bens e serviços, a (re) colonização do Terceiro Mundo e a feminização do saber; sublinha-se o ponto crucial do presente trabalho, isto é, a *“morte do campesinato”* e a desintegração das sociedades coletivistas; onde não há mais o produtor direto, mas o pequeno burguês, dono dos meios de produção, como a terra, por exemplo – neste caso ela é objeto e meio da produção –, e o proletário, dono potencial da força de trabalho. Mas também, neste lapso cheio de dúvidas e incertezas onde o conhecimento subjetivo é uma construção em ruínas, é possível ainda refletir sobre a *“morte do homem de Foucault”*, a objetivação do *“super-homem de Nietzsche”*, a metáfora de *“ciborgue como fronteiras transgredidas”* de Haraway. Tudo isto se configura em uma *troca de recursos* que causa um arrepiante encontro com clones, ciborgues, e outros híbridos tecno-naturais que, a nossa subjetividade, coloca em questão e põe em xeque a ontologia do humano (Deleuze 1995, Marx 1964; Lênin 1968; Haraway 2000).

Neste estágio final do sistema capitalista, percorrendo os trilhos complexos e surpreendentes da epistemologia pós-moderna abordados pôr Foucault, Deleuze, Haraway, Chossudovsky, Marx, Marcuse, Latour, Lacan, Sartre e outros, no marco da expansão e contração da objetividade e subjetividade do conhecimento humano, onde não existe nada mais puro em qualquer dos lados da linha de divisão da ciência, da tecnologia, da natureza, do social, do político e da cultura; podemos assinalar a transcendência das *trocas de mercadorias* que encaminham o rol e/ou status social das forças finitas que se expressam na modernidade através da disseminação, da dispersão e da disparidade, nos campos da organização da vida, das línguas e dos modos de produção, respectivamente.

Tais comportamentos da pós-modernidade, segundo também os pensamentos de Foucault e Deleuze, não seria mais a *troca de mercadorias* que possibilita a elevação ao infinito, nem o finito, mas a *troca de recursos* através da vingança que permite a elevação a um finito-ilimitado; vale dizer, não seria nem dobra, nem desdobramento, mas algo como superdobra que se expressa nas cadeias do código genético, nas potencialidades do silício e nas máquinas de terceira geração. Assim, em uma ação de contração as forças do homem entram em relação com as forças de fora, as do silício, que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos que se vingam do organismo e as dos agramaticais que se vingam do significado (Foucault 1984; Haraway 1995; Deleuze 1945).

Entretanto, lembrando o aforismo da sabedoria popular: “*De onde nasce o perigo nasce a salvação também*”, refletimos junto a Beck sobre a questão fundamental que o mundo enfrenta hoje, como um grande paradoxo de nossa Era, “*é se a simbiose histórica entre capitalismo e a democracia –que caracteriza o ocidente – pode ser generalizada em uma escala global, sem consumir suas bases físicas, culturais e sociais*” (1997: 11).

Esta esperança essencialmente Cristã, talvez, é só uma bela ilusão que se esfuma ante a crua realidade social de nosso tempo. Isto ocorre, pela acentuada extrapolação das forças sociais, pêlos interesses antagônicos e irreconciliáveis, das classes sociais em pugna que lutam pelo controle econômico, social e político do mundo, pondo em alto risco a vida e a organização social em nosso planeta.

Todavia, para falar do método da Antropologia Social, é preciso sublinhar antes a importância das pesquisas de campo, com fundamento dinâmico da etnografia, que faz o antropólogo da pós-modernidade. Este, como investigador social e político, tem a virtude de estabelecer as diferenças e complementaridades entre as tendências gerais da evolução social, e os estados particulares do que caduca e do que deve ser conservado para elaborar as narrativas do desenvolvimento da economia camponesa. Considerando para isto, que as tendências gerais da economia, assim como as da evolução agrícola, são essencialmente as mesmas em todos os recantos civilizados do mundo, mas com as diferenças de tempo e espaço respectivas.

O que torna ainda mais interessante o presente trabalho é a distinção genético-evolutiva das categorias, dos paradigmas e das metáforas que configuram esta

narrativa. Assim, ao olhar a conformação das *trocas de dádivas* através das formas de comunicação social, das relações sociais de produção e da transcendência das idéias da cosmologia e da religião, observa-se que estão inter-relacionadas, imbricadas e grudadas através das proto-idéias ou pré-idéias científicas da economia, da política, da religião, da cultura e outras. Estas micro-concentrações estruturais são densas e brumosas, elas manifestam-se nas objetivações das forças finitas de viver, falar, trabalhar e outras expressões ecossistêmicas.

Assim, por exemplo, as pré-idéias científicas: *aychama*, *waje-waje*, *washka-washka* e outras, que sobrevivem ainda nas comunidades alto andinas do Peru, em cada uma delas encontram-se embutidas os conceitos de reciprocidade, intercâmbio, redistribuição e o controle vertical de um máximo de andares ecológicos. Da mesma forma, em cada uma das proto-idéias, *shogakuy*, *shulte*, *jichakuy* e outras, se encontram os germens seqüências e perfeccionáveis das idéias modernas e pós-modernas de inversão, capitalização, taxas de juros, convênios contratuais, campos de diferença, valor comparável, circuito integrado e outras. Também, em cada um dos esboços cognitivos, *challay*, *gormay* e *pagapu*, estão os indicadores das idéias modernas e pós-modernas de especialização funcional (construção modular), mente (inteligência artificial), perfeição (otimização), fisiologia (Engenharia de comunicação). Enfim, em cada um dos protoplasmas sociais, *pakarina*, *jirka*, *jainy*, *jupay*, *kunya* e outros, ficam as concepções dos micro-comunicadores, das idéias de representação (simulação), organismo (componente biótico), reprodução (replicação), especialização do papel social (estratégias genéticas otimizadas), Natureza/Cultura (campos de diferença) e outras. Só que estas categorias de alta especialização científica e tecnológica são frias como uma “*montanha de gelo*”, elas não têm o hálito divino, a força maravilhosa do *Jaini andino*, da *Baraka islâmica*, do *Hau trobriandês* e assim pôr diante (Jara Salas 2000; Geertz 1994; Malinowski 1950).

Pois, na verdade, se trata de um esclarecimento básico do desenvolvimento e da interação dialética entre o ser coletivo e a consciência social, vale enfatizar, a partir da exploração familiar camponesa individual, com vista à sua fundamental ligação com a essência cognitiva da modernidade e da pós-modernidade que explica a sobrevivência do homem através, por uma parte, da disseminação dos planos de organização da vida, da dispersão das formas de comunicação e da diferenciação dos modos de produção, e por outra parte, da concentração desses fenômenos no código genético, na literatura que tende a uma expressão atípica, agramatical como visando ao fim da linguagem –basta conhecer a função da “*Baraka islâmica*” (Geertz, 1994) ou seguir a pista do “*Priorado de Sião*” (Brown, 2004) para compreender melhor esta proposição –, e nas máquinas de terceira geração, como a informática e a cibernética. Assim, as protoidéias assinaladas têm que ser compreendidas como esboços histórico-evolutivos das teorias atuais que se encontram em desconstrução e em reconstrução, e seu surgimento tem que se entender sócio-cognitivamente. Nesta perspectiva, a construção do conhecimento objetivo é possível só com participação do indivíduo, do coletivo e da realidade objetiva. Sobre isto, Fleck diz: “*o valor da pré-idéia não reside em seu conteúdo lógico ou objetivo, tão só em seu significado heurístico como ponto de partida do desenvolvimento da cognição*” (1986:72; ver também, Haraway 2000; Vygotsky 1991).

Na história do conhecimento científico ou na formação evolutiva das epistemologias do pensamento mágico e do pensamento científico, não há nenhuma relação lógico-formal entre as relações de forças internas e externas, finitas e infinitas e suas provas respectivas, porque entre elas há uma acomodação recíproca, simétrica e assimétrica, que demonstra suas vigências temporais e espaciais, em base a uma inter-relação entre o sujeito e objeto, entre o cognoscente e o objeto da cognição e o estado do conhecimento de cada momento. É assim, como surge a primeira sistematização do conhecimento humano, ou seja, o *mito*, pela necessidade que tem o pensamento social do homem primitivo para explicar a gênese da vida social, política, cultural, econômica, religiosa e outras. Ele mistura os fatos objetivos da vida quotidiana com as formas fantásticas e subjetivas da cosmologia. Por exemplo, na cultura andina, o mito de "*Vichama: tragedia de um deus Yunga*" (Calancha, 1638), faz conhecer a criação da vida, da família, da organização social, das relações entre o homem e suas divindades; mas também, os estamentos sociais, as regras de conduta, as formas de punição, a eterna luta entre o bem e o mal e outros (Fleck 1986; Alarco 1971; Dalle 1983).

Mas também, para valorizar em sua exata dimensão as proto-idéias assinaladas, é necessário compreender que elas não são sistemas lógicos, elas constituem unidades das crenças andinas e estão compartilhadas pelos membros das comunidades estudadas, também se encontram sujeitas a espaços e tempos historicamente determinados, se desenvolvem na esfera da economia, e se acoplam junto com suas provas a outros conhecimentos da estrutura social. Este mecanismo de funcionamento e desenvolvimento das *trocas de dádivas simbólicas e cerimoniais* ocorre segundo o grau de desenvolvimento, seqüencial e combinado, das forças sociais que conformam a estrutura social de cada época histórica. Assim, cada fase de amadurecimento expressa uma unidade e luta de contrários que impulsionam o desenvolvimento das proto-idéias estudadas; estas se expressam negando a essência de suas antecessoras em síntese superior. Esta perspectiva se complementa com o pensamento de Fleck, quando diz: "*as estruturas sociais, onde cada época tem concepções dominantes, resíduos do passado e germens do futuro*" (1986: 75; ver também, Piaget 1992; Wertsch 1985).

Em todo caso, quer a questão seja mesmo investigada ou quer, ignorada, como aqui, o essencial é saber como ditas concepções e as idéias confusas passam de um estilo de pensamento a outro, melhor ainda, como passam e se acomodam de uma esfera social a outra, como emergem como pré-idéias científicas e como se sustentam no coletivo de pensamento, pela espécie de harmonia de ilusão, como estruturas persistentes e rígidas, no conhecimento mítico.

Por conseguinte, uma vez formado e compartilhado por todos os integrantes da comunidade o sistema de opiniões, estruturalmente completo e fechado, composto por costumes, crenças e ritos, persistirá fortemente frente a toda oposição; isto é o que ocorre com os fenômenos sociais assinalados, ele se mistura através do processo biológico da assimilação, adaptação e procriação com o mundo interno e externo dos indivíduos genéricos –sujeitos do conhecimento- e com o mundo físico e cultural do ser coletivo –sujeito da história (Fleck 1986; Terray 1971; Marx 1976; Vygotsky 1991).

É assim, como nas sociedades pesquisadas a essência do pensamento coletivo, que tem uma raiz milenar, expressa-se através da complexa e paradoxal

compreensão mística da deusa *Mamapacha* – Mãe Terra –, ela é uma forma infinita, é a explicação de tudo, unifica o tempo com o espaço, vale enfatizar, o *Hanan* -cima- com o *Urin* -baixo- da eternidade. Eles dialogam com a Mãe Divina por via dos experimentos e a observação sistemática; exprime-se do mundo, que tudo quanto existe forma parte de uma só grande unidade, o *Infinito Universal*. Ela contém a todos os seres e objetos, e a todo o passado e o presente, articulados com o futuro através do presente. Neste nível de desenvolvimento da sociedade a fisicalização do homem e a culturização da natureza se produzem em forma natural e espontânea, onde o profano se dilui no grande mar do sagrado em uma transcendental consonância energética da Cosmologia Andina.

Tais estruturas cognitivas das crenças, rituais e cerimônias, mas também, do ecossistema, da religião, da política, da economia e outras, são compreendidas, praticadas e transmitidas pelos guias das comunidades, denominadas em língua Quíchua: *Ñaupaqtaita*, *Principais*, *Yayas*, *Apus*, *Pacos*, *Yatires*¹ e outros iniciados que conservam a sabedoria de *Manko Kqapaq*, *Mama Oqlllo*, *Ayar Auka* e *Mama Ragua*. Ditos conhecimentos foram ministrados, em forma seqüencial, geração trás geração, pelos “*Guardas dos tesouros culturais dos incas*”, nos campos da medicina, da Pedagogia da Cultura Inca: o “*Villac-Umo*, *Jampi-Camayoc* e *Amauta*”² (Roel 1980; Jara Salas 2000; Garcilaso 1942; Alarco 1971).

Porém, tudo o que foi dito até agora, através das categorias básicas da pesquisa, alcança sua máxima compreensão, objetiva e subjetiva, só quando é interpretada no contexto do desenvolvimento histórico – evolutivo e comparativo do pensamento da cultura andina e humana. Assim, as trocas foram pesquisadas como qualquer outro sucesso da história das idéias, no marco da exploração familiar natural, da diferenciação demográfica, da diferenciação campesina e da diferenciação capitalista, com um resultado que nos permite formular novas linhas de interpretação em termos de freqüências de parâmetros dos sistemas sociais integrados. Tanto em sua fase inicial, *troca de dádivas*, própria da economia natural, visto como *fermentos sociais*, quanto em sistemas complexos, *trocas de mercadorias e de recursos*, próprias da economia mercantil, capitalista e pós-capitalista, compreendidas hoje no campo da Etnografia Comparada. Esta perspectiva complementa-se com a coincidência e o desenvolvimento de algumas linhas coletivas do pensamento universal, pesquisada em outros contextos sociais (cf. supra, pp. 50 e 52).

Além disso, as *trocas* estudadas tanto no contexto da exploração doméstica campesina quanto nas etapas de desenvolvimento do ciclo familiar e da sociedade em seu conjunto têm um caráter tridimensional: sociológica, histórica e físico-psicológica. A primeira delas se expressa através de um complexo sistema de concepções econômicas, jurídicas, políticas, educativas, morais a assim por diante; estas forças cognitivas que configuram as diferentes esferas da estrutura social, em princípio, se manifestam através das proto-idéias assinaladas, depois, se transformam em ideologias que encarnam os interesses das classes sociais em pugna e impulsionam o amadurecimento do corpo social, segundo tal condicionamento. A segunda dimensão se manifesta no processo de desenvolvimento histórico da sociedade humana, vista, no presente caso, através da sociedade tradicional, industrial moderna e de risco; onde se desenvolvem as *trocas de dádivas, mercadorias e recurso*; mas também, o pensamento

andino explica esta sucessão tempo-espacial através da coexistência do passado, presente e futuro; ou melhor, um encadeamento cíclico e em espiral; assim, ante *Mamapacha* a morte não é mais que uma fase da vida, da mesma forma, a vida não é mais que uma fase da morte. A última projeção etnológica se põe em evidência mediante as normas de controle fisiológico dos reflexos, secreções, afrouxamentos e acelerações até categorias inconscientes e representações conscientes, individuais e coletivas. E mais, neste nível de desenvolvimento da exploração familiar natural, a unidade econômica campesina não recebe renda em sentido econômico, sobre isto Chayanov diz: “*a renda devido a uma ubiquação particular ou a qualidade de sua terra tem um único efeito de elevar ou reduzir o nível de consumo da família que maneja a unidade agrária*” (1974:268; ver também, Kautsky 1986; Jara salas 1976; Mayer 1974; Roel 1980; Mauss 1974).

Aprofundando e alargando ainda mais os alcances das *trocas de dádivas simbólicas e cerimoniais*, as sublinhamos como um sistema complexo de intercomunicações sociais que se manifestam na realidade social pesquisada, através do sistema de parentesco³, da força sensorial, extra-sensorial⁴, oral, gestual, lúdica, magnética, mental e assim por diante. Ora, as proto-idéias que se encontram embutidas em tais trocas, permitem o desenvolvimento das novas idéias, que a sua vez, configuram os conceitos fundamentais das distintas esferas da vida social; tudo isto ocorre, sem que elas se desliguem de seus antepassados, não por abstração do particular ao geral, senão por diferenciação – especialização – do geral ao particular. Enfim, na cultura andina tudo tem vida, porém, nem sempre ela manifesta-se da mesma maneira. Se tudo tem vida, então, a experimentação natural e a observação sistemática devem ser entendidas como uma forma de diálogo entre o homem com a Natureza Infinita, vale dizer, com *Mamapacha – Mãe Terra*. Compartilhando com o pensamento de Marcel Mauss, podemos dizer, é assim, como se expressa a essência subjacente das *trocas de dádivas* na cultura andina, onde “*misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas; misturam-se as vidas nas coisas, e é assim como se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca*” (1974: 71; ver também, Lévi-Strauss 1976; Roel 1980; Malinowski 1966).

Poder-se-ia dizer também, no *corpus etnográfico* dos fenômenos sociais pesquisados sobressaem as *trocas recíprocas de bens e serviços*, tanto simétricas quanto assimétricas. As relações simétricas se desenvolvem no âmbito da exploração familiar natural, que hoje está em processo de extinção, tanto pela ação das forças internas quanto pela influência do sistema capitalista, do declínio demográfico e da divisão da família camponesa. Tais relações sociais são equitativas, solidárias e não geram excedente econômico, também permitem uma vida comunitária baseada na colaboração, ajuda mútua e fraternidade entre os integrantes da família e da comunidade, ainda seguem consideradas como fatos sociais sagrados; porém, se encontram em processo de desintegração.

As relações assimétricas se desenvolvem nas sociedades de economia simples, em um marco de diferenciação campesina, onde os trabalhadores não apenas livres e iguais entre si, mas ainda são proprietários precários dos seus meios de produção. E mais, os referidos intercâmbios de dádivas e da força do trabalho como remanescentes do regime da corvéia: sedimentam valores, neutralizam as contradições internas, anulam

conflitos e criam anomia funcional ao cosificar o processo de socialização interna. Sob isto, Kautsky também diz:

“Como todas as grandes épocas da evolução econômica, a produção simples de mercadorias não reinou em toda a sua pureza. Ela sempre se combinou com outras formas econômicas, como o regime natural (regime de produção para o próprio consumo do produtor), o regime feudal, o regime do monopólio das corporações”. (1968:76; ver também, Lênin 1982; Weber 1968; Choy 1960).

Junto aos processos de declínio demográfico e divisão da família camponesa, nas sociedades coletivistas de produção natural e/ou simples, como o caso das sociedades alto-andinas do Peru, surge a concentração da riqueza, principalmente das terras que produzem uma renda diferencial, vista como um mecanismo de desigualdade social entre os produtores camponeses, como ocorre na indústria; as grandes propriedades absorvem as pequenas e se verificam, tanto o surgimento de uma pequena burguesia quanto a proletarização das camadas mais pobres do campesinato que não agüentam as exigências internas de sobrevivência e o peso dos impostos e das dívidas cobradas pelos capitalistas, latifundiários e o fisco. Produz-se assim uma decadência econômica e cultural descendente, podemos dizer, uma redução no nível geral do bem-estar camponês. E mais, tudo isto, dá lugar a uma acumulação da riqueza e a uma diferenciação social – surgem o camponês rico, médio e pobre e com eles aparecem a exploração do camponês pelo capitalista, a migração do campo à cidade e todos os problemas sociais concomitantes. Assim, seguindo o processo de desenvolvimento da exploração familiar natural baseada na exploração doméstica é possível contrapor à capitalista baseada no trabalho assalariado. Neste sentido, junto com Chayanov dizemos “*há duas maquinarias econômicas completamente distintas que reagem de modo diferente ante os mesmos fatores econômicos*” (1974: 266; ver também, Lênin 1982; Marx 1976; Cotler 1978; Mariátegui 1973).

Mas também, isso não é tudo, as *trocas de dádivas simétricas*, como os casos da *aychama*, *washka-washka*, *wage-wage*, *tumay*, *ayni* e outras, na atualidade, sobrevivem em forma paralela as *trocas de dádivas assimétricas*, como a *minka*, porém, esta relação social na época dos incas permitia a realização do homem, ou melhor, uma expressão do “*trabalho fraterno*”, uma amostra de solidariedade e ajuda mútua. Elas se expressam na atualidade como unidades econômicas de exploração semiproletarizadas e semicapitalistas nos povos estudados de *São Pedro de Casta*⁵, *Pillao*⁶ e outras comunidades. Estas estruturas econômicas determinam os mecanismos de funcionamento e desenvolvimento das outras esferas do sistema coletivista estudado (Roel, 1980; Fonseca 1974; Alberti 1974; Alcântara 1988; Jara salas 1986).

Falando em termos da dialética hegeliana, onde a “*estrutura do conteúdo (da realidade) determina a estrutura da teoria*” (Marcuse, 1969), permite-nos deduzir que a estrutura econômica da comunidade é a que determina em última instância a vida social dela; assim como também, é a que finaliza e funcionaliza aos mecanismos de poder; então, o poder em sua forma capilar de existir, no ponto em que ele encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida quotidiana, há assim uma correlação entre os dois processos, econômicos e políticos, mas isto não é uma correlação absoluta. Deste modo, os poderes da estrutura

sociais dos povos estudados estão nos costumes, crenças e nos cânones do direito consuetudinário. Ditas normas de comportamento social são compartilhadas por todos os integrantes da comunidade, cuja infração é punido com a morte social –*moroso*–, com a expulsão da comunidade – *jitarishun*– e com a morte física –*ushanan-jampi*–. Aqui, é necessário ressaltar os efeitos de tal encadeamento, das estruturas econômicas e políticas, tem sua origem na antiga lei da cultura andina: “*ama sua, ama llulla, ama k’ella*” (não roubes, não mintas, não sejas ocioso). O qual, é também uma mistura sábia do ordenamento social, jurídico e moral da administração do Estado Inca. Assim mesmo, ele engloba as regras morais, trabalhistas, econômicas, religiosas, políticas e sociais (Konstantinov 1966; Foucault 1984; Marx 1976; Fonseca 1966; Garcilaso 1942; Jara Salas 2000).

Dentro da perspectiva assinalada também podemos explicar como as *trocas de dádivas* criam um equilíbrio transitório e permanente entre a natureza e a cultura, entre o indivíduo e seu grupo, entre o ser social e a consciência social, entre a essência e o simbólico, entre o diacrônico e o sincrônico e assim por diante; mas também causam uma complementaridade entre as relações das forças finitas do homem com as forças infinitas da Natureza. Por exemplo, em primeiro lugar, o contacto físico do homem andino com o *tague* –pedra redonda da queda–, “*esculpida pelos deuses*” (Cieza de León, 1553), produz um desdobramento das forças finitas do homem e eleva-se ao infinito a energia psíquica humana; mas também, aqui, se produz uma transmutação de energias –o homem se física e a natureza se socializa–, este ritual traz paz e tranqüilidade ao camponês, principalmente, doente; mas também, o guia da comunidade que entra em contato físico com o *tague* encontra o ideal estóico da ataraxia, da imperturbabilidade para elevar seu espírito ao infinito. Em segundo lugar, na cultura andina, *Mamapacha* é vista como a expressão suprema do infinito, Ela tem o poder de unificar o tempo com o espaço; ou seja, o Hanan com o Urin da eternidade. A capacidade criadora da deusa repete-se em cada momento com o concurso das energias da água, da terra, do ar e da luz solar (Sartre 1978; Jara Salas 1976; Bourdieu 1989; Roel 1980; Claverias 1990; Arriaga 1968).

Tal pensamento coletivo da cultura andina está presente nas comunidades pesquisadas, assim, o camponês tem a certeza que cada ser vivo, cada povo, cada família procede de certos mares, lagoas, mananciais, quedas, montanhas, buracos da terra e outros acidentes geográficos. Tais pontos ligam o espaço aberto com o interior da terra; este fato faz pensar que nesses pontos misteriosos está concentrado o supremo poder criador de *Mamapacha*. Essas expressões do infinito são as *paqarinas* de cada povo, de cada pessoa e de cada ser vivo. Agora assim como a fissura da *Mamapacha*, podemos dizer, a Nada, se instala na faz da terra, mas também sua marca está presente na consciência humana; é assim como podemos compartilhar com o pensamento de Sartre, quando diz:

“A fissura ou descolamento, instala-se dentro do ser, ela é a marca do Nada, no interior da consciência. O Nada é um Buraco que só através do homem, irrompe no mundo físico” (Sartre, 1978; ver também, Calancha 1968; Garcilaso 1942; Jara Salas 2000, Geertz 1994).

Com o decorrer do trabalho, para uma melhor compreensão dos temas tratados, ressaltamos duas questões fundamentais.

1. Se uma concepção antiga está fortemente conectada ao pensamento coletivo do povo atual e compõe a estrutura de seus pontos críticos de desenvolvimento, expressados através dos planos da organização da vida, da dispersão das formas de comunicação e da disparidade dos modos de produção, e se manifestam em seus costumes, crenças e rituais; então uma oposição no mesmo grau de desenvolvimento é impensável e inimaginável. Porém, se tal concepção sustentável é de um grau menor que de seu oponente, ela é corroída e desintegrada. É assim, como ocorre com as *trocas de dádivas simbólicas, cerimoniais e contratuais*, estão sendo desintegradas pela penetração das relações sociais de produção capitalista; mas também estas forças desenvolvidas estão acelerando as contradições internas das sociedades coletivistas. Entretanto, pela fortaleza da concepção antiga coletivista, tais trocas ainda seguem funcionando nas comunidades pesquisadas, articuladas as esferas econômicas, políticas, religiosas, morais, educativas e outras; assim mesmo, também configuram as redes sociais de alta e baixa intensidade, com mediação da economia, do parentesco e da cosmologia andina⁷. Além do mais, os pontos assinalados estão em concordância com o padrão do pensamento de Lênin: “*o fenômeno importante da vida econômica camponesa e que retarda a desintegração do campesinato são os remanescentes do regime da corvéia, isto é, o pagamento em trabalho*” (1982:121; ver também, Terray 1971; Marx 1964; Bagú 1973; Cotler 1978; Alberti 1974; Douglas 1993).

2. As mudanças quantitativas e qualitativas que experimentam as estruturas conscientes e inconscientes estudadas, estão determinadas pelo grau de desenvolvimento da realidade social. De fato, esse câmbio seqüencial, ascendente e cíclico expressa-se através de um processo histórico-evolutivo em três fases antagonicas e complementares.

Primeira fase: gestação, esta etapa inicial implica, em primeiro lugar, uma etapa de inseminação paradoxal, que se produz mediante um processo de articulações múltiplas entre os fenômenos naturais e sociais, entre as forças finitas e infinitas, antagonicas e complementares; onde, se manifesta tanto um processo de caducidade dos fenômenos matrizes que entram em um processo de decomposição quanto um processo de crescimento dos novos fenômenos que pertencem à segunda fase de desenvolvimento. Em segundo lugar, se produz um processo de individualização diferencial, melhor ainda, um paradoxo que implica a imposição dialética de um fenômeno em desenvolvimento sobre outro que esta atravessando um processo de destruição; ou seja, uma fase recorrente entre o nascimento e a morte.

Segunda fase: nascimento, é um resultado de um deslocamento, um grande sucesso que se produz mediante um salto de quantidade em qualidade; isto é, uma imposição dialética da nova fase que é a síntese da sociedade que caduca e da nova sociedade que se impõe transitoriamente.

Terceira fase: amadurecimento e a morte, esta etapa do desenvolvimento social se expressa através de uma nova unidade e luta de contrários, em tempo e espaço historicamente determinados. Nesta fase, o máximo amadurecimento dos fenômenos sociais dominantes, traz consigo o novo processo de inseminação paradoxal que dá início

a um novo ciclo do desenvolvimento social, dando assim segurança à continuidade da cadeia da vida social que percorre no tempo e espaço até a extinção da espécie humana (Marx 1976; Konstantinov 1966; Jara Salas 2000).

4.1 CONTRIBUIÇÃO GERAL À TEORIA ANTROPOLÓGICA DAS TROCAS DE DÁDIVA

A presente pesquisa enriquece os conhecimentos antropológicos sobre as trocas, elas resultam da divisão social do trabalho e provam que o trabalho é útil a outros, isto porque o produto da troca satisfaz necessidades alheias. Mas também, a troca é um processo puramente individual para o proprietário de uma mercadoria, e sua realização está condicionada pelos interesses exclusivamente pessoais. Embora, o processo individual da troca na circulação das mercadorias, passa a ser um processo social só quando o dono quer realizar sua mercadoria como valor, em troca de qualquer outra mercadoria de seu agrado, com o mesmo valor, possui ou não sua mercadoria valor de uso para o proprietário da outra. Assim, vale dizer, não há possibilidade de um mesmo processo ser simplesmente individual e social ao mesmo tempo. Neste sentido um objeto útil só pode ter valor de troca depois de existir como valor de uso, isto ocorre, quando a quantidade do objeto útil ultrapassa as necessidades diretas do possuidor.

Outro ponto de importância, que ressaltamos neste estudo, é que só o desenvolvimento histórico da troca pode desdobrar a oposição latente na natureza das mercadorias; melhor ainda, entre valor de uso e valor, onde se produz uma bifurcação das qualidades imanentes e transcendentais das mercadorias: mercancia e dinheiro; estabelecendo-se entre eles uma oposição transcendente, entre valor de uso e valor; onde as mercadorias se confrontam com os valores de uso e de troca com o dinheiro. Entretanto, o dinheiro é um produto final da circulação de mercadorias; também esse produto final é a primeira forma em que aparece o capital.

Além do mais, a circulação simples de mercadoria permite a conversão de mercadoria em dinheiro, ou seja, vender para comprar; aqui o dinheiro é apenas o dinheiro, sua realização não transcende da satisfação das necessidades. Agora, o passo da circulação simples de mercadorias à circulação ampliada do capital permite explicar a natureza e função da troca de mercadorias e da mais-valia. Mas também, nesta fase transicional se produz a separação radical entre o produtor direto e os médios de produção – o camponês se transforma em assalariado quando é despojado de todos seus meios de produção e de todas as garantias de existência oferecidas pela antiga ordem social; a acumulação primitiva do capital; a metamorfose do camponês em assalariado; a exploração semifeudal em exploração capitalista; a conversão de mercadoria em dinheiro; a transformação de dinheiro em capital; o trabalho suplementar que beneficiava a inúmeras famílias camponesas se converte em lucro para um pequeno número de capitalistas rurais; vale dizer, a mais-valia. Além disso, se produz o aniquilamento da indústria doméstica dos camponeses; a separação da agricultura de toda espécie de manufatura; o capital-dinheiro, formado pela dupla via, da usura e do comércio se converte em capital industrial. Da mesma forma, a circulação ampliada do capital determinou a aparição das relações assalariadas de produção, estas, a sua vez, originaram a apropriação da mais-valia pelo pequeno capitalista rural. Também a

separação do processo do trabalho de seu objeto – produção – causou a alienação do homem pelo homem, onde os indivíduos são isolados uns de outros e atirados uns contra outros. Por assim dizer, a libertação de toda classe de sujeição pessoal é o início da metamorfose do camponês em assalariado, de produtor a proletário; é dizer, de produtor de mercadorias em produtor de força de trabalho. É assim, como se produz a morte do campesinato.

Em acréscimo, o objetivo básico da pesquisa se alcança ao explicar a conduta social do camponês andino e do homem e um mundo conturbado como é nossa era, com mediação da troca de recursos. Esta relação social se expressa em forma dessacralizada e desmistificada. Porém, com um alto nível de eficiência e precisão.

O último estágio de desenvolvimento do sistema capitalista se expressa através de uma crise global que afeta em demasia aos países do Terceiro Mundo, piorada pela colocação em vigor dos programas de “estabilização macroeconômica” e de “ajuste estrutural”, imposto pela burocracia internacional dos credores do mundo; marcando assim a desaparecimento progressiva das economias nacionais.

Segundo o avanço da ciência e da tecnologia da pós-modernidade explica-se a origem do homem através do código genético, tratado em laboratório, em vez da explicação filogenética e ontogênica de nossa origem natural. Mas também, explica-se a natureza e função do trabalho automatizado em câmbio da práxis social. Assim mesmo, faz conhecer a tutela coativa das instituições internacionais em câmbio da livre determinação dos povos do mundo. Tudo isso, implica a destruição da identidade local e nacional.

As grandes mudanças que vêm ocorrendo em nossa era são efeitos de uma polarização social e de uma concentração de riqueza social em mãos de uma pequena elite privilegiada que acumula grandes quantidades de riqueza em prejuízo da grande maioria da população mundial. Mas também, nesta fase duvidosa o homem se fisicaliza e a natureza se socializa como efeito da troca de recursos naturais e sociais, em uma expressão metafórica do silício e do carbono, matérias básicas das partes contraditórias e complementares do cyborg.

4.2 CONTRIBUIÇÃO PARA O CONHECIMENTO DAS TROCAS NAS COMUNIDADES DO ALTIPLANO ANDINO.

Os resultados das pesquisas bibliográficas e dos trabalhos de campo antropológico, realizado em comunidades alto-andinas, sobre as trocas de dádivas e mercadorias, permitem conhecer a natureza e os mecanismos de funcionamento e desenvolvimento das relações sociais simétricas e assimétricas; vale enfatizar, a primeira delas, as trocas de dádivas denominadas “*Aychama*” nas comunidades localizadas no vale de Santa Eulália, “*Washka-Washka*” ou “*Waje-Waje*” no vale de Chaupiwara, “*ayni*” no vale de Armas (ver mapa de localização, p. IV), e outras. Tais relações têm um caráter social e são consideradas ainda sagradas, geram solidariedade, coesão social, ajuda mútua e trazem bem-estar social. Foram estudados, primeiro, na esfera da economia de subsistência –circulação simples de mercadorias –; elas criam as condições para aparição da acumulação primitiva do capital e com ela a circulação ampliada do capital.

Depois, foram pesquisadas no campo social as trocas de dádivas simbólicas em suas três fases de realização: “*Shogakuy*” – se realiza ao início das atividades programadas –, “*Shulte*” – se leva a cabo durante a ação –, e “*Jichakuy*” – se efetua ao final do evento –; elas são também, a objetivação das estruturas inconscientes que subjazem na inconsciência dos parceiros andinos, formando a herança cultural que orienta a vida cotidiana dos camponeses, e lhes permite o uso preciso de símbolos e códigos relacionados com a cosmologia, a religião pagã e cristã. Finalmente foram vistas, na esfera da cosmologia e da religião pagã e cristã, as trocas cerimoniais denominadas “*Challay aymara*”⁸ – rito que orienta as ações e visões da vida cotidiana –, “*Gormay*” – expressão sagrada de redistribuição de excedentes –, e o “*Pagapu*” – rito de gratidão às deidades tutelares.

A segunda relação social é de caráter assimétrico, denominado “*Minka*”; ela permite a separação entre o trabalho e seu objeto; isto significa, a separação entre o camponês e o produto de seu trabalho. Eis aí a causa da acumulação primitiva. Isto ocorre como consequência da expropriação do produtor imediato e da dissolução da propriedade, fundada no trabalho pessoal de seu possuidor. Mas também, os benefícios do trabalho suplementar, outrora repartido entre as famílias camponesas; podemos dizer, os pequenos produtores que cultivavam, eles mesmos, suas pequenas parcelas; agora, esse trabalho suplementar se converte em lucro para um pequeno grupo de camponeses ricos, acentuando assim a diferenciação camponesa e dando origem à exploração capitalista, ao operário rural, aos fluxos de migração do campo a cidade, e produzindo-se assim a morte do campesinato.

4.3. CONTRIBUIÇÃO PARA O CONHECIMENTO DAS COMUNIDADES DO ALTIPLANO ANDINO.

As comunidades estudadas são o resultado de um encontro violento e sangrento, ocorrido no século XV de duas forças antagônicas, uma que avassala e destrói a uma grande cultura milenar, outra que é submetida e sofre as consequências de uma invasão que devora riquezas materiais e culturais, causando uma crise global neste mundo novo. A consequência dessa devastadora invasão, a administração espanhola implanta no século XVI uma nova estrutura de dominação e expansão colonial, mediante uma estratégia política de consolidação, vista na “*Provisão real de 9 de outubro de 1544 e encontradas em sua expressão oficial, depois de 1570 nas ordenanças do Vice-rei Francisco Toledo*” (Piel 1995).

Além do mais, o sistema socioeconômico das comunidades pesquisadas está conformado por estruturas de diversos graus de desenvolvimento, pertencente à cultura Hispânica e Inca, daquela época, onde se expressam ainda as trocas analisadas. Assim, as trocas de dádivas e as relações sociais complementares, em suas expressões simbólica, cerimonial e contratual, seguem sustentando a vida dos camponeses pobres. Elas convivem com as relações sociais assimétricas e as relações assalariadas de produção, segundo a lei do desenvolvimento desigual e combinado. Dentro desta perspectiva poderíamos dizer que na atualidade é possível ainda testar as estruturas que causaram e causa a acumulação primitiva do capital, a metamorfose do camponês em assalariado, o passo da exploração feudal em exploração capitalista. Mas também, é possível encontrar os elementos

determinantes da separação radical entre o produtor direto e os meios de produção, as causas da conversão de mercadoria em dinheiro, a transformação de dinheiro em capital, o trânsito da circulação simples da mercadoria em circulação ampliada do capital. Enfim, hoje, se pode olhar o trabalho suplementar beneficiando a muitas famílias camponesas; e mais, sua transformação em lucro para o benefício do camponês rico; ou melhor, a apropriação da mais-valia e assim por diante.

a). A estrutura econômica abrange a vida social, economia, política e cultural.

As comunidades estudadas se caracterizam por ter uma economia mista, onde convive a economia familiar – ela se desenvolve nos limites da circulação simples de mercadoria – com a economia semifeudal – ela cria as condições para a aparição da circulação ampliada do capital –, e a economia de mercado – ela se desenvolve nos limites da circulação ampliada do capital. Assim mesmo, misturam-se as relações sociais de produção da economia primitiva, da semifeudalidade e do capitalismo.

b). O poder está em função da economia dominante.

Nas comunidades andinas a distribuição do poder está em função à inserção do indivíduo e do grupo à economia dominante. Nesta relação, claro está, o controle do poder corresponde à economia de maior grau de desenvolvimento; isto é, ao sistema capitalista. Assim, os órgãos de controle da comunidade estão em função à economia dominante. Porém, a administração tradicional, que funciona paralela à administração oficial, ainda conserva um poder que se extingue segundo o grau de desintegração de sua respectiva base econômico.

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

A cultura andina está cheia de simbolismos e códigos que expressam a vida somática e espiritual, o trabalho material e iniciático, e a comunicação inteligível e transcendente. Assim, as trocas simbólicas e cerimoniais conduzem a um diálogo com o mundo transcendental da cosmologia, onde está presente a religião pagã e cristã. A projeção real de tais intersubjetividades conduz a uma integração social, econômica, política e cultural.

5. Notas

¹ Ñaupaqtaita: Vocativo designado aos homens mais sábios e velhos da comunidade, eles têm conhecimentos profundos sobre a natureza e funções humanas, a recorrência da vida e a morte, os mundos de outras dimensões, a missão do homem, e outros. Estão próximos a converter-se em “mallquis”, isto é, em deidades locais.

² Amauta: Vocativo designado aos homens sábios e dignitários místicos na época dos incas. Eles são inspirados e expertos nos campos do ensino da religião, política, saúde, educação e artesanato.

³ Sistema de parentesco: é um complexo sistema de relações, regradas pelos vínculos de consangüinidade e aliança matrimonial; também “é uma espécie de sistema de comunicação, cujo código permite a transmissão de mensagens que possibilitam ao receptor conhecer qual será o seu comportamento em determinada circunstância” (Lévi-Strauss 1952).

⁴ Fenômeno Extrasensorial: É uma faculdade humana que permite ouvir as pulsões da morte através das mensagens da natureza, perceber os fluídos atuando fisicamente sobre os corpos, tal como a força de atração newtoniana, ter a certeza da realização dos atos fortuitos, e assim por diante.

⁵ San Pedro de Casta: Comunidade camponesa, localizada na parte Central do flanco Ocidental, da Cordilheira dos Andes do Peru, no vale de Santa Eulália, na Província de Huarochirí (Jara, 1976).

⁶ Pillao: ⁴ Comunidade camponesa, localizada na parte Central do flanco Ocidental, da Cordilheira Central dos Andes do Peru, na Província de Daniel Alcides Carrión (Fonseca, 1974).

⁷ A cosmologia andina é um conhecimento muito amplo e complexo do mundo subjetivo da cultura andina; nele subjazem as estruturas inconscientes do mundo objetivo e simbólico, da representação individual e coletiva, da visão sagrada e profana, da natureza e cultura, da temporalidade sincrônica e diacrônica, e outras relações dicotômicas paradoxais.

⁸ Challay aymara, es um rito antigo, itinerante e paradoxal de predição aymara, encaminha o planejamento e a realização dos eventos quotidianos individuais e coletivos, privados e públicos, e simples e complexos. Mas também, junta as forças finitas do homem com as forças infinitas da Natureza, o espaço com o tempo; enfim, permite conhecer os eventos futuros de feliz ou infeliz realização.

5. BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, J. **Historia natural y moral de los indios**, México: FCE, 1970.
- ACUNA, J. **Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes**, Lima: DESA, 1992.
- ALARCO, E. **El hombre peruano en su historia**, Lima: ATG, 1971.
- ALBERTI, G. et. al. **Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos**, Lima: I.E.P., 1974.
- , “Reciprocidad Andina: ayer y hoy”. Em: **Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos**, Lima: I.E.P., pp. 13 – 33, 1974.
- ALCANTARA, E. **Cambios en la comunidad peruana**, Cuzco: CIP, 1988.
- ALVAREZ, J. **Mitología, tradiciones, creencias religiosas de los salvajes huarayos**, Cuzco: Oveja negra, 1975.
- AMIN, S. **El desarrollo desigual**, México: Novo Tempo, 1973.
- ANDERSON, M. **Sociología de la familia**, México: FCE, 1980.
- AQUIZOLO C. M. **La polémica del indigenismo**, Lima: Mosca Azul, 1976.
- ARCHETTI, E. et. al. **Economía Campesina**, Lima: Lumen, 1979.
- ARGUEDAS, J. M. **Las comunidades de España y del Perú**, Lima: UNMSM, 1968.
- ARRIAGA, P. J. de, [1621] **Extirpación de la idolatría en el Perú**, Tomo 209, Madrid: Atlas, 1968.
- AVALOS DE MATOS, R. **El ciclo vital en la comunidad de Tupe**, Lima: UNMSM, 1952.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**, Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.
- BAGU, Sérgio, **Familia y sociedad**, Buenos Aires: HORME, 1985.
- , **Tiempo, realidad social y conocimiento**, México: S. XXI, 1973.
- BAUDRILLARD, J. **A Troca Simbólica e a Morte**, São Paulo: Loyola, 1976.
- , **A Transparência do mal**, São Paulo: PAPIRUS, 1992.
- BECK, U. “A Re-invenção da Política: Rumo a uma Teoria da Modernização Reflexiva”, Em: GIDDENS, et. Al., **Modernização Reflexiva**, São Paulo: ABD, 1997.

- BELL, D. **O Advento da sociedade pós-industrial: Uma tentativa de Previsão Social**, São Paulo: Cultrix, 1977.
- BELLIER, I. **Indios del Perú: vida sexual**, Quito: ABYA-YALA, 1991.
- BELTRAO, P. **Familia y Política Social**, Buenos Aires: Sudamericana, 1963.
- BENDEZU, G. **La Familia extensa y la integración en el Altiplano de Puno**, Lima: MTAI, 1965
- BENEDICT, R. **Raza: Ciencia y Política**, México: FCE, 1987.
- BEUYAC, C. **Aymaras, Religión y Mito**, La Paz: HRABEL, 1987.
- BOLUARTE, F. **Las comunidades indígenas**, Lima: UNMSM, 1958.
- BONAVIA, D. **El hombre y la cultura andina**, México: América, 1972.
- BOURDIEU, P. 1996: “Algumas notas adicionais sobre o Dom”, em: Mana. **Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, outubro, vol. 2, n 2, pp. 7-20, 1996.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**, Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.
- **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BRUHL, L. **Las funciones mentales en las sociedades inferiores**, Buenos Aires: Lautaro, 1947.
- BURKE, P. **A Cultura Popular na idade moderna**, São Paulo: Schwarcz Ltda, 1999.
- BURGER, P. **Theory of the avant-garde**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- CALANCHA, A. de la (Fray), [1638] **Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú**, Barcelona: Pedro Lacavallería, 1968.
- CANETTI, E. **Massa e Poder**, Trad. Rodolfo Krestan, Brasília: Univ. Brasília, 1983.
- CARDINI, F. **Magia, brujería y superstición en el occidente medieval**, Barcelona: Península, 1982.
- CARLOUS, R. **Ritos y ceremoniales**, México: FCE, 1942.
- CASTRO POZO, F. **Comunidad indígena**, Lima: CEDEP, 1989.
- CAPRA, F., **O Ponto de mutação**, São paulo: Cultrix, 1995.

CHAYANOV, A. V. (1925) **La organización de la unidad económica campesina**, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

CHOY, E. **La Revolución Neolítica y los Orígenes de la Civilización Peruana**, Lima: Tiempo y Espacio, 1960.

CHOSSUDOVSKY, M. **A Globalização da pobreza: Impactos das reformas do FMI e do Banco Mundial**, São Paulo: Moderna, 1999.

CIEZA DE LEÓN, P. [1553] **El Señorío de los incas**, Buenos Aires: Salas, 1942.

CLAVERIAS, R. **Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas**, Lima: DUCG, 1990.

COBO, B. [1653] **Nueva Crónica del Imperio de los Incas**, Cuzco, L. XIV, Cap. I, 1956.

COHEN, P. **Teoria Social Moderna**, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1970.

COTLER, J. **Clase, Estado y Nación en el Perú**, Lima: I.E.P, 1978.

CUBAS, A. **Curso e Discurso da obra de Jacques Lacan**, São Paulo: Moraes, 1982.

CUNO, H. **El sistema de parentesco peruano**, México. Encinas, 1929.

DALLE, L. **Antropología y Evangelización desde el Runa**, Lima: C.E.P, 1983.

DAVIS, K. e MOORE, W. (1945) “Alguns princípios de Estratificação”, em: Bertelli, António et. al., **Estrutura de Classes e Estratificação Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

DE BERNIS, **El desafío del futuro: Lograr el pleno empleo mundial**, Madrid, 1989.

DELEUZE, G. “Sobre a morte do homem e o super-homem”, em: Foucault, São Paulo: Brasiliense, 1945.

———, Nietzsche, Lisboa: 70, 1985.

DESCOLA, P. **La Selva Culta**, Quito: ABYA-YALA, 1989.

DIEZ DE SAN MIGUEL, G. [1567] **Visita hecha a la provincia de Chucuito**, Lima: Casa de la Cultura, 1964.

DOUGLAS, C. N. **Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico**, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

DRUCKER, P. F. **As novas realidades, no governo e na política, na economia e nas empresas, na sociedade e na visão do mundo**, São Paulo: Pioneira, 1989.

DUMONT, L. **Introducción a dos teorías de la Antropología Social**, Barcelona, ANAGRAMA, 1975.

DURKHEIM, É. **Representações Individuais e Representações Coletivas** (1898), em: *Sociologia e Filosofia*, São Paulo, 1970.

———, [1912] **As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália**, São Paulo: Paulinas, 1988.

———, **The Rules of Sociological Method**, New York, Free Press, 1964.

———, **As regras do Método Sociológico**, São Paulo: Nacional, 1971.

DURKHEIM, É, e MAUSS, M. [1903] “Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações individuais y coletivas”, em: **Ensaio de Sociologia**, São Paulo: Perspectiva, 1981.

EARLS, J. et. al, **Andenes, camellones en el Perú Andino**, Lima: CONCYTEC, 1995.

ENGELS, F. [1885] **Anti-Dühring**, São Paulo: Fulgor, 1976.

———, **Ludwing Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã**, São Paulo: Fulgor, 1976.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideais religiosas**, Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ELIAS, N. **The Civilizing Process**, New York: Urizen Books, 1978.

ERIBON, D. **Michel Foucault e seus contemporâneos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ERICKSON, C. L, “**waru-waru: una tecnologia agrícola del Altiplano pre-hispánico**”, em: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Serie 2, No. 18, Chucuito, 1984.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Parentesco e a Comunidade Local entre os Nuer**, São Paulo: Perspectiva, 1978.

FERNANDES, F. “**A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**”, em: *Revista do Museu Paulista*, N. S, Vol. VI, part. II, Cap. III, item B, 1952.

FERNANDEZ, J. “**Tolerance in a Repugnant World**”, New York: Ethos, 1990.

FLECK, L. **La Génesis y el desarrollo de un hecho científico**, Madrid: Alianza, 1986.

FONSECA, C. “**Modalidades de la Minka**”, em: Alberti, G. et.al. **Reciprocidad e Intercambio en los Andes peruanos**, Lima: IEP, pp. 86 – 109, 1974.

———, “**La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwara**”, Huánuco, Peru: Univ. Hermilio Valdizán, 1966.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**, Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GARCIA, M. C. **A essência de O Capital**, São Paulo: Edicon, 1994.

GARCILASO DE LA VEGA, “El Inca”, [1604] **Los Comentarios Reales**, Buenos Aires: Angel Rosenblat, 1942.

GEERTZ, C. **Observando el Islam, el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**, Barcelona: PAIDOS, 1994.

GIDDENS, A “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, em: BECK, ULRICH, et. al., **Modernização Reflexiva**, São Paulo: UNESPA, 1978.

———, **Novas regras do método sociológico**, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia, em: Bianco, B. (Org.), **Antropologia das sociedades contemporâneas I**, São Paulo: PARMA, 1987.

GODBOUT, J. **O Espírito da Dádiva**, Lisboa: Piaget, 1992.

GODELIER, M. et. al. **Marxismo, Antropología y Religión**, México: Roca, 1974.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**, Petrópolis, R.J.: VOZES, 1975.

GURVITCH, G. (1957) “Definição do conceito de Classes Sociais”, em: BERTELLI, et. al., **Estrutura de Classes e Estratificação Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

GUTIÉRREZ, S. C. [1544] **Historia de las guerras civiles del Perú** (parte del libro III, trata de los ingas), Madrid: Atlas, 1963.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1982.

HARAWAY, D. **Ciencia, cyborgs y mujeres**, Madrid: Cátedra, 1995.

———, **Manifesto Ciborgue: Ciência, Tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**, Belo Horizonte: AUTÊNTICA, 2000.

HALL, S. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**, Rio de Janeiro: DP & A, 2000.

HAYEK, F. A. **La Fatal Arrogancia**, Madrid: Unión, 1988.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HILL, C. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOCART, A. M., (1937) “Sistemas de Parentesco”, em: ROQUE DE BARROS, L. **Organização Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

IANNI, O. **A Sociedade Global**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

JAMESON, F. **As sementes do Tempo**, São Paulo: Ática, 1997.

JARA SALAS, A. A. **Educación Informal na comunidade camponesa de San Pedro de Casta**, Lima, U.N.E, 1976.

———, **Trocas Fundamentais e Redes Sociais nos Andes do Peru**, São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2000.

KAFKA, F. **Contemplação / o Foguista**, São Paulo: Schwarcz, 2002.

KAUTSKY, K. **A Questão Agrária**, Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1986.

KEYNES, J. M. “**Inflação e Deflação**”, em: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, Vol. XLVII, 1976.

KROEBER, A. L. (1909) “Sistemas Classificatórios de parentesco”, em: ROQUE DE BARROS, L. **Organização Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

KONSTANTINOV, F.V. **El Materialismo Histórico**, México: Grijalbo, 1966.

KUMAR, K. **Da Sociedade Pós-Industrial à Sociedade Pós-Moderna**: Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KUNZRU, H. **Antropologia do ciborgue**, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LACAN, J. “**A relação de objeto**”, em: O Seminário, Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACLAU, E. et. Al. **Hegemong and Socialist Strategy** (Hegemonia e estratégia socialista), London: Verso, 1985.

———, **Feudalismo y Capitalismo em América Latina**, Lima: Ariel, 1968.

LATOUR, B. e WOOLGAR, S. **Laboratory life: The social construcion of scientific facts**, Beverly Hills, Sage, 1979.

LATOUR, B. **Nunca Fomos Modernos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos de la Alta Birmânia** , Barcelona: ANAGRAMA, 1977.

———, (1961) “Repensando a Antropologia”, em: ROQUE DE BARROS, L. **Organização Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

LEFORT, C. “A troca e a luta dos homens”, em: As formas da história, São Paulo: Brasiliense, pp. 21-35, 1979.

LÊNIN, V. I. **Imperialismo Fase Superior del Capitalismo**, Pekín: Lenguas Extranjeras, 1968.

———, [1899] “**O Capitalismo na agricultura**”, em: Obras Completas, Tomo IV, Buenos Aires: Cartago, 1969.

———, **O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia**, São Paulo: Abril Cultural, 1982.

LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, em: Mauss Marcel, **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: EDU/EDUSP, pp. 1-36, 1974.

———, “O Princípio de Reciprocidade”, em: LÉVI – STRAUSS, **As Estruturas Elementares do Parentesco**, São Paulo: USP., pp. 92 – 107, 1976.

———, **Tristes tropiques**, New York: Atheneum, 1971.

———, (1965) “O Futuro dos estudos de Parentesco”, em: ROQUE DE BARROS, L. **Organização Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

LOCKE, J. **Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money**; Works, t. II, 3^a ed., Londres, 1977.

LUKÁCS, G. (1960) “A Consciência de Classe”, em: Bertelli, António et. Al., **Estrutura de Classes e Estratificação Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

MALENGREAU, J. “Comuneros y empresarios en el intercambio”, en: **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**, Lima: I.E.P, 1974

MALINOWSKI, B. **Magia, Ciência e Religião**, Lisboa: 70, 1950.

———, **Argonauts of the Western Pacific**, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.

MARCONDES, F. C. **Quem manipula quem?** Rio de Janeiro: VOZES, 1986.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**, Rio de Janeiro: Saga, 1969.

MARIÁTEGUI, J. C. **Siete Ensayos de la Realidad Peruana**, Lima: Amauta, 1973.

MARX, C. **El Capital, crítica de la Economía Política**, Buenos Aires: Cartago, 1973.

- , **A Origem do Capital** (a acumulação primitiva), São Paulo: Fulgor, 1964.
- , **O Capital**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- , [1845] **A Sagrada Família**, São Paulo: Fulgor, 1976.
- , [1847] **A Miséria da Filosofia**, São Paulo: Fulgor, 1976.
- , [1873] **O Método Dialético**, São Paulo: Fulgor, 1976.
- MAUSS, M. [1925] “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, em: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: EDU/EDUSP, vol. 1, 1974.
- , “A Prece”, em: **Ensaio de Sociologia**, São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MURRA, J. **La Reciprocidad Económica del Estado Inca**, México: Siglo XXI, 1956.
- , “**Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyo**”, Revista Peruana de Cultura, No 2, Lima, 1964.
- , “La visita de los Chupaichu como fuente etnológica”, Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zúñiga, Visitador, Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco, 1967.
- MAYER, E. “Las Reglas de juego en la Reciprocidad Andina”, en: ALBERTI, G. Et. Al., **Reciprocidad e Intercambio en los Andes peruanos**, Lima: IEP, pp. 37 – 65, 1974.
- NANDY, A. **The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Selfunder Colonialism**, Delhi: Oxford University Press, 1983.
- NÚÑEZ DEL PRADO, O. “**Chincheru, un pueblo andino del sur**”, Cuzco: Revista Universitaria, 97: 117-230, 1949.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, I. [1562] “**Visita de la provincia de León de Huánuco**”, Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1967.
- PEASE G. Y. “**Notas sobre los visitantes de Chuquinto en 1572**”, Lima: Historia y Cultura, No 4: 71-6, 1970.
- PIAGET, VYGOTSKY e WALLON, **Teorias psicogenéticas em discussão**, São Paulo: Summus, 1992.
- PIEL, J. **Capitalismo Agrario en el Perú**, Lima, T. 78 da série Travaux de L’Institut Français d’Etudes Andines, 1995.

PIZARRO, P. [1571] **Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú**, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

POLANYI, K. **Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos**, Barcelona: Labor, 1976.

———, **La Gran Transformación**, Madrid: La Piqueta, 1989.

POLO DE ONDEGARDO, J. [1571] “**Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros**”, Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Serie I, T. 3: 45-188, 1917.

POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, **Teorias da Etnicidade**, São Paulo:UNESP, 1997.

PULGAR VIDAL, J. **Las ocho regiones naturales del Perú**, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1946.

RABINOW, P. **Antropologia da Razão**, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RADCLIFFE-BROWN, A. “Regras de generosidade: Andamans”, em: Radcliffe-Brown, **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento**, Lisboa: F.C.G, 1950.

———, **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

———. [1922] **The Andaman Islanders**, New York, The Free Press, 1964.

———, (1941) “O Estudo dos Sistemas de Parentesco”, em: ROQUE DE BARROS L. **Organização Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

RATZEL, 1990: Friedrich, “As leis do crescimento espacial dos estados”; em: Geografia, São Paulo.

RIVER, W.H.R., (1910) “O Método genealógico de pesquisa antropológica”, em: ROQUE DE BARROS, L. **Organização Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

ROEL, V. **Indianidad y Revolución: Raíz y vigencia de la indianidad**, Lima: Alfa, 1980.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. “Mercaderes del valle de Chíncha en la época pre-hispánica”, Madrid: Revista Española de Antropología Americana, V: 135-178, 1970.

———, “Mitos Andinos relacionados con el origen de las subsistencias”, Lima: Boletín 37, Año 7, enero, 1985.

RUSSELL, B. **História da Filosofia Ocidental**, São Paulo: Nacional, 1957.

- , [1872-1970] *Ensaio Escolhidos*, em: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SAHLINS, M. “L’ esprit du don”, em: *Age de pierre, age d’abondance*, Paris, Galimard, pp. 200-236, 1976.
- SARTRE, J. P. **O Existencialismo é um Humanismo**, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SCHILLER, F. **Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade**, São Paulo: EPU, 1992.
- SILVA, T. T. da, et. al. **Antropologia do Ciborge**, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SMART, B. **A Pós-Modernidade**, Lisboa: Publicações Europeia – Americana, 1993.
- SOROKIN, P., (1947) “**O Que é uma Classe Social**”, em: Bertelli, António et. al., *Estrutura de Classes e Estratificação Social*, Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- STALIN, J. V. **Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico**, Lima: Biblioteca del Pueblo, 1969.
- , (1929) **Sobre os problemas da política agrária na URSS**, México: Grijalbo, 1969.
- STAVENHAGEN, R. (1962) “Estratificação Social e Estrutura de Classe”, em: BERTELLI, A. et. al., *Estrutura de Classes e Estratificação Social*, Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- TAMASHIRO, W. “**Risco dos Transgênicos é o escape na natureza**”, em: *Jornal da UNICAMP*, Campinas: Ano XVII, No 209, p.4, 2003.
- TALCOTT, P. **Economy and Society**, Londres, 1956.
- TAVARES, M. da C. et.al, **Desajuste Global e Modernização Conservadora**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- TELLO, J. “**Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas**”, Lima: Actos y Trabajos, XXVII, 1942.
- TERRAY, E. **El Marxismo ante las Sociedades Primitivas**, Buenos Aires: Losada, 1971.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- TRAGTENBERG, M. **Administração, poder e ideologia**, São Paulo: Moraes, 1980.
- TOULMIN, S. **La Comprensión humana**, Madrid: Alianza, 1977.

URIOSTE, Jorge, sf: “Sons of Pariacaca Mythand Cult in Huarochiri”, Tese Doutoral. Universidade de Cornell.

VALCARCEL, L. et. al. **Estudios sobre la Cultura actual del Perú**, Lima: UNMSM, 1964.

VYGOTSKY, L.S. **A formação social da mente**, São Paulo: Martins Fontes, 1991.

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

WEFFORT, C. **Os Pensadores**, São Paulo: Abril, 1973.

WEBER, M. **História Geral da Economia**, São Paulo: Mestre Jou, 1968.

———, (1946) “Classe, Status, Partido”, em: BERTELLI, A. et. al., **Estrutura de Classes e Estratificação Social**, Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

———, **Economía y Sociedad** (Esbozo de sociología comprensiva), México: FCE, 1974.

WERTSCH, J. **Vygotsky y la formación social de la mente**, Barcelona: Paidós, 1985.

WIENER, N. **The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society**, Londres: Sphere Books, 1968.

WOLF. E. **Sociedades camponesas**, Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

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