

# COSMOVISÃO E RELIGIOSIDADE ANDINA: UMA DINÂMICA HISTÓRICA DE ENCONTROS, DESENCONTROS E REENCONTROS<sup>1</sup>

*COSMOVISION AND ANDINE RELIGIOSITY: A HISTORICAL DYNAMICS OF  
ENCOUNTERS, DIS-ENCOUNTERS AND RE-ENCOUNTERS.*

*Avelar Araujo Santos Junior<sup>(\*)</sup>*

## RESUMO

A religiosidade dos povos indígenas andinos contemporâneos é constituída por uma complexa interação teológica entre os diversos elementos originais e os cristianizados desde os fenômenos e ideologias historicamente produzidas, tais como imposição, interpenetração, extirpação, sincretismo, resistência e reinvenção. Nesse contexto imbricado desenvolveu-se como forma de realce identitária uma cosmovisão particular bastante representativa de seus sentimentos e mentalidades a respeito do mundo, sobretudo no que se refere ao seu território e suas vivências comunitárias marcadas pela reciprocidade e socialização das tradições. Assim, nossa proposta é analisar alguns dos diversos elementos das representações simbólicas, mitológicas e ritualísticas dessas comunidades, caracterizadas pela oposição entre um persistente domínio do hegemônico e a autonomia criativa.

**PALAVRAS-CHAVES:** Religiosidade. Sincretismo. Simbolismo. Reinterpretação.

## ABSTRACT

*Religiosity of contemporary Andean indigenous peoples is constituted by a complex interaction between the original items and the Christianized likes phenomena and ideologies historically produced such as taxation, interpenetration, removal, syncretism, resistance and reinvention. In this context a particular cosmovision of identity was developed. It was quite representa-*

---

(\*) Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Bahia (NEPAB/UDESC/CNPq). Mestre em “Estudios Ameríndios” pela Universidad Complutense de Madrid. Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe. Tem experiência na área de Geografia e Arqueologia, atuando principalmente nos seguintes temas: culturas tradicionais (sobretudo, indígenas), território, identidade, patrimônio, memória, educação e meio ambiente.  
E-mail: [avelargeo@hotmail.com](mailto:avelargeo@hotmail.com)

<sup>1</sup> Tradução autorizada pelo autor do mesmo texto publicado em espanhol na revista *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 84-99, jan./jun.2009.

*tive of its feelings and attitudes about the world, mainly in what it concerns its territory and community experiences that are marked by reciprocity and socialization of traditions. Our proposal is to analyze some of the different elements of the symbolic, mythological and ritualistic representations of these communities, characterized by persistent conflict between a hegemonic persistent dominance and the creative autonomy.*

**KEYWORDS:** *Religiosity. Syncretism. Symbolism. Re-interpretation.*

## 1. CRIAÇÃO DE UMA COSMOVISÃO: O PRÉ-INCAICO E A SUCESSÃO DO IMPÉRIO INCA

O processo histórico da zona andina em sua diversidade paisagística e cultural seguiu uma trajetória que evidencia relações interculturais no pensamento religioso ali desenvolvido, tanto no tempo quanto no espaço, no qual se destacou uma tradição básica comum (RUIZ, 2004, p. 54). Ao longo do processo pré-hispânico, uma ordem religiosa geral se reproduzia paralelamente às particularidades dos diversos povos através de relações ideológicas entre instituições econômicas, políticas e culturais. Desse modo, os incas, receptores dos ideais e simbologias das culturas pré-incaicas, acrescentaram novas idéias e dinamicidades à tradição pan-andina.

A concepção animista desse sistema ideológico apresenta como gérmen a tradição coletora e caçadora, baseada em crenças nos espíritos e forças transcendentes que regulavam as mudanças astronômicas, naturais e sociais, sobretudo os de subsistência de seu sistema nômade. Durante o processo de fixação das populações em territórios comunitários, a natureza e suas respectivas valorizações simbólicas foram assumindo novas interpretações e importâncias.

*Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. (GEERTZ, 1978, p. 106)*

A neolitização e adaptação de um sistema agrícola foram incrementadas por novos conhecimentos acerca dos ciclos dos astros e da natureza, criando novas ritualidades associadas à caça e seu caráter mágico, à fertilidade agrícola e aos sistemas coletivos comunais. Foi estabelecido como ponto básico desse sistema o culto aos antepassados, justificando ideologicamente o assentamento permanente da população em territórios delimitados e o necessário controle dos seus recursos naturais.

Transformações sucessivas nas concepções ideológicas e nas representa-

ções iconográficas acrescentaram novas referências centrais: uma ave (o condor ou uma águia), o jaguar e a serpente. Outra mudança de suma importância se observa na construção dos centros de integração sociopolítica, econômica e religiosa, considerados como espaços de centralização ideológica e ritualística, denotando estratégias de controle e dominação social, usando como discurso de convencimento o próprio êxito do sistema agrícola e o sintomático desenvolvimento sócio-econômico, como assim expressa Chavín de Huántar em sua magnitude urbanística.

*Chavín es un crisol donde confluyen pensamientos antiguos de los diversos territorios andinos que fueron el germen de una religión universalizada que se extendió desde el Típicaca hasta Colombia, y que convivió con otros cultos regionales y locales. (RUIZ, 2004, p.56)*

Considerando as variações regionais, a religião andina esteve baseada no núcleo comum dos conceitos de deidades relativas tanto à terra, como à chuva e ao sol, e aos diferentes produtos agrícolas sobre os quais cada agrupamento fundamentou sua economia. Os deuses e as forças naturais eram personificados em seres especiais, como os animais com forte essência divina, e nos próprios humanos, sobretudo no corpo de governantes e xamãs que tinham o manejo do sobrenatural, habilidade de transitar e de atuar nos dois planos da realidade, o controle das forças da natureza, a cura de enfermidades, capacidades de premonições e, por fim, a manipulação política da sociedade.

O êxito desse sistema político também esteve associado à adequação da antiga prática de veneração aos ancestrais em cultos com grande participação popular, principalmente em cerimônias de enterramento e em comemorações dedicadas a membros específicos de gerações ascendentes dentro de grupos de parentesco. Os soberanos, nobres e patriarcas dos *ayllus*, após celebrações de mumificação, assumiam um papel de *huaca*, isto é, de ídolo sagrado e passavam a ser adorados em festas religiosas por diversas gerações.

Com a organização política instituída desde estruturas imperiais, culminada nos séculos XV e XVI, a formalização religiosa dissemina a idéia flexível de que os deuses possuíam seus aspectos sobrenaturais somados às características humanas e que não eram meramente abstratos. A sistemática cíclica, aplicada também nos princípios astronômicos, naturais e sociais, aproximava os deuses aos seres humanos e, assim, foi incorporada como discurso de distinção por parte da elite imperial, pois esta se considerava a legítima detentora dos meios de manejo entre o divino e o humano. Como também seguia o

paralelismo dessas práticas estatais com as manifestações xamanísticas do culto aos antepassados.

Desde então, desemboca como culto de Estado a identificação do Inca com o deus do Sol, *Inti*, deus do céu com múltiplas facetas, que recebia infinitudes de atributos mitológicos. A cerimônia oficial do *Inti Raimi* simbolizava a comemoração dos solstícios e o controle das colheitas.

*Sendo a mitologia a responsável pelo modelo de reprodução de uma sociedade, contendo ela todo o exemplo de como se deve viver, agir, e morrer, e mais, contendo ainda as respostas de como as coisas passaram a existir, ela não deve ser esquecida nunca. (GIORGIS, 1997, p. 16)*

Manipulando esses conceitos os governantes se constituíram, através de seu mito de origem, em filhos do Sol, adquirindo uma essência particular em contraste com os demais de sua sociedade, criando uma estrutura de divindades paralela à estrutura do Estado. Ao conjunto divino estavam associados os distintos elementos da paisagem: o mar, os peixes, as fontes, as montanhas, o céu, o trovão, o terremoto, os rios e lagos, animais, entre outros. Organizados em calendários astrológicos, nesse conjunto de deidades se destacavam o Sol, a Lua, Vênus, as Plêiades e Orion.

Essa cosmologia era referência direta às percepções geográficas religiosas, onde as deidades denominadas *huacas* (assim como os antepassados protetores) atuavam em três planos verticais e se relacionavam em harmonia com as quatro direções do plano horizontal.

Os fenômenos da religiosidade se manifestam através de um sistema de símbolos e normas comportamentais que atribuem a um determinado espaço, à primeira vista comum, uma multiplicidade de signos que o tornam especial por conta de um complexo ritualístico, historicamente construído, onde o real e o imaginário se conectam na maneira transcendente de apreender e sentir o mundo. Desse modo, o espaço produzido pelas comunidades andinas adquiria múltiplas dimensões significativas e, concernente à religiosidade, percebe-se uma contundente relação simbólica entre identidade e território, entendido como local de hierofania (TUAN, 1980, p. 168), ou seja, espaço com expressiva centralidade sagrada, categoria fundamental para o fortalecimento das experiências religiosas coletivas ou individuais. É como suporte estrutural das manifestações religiosas que o espaço sagrado cumpre sua função de dimensão intermediária entre o crente e o transcendental, o divino.

*O lugar sagrado é o lugar simbólico, lugar que unifica os grupos humanos quanto aos valores religiosos, no sentido etimológico de religare, ou, em outras palavras, a junção dos homens no domínio do sagrado e, portanto, vinculados com a divindade além da vida terrena. (ROSENDAHL, 2003, p. 207).*

A representação iconográfica das *huacas* distribuídas ordenadamente nos espaços sagrados eram referências básicas para os cultos comunitários nos *ayllus* e nos grandes atos públicos no centro cerimonial de Cuzco, e suas oferendas variavam desde sacrifícios humanos<sup>2</sup> ou de animais, objetos de ouro, prata, têxtil, a folhas de coca. Todo esse emaranhado de cultos e rituais com importante conotação geopolítica estava unido aos fenômenos naturais e se relacionavam com a produção agrícola e com o êxito das políticas imperiais.

Com a conquista colonial espanhola esse variado universo religioso e a estrutura política baseada nesse sistema começou a sentir os primeiros sintomas do contato e sua carga funesta. Os cultos do Estado foram rebatidos com toda veemência pelos castelhanos, pois esses reconheciam que o sustentáculo da organização social dos incas se centrava aí. Por sua vez, nos *ayllus* rurais, as manifestações religiosas indígenas passaram a desenvolver estratégias de manutenção das suas práticas tradicionais que refutassem o novo esquema dominante católico, sendo possível observar traços dessas simbologias originárias nas práticas cotidianas dos grupos indígenas na área andina contemporânea.

## 2. A DINÂMICA DA REINTERPRETAÇÃO

Sendo a plurireligiosidade uma das temáticas mais debatidas nos estudos culturais sobre os povos indígenas andinos, nota-se uma certa centralidade analítica no caráter sincrético do pensamento teológico e da *praxis* ritual destas populações. Esse sincretismo que, freqüentemente, é subestimado como um signo de impureza por algumas camadas da sociedade representa, antes de tudo, um feito histórico e um fenômeno orgânico de síntese, associado a um processo de complexa interpenetração, imposição, reinvenção e resistência.

*O simbólico, enquanto forma de conhecimento, apresenta-se como uma linguagem da sociedade sobre si, sobre os “outros” e sobre o mundo. Determina a compreensão da realidade, ao mesmo tempo em que esta modifica e reformula o significado daquele num movimento dialético constante. O conhecimento simbólico assimila as novas experiên-*

<sup>2</sup> <sup>1</sup>Em geral, os sacrifícios humanos (crianças, jovens e cativos de guerras) eram realizados em momentos extremos ou de transição, como catástrofes naturais ou cerimônias de entronização do Inca.

*cias sociais, mas, simultaneamente, a sociedade se a própria dele para legitimar, explicar e dar sentido às novas experiências de construção da realidade social. (ALTMANN, 1997, p. 167)*

Torna-se evidente a impossibilidade e inadequação interpretativa da complexidade da religiosidade andina, tomando como ponto de partida unicamente concepções teológicas e filosóficas ocidentais, sem consideração às particularidades semânticas e hermenêuticas do próprio pensamento indígena. A justaposição e/ou encarnação do cristianismo nesse marco cultural e conceitual não se processam sem fricções, incoerências e inconsistências. Em nossa perspectiva, assumimos a incapacidade interpretativa e o caráter especulativo deste artigo<sup>3</sup> por ser meramente uma revisão bibliográfica e não um estudo profundo baseado em investigações e observações de campo. Ademais, a informação acumulada pelos cronistas espanhóis de alguma maneira condiciona nossa valorização desse processo histórico. No entanto, sentimo-nos instigados a compreender os contextos teológicos do encontro entre essas duas distintas percepções de mundo e sua riqueza cultural.

O politeísmo, o monoteísmo, o animismo, o panteísmo, que têm sido aplicados às vivências indígenas, são criações das teologias cristãs. Reflete, não poucas vezes, a incapacidade de chamar por seus próprios nomes e de aceitar os diferentes sistemas de valores, de análises de outros povos, portanto, as ânsias de uniformizar as coisas, ou a inclinação de querer adequar o desenvolvimento e as organizações sócio-culturais dos povos indígenas a conceitos uniformes ocidentais. Por meio de variados mecanismos, ao longo da história, o clero católico insistiu em suprimir as crenças dos nativos em suas *huacas* e suas *mallqui* ou antepassados.

A religiosidade andina é uma “mestiçagem religiosa”, onde diversos elementos andinos são cristianizados e outros tantos aspectos cristãos são andinizados, dinamizando assim estratégias de reprodução de suas práticas fundamentais no cotidiano, mesmo nos casos de algumas das manifestações religiosas indígenas servirem apenas de referência implícita para adaptações superficiais e práticas mais toleradas que foram plenamente assumidas como autônomas. De fato, suas festas, ritos e celebrações são premissas de sua utopia social de harmonia e reciprocidade. Esta polifonia andina não é introspectiva, está aberta e contribui com a humanização dos não-andinos.

A inteligibilidade religiosa da vida e do mundo corresponde a certas

---

<sup>3</sup> Estabelecemos aqui uma tentativa de análise exclusivamente sobre os Quechuas Runas, sem considerar a gama da diversidade étnica da zona andina.

necessidades sentidas e problemas existenciais, matizados em paradigmas semânticos, simbologias, valores, concepções e relações, em suma, à cosmovisão, que é determinada por um conjunto de fatores culturais, sócio-econômicos e até por fenômenos naturais. A apropriação dos conhecimentos simbólicos serve para legitimar, explicar e dar sentido às novas experiências de construção da realidade social, possibilitando renovadas hermenêuticas dos mitos e reestruturações dos seus respectivos ritos. Os mitos ocupam um lugar entre a história e a ficção e neles se vislumbram alguns eventos transcorridos efetivamente no passado e outros feitos, ao contrário, pertencem exclusivamente à esfera do imaginário (ROSTWOROWSKI, 1983, p. 186). Assim, buscar um entendimento dos mitos permite elucidar aspectos do pensamento antigo e compreender a visão diacrônica do seu universo.

O sistema simbólico entendido a partir das diferentes dimensões da prática social – religião, arte, ideologia, ciência, lei, moralidade – desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da consciência e vivência étnica. No caso dos povos andinos, o paradigma ocidental-helênico da religião católica, desde o princípio do processo colonizador, vem se confrontando com aspectos da cosmovisão e da religiosidade autóctone. Mesmo com as imposições a religião cristã, sobretudo mediante o poder ideológico, político e militar, os povos andinos aprimoraram distintas percepções e re-interpretações (a partir de seus paradigmas elementares e cosmovisões) das linguagens teológicas cristãs expressas nas concepções gregas de essência, natureza, pessoa, corpo e alma, sobretudo.

Um dos aspectos mais fundamentais do pensamento andino é a contínua relação com o todo, onde o universo é primordialmente um sistema de entes interconectados e dependentes um do outro, regidos por uma normatividade exterior (heteronímia), e não existe em si mesmo. Esse sistema segue o princípio da complementaridade, onde cada fenômeno tem como contraparte um complemento como condição necessária para ser “completo” e capaz de existir e atuar. A dinâmica entre céu e terra, sol e lua, homem e mulher, claridade e escuridão, dia e noite, bondade e maldade coexistem no pensamento andino de maneira inseparável. Desse modo, as manifestações dos deuses (seres não absolutos) não são concebidas como forças suficientes. A separação ocidental entre um âmbito secular e outro religioso (ou numinoso) corresponde com uma lógica de exclusão, porém não encaixa no princípio holístico da inclusão. Para um *runa*, até o trabalho agrícola tem um caráter religioso, onde cuidar da terra é uma forma de oração.

*En toda la relación hombre-naturaleza/cosmo-dioses buscan la armonía, un equilibrio cósmico. Su cosmovisión no es un mero acto intelectual, más bien es una cosmosensación, una experiencia y vivencia, un sentir de una sinfonía cósmica. (ROSNER, 1997, p. 89).*

Cada ato humano alcança sua finalidade integral quando lhe é correspondente um ato recíproco e complementar equivalente a outro(s) sujeito(s). Uma ação unilateral distorce o equilíbrio delicado entre os atores, tanto no campo econômico, familiar, comunitário e ético, como também no campo religioso.

O cristianismo chegou à América em aliança com o mercantilismo. Frente a esse sistema econômico existiam entre os indígenas outras formas de conceber o trabalho, a produção e a distribuição dos recursos. De maneira prática observa-se a relação de reciprocidade entre o andino agricultor e a natureza<sup>4</sup> ou no sistema de parentesco e compadrio. Os pais criam seus filhos, mas estes têm a obrigação de restituir este empenho cuidando dos seus pais anciãos. Do mesmo modo, acredita-se que a falta de correspondência e harmonia em nível social e religioso pode desencadear caóticos problemas na comunidade, na família e/ou uma série de desastres naturais, como granizo, terremotos, inundações, escassez de chuva, entre outros.

A ética dos *quechuas* considera como elementos básicos de ruptura do ideal social tais violações da reciprocidade: o roubo (*suwa*), a falta de reciprocidade no intercambio de bens e solidariedade; a mentira (*llulla*), erro contra a verdade recíproca e a coerência do caráter; a ociosidade (*qbella*), ausência de reciprocidade no trabalho e colaboração voluntária; e o incesto, a ruptura do intercambio de filhos e filhas, representando a distorção mais grave da ordem ética e social no mundo andino.

A relação religiosa de reciprocidade refuta algumas das concepções básicas do catolicismo, especialmente, o conceito de “graça” como iniciativa unilateral de Deus, sem nenhuma contribuição recíproca por parte do ser humano. O *quesbwa runa* não estabelece categoria de “graça” ou de “gratuidade”, se não de justiça e equilíbrio ético.

As interações de mutuabilidade também se manifestam em nível cósmico como correspondência entre micro e macrocosmos. A ordem cósmica dos corpos celestes, as estações, a circulação da água, os fenômenos climáticos e até o divino têm sua correspondência e encontra respostas correlatas no ser

---

<sup>4</sup> Respeitando estritamente os dias intocáveis, através do “pago” o campesino pede permissão (*licenciaykiwan*) a *Pachamama* (mãe terra), para poder abri-la (arar e semear); com o *ch'allay* o *la t'inka* devolve em forma simbólica algo dos seus frutos, supondo que ‘tem sede’.



humano e suas relações de subsistência, sociais e culturais (simbólico-representativos). As expressões religiosas andinas representam, mediante atos simbólicos, o que acontece no macro, idealizando desta maneira a continuidade do universo e da ordem cósmica. Portanto, os “fenômenos de transição” como os montes, as nuvens, o arco-íris, os mananciais, os solstícios e as fases de lua têm um caráter numinoso e sagrado. A religiosidade nesse sentido é a contínua tentativa do restabelecimento simbólico e ritual do desequilíbrio universal, onde os feitos individuais se estendem desde a comunidade até o cosmos, numa rede de inter-relações essenciais.

Concatenado a esses princípios, a idéia de infinidade não é entendida como linear, mas como um movimento em espiral interminável, onde tempo e espaço (*pacha*<sup>5</sup>) se configuram como algo cíclico, seja com respeito às estações do ano ou a sucessão das gerações. A seqüência escatológica dos ciclos é dialética e descontínua, cada ciclo termina com um cataclismo cósmico (*pachakuti*) que dá lugar a outra volta, a uma era nova em outro nível.

A concepção andina de “Deus” está muito distante da concepção teológica da filosofia ocidental, que concebe Deus como substância infinita e enfatiza os atributos divinos de transcendência, eternidade, imutabilidade, onipotência e absoluto. No pensamento andino Deus é concebido como o próprio cosmo, não como um ente entre os demais, mas sim como o sistema universal das relações, ou seja, deus é o todo em tudo. Porém, esse deus também sofre, sente pena, está triste ou com cólera, e as dores e injustiça do mundo lhe afetam, isto é, participa ativamente da realidade mundana.

A religião incaica tampouco conhecia uma deidade criadora de tudo, pois o universo existe desde a eternidade. Os primeiros missionários identificaram o “deus criador” do livro de Gênesis com o deus incaico *Wiraqocha*, introduzindo uma concepção alheia ao pensamento andino. *Wiraqocha* (ou *Ticsi Wiraqocha Pachayachachi*), do mesmo modo que *Pachakamaq*, não era criador, mas sim ordenador e movedor de todo o universo, e seu primeiro atributo teológico não é a onipotência. A ele cabe a tarefa de “recriar” um cosmos desde o caos (não desde o nada), causado por um *pachakuti* (cataclismo cósmico), ou seja, restabelecer um universo ordenado, um sistema seguro e definido de relações.

Deus é então para o *runa* dos Andes antes de tudo a base necessária para a ordem no universo, tanto natural como social. Destarte, o povo o chama de

<sup>5</sup> O idioma *quechua* tem uma só palavra para “tempo” e “espaço”: *pacha*. Para o universo em sua totalidade usa-se a expressão *teqsimuy* (mundo redondo) e *tukuy pacha* para o “espaço total”.

*Taytacha*, como um pai que cuida dos seus filhos, mantendo dessa maneira a ordem que torna possível a vida.

A tríplice concepção cristã favorece substancialmente a aproximação dos dois paradigmas em relação a deus e, portanto, o “deus” cristão também participa dos aspectos principais do pensamento andino. Deus trino é em si mesmo “relacionalidade”. Todavia, o pensamento andino não se concebe em tríades como o pensamento dialético e analógico ocidental, porém em polaridades duais. Para o *gheshwa runa* sobressaem as duas pessoas divinas Pai e Filho, enquanto que o Espírito Santo praticamente não tem um lugar próprio.

A “cristologia” andina, paralelamente aos preceitos católicos oficiais, considera Jesus Cristo como o filho de deus que veio a terra para redimir a humanidade com sua morte na cruz, sob múltiplas manifestações sagradas ou hierofanias. No entanto, o pensamento andino manifesta compreensões particulares deste feito. Em primeiro lugar, para os quechuas, Jesus é desprovido quase completamente dos aspectos históricos. Os dois ritos cristológicos são o nascimento (Natal) e a morte na cruz (Semana Santa) – nem a pregação de Jesus, nem sua ressurreição compõem um papel importante na religiosidade andina.

Jesus se manifesta, sobretudo, no símbolo da cruz, que para os *runa* representa uma *chakana* e seus aspectos transitórios, isto é, uma ponte entre diferentes regiões cósmicas, entre o alto e baixo, esquerda e direita. A cruz no topo da serra estabelece simbolicamente a relação vital entre micro e macrocosmos, entre céu e terra. Desse modo, para a teologia andina a cruz não representa um símbolo de morte, mas de vida que brota, isto é, a raiz da relação cósmica, por isso as cruces são verdes (signo da vida) e sem corpos, e cumpre a importante tarefa de proteger a comunidade, intermediando a imprescindível relação entre o céu (chuva) e a fecundidade da terra (ESTERMAIN, 1997, p. 47).

Para o *gheshwa runa*, a vida sempre é o produto de uma relação de forças complementárias, o positivo e o negativo, o bom e o mau, o quente e o frio etc., que sempre estão em busca de se harmonizarem. Um deus absolutamente transcendente e suficiente é estéril e impotente, e não pode ser o “Senhor da Vida”. A reinterpretção teológica da ortodoxia cristã através de concepções andinas pondera com muita força o elemento feminino de “deus” na figura da “Virgen-pachamama”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> O camponês considera a *Pachamama* como “virgem”, enquanto não esteja cultivada. Para poder trabalhá-la – que é um ato de desvirginização – tem de pedir-lhe permissão (*licenciaykiwan*) mediante uma oferenda.

É significativo que a religiosidade andina tenha desenvolvido uma trindade feminina como contraponto à trindade cristã com fortes traços masculinos. A *Pachamama* é Pacha Terra, Pacha Nusta y Pacha Virgem, sendo esta última a representação da Virgem Maria em suas diferentes representações (Virgem de Carmen, Candelária, dos Remédios, de Belém).

Tanto os *Apus* como a *Pachamama* ocupam um lugar estratégico no que diz respeito à mediação entre diferentes níveis da realidade (*pacha*). Isso lhe permite a função de protetor, em relação aos múltiplos “fenômenos de transição” (chuva, raio, trovão, etc.). Desse modo, parte considerável da religiosidade andina se dedica a rituais protetores das variadas deidades<sup>7</sup> e suas respectivas zonas de atuação.

De maneira oportuna, a tradição católica dos Santos tem encontrado nesse conjunto de deidades formas de canalizar e disseminar seus preceitos aos povos da zona andina. Cada Santo é um intermediário, com sua especialidade própria, na resolução de problemas e dificuldades. Em Cuzco, por exemplo, os Santos substituem na procissão de Corpus Christi as múmias dos Incas. A festa de São João (dia do camponês) ocupa paulatinamente a festa incaica de *Inti Raymi* que tinha como objetivo assegurar o crescimento das plantações. Natal ou a festa do Menino ocupa outra festa dos incas, o *Ohapay Raymi*, a celebração ao sol.

Outro aspecto diferencial entre o pensamento andino e ocidental aplica-se à concepção do tempo. A palavra *quechua Pacha* não só significa “terra” (*Pachamama*), como também “espaço” ou “nível” (por exemplo, *kay pacha*), e ademais “tempo”. A concepção *quechua* não considera categorias de “mais além” e “deste lado” e as relações de continuidade entre os acontecimentos do passado manifestam-se ainda no presente, e o futuro, sem ter uma forma verbal estabelecida, já se antecipa no presente. Trata-se de localizar os acontecimentos “passados” no contexto da atualidade, redescobrir o sentido dos acontecimentos para uma renovada identidade no autodescobrimento. Essa percepção cíclica fundamenta-se nos ciclos agrícolas (semeadura e colheita), astronômicos (sol e lua), climatológicos (tempo de chuva e de seca) e de parentescos (sucessão das gerações).

A linearidade, continuidade e progressividade do tempo são conceitos baseados na lógica judaico-cristã, secularizada pelas filosofias da história do sé-

<sup>7</sup> Cada uma destas deidades tem seu complemento sexual: sol e lua, estrela matutina e vespertina, raio e neblina. Só o arco-íris por sua função de “ponte” (*chakana*) encarna em si mesmo a bipolaridade.

culo XIX, e popularizada no sentido tecnológico e econômico no século XX. Do ponto de vista andino, existem rupturas no tempo, momentos decisivos (*kairoi*) e saltos qualitativos onde o cosmos volta a ser caos, os *pachakuti* (cataclismos).

Mesmo não sendo compatíveis, os missionários encontraram na tripartição andina de diferentes níveis (*kay*, *hanaq* e *uruy pacha*) um modelo apropriado para adequar à tríade cristã de “céu-terra-inferno”.

Para um *runa*, os três níveis de *pacha* pertencem todos a uma mesma *pacha*, unidade espaço-temporal. *Hanaqpacha* (espaço acima) se refere ao âmbito dos fenômenos atmosféricos y astronômicos; *Kaypacha* (este espaço) é o âmbito natural e social da vida; e *Uraypacha* (espaço abaixo) se refere ao interior da *Pachamama*, que é tanto o âmbito da reprodução da vida como a morte. Ainda que a maioria dos *quechuas* aceite hoje as concepções cristãs de uma vida eterna, de um juízo final e do Reino de deus, certamente existem matizes muito próprios em suas respectivas interpretações.

A percepção espacial em seus sentidos sagrados parte do princípio da onipresença do divino. Nesse panteísmo, todo o universo é sagrado porque representa em cada uma de suas partes a ordem divina através de um sistema de relações. Entretanto, existem lugares, acontecimentos e tempos especiais onde as deidades se revelam de maneira mais densa e perceptiva, associadas a fenômenos de transição.

A partir do paralelismo entre os sacramentos cristãos e rituais andinos particulares, observam-se distintos modos de reinterpretação por parte dos *quechuas*, sobretudo para o batismo, o matrimônio e a eucaristia. Por exemplo, para muitos casais o matrimônio católico ou *kasarakuy* é somente o compromisso definitivo, depois de haver convivido já por muito tempo em *sirvinakuy* – o matrimônio andino baseado na complementaridade e reciprocidade fecunda cósmica – com a ajuda das famílias dos casais e da comunidade. O homem e a mulher amadurecem a personalidade só em forma de casal, ou seja, em harmonia matrimonial.

Outros sacramentos católicos encontram muito menos aceitação entre os indígenas, devido ao seu distanciamento conceitual e ritual do mundo andino, como no caso da Penitência que estabelece para os católicos a confissão dos pecados a um sacerdote, por sua vez, faltando à noção de culpa e pecado um paralelismo inteligível e correspondente na religiosidade andina. Tais desconexões são sintomáticas da multiplicidade de escolhas e negações que os indígenas articulam perante os mais distintos contextos em suas criações culturais de resistência e reafirmação étnica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A percepção da religiosidade andina contemporânea apresenta-se a partir de novos paradigmas analíticos, onde o indígena tem ocupado novas posturas: de “objeto” a “sujeito”, de oprimido e explorado à protagonista de sua própria libertação, sendo eles mesmos os artífices de seu futuro. Novas propostas são estabelecidas, onde os povos não aceitam resignar-se e integrar-se simplesmente à cultura hegemônica, mas sim apresentar e viver sua cultura como alternativa autônoma e mais apropriada a suas demandas particulares.

O indígena doutrinado e negado, reduzido, cristianizado de maneira compulsiva tem assumido a condição de “índio cristão”, no entanto, capaz de desenvolver sua própria teologia e cosmovisão, possibilitando assim um diálogo ecumênico entre as religiões.

O modelo de “cristianização dos indígenas” vem passando por um denso processo de transformação em razão da própria capacidade de resistência desses povos, e hoje constitui o caminho em direção contrária até a “indigenização da igreja e da sociedade” na América. Esse contexto reflete o projeto da busca de uma sociedade pluricultural e multiétnica, viabilizando novas e necessárias estratégias para uma sociedade que ainda continua mantendo discursos e ideologias falsas que distanciam ainda mais a convivência equilibrada entre os grupos indígenas e a sociedade envolvente. Portanto, a necessidade de uma contínua transformação libertadora vem possibilitando, ao longo da história, manter as distintas nuances e manifestações de uma religiosidade original e mutante, tradicional e atualizada, suscitando renovadas perspectivas marcadas pelo processo dinâmico de fluidez e entrecruzamentos criativos, que há muito mantém viva a organicidade da religiosidade andina em seus encontros, desencontros e reencontros.

## REFERÊNCIAS

ALTMANN, Lori. Madija: um povo entre a floresta e o rio, trilhas da produção simbólica Kulina. In: SIDEKUN, Antônio (Org). *O imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997. p. 163-171.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.

GIORGIS, Paula Caleffi. A história no mito: proposta metodológica. In: SIDEKUN, Antônio (Org). *O imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997. p. 15-23.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny (Orgs). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.

\_\_\_\_\_. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). *Explorações geográficas: percursos no fim do Século*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.

ROSNER, Enrique. El proceso de formación del imaginário religiosos indígena andino. In: SIDEKUN, Antônio (Org). *O imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997. p. 87-116.

ROSTWOROWSKI, María. *Estructura andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima, Peru: IEP, 1983.

RUIZ, Andrés Ciudad. Cosmovisión y ideología en los andes prehispánicos. In: SEACEX Sociedad estatal para la acción cultural exterior (Orgs). *Perú indígena y virreinato*. Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya (MNAC), 2004. p. 54-61.

TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Editora Difel, 1980.

*Recebido em 30/04/2009*

*Aprovado em 12/06/2009*