



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**Luciana Landgraf Castelo Branco**

**Políticas públicas, transformações econômicas e identidade nas comunidades  
camponesas do Peru: o caso de San Carlos**

Florianópolis  
2014



**Luciana Landgraf Castelo Branco**

**Políticas públicas, transformações econômicas e identidade nas comunidades camponesas do Peru: o caso de San Carlos**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Ciências Sociais (bacharelado) da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para aprovação do grau de bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Jose Antonio Kelly Luciani

Coorientador: Enrique Mayer- Behrendt

**Florianópolis  
2014**



*A don Pancho, doña  
Rosita e todos os seus  
irmãos*



## AGRADECIMENTOS

Faço os agradecimentos numa ordem cronológica, ao menos na medida do que me é possível lembrar. Assim, é óbvio começar por minha família, mais especificamente pais, avós e irmão, pela paciência e por respeitar todas as minhas escolhas. Sigo agradecendo à professora Lúcia Morales e ao professor Paulo Cunha, da UNESP. A professora Lúcia, de Introdução à Antropologia, me atribuiu a nota mais baixa de todo o meu histórico escolar, o que me fez entrar numa profunda crise de “o que eu quero fazer da vida” e sair por aí viajando, pois, afinal, era justamente o primeiro assunto que me despertava tamanha atenção e para o qual eu parecia ser menos qualificada. Mas agradeço-a porque, se não fosse por essa nota e essa crise, eu provavelmente continuaria lá, meio sem rumo, deixando o curso me levar. O professor Paulo Cunha me apresentou, numa conversa informal, a possibilidade de viajar com muito pouco, quase nada, inventando a arte da vida a cada dia, como desse. Depois, arrependeu-se tanto de me dar a ideia que implorou para que eu não fosse, culpado que se sentiria se me acontecesse alguma coisa, mas também agradeço-o por isso porque talvez o receio que ele mesmo aguçou em mim ajudou a manter-me sempre segura. Dessa mesma época, não posso deixar de citar meus queridos amigos Alex e Pedro, que seguiram sempre presentes e apoiaram todas as minhas aventuras.

Agradeço a todos os companheiros de viagem, em especial a Daniel Salamon, que me presenteou o livro *Siete Ensayos Sobre la Realidad Peruana*, e a *mi hermanito* Adrés Scaglione, que viajou comigo pelo norte do Peru, lugar onde futuramente eu faria meu trabalho de campo. Ao povo da comunidade camponesa de Alto Perú, primeira comunidade em que estive, e da comunidade de Copallín, que me acolheram com toda a hospitalidade. Ao maestro don Antonio Vásquez, à sua medicina e a todo o povo Shipibo de Santa Rosa de Dinamarca, que me apresentaram um mundo e um “eu” desconhecidos.

Agradeço meu orientador, Jose Antonio Kelly, que trouxe de volta a minha esperança de ter algum rendimento em Antropologia quando ministrou as disciplinas de Teoria Antropológica II e de Etnologia Indígena. A ele também agradeço a paciência, a precisão da orientação, o fato de ter aceitado orientar-me num tema de minha escolha e todos os conselhos – bibliográficos ou não – durante os últimos quatro anos. Outros professores do departamento também foram extremamente importantes em minha formação. Com Sonia Maluf fiz minha primeira disciplina optativa, com Antonella Tassinari e Edwiges Ioris, a iniciação científica que me direcionou para Etnologia Indígena. Márnio Teixeira-Pinto desconstruiu todas as minhas certezas nas aulas de Epistemologia e apresentou-me

possibilidades nas de Mito, Rito e Cosmologia. A professora Miriam Hartung e o professor Alberto Vallejo Rojas, da ENAH introduziram-me à Antropologia do Campesinato. Gabriel Barbosa iniciou-me em Antropologia Econômica, deixando, gentilmente, que eu participasse de suas aulas como ouvinte em tempos em que se reforçava a proibição de que isso fosse feito como ‘medida preventiva’. A ele, e também à professora Evelyn Zea, agradeço a participação e os valiosos comentários em minha banca de aprovação de projeto. Agradeço também ao professor Raúl Burgos, que ministrou a disciplina de Teoria Política II e me incentivou a, finalmente, ler com atenção os *Siete Ensayos* de Mariátegui. Também agradeço-o por ter lido uma versão deste trabalho na disciplina de Seminário II, por suas contundentes contribuições nesse momento, e, além de tudo, pela amizade e por estar sempre presente durante todos os quatro anos em que estudei na UFSC. Ao meu co-orientador, o professor Enrique Mayer, por se dispor, gentilmente, e para minha surpresa, a ler e comentar todo o trabalho.

Aos colegas que me acompanharam desde o início, agradeço por incluir-me em seu círculo de sociabilidade apesar da minha (leve) antissociabilidade e da minha dificuldade com as relações que se estabelecem dentro da academia. Cito, entre eles, Márcia, Aglaé, Treicy, Luciane, Nicolas, Pedro, Guilherme, Carlos Francisco e também aqueles que infelizmente já não estão aqui para concluir a jornada comigo: Sédryk e Allison. Agradeço também aos amigos-de-todas-as-horas, por toda a sua paciência a cada fim de semestre e apoio, sempre: Allan, Anahí, Cecília, Gilberto, Jaciara, Kamal, Maira, Pablo e Vanessa. Às amigas que estão longe, mas sempre presentes, Silvana e Jeane.

Agradeço ao povo da comunidade camponesa de San Carlos como um todo, em especial à junta diretiva e à família de dona Rosita, que foram meus informantes e inspiradores, e, afinal, quem tornaram meu trabalho de campo possível e proveitoso. Pessoas por quem tenho imenso apreço e respeito, e que me ensinaram muito do que este trabalho apresenta. Por fim, agradeço ao professor Jacques Malengreau, que se foi, mas deixou a etnografia que utilizei como base para minhas conclusões sobre San Carlos.



## RESUMO

Este trabalho se propõe a entender como se conectam políticas públicas, transformações econômicas e identidade nas comunidades camponesas peruanas, trazendo como exemplo concreto o caso da comunidade de San Carlos. Para isso, foi necessária uma análise histórica em que se considerassem as transformações ocorridas em cada uma dessas esferas e se compreendesse como duas formas de conceber o mundo interagiram e se articularam: por um lado, a ideologia do Estado peruano, representada tanto pelos seus membros efetivos quanto pelos intelectuais de cada época, que vem desde a independência desenvolvendo políticas voltadas à inserção das comunidades na “sociedade nacional”, ainda que também as mantenha à margem desta. Por outro lado, procurei destacar a agência das comunidades e seus habitantes sobre essas transformações impostas, guiando-me pelo seu impacto sobre as identidades, tanto as auto-afirmadas como as atribuídas, e nas relações sócio-produtivas. Concluo analisando a relação do Estado com as comunidades, apontando a incongruência entre práticas neoliberais e o modo de vida tradicional da serra peruana e mostrando que conceitos discriminatórios de raça seguem operando, ainda que ocultados sob a definição de pobreza.

**PALAVRAS-CHAVE:** comunidades camponesas, políticas públicas, transformações econômicas, identidade, San Carlos.



## RESUMEN

Este trabajo se propone entender cómo se conectan políticas públicas, transformaciones económicas e identidad en las comunidades campesinas peruanas, trayendo como ejemplo concreto el caso de la comunidad de San Carlos. Para eso, fue necesario un análisis histórico en que se consideraran las transformaciones ocurridas en cada una de esas esferas y en que se comprendiera cómo dos formas de concebir el mundo interactuaran y se articularan: por un lado, la ideología del Estado peruano, representada tanto por sus miembros efectivos como por los intelectuales de cada época, que vienen desde la independencia desarrollando políticas hacia la inserción de las comunidades en la “sociedad nacional”, aunque también las mantenga al margen de esta. Por otro lado, busqué destacar la agencia de las comunidades y sus habitantes sobre esas transformaciones impuestas, guiándome por su impacto sobre las identidades, tanto las autoafirmadas como las atribuidas, y en las relaciones socio-productivas. Concluyo analizando la relación del Estado con las comunidades, apuntando a la incongruencia entre las prácticas neoliberales y el modo de vida tradicional de la sierra peruana, y mostrando que conceptos discriminatorios de raza siguen operando, aunque ocultados bajo la definición de pobreza.

**PALABRAS-LLAVE:** comunidades campesinas, políticas públicas, transformaciones económicas, identidad, San Carlos.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Concentração cíclica de parcelas de terra em quatro gerações na comunidade de San Carlos. P. 49

Figura 2: Mapa do Peru com destaque para o departamento do Amazonas. P. 56.

Figura 3: Mapa do departamento do Amazonas com destaque para a província de Bongara. P. 56.

Figura 4: Mapa da província de Bongara e localização de San Carlos. P. 57.

Figura 5: Mapa de intercâmbios. P. 58.

Figura 6: Junta diretiva da comunidade camponesa de San Carlos. P. 59.

Figura 7: Mãe e filho trabalhando em *ayuda* na colheita de *ulluco* da *chacra* da *jalka*. P. 59.

Figura 8: Mulheres trabalhando em *ayuda* no ritual da coleta de lenha, primeiro preparativo para a festa de natal. P. 59.

Figura 9: Casal trabalhando em *ayuda* na produção de pão. P. 59.

Figura 10: Irmãs trabalhando em *ayuda* na *chacra* do *temple*. P. 59.

Figura 11: Mulheres vendendo seus produtos no mercado de Pedro Ruiz numa feira de domingo. P. 59.

Figura 12: Igreja de San Carlos vista desde a praça central. P. 60.

Figura 13: Casa na *chacra* do *temple* para produção de *chancaca*. P. 60.

Figura 14: Duas unidades domésticas de duas gerações diferentes (mãe e filha) que compartilham o mesmo pátio. P. 60.

Figura 15: Pichação em um muro de Cajamarca, capital do departamento de mesmo nome, apoiando a instalação da mineradora Conga na região de Celendín. P. 66.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
-----------------	---

### **CAPÍTULO 1: O QUE HÁ POR TRÁS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES CAMPONESAS NO PERU: UMA BREVE REVISÃO**

1. DA INDEPENDÊNCIA À VIRADA DO SÉCULO.....	5
1.1. <i>Independência e Comunidades Indígenas</i> .....	5
1.2. <i>A virada do século e as teorias sobre mestizaje</i> .....	7
1.3. <i>A contribuição de Mariátegui</i> .....	9
1.4. <i>Elite limenha, indigenismo liberal e indigenismo radical: uma disputa político-conceitual</i> .....	11
2. PROTECIONISMO CONSTITUCIONAL .....	14
2.1. <i>Leguía e o indigenismo liberal</i> .....	14
2.2. <i>Neo-indianistas</i> .....	16
2.3. <i>O Indigenismo no poder</i> .....	17
2.4. <i>Antecedentes da Reforma Agrária</i> .....	18
2.5. <i>Reforma Agrária</i> .....	19
2.6. <i>Fim da Reforma Agrária</i> .....	24
2.7. <i>Belaúnde e a interrupção definitiva da Reforma Agrária</i> .....	25
2.8. <i>Primeiro governo de Alan García e a reaproximação popular</i> .....	26
3. FIM DO PROTECIONISMO CONSTITUCIONAL .....	27
3.1. <i>Alberto Fujimori e a constituição de 1993</i> .....	27
3.2. <i>Alejandro Toledo</i> .....	31
3.3. <i>Segundo governo de Alan García</i> .....	32
4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO .....	35

### **CAPÍTULO 2: COMUNIDADE CAMPONESA DE SAN CARLOS: APRESENTAÇÃO**

1. APRESENTAÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO REGIONAL DE SAN CARLOS .....	37
1.1. <i>Localização geográfica</i> .....	37
1.2. <i>Chachapoyas, incas e espanhóis</i> .....	38
1.3. <i>Da República Aristocrática à modernidade</i> .....	39

2. O CAMPO.....	43
2.1. “Nosotros” e os “forasteros”: identidade em San Carlos.....	43
2.2. “En San Carlos, trabajando, todo da”: reprodução socioeconômica.....	48

### **CAPÍTULO 3: IDENTIDADE, ECONOMIA E “DESENVOLVIMENTO” NOS ANDES**

1. CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIDADE.....	61
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE ECONOMIA.....	68
3. <i>DEVELOPMENT X DEVELOP-MAN</i> .....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	90







## INTRODUÇÃO

A região de Chachapoyas é uma incógnita para os próprios peruanos. Muitos deles costumam localizá-la em algum lugar da selva amazônica. Até os anos 70, não havia uma estrada que ligasse a costa ao departamento do Amazonas, cuja capital é Chachapoyas, e o difícil acesso se dava por um caminho muito estreito, que baixa à margem de rios e sobe altas montanhas incontáveis vezes em pouco mais de 500 km, o que faz a viagem bastante longa. Após a chegada da estrada, a “*marginal*”, as atrações turísticas do vale do Utcubamba passaram a ser exploradas. Foi por elas que cheguei a Chachapoyas pela primeira vez, através da indicação de um viajante que encontrei no caminho, quem me mostrou impressionantes fotos de ruínas desconhecidas e inexploradas e recomendou-me conhecê-las. Como vinha do Equador, esse foi meu segundo destino no Peru, antes da capital ou qualquer cidade grande. Depois de conhecer Kuelap, a maior e mais conhecida das fortalezas da região, rumei para o vale do rio Belén, em busca de outras ruínas. Porém, chovia muito, e acabei me desviando do caminho para procurar abrigo. Cheguei a uma comunidade chamada Alto Perú, onde desisti das ruínas e passei a me interessar pelas pessoas que ali viviam. Foram, portanto, os Andes de Chachapoyas que me levaram à Antropologia, e não o contrário.

Impressionou-me constatar que aquelas pessoas praticamente não usavam dinheiro. Produziam e trocavam tudo o que necessitavam, e quando precisavam de algo industrializado, levavam parte da produção a um posto de trocas provisório, Chaski, que basicamente dispunha de ferramentas e material para encilhamento de mulas. As mulheres passavam o dia por perto de casa, cuidando dos animais, da horta e fiando lã de ovelha, enquanto os homens saíam de manhã, bem cedo, e só voltavam já perto do fim do dia. Contavam-me dos restos arqueológicos de cerâmica frequentemente encontrados, e atribuíam-nos aos “índios antigos”. Falavam espanhol com um acento quéchua muito forte, que eu mal conseguia entender, e, afinal, não consegui atingir em absoluto qualquer informação sobre a identidade daquele povo, até porque me era difícil formular qualquer pergunta que eles apreendessem da mesma forma que eu.

Ao sair dali, finalmente fui a Lima, e me produziu muito estranhamento a maneira como certo meio da capital via a população da serra. Foi lá que aprendi o significado da palavra “cholo”, e também foi onde mais vi e ouvi a palavra “desenvolvimento”. Em Lima, percebi que o meio rural, como aquele que eu tinha conhecido logo antes, era considerado pobre e atrasado. Ao seguir viagem, comecei a ler *Las venas abiertas de América Latina* – não é por acaso que um trecho dele é epígrafe do terceiro capítulo deste trabalho – e o livro

presenteou-me algumas primeiras pistas sobre o que me havia despertado curiosidade, além de ter, também, me ajudado a ver que o problema era mais amplo, apesar de suas expressões locais serem bastante variadas sob tão diversas políticas estatais. Voltar à região de Chachapoyas e tentar entendê-la um pouco melhor é uma dívida que agora tento saudar com a ajuda das teorias aprendidas na graduação, e, novamente, com a ajuda dos camponeses que ali habitam.

O recorte do tema se deu do retorno às questões que eu não pude entender naquele primeiro momento: que há políticas de identidade criadas pelo Estado, ancoradas em definições muito restritas sobre quem são índios, *mestizos* e camponeses, por um lado, e por outro, que há identidades locais muito mais complexas. Que o sistema econômico que o Estado quer impor não é o mesmo sob o qual as comunidades querem existir, e, por isso, são classificadas pelo primeiro como pobres – aqueles que precisam de ajuda. Enfim, colocar economia e identidade lado a lado significou voltar às questões que me incomodaram naquele primeiro momento e que, segundo minha interpretação, pareciam caminhar juntas historicamente. Afinal, “cholos” são, via de regra, “pobres”. Meu objetivo foi, portanto, entender como se correlacionam as políticas públicas estatais e as mudanças econômicas e identitárias sofridas ao longo do tempo pelas populações da serra peruana.

Minha principal inspiração metodológica foi o trabalho *Ilhas de História*, de Sahlins, em que o autor propõe uma solução para romper com a dicotomia entre estrutura e história, mostrando como elas se relacionam: esquemas de significação tradicionais são sempre reproduzidos e transformados dialeticamente. Uma revisão histórica, portanto, se fez sumamente necessária, principalmente quando se tratava de uma nação que não é a minha. Era preciso entender minimamente o pensamento hegemônico de cada época e quais as principais políticas públicas geradas por eles e por suas correntes teóricas. Há personagens muito complexos, como é o caso do ex-presidente Alberto Fujimori (1990-2000), quem sempre desperta emoções extremas: ou é aclamado, ou repudiado. A reforma agrária é outro ponto importante, considerada por alguns autores a “reforma agrária burguesa mais drástica da América Latina”. Disso se ocupa o primeiro capítulo. Se gasto longas páginas falando sobre fenômenos do sul peruano – mais especificamente Cusco – quando o campo escolhido está ao norte, é porque foi ali que surgiu com toda força o movimento ideológico indigenista, exportado mais tarde a outras regiões. O indigenismo teve seus prós e seus contras, mas o fato é que interferiu enormemente no pensamento nacional sobre as populações da serra e terminou, mais tarde, influenciando políticas públicas, incluindo a reforma agrária.

No segundo capítulo, trato do lugar escolhido para o trabalho de campo: a comunidade de San Carlos. Localizo-a geograficamente nessa região pouco conhecida, a *ceja de selva* (às vezes traduzido para o português como “selva alta”), e também tento recuperar o pouco que me foi possível sobre o processo histórico regional, que revela eventos interessantes para o entendimento da identidade atual. Não soube da existência de San Carlos até encontrar o livro *Parientes, paisanos y ciudadanos em los Andes de Chachapoyas* numa feira do IFEA (Instituto Francês de Estudos Andinos) em Lima, apesar de algumas vezes ter passado pelo povoado próximo de Pedro Ruiz Gallo. O livro de Malengreau foi definitivo na escolha: ele é a única etnografia escrita nos últimos tempos sobre uma comunidade na região. Além do mais, ajudou-me como argumento favorável à minha entrada na comunidade, já que o antropólogo foi casado com uma sancarlina, e era muito querido por todos. No livro, Malengreau mostra como as redes de solidariedade, expressas em princípios cosmogônicos, têm um peso substancial na construção identitária e nas práticas econômicas e rituais dos habitantes de San Carlos.

Apesar do curto período de três semanas em campo, pude acompanhar uma família em seus afazeres da *chacra* e nas vendas da feira do mercado, além de conviver com ela numa unidade doméstica. Tive a oportunidade de observar suas cotidianas considerações sobre os diversos tipos de *mestizo* e de ouvir histórias sobre San Carlos. Não pretendia realizar entrevistas, mas preparei-me para apresentar algumas questões que me interessavam à junta diretiva no dia em que nos reunimos para decidir sobre minha entrada na comunidade, imaginando que eles me solicitariam fazê-lo. Assim ocorreu, e seus membros quiseram falar sobre algumas delas nessa mesma reunião. Depois, quando fui à comunidade, percebi que eles esperavam de mim que eu fizesse entrevistas. Acabei fazendo-as na última semana, quando eu já havia participado de um ritual com os parentes do vice-presidente, quem me ofereceu hospedagem. Assim, eles já me conheciam, o que acredito tê-los ajudado a se sentir bastante mais cómodos com as minhas perguntas e a minha presença em suas casas. Nunca tive uma lista de perguntas fechadas, mas o que eu procurava saber tinha a ver com identidade, trabalho, comercialização dos produtos e desigualdade. Algumas pessoas fizeram comparações importantíssimas sobre o momento atual e o tempo de sua juventude, ou de seus pais. Tentei fazer com que essas “entrevistas” fossem mais parecidas a conversas, tentando estimulá-los a falar sobre o que mais sabiam e o que mais lhes interessava. Muitas vezes eles me perguntaram sobre como as coisas funcionam no lugar onde vivo, e percebi que, quando trocávamos informações, eles falavam muito mais, pois gostavam de contrastar as diferenças.

No terceiro e último capítulo, tento conectar os dois primeiros através de uma análise teórica. Apoiando-me na bibliografia sobre contato cultural, busco entender a identidade sancarlina em si e a sua relação com alteridades, contrastando-a com a concepção estatal de *mestizos*, categoria sob a qual são encaixados nos censos. Trago também a bibliografia de Antropologia Econômica para iluminar a relação entre a economia estatal de mercado e as economias tradicionais, dando especial atenção às mudanças causadas pela chegada do primeiro e às estratégias de resistência das comunidades camponesas. Faço ainda breves considerações sobre o desenvolvimento, que, devo mencionar, é em grande parte consequência de meu período em campo ter coincido com a campanha política para as eleições de governadores e presidentes provinciais, e a palavra aparecia insistentemente em cada discurso, à direita ou à esquerda.

## CAPÍTULO 1

Según Dye una política pública ‘es aquello que el gobierno escoge hacer o no hacer’, o como dice otro autor es ‘la decisión gubernamental plasmada en la resolución de un problema en la comunidad’. Para Joan Subirats, el término *política pública* es bastante reciente: “Se introdujo en el lenguaje de las ciencias políticas y administrativas europeas en los años 1970 como traducción literal del término “public policy” (ALLPA, 2010, p.3).

### **O QUE HÁ POR TRÁS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES CAMPONESAS NO PERU: UMA BREVE REVISÃO**

Se o termo “política pública” é relativamente recente, o fato de o Estado encarar as comunidades como um problema, agindo perante elas através de políticas não o é. Neste capítulo, objetivo fazer uma revisão histórica das decisões políticas regulamentadas oficialmente que atingiram ou pretenderam atingir diretamente o modo de vida das populações da serra – antes chamadas indígenas e hoje, camponesas – localizando-as em seu contexto ideológico. Assim, pretendo evidenciar as tendências político-econômicas e a visão sobre diferenças culturais, em especial sobre povos indígenas, que influenciaram na tomada dessas decisões.

#### 1. DA INDEPENDÊNCIA À VIRADA DO SÉCULO

##### 1.1. *Independência e Comunidades Indígenas*

Segundo Laureano Del Castillo, em texto publicado na revista *Debate Agrário* de 1992, não há unanimidade, mas muitos autores consideram que o surgimento das comunidades indígenas se deu por volta de 1570, no governo do vice-rei Toledo, na forma de reduções indígenas. Eram pequenos povoados que funcionavam como espaço aglutinador de índios para a cobrança de impostos e, em sua maioria, foram fundadas por missionários jesuítas. Visavam, já na época colonial, “proteger” e “civilizar” os índios, e, para facilitar o alcance do objetivo, mantiveram alguns elementos do *ayllu* andino. O *ayllu* era o “núcleo fundamental da sociedade andina” (MAYER, 1974, p.16), unido por ancestralidade mítica comum. Sob o domínio incaico, adquiriu também função econômica, atendendo assim ao sistema produtivo do Estado (PORTUGAL, 2007, p.2).

Logo da independência em 1821, o General San Martín assumiu o mando político e militar da nação sob o autotítulo de “protetor da liberdade do Peru”. Nesse momento de afirmação da independência, foram expedidos quatro decretos importantes para as populações indígenas, também politicamente livres. Primeiro, foram abolidos os tributos espanhóis. Segundo, foi proibida a servidão. Terceiro, abolida a pena de açoite e, quarto, a forca. O segundo, porém, não foi cumprido, pois padres, militares, autoridades e fazendeiros ainda mantinham indígenas em regime de escravidão. Os escravos africanos, que vinham sendo trazidos desde a época de Toledo, continuaram sob essa condição até 1854, quando foram libertos no governo de Ramon Castilla. A escravidão africana acontecia predominantemente na costa, com fins de agricultura, enquanto na serra a mão-de-obra majoritariamente utilizada era a indígena.

As comunidades voltaram a ser assunto político novamente em 1824, nesse momento sob o governo do “encarregado do poder ditatorial do Peru”, Simón Bolívar. Após formação superior em Caracas e na Europa, Bolívar trouxe a América Latina sua influência liberal. Para ele, as comunidades indígenas eram instituições coloniais e corporativas, portanto, retrógradas (DEL CASTILO, 1992, p.1). O então governante expediu vários decretos que incidiam diretamente sobre a vida dos povos indígena do país. Sua ideia de modernização, além da integração de sociedades latino-americanas, passava por dinamizar a economia, concedendo a propriedade privada da terra aos índios, o que era parte do plano de incorporá-los como cidadãos da nova nação. O decreto de 8 de abril de 1924 visava a comercialização das terras comunais e a dissolução das comunidades indígenas, alegando sua incompatibilidade com o regime democrático por considerá-las uma trava ao desenvolvimento, ainda que a necessidade de arrecadar fundos para o fisco também estivesse por trás dessa decisão. As terras comunais deveriam ser repartidas individualmente e as que sobrassem seriam vendidas como propriedade do Estado.

Porém, segundo Román Robles Mendoza, em uma detalhada revisão sobre políticas públicas intitulada *Legislación peruana sobre Comunidades Campesinas*, esse decreto não teve grande impacto, primeiro porque sua duração foi curta e, segundo, porque a maior parte dos habitantes das comunidades preferiu não repartir terras de pastos e de cultivos temporários em propriedades particulares. Mesmo assim, a lei abriu espaço para o crescimento do latifundismo, e grande parte das propriedades parceladas existentes em terras andinas é dessa época (ROBLES, 2002, p.41).



Em 1825, Bolívar reafirmou a proibição da servidão indígena (ainda que, segundo Robles, ela tenha persistido sob diversas formas até a década de 70) e ordenou que fossem também repartidas as terras que foram tomadas pelos curacas e arrecadadores em razão de seu ofício (CASTRO, 2004). Os *criollos*, *mestizos* e indígenas eram obrigados a pagar pesados impostos para aportar, a princípio, a contensão da invasão espanhola e logo os longos anos de guerra com os países limítrofes que definiram as fronteiras nacionais.

### 1.2. A virada do século e as teorias sobre mestiçaje

Na França, Gobineau, um dos mais importantes teóricos do racismo no século XIX, proclamava que a relação entre grupos humanos é inevitavelmente violenta porque guiada por leis naturais de atração e repulsão (Apud DE LA CADENA, 2000, p.3). Nos debates europeus, “mestiçagem” era a palavra usada para discutir perigos e benefícios da hibridação. Os argumentos sobre os perigos dos seus efeitos degenerativos predominavam. O próprio Gobineau acreditava que países como o Brasil, onde viveu por um ano, não tinham futuro, e que a única saída era o incentivo à migração de raças “superiores”. Nesse mesmo período, o Peru enfrentou a Guerra do Pacífico (1879-1883), perdendo território para o Chile. Segundo Marisol de la Cadena (2000) , a guerra ocasionou o fim do período de relativo sucesso econômico, causado pela exportação de salitre e guano<sup>1</sup>, e a preocupação do governo e da elite com o desenvolvimento econômico tornou-se mais evidente.

Se na Europa a mestiçagem era vista como degenerativa, no Peru era impossível que essa crença imperasse porque a própria classe hegemônica era *mestiza*. Ainda que se proclamasse como descendente dos heróis *criollos*, portanto socialmente branca, a descendência indígena se fazia óbvia nos traços e na cor da pele. Nos tempos coloniais e logo após a independência, raça e cultura eram vistas como conectadas e fundamentalmente ligadas à pureza de sangue. Porém, no conceito de raça em voga nessa época, influenciado pelo romantismo, o espírito historicamente herdado deveria prevalecer sobre os aspectos físicos externos, subordinando-os à racionalidade, moral e inteligência internas, ainda que o aspecto físico não fosse, de todo, rejeitado (DE LA CADENA, 2000, p.16). Os ideais liberais de igualdade, já presentes na formação da república, nesse momento colaboraram com a ideia de que características físicas subordinam-se à exposição a uma educação correta, que podia inculcar virtude no indivíduo, ao mesmo tempo em que defendiam que moral e inteligência

---

<sup>1</sup>Fezes de aves e morcegos acumuladas nas ilhas costeiras. Fonte de nitrato assim como o salitre, utilizados para fabricar fertilizantes.

eram características inatas. Para os políticos que defendiam o liberalismo e o progresso, a educação era ferramenta de construção da nação e homogeneizadora de raças. Assim, a hierarquia do determinismo biológico teve de ser substituída pela crença numa hierarquia moral e cultural, crença eventualmente compartilhada por elites e *mestizos*, o que legitimou a discriminação dos segundos. Assim, mesmo na época da bonança econômica da primeira guerra mundial causada pelo crescimento do mercado, a serra manteve relações de trabalho de exploração e servidão.

Por outro lado, o determinismo ambiental, outro dos frutos do evolucionismo, forneceu as premissas para a elaboração da divisão geográfica peruana em três grandes áreas ligadas às raças que compõem o país. Segundo de la Cadena: “a construção moderna da raça paralelamente ao processo político da construção do espaço designou às raças espaços e avaliou-os dentro de esquemas temporais evolucionários.” (DE LA CADENA, 2000, p.21, trad. minha). A primeira região, tanto na hierarquia social como no sentido oeste/leste, é a costa, lado do início da colonização e dos descendentes dos heróis *criollos* - que, apesar de sua cor de pele, eram classificados socialmente como brancos, e também dos próprios brancos. Desde essa época até os dias atuais, a costa é associada ao progresso. A segunda é a serra, *habitat* natural de índios descendentes dos Incas, onde o império floresceu, associada, durante todo o século XX, ao atraso. A terceira, a selva, associada a tribos primitivas, que viviam isoladas e não deram contribuição histórica ao país. A associação entre paisagens e raças se consolidou no imaginário popular. Os *mestizos* eram vistos como indivíduos ambíguos, que podiam viver na serra ou na costa. Mas os habitantes da serra, especificamente, eram inferiores aos da costa, e entre os da costa, os mais elevados eram os limenhos. Os negros, por sua vez, eram considerados uma raça estrangeira, e lhes faltava um local geográfico de origem nacional.

Essa maneira de pensar teve graves consequências sobre as comunidades indígenas. A crença na sua inferioridade tornava implicitamente legítimo que fossem subordinadas às elites e exploradas por elas. De 1824 até 1920, segundo Del Castillo (1992, p.1), as comunidades existiram de maneira silenciosa, esquecidas pelo Estado. Nesta época, segundo o historiador Daniel Parodi Revoredo:

Ante o vazio de poder deixado pelo Estado, se consolidaram poderes locais baseados na grande propriedade territorial, dentro da qual as relações de trabalho assemelharam-se aos vínculos feudais entre senhor e servo, como sublinham vários autores da escola marxista. É por isso que, quando da emancipação, na serra peruana

implementaram-se formas de servidão mais coercitivas que as coloniais. (PARODI, 2011, p.4, trad. minha)

### 1.3. A contribuição de Mariátegui

Dentre os autores da escola marxista, destaca-se José Carlos Mariátegui. Sua contribuição sobre esse período é bastante contundente. Em seu clássico *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cuja primeira edição é de 1928, anuncia:

A questão indígena começa em nossa economia. Tem suas raízes no regime de propriedade da terra. Qualquer tentativa de resolvê-la com medidas de administração e polícia, com métodos de ensino ou com obras viárias, constitui um trabalho superficial ou adjetivo, enquanto subsiste a feudalidade dos *gamonales*<sup>2</sup> (MARIÁTEGUI, 2005, p.35, trad. minha).

Mariátegui segue denunciando o quanto a presença dos ideais liberais da Revolução Francesa e da constituição estadunidense na formação da república foram prejudiciais aos povos indígenas, comprometendo o país com um regime de distribuição de terras incompatível com a possibilidade de sua autonomia. A independência se deu da necessidade de desenvolver o sistema capitalista no Peru, desafortunadamente como colônia fornecedora de matéria-prima e não de povoamento:

O caráter individualista da legislação da república favoreceu, inquestionavelmente, a absorção da propriedade indígena pelo latifundismo. A situação do índio, a este respeito, estava contemplada com maior realismo pela legislação espanhola. [...] A apropriação da maior parte da propriedade comunal e individual indígena já está consumada. (MARIÁTEGUI, 2005, p.39, trad. minha).

Para Mariátegui, a condição indígena piorou depois da revolução de independência porque a legislação abriu espaço para a apropriação de terras em massa. Com ela, antigos *encomenderos* aproveitaram-se da falta de fiscalização para conseguir terras à custa da expulsão violenta de índios de seus *ayllus* e utilizaram-nos de mão-de-obra, muitas vezes escrava ou semiescrava. Mariátegui comenta, inclusive, que a existência da pequena propriedade ao lado da grande era importante para fornecer esse tipo de mão de obra. Os próprios missionários jesuítas funcionavam como mediadores entre índios e fazendeiros. A mesma aristocracia agrária passou também a controlar o mercado de exportação de guano e

---

<sup>2</sup> Segundo de la Cadena (2000, p.79), a palavra *gamonal* vinha sendo usada desde meados do século XIX, quando os *hacendados* passaram a ser assim chamados, nome de uma planta perene e praticamente indestrutível que cresce nos solos mais severos e é considerada praga. Palavra usada muitas vezes na obra de Mariátegui, que não defendia, porém, os *hacendados*, ao contrário dos indigenistas de Cusco. Para ele, o gamonalismo era um sistema de controle local infiltrado, imposto por latifundiários.

salitre na costa. As minas, por sua vez, estavam nas mãos de empresas estadunidenses. Durante o período republicano, a comunidade indígena passou a ser vista como um resquício do primitivismo ou do colonialismo, o que respondia ora a interesses da elite agrária, ora ao pensamento liberal individualista (MARIÁTEGUI, 2005, p.78).

Mariátegui comenta várias vezes no livro a impotência das leis escritas, principalmente daquelas que tangiam a proteção indígena, diante da falta de fiscalização e dos abusos de autoridade dos latifundiários. Além do mais, já nessa época faz alguns comentários que antecipam uma discussão sobre raça que perdurou por muito tempo:

A suposição de que o problema indígena é um problema ético se nutre do mais envelhecido repertório de ideias imperialistas. O conceito das raças inferiores serviu ao ocidente branco para sua obra de expansão e conquista. A tendência a considerar o problema indígena como um problema moral encarna uma concepção liberal, humanitária, oitocentista, iluminista, que na ordem política do Ocidente anima e motiva as “ligas dos Direitos do Homem.” (MARIÁTEGUI, 2005, p.40, trad. minha).

Mariátegui desqualifica essa ideia sobre raça para mostrar que ela não ajuda em nada no que, para ele, seria a solução: a emancipação indígena. De la Cadena mostra que o autor procurou privilegiar o aspecto cultural sobre o biológico, contrapondo-se ao pessimismo europeu sobre hibridação. Ainda que privilegiasse a cultura, Mariátegui não usava educação ou moral para argumentar sobre a inferioridade indígena como o fazia a elite cusquenha dos anos 20. A preservação da cultura através da garantia do acesso à terra foi utilizada como proposta de solução a um problema que ele considerava fundamentalmente econômico. Utilizou-se da noção do pertencimento geográfico de Valcárcel para articular sua proposta fundamental: “melhorar a raça indígena deveria incluir a preservação de sua simbiose cultural e racial com a terra, e remover a terra deles seria perigoso para suas tendências ancestrais” (DE LA CADENA, 2000, p.313, trad. minha).

Segundo Jaime Urrutia (1998?), a concentração exacerbada de terras se deu em função de um grande paradoxo na formação da república peruana. O pacto social estabelecido a partir do igualitarismo do pensamento liberal só pôde funcionar ignorando e marginalizando politicamente as maiorias indígenas. Assim, concorda com a visão de Mariátegui de que o Estado republicano – e, portanto, as elites que o controlam –agenciou maior exclusão política e social em relação aos povos indígenas se comparado ao estado colonial, que protegia sua sociedade e recursos. As mudanças políticas urbanas não significaram nada na realidade das comunidades. Para ele, o índio do século XIX foi visto em função de dois temas: a cobrança de impostos e a conjuntura da Guerra contra o Chile (URRUTIA, p.2).

#### 1.4. *Elite limenha, indigenismo liberal e indigenismo radical: uma disputa político-conceitual*

Na virada do século, o debate racial ligado às paisagens começou a se configurar como disputa de poder político entre costa e serra: os centralistas limenhos contra o regionalismo, particularmente em Cusco. Os últimos, sob a liderança acadêmica de Luis Eduardo Valcárcel, historiador e antropólogo, requeriam participação direta na administração de sua região, acusando os limenhos de acumular funções políticas e econômicas em benefício de Lima (DE LA CADENA, 2000, p.45). Beneficiando-se da racialização geográfica, os intelectuais cusquenhos enfatizavam a hispanofilia limenha em oposição a seu nacionalismo autêntico, legitimado por sua posição como antiga capital do Império Inca. Na metade da década de 20, o regionalismo confundiu-se com indigenismo, já que foi essa a forma através da qual as elites cusquenhas puderam justificar suas aspirações políticas. Essa época foi propícia ao crescimento do indigenismo porque o presidente Augusto Leguía, em seu segundo mandato de onze anos (1919-1930), buscou o apoio do movimento para lutar contra o regime aristocrático que o precedeu (DE LA CADENA, 2000, p.45).

Estar do mesmo lado que as forças políticas dominantes fez com que o indigenismo abrigasse ideologias regionais plurais. Uniam-se contra o centralismo limenho os indigenistas liberais e outros, dentre os quais alguns faziam parte de uma organização pró-direito indígena denominada Tawantinsuyo, classificados por de la Cadena como radicais. Na década de 20 houve uma disputa entre esses dois grupos pela definição de conceitos-chave para o processo sócio-político da época, tais como indianidade e *gamonalismo*.

Essas duas vertentes opunham-se à elite limenha. Desde o século XIX, vinha sendo difundida na capital a imagem da cidade como multicolorida, o que significava *mestiza* (DE LA CADENA, 2000, p.63). A capital era influenciada pela alta do conceito de aculturação e da preocupação com a mudança cultural, provenientes do indianismo e do culturalismo da antropologia norte-americana, que tinha no México seu campo de experimentos (URRUTIA, 1992, p.7). Acreditavam que a raça pura dos Andes identificava-se com o passado arcaico e deveria ser paulatinamente eliminada através da *mestizaje*. Os pensadores cusquenhos, inclusive, eram considerados inferiores a eles. Os limenhos contestavam as ideias europeias e norte-americanas sobre degeneração de raças híbridas propondo que o progresso estava associado à *mestizaje*, e os indígenas deveriam ser incorporados à sociedade nacional (DE LA CADENA, 2000, p.64).

Os indigenistas liberais, assim como a elite limenha, se utilizavam da definição culturalista de indígena para classificarem-se como socialmente brancos, apesar de sua pele morena. Para isso, adotavam sua conduta moral como premissa legitimadora da produção de diferença a seu favor, classificando-se como “gente descente”. Essa categoria encaixava-se em sua definição liberal de igualdade, proclamando a educação como salvadora da nação e provedora da mobilidade social. Assim, os indigenistas liberais justificavam seu posicionamento como não *mestizos* através de sua classe, educação, ambiente e comportamento sexual, considerados apropriados (DE LA CADENA, 2000, p.47).

Entretanto, para eles, ao contrário da opinião limenha, a educação formal era incompatível com o conceito de indígena. Para eles, povos indígenas haviam sido racialmente deformados pela colonização, o que dificultou sua evolução. Valcárcel chegou a compará-los a primatas anacrônicos (DE LA CADENA, 2000, p.67). Ainda assim, o fato de que foram uma grande raça no passado dava-lhes a possibilidade de que voltassem a sê-lo se sua pureza cultural fosse mantida no presente (DE LA CADENA, 2000, p.40). Por isso, a alma da raça incaica, que mantinha uma relação harmoniosa entre cultura e natureza deveria ser reavivada e a identidade de seus descendentes como agricultores, dignificada.

O termo “comunidade” foi introduzido pelos intelectuais indigenistas liberais como definidor de uma sociedade com identidade coletiva, democrática e igualitária, herdeira dos Incas. A serra era o lugar da “raça de bronze”, “o último reduto da cultura autóctone”, fruto da antiga organização dos *ayllus* andinos que o próprio Mariátegui define como “comunismo primitivo” (URRUTIA, 1992, p.4). Para Jürgen Golte, um dos problemas nascidos nessa época foi a criação de um modelo de comunidade baseado numa visão superficial e romantizada do *ayllu*, que escondeu a grande diversidade entre elas (GOLTE, 1992, p.2).

Os *mestizos*, por sua vez, eram resultado de um comportamento sexual desviante que tinha como resultado sua degeneração racial. A eles se atribuía uma conduta moral inapropriada especificamente porque lhes faltava uma educação apropriada. Assim, denunciando a inferioridade dos *mestizos*, denunciavam, implicitamente, sua falta de distinção social. De la Cadena (2000, p.27) mostra que a discriminação era baseada num híbrido de raça (no sentido cultural) e classe. A descrição de Valcárcel sobre os *mestizos* comprova:

Raquíticos, portadores de turbos, indolentes e envergonhados olhos, eles olham para as coisas da cidade com uma expressão estúpida. Gastam cada centavo que conseguem da venda de seu gado ou colheita. Para eles, decência significa o consumo pródigo de cerveja e licor. (VALCÁRCEL apud DE LA CADENA, 2000, p.65, trad. minha).

A visão negativa sobre a *mestizaje* foi empregada na criação de uma distinção entre *gamonales* e *hacendados*. Por um lado, menosprezavam os *gamonales*, aos quais foram atribuídas características que consideravam negativas: fazendeiros desonrosos, sem valores de família, ignorantes, de comportamento sexual desviante e fenótipo africano. Sua riqueza não havia sido conseguida de forma justa, legal, e tratavam seus serviçais indígenas com violência porque não tinham valores. Por outro, exaltavam os *hacendados*, cavalheiros “descendentes”, que haviam herdado suas propriedades e tratavam seus colonos com justiça, “como se fossem proprietários” (DE LA CADENA, 2000, p.82). Os indigenistas liberais procuravam erradicar os *gamonales* em seu projeto de modernização do interior, que, segundo sua concepção, prejudicavam a autonomia da serra. Os habitantes dos povoados, porém, segundo de la Cadena, não compartilhavam da diferenciação, pois os abusos cometidos contra eles eram os mesmos.

Os indigenistas radicais, ainda que fossem economicamente privilegiados, classificavam-se como *mestizos* ou indígenas, valendo-se da crença na racialização geográfica (DE LA CADENA, 2000, p.88). Acreditavam, ao contrário dos liberais, que os índios deveriam ser empoderados através da alfabetização. Não identificavam indianidade com aletramento e, portanto, alfabetizar índios não implicava que eles tornar-se-iam *mestizos* como acreditavam os primeiros. Enfatizavam a autorrepresentação política, que ajudaria a garantir a posse das terras indígenas através do título oficial e possibilitaria a devolução de terras que haviam sido tomadas por latifundiários. *Gamonales*, por sua vez, eram considerados todos os tipos de latifundiários, incluindo os chamados cavalheiros descendentes

Durante as rebeliões indígenas dos anos 20, momento da chamada crise do gamonalismo<sup>3</sup>, causada principalmente pelo abuso e concentração de terras nas mãos de latifundiários, os indigenistas radicais foram revogados pelos liberais. Alegavam que os primeiros eram letrados e ricos, que exploravam seus serviçais *mestizos* e enganavam-nos com a promessa de que poderiam tomar terras dos fazendeiros. A luta dos indigenistas radicais nunca foi vista como tal, nem como consciente, pois sua imagem manteve-se como a de índios irracionais e primitivos (DE LA CADENA, 2000, p.88).

Índios e *mestizos* cristalizaram-se no senso comum como agricultores analfabetos, inferiores e indignos da cidadania peruana, necessitados da tutela de especialistas ou leis que

---

<sup>3</sup> A crise do gamonalismo nessa época foi resultado da absurda concentração de terras combinada com a explosão demográfica, causada pela melhoria de infra-estrutura desde o primeiro mandato de Leguía (1908-1912). A migração do campo à cidade aumentou muito, e as invasões de terras, desta vez dos camponeses às fazendas eram cada vez mais comuns em consequência desse aumento populacional abrupto. A crise social gerada por esses fatores obrigou o Estado a pensar em como resolver a situação (PARODI, 2011, p.11).

considerassem sua condição inferior. Essa visão continua presente e cada vez mais forte a partir do crescimento desenfreado do neoliberalismo, com pontual expressão num manifesto escrito pelo ex-presidente Alan García em 2007, intitulado *Síndrome del perro de hortelano* do qual falarei mais adiante.

## 2. PROTECCIONISMO CONSTITUCIONAL

### 2.1. *Leguía e o indigenismo liberal*

No governo de Leguía chegou a ser escrito um projeto em que se propunha o desenvolvimento nacional centrado nas comunidades indígenas. Seu principal alvo de crítica foi a República Aristocrática, que durou de 1895 a 1919, quando governou o Partido Civilista, formado pela oligarquia de agroexportadores, proprietários de minas e do setor financeiro. Leguía identificava essa forma de governo como retrógrada. Combateu as forças políticas vigentes e deu andamento a seu projeto desenvolvimentista e populista, denominando “*Pátria Nueva*” ao seu segundo período de governo, marcado por autoritarismo (URRUTIA, 1992, p.8). Nesse período, a dependência externa aumentou, principalmente em relação aos Estados Unidos, justificada pela necessidade de modernização. As minas, ferrovias e fontes de petróleo do país foram tomadas por empresas estadunidenses.

O cientificismo teve grande impacto na política latino-americana do século XIX, e acreditava-se em seu potencial para a solução de problemas nacionais. O papel de especialistas da cultura local foi designado aos indigenistas, e as definições elaboradas por eles tornaram-se, mais tarde, política de estado, pois seu prestígio como pró-indígenas e seu suposto conhecimento da realidade rural lhes conferia o aval para fazê-lo (DE LA CADENA, 2000, p.80). A versão de indigenismo adotada pelo presidente Leguía foi a liberal. O conceito de cultura foi, portanto, definido de maneira conveniente às elites, de modo a encaixar-se em seu projeto modernizador de construção da nação.

Em 1920, foi promulgada uma nova constituição. Nela, foram oficialmente reconhecidas as comunidades, ainda chamadas de indígenas (até então eram vistas como coletivos de índios), e a propriedade coletiva da terra. Suas terras foram declaradas imprescritíveis e inalienáveis<sup>4</sup>, passando, assim, a ter proteção constitucional (DEL CASTILLO, 1992, p.2). Segundo Urrutia, as políticas de reconhecimento das comunidades do governo de Leguía

---

<sup>4</sup> Declará-las imprescritíveis significava que seu título de posse passaria a não ter um prazo de validade, o que impedia que a passagem do tempo legitimasse a propriedade de outros ocupantes e, inalienáveis, que foram impostas limitações às transferências de propriedade, o que dificultaria sua compra de maneira fraudulenta (DEL CASTILLO, 1992, p.3)



tiveram origem na confluência de três processos. Um deles foi o desenvolvimento do indigenismo, e os outros dois foram o início da crise do gamonalismo na serra (ver nota 4) e o ideal de modernização do país perseguido por Leguía (URRUTIA, 1992, p.3).

Em 1925, foi aberto o “*Registro Oficial de las Comunidades de la República*”, que se encarregaria dos trâmites administrativos de reconhecimento. Nessas políticas, a idéia de proteção incluía manter os índios no campo, seu lugar de origem. Valcárcel deixou vir à tona sua influencia evolucionista européia (que em outros pontos desprezava) ao defender que a degeneração de raças estava ligada a retirada do ambiente próprio à cultura:

[...] *mestizos* eram índios (agricultores monolíngues, falantes da língua quéchua) que “abandonaram” seu ambiente natural/cultural próprio e migraram para as cidades, onde se degeneraram moralmente como reflexo de sua sexualidade desviante (VALCÁRCCEL apud DE LA CADENA, 2000, p.24, trad. minha)

Da mesma maneira que se acreditava que não deveriam ser retirados de seu ambiente, povos indígenas não deveriam ser submetidos à educação formal, pois essa não deveria substituir sua cultura, transformando-os, assim, em *mestizos*. Ainda que essa visão fosse uma reação à ideia das elites limenhas de que a cultura indígena é arcaica e incompatível com o desenvolvimento da nação, ela fez parte de um processo que ajudou a manter a discriminação e a exclusão política. Tem-se como exemplo a inclusão das comunidades no Código Civil em 1936. Declarou-se:

Art. 72 – Representam às suas comunidades seus mandatários eleitos pelos indivíduos que formam a comunidade, maiores de idade, *devendo recair a eleição em indivíduos do grupo que saibam ler e escrever* e que tenham obtido a maioria absoluta dos sufrágios válidos (*Constitución Política Del Perú* apud ROBLES, 2002, p. 69, trad. minha, grifo meu).

Apesar do reconhecimento e de uma tentativa de proteção legal através da proibição de arrendamento nesse mesmo código, dar o privilégio de candidato a mandatário aos que sabiam ler e escrever foi o mesmo que garantir que só os *gamonales* ou camponeses ricos pudessem concorrer, o que perpetuou uma relação de poder que já existia desde antes da independência.

De qualquer maneira, a ideia de proteção à “raça indígena” nunca impediu o andamento do projeto capitalista de Leguía. De la Cadena dá o exemplo da Lei de Conscrição Viária, também presente na constituição de 1920, que foi um sistema de trabalho forçado e gratuito para homens entre 18 e 60 anos. Enquanto a população indígena construía as estradas requeridas pelo “progresso nacional”, pois era a grande maioria entre os que não podiam pagar a exoneração do serviço, suas condições pioravam (DE LA CADENA, 2000, p.129).

Para Urrutia, se por um lado as comunidades indígenas eram percebidas como o surgimento de uma nova sociedade com necessidade de proteção, por outro, o eram como um freio ao desenvolvimento agrário, pois não permitiam “o livre jogo do mercado com recursos controlados por uma instituição”. (URRUTIA, 1992, p.4).

## 2.2. *Neo-indianistas*

Depois de derrotados pelos indigenistas liberais, nos anos 30, os radicais abandonaram sua luta pela raça indígena e, inspirados em tendências internacionais, substituíram-na por uma luta de classe, categoria que passaram a utilizar para qualificar sua identidade política como camponeses. Após a Segunda Guerra, as noções de raça passaram a ser malvistas e tiveram de ser abandonadas. O movimento passou, então, a exaltar o poder da cultura para moldar identidades, assim como os indigenistas liberais, mas propondo outros caminhos para fazê-lo. A mudança de retórica, porém, não eliminou o determinismo cultural herdado do período precedente.

O Partido Aprista Peruano<sup>5</sup> já existia desde 1924, e o Partido Comunista, liderado por Mariátegui, foi criado em 1930, logo depois da revisão de seus *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928). O Partido Comunista foi o mais importante entre as décadas de 40 e 60, porém, segundo de la Cadena, seu comunismo abrigava desde intelectuais que passaram anos na Rússia até analfabetos que antes eram seguidores do APRA ou do general Odría, presidente populista dos anos 50 (DE LA CADENA, pp.187-188). O Partido Socialista foi criado no mesmo ano, com a colaboração de Castro Pozo, intelectual peruano que havia publicado o livro *Nuestra Comunidad Indígena* em 1924, considerado por muitos o primeiro trabalho etnográfico sobre comunidades andinas (ROBLES, 2002, p.67).

Estes movimentos consideravam o indigenismo conservador e obsoleto. Mariátegui chegou a declarar que o indigenismo “não poderia dar-nos uma versão estrita e acurada do índio porque foi uma literatura escrita por *mestizos* e brancos, que viam a cultura do lado de fora” (MARIÁTEGUI apud DEWEY-MONTEFORT, 2006, p.118, trad. minha). Renomearam-se, portanto, neo-indianistas e abandonaram o clamor pela pureza racial em

---

<sup>5</sup> A APRA (Alianza Popular Revolucionária Americana) foi fundado no México, em 1924, por Víctor Raúl Haya de la Torre, intelectual e político peruano, quando exilado pelo governo de Leguía. Teve um papel importante na época pós-revolucionária mexicana. Sua apreensão de *mestizaje*, presente no ecoado livro *La raza cósmica* de José Vasconcelos, de quem Haya de la Torre era colaborador, nega a existência de raças puras e a degeneração através da hibridação e tem como tese central que as diferentes raças do mundo tendem a misturar-se até a formação de um novo tipo de humano através da seleção das raças existentes. Como foi dirigido contra o pensamento europeu e norte-americano, atraiu a esquerda (DE LA CADENA, 2000, p. 141)

troca da *mestizaje*, novo projeto de identidade nacional e regional. A figura masculina eleita para representar a nova expressão de virilidade regional, buscando a produção do neo-inca foram os *cholos*. Nos anos 40, a palavra adquiriu conotação de autêntico cusquenho, digno de orgulho porque era a negação da brancura e da feminilidade (DE LA CADENA, 2000, p.147). Porém, na década de 50, “*cholo*” passou a ser uma categoria utilizada pelos próprios *mestizos* para referir-se a *mestizos* não refinados, que às vezes falavam somente quéchuas (DE LA CADENA, 2000, p.276).

Essa época, em Cusco, foi propícia ao desenvolvimento do neo-indianismo porque Valcárcel, principal opositor de Leguía, mudou-se para Lima quando o golpe militar o depôs. A saída de Valcárcel de Cusco foi interpretada pelos cusquenhos como a vitória do regionalismo sobre o centralismo, e propiciou na região o desenvolvimento de um populismo combinado com regionalismo em resistência ao governo militar, que se tornaram ideologia política nacional. Essa intensificação de movimentos de esquerda conjuntamente ao movimento indigenista pressionava o governo, o que explica as poucas melhoras relativas às comunidades na nova legislação, que basicamente é mais ampla e explícita que a anterior. Segundo Robles, um dos logros mais importantes na Constituição de 1933 foi a declaração de que as comunidades indígenas seriam a partir de então, inimburgáveis<sup>6</sup> (2002, p.67).

### 2.3. *O Indigenismo no poder*

Na capital, quando do golpe militar, Valcárcel assumiu o *Museo Nacional* e lá permaneceu até 1964. Chegou a ser ministro da educação em 1945. Durante a época em que participou do governo, Valcárcel pretendeu que os índios fossem incluídos na nação como agricultores, gradualmente, preservando, porém, sua essência racial/cultural. Quando o Estado criou o Instituto Indigenista peruano em 1946, Valcárcel foi o primeiro presidente e declarou sobre este:

Seu objetivo não era simplesmente a investigação sobre aspectos relacionados com a população indígena, mas entre suas funções incluía-se assessorar o governo nas disposições administrativas que de alguma maneira afetaram às populações indígenas e propor medidas que contribuam ao seu bem estar. (ROBLES, 2002, p.79)

A fundação do Instituto Indigenista Peruano foi levada a cabo logo após a Convenção de Pátzcuaro (México, 1940), em que foi criado o Instituto Indigenista Interamericano. Na

---

<sup>6</sup> Não podiam mais ser confiscadas em consequência de uma obrigação não cumprida, por exemplo, uma dívida, o que impediam seu embargo e posterior venda (DEL CASTILLO, 1992, p.41)

convenção, sugeria-se a criação de tais órgãos para ajudar o governo nas questões administrativas que afetavam populações indígenas. Nessa época, o então presidente Cardenas pretendia importar os benefícios da Revolução Mexicana aos outros países da América, dado que enfrentavam problemas parecidos. A criação do IIP também teve o apoio dos Estados Unidos – *Panamerican Union* – que objetivava implementar planos de desenvolvimento rural junto a universidades estadunidenses.

O indigenismo oficial engajou-se em projetos de irrigação rural e alfabetização no interior. Os indigenistas trabalhavam em conjunto com andeanistas norte americanos, inicialmente reunidos para colaborar com o *Handbook of Southamerican Indians* (1940-1947), e organizaram o Instituto de Etnologia e Arqueologia da Universidade Nacional de San Marcos e o de Antropologia e Arqueologia em Cusco. Adotaram o ponto de vista culturalista, abandonando de vez as noções de raça após a Segunda Guerra e equipando-se com as noções de grupos étnicos para referir-se a índios e *mestizos*. Continuava a influência das teorias de aculturação, e autores como Redfield marcaram fortemente a ideologia peruana nessa época (DE LA CADENA, 2000, p.188; URRUTIA, 1992, pp.6-7).

Nos anos 50, a imagem dos índios havia se cristalizado como a de agricultores iletrados e, a dos *mestizos*, de educação incompleta. Acreditava-se que lhes faltava capital cultural para que pudessem entrar na sociedade racional e letrada e que dependiam da boa vontade do Estado para ajudá-los. Sua cultura era vista como tradicional e oposta à educação formal, e a *mestizaje*, portanto, seria o processo através do qual seriam gradualmente letrados e assimilados pela cultura dominante, descartando sua cultura original (DE LA CADENA, 2000, p.137).

#### 2.4. *Antecedentes da Reforma Agrária*

Reagindo às consequências opressoras desse pensamento, os trabalhadores das fazendas começaram a formar sindicatos, onde empregavam a retórica de classe. As uniões rurais descartaram o termo “indígena” e passaram a usar “camponês”. Para superar o determinismo racial, reforçava-se que a questão era econômica. Muitos membros dos sindicatos eram indígenas, mas, para os líderes, ser camponês era mais importante porque punha em evidência que não eram os donos dos meios de produção. A união de líderes desenganou o indigenismo como retórica liberal. Em abril dos anos 50, os líderes de esquerda exigiam da iniciativa estatal, ao invés da implantação de projetos de desenvolvimento, que as terras dos latifundiários fossem distribuídas entre os camponeses. Esses projetos vinham sendo levados

a cabo pelo governo militar, paternalista e populista, legitimados pela suposta benevolência dos intelectuais indigenistas. As uniões rurais cresceram e os *hacendados* perderam poder nos anos 50. Ao mesmo tempo, em Lima, a classe média temia os cinturões de pobreza que se formavam ao redor da cidade por migrantes da serra que buscavam melhores condições. (EGUREN, 2006, p.11).

De 1925 até 1961, segundo Robles (2002, p.76), passou-se a exigir seis requisitos mais para o reconhecimento das comunidades, o que dificultou e encareceu o processo. Uma das justificativas para essa maior exigência era que ela funcionaria como meio de prevenir conflitos de terras com vizinhos, o que, na maioria dos casos, significava fazendeiros e camponeses ricos que se apropriavam da terra indígenas ou empresas mineradoras. Porém, a maior dificuldade não impediu a multiplicação dos reconhecimentos, e ao final do século o número de comunidades reconhecidas era três vezes maior que em 1961.

Nos anos 60, a organização dos camponeses superou as bases urbanas de liderança de esquerda, tomando fazendas. Em novembro de 1962, invadiram a praça de Cusco vestidos com roupas indígenas, o que mostrava que seu movimento tinha uma identidade, ainda que subordinada à retórica de classe. Exigiam Reforma Agrária. A palavra “índio” era utilizada para humilhar líderes indígenas, que se identificavam como camponeses e se chamavam, entre eles, “companheiro”. Ainda que o fizessem com a intenção de desafiar a taxonomia que lhes foi imposta, silenciar a palavra “índio”, para de la Cadena, implicou o aceite consensual de que sua condição era inferior (DE LA CADENA, p.190).

## 2.5. *Reforma Agrária*

Segundo Robles, as ideias da Reforma Agrária foram geradas na década de 50, mas postas em prática nos 60 e 70 (2002, p.82). Já nos anos 50, o governo modernizador sabia que suas ideias de desenvolvimento não combinavam com a exacerbada concentração de terras, com a pobreza da serra e tampouco com o movimento camponês (EGUREN, 2006, p.1). A luta pela terra se intensificou depois da segunda guerra mundial, influenciada pela Revolução Cubana de 1959 e pelo pensamento protecionista do indigenismo, ainda muito influenciado por Mariátegui (ROBLES, 2002, p.1).

Em 1963 houve uma onda de recuperação de terras desde o sul até a zona central, ao mesmo tempo em que ocorriam outras mobilizações em outros lugares do país. Os *hacendados* exigiam a repressão do movimento. Belaúnde atendeu-os, levando alguns presos e perseguindo líderes, mas finalmente referendou a lei de Reforma Agrária em 1964,

declarando como zona de reforma os departamentos mais conflituosos e absorvendo os líderes sindicais como diretores das cooperativas ou outros postos públicos (VALDERRAMA, 1978, p.4). A Reforma Agrária foi aprovada por um governo democrático, mas solidificada por outro militar. Um dos atos mais significativos da reforma se deu em 1968, quando o governo ditatorial do general Velasco Alvarado assumiu o controle das fazendas agroindustriais depois de várias tentativas fracassadas em governos anteriores. Esse processo se deu principalmente na costa, que vinha sendo poupada da reforma por causa de sua grande produtividade. Foi ele quem iniciou um amplo processo de mudanças estruturais no país, e foi a partir de seu governo que o número de comunidades camponesas reconhecidas cresceu sem cessar, ainda que isso tenha ocorrido, em grande parte, porque a situação fugiu de seu controle.

Para o antropólogo Rodrigo Montoya, a reforma tinha um objetivo explícito e outro oculto. O explícito seria adequar o país “às exigência de uma industrialização autossustentável proposta como alternativa de desenvolvimento-segurança frente ao subdesenvolvimento-insegurança” e, o implícito, de “evitar a explosão perigosa no campo”, pois “a década de 60 marcou a entrada do campesinato como força política do país, capaz de comover as próprias bases de estrutura do poder (apud ROBLES, 2002, p.87, trad. minha). O movimento *La Convención*<sup>7</sup> e as chamadas invasões camponesas deram lugar às duas primeiras leis de Reforma Agrária. O governo militar, portanto, foi obrigado a sacrificar os grandes proprietários de terras para impedir que os movimentos se tornassem incontroláveis.

Dando continuidade ao objetivo desenvolvimentista contido no *Plan Inca*, programa de governo com o qual o *Gobierno Revolucionário de la Fuerza Armada* assumiu o poder, Velasco Alvarado, num decreto de lei referendado em 1970, declarou que as comunidades não mais seriam chamadas de indígenas, mas de camponesas. Assim como nos movimentos sociais, o termo “indígena” foi erradicado, dando lugar a “camponês”. Porém, já não dentro da concepção de esquerda, para enfatizar que não possuíam meios de produção, mas de uma ideologia progressista que, supunha-se, não combinava com o primeiro termo. A seguir, no mesmo decreto, Velasco Alvarado declarou:

Art. 117°. O Estado estimulará a tecnificação das Comunidades Camponesas e sua organização em Cooperativas. Para este fim, a Direção Geral de Integração e da População Indígena do Ministério do Trabalho passará, como Direção de Comunidades Camponesas, a formar parte da Direção Geral de Reforma Agrária e

---

<sup>7</sup> Segundo Valderrama (1978, p.4), o movimento *La Convención* deu origem ao sindicalismo do sul peruano no ano de 1958. Foi batizado *Federación Provincial del Valle de la Convención y Lares*, sob a liderança de Hugo Blanco e impulsionou a organização sindical em toda a região. Obteve êxito numa greve geral em todo o vale em 1962. Porém, em 1963 foi vítima de repressão, quando capturado o líder e os principais dirigentes camponeses. Ao mesmo tempo, a área foi declarada como zona inicial da reforma agrária.

Assentamento Rural. Dentro deste organismo, a Direção de Comunidades Camponesas terá a responsabilidade de reestruturar ditas comunidades. O critério básico para implementar a tecnificação das Comunidades Camponesas e sua organização em cooperativas será a necessidade de evitar a fragmentação das terras comunais.

Art. 118°. As adjudicações de terras às comunidades far-se-ão com a condição expressa de que não poderão transferir o domínio direto, salvo que ditas terras sejam incorporadas às cooperativas ou às sociedades agrícolas de interesse social, as quais poderão constituir-se de acordo com as disposições legais vigentes integradas exclusivamente por *comuneros* que trabalham diretamente a terra. Os *comuneros* só poderão ter individualmente o uso da terra dentro dos sistemas compatíveis com a organização comunal cooperativa.

Art. 126°. Com o fim de dotar de terras as Comunidades que não tenham uma extensão suficiente para cobrir as necessidades de sua população, afetar-se-á os prédios vizinhos a elas, ainda que se encontrem em zonas não declaradas de Reforma Agrária e se reduzam o mínimo afetável. Ditas terras serão adjudicadas às Comunidades e estarão sujeitas ao disposto no presente Decreto Lei. (*Constitución Política Del Perú* apud ROBLES, 2002, p.90, trad. minha)

Segundo Del Castillo (1992, p.42), foi sob o governo de Velasco Alvarado que as comunidades tradicionais foram mais protegidas em termos legais. Porém, sob um esquema de modernização que introduzia elementos estranhos a elas com o intuito de alinhá-las aos os objetivos do Estado. Portanto, o Estado estabelecia que todo o apoio às comunidades iria de encontro ao seu projeto de modernização capitalista: a Reforma Agrária tinha o intuito de desfazer as velhas oligarquias agrárias e povoar o país de pequenas empresas através do sistema de cooperativas que se organizassem, produzissem e comercializassem da maneira que melhor lhe conviesse. Assim a descreve Valderrama:

A Reforma Agrária se insere originalmente dentro de uma proposta “antioligárquica”. Buscava-se retirar do campo àqueles grandes *hacendados* que concentravam a propriedade das melhores terras, orientando o excedente obtido a atividades especulativas que freavam o desenvolvimento do país. Seu lugar no campo deveria ser assumido por empresas associativas, que mantendo o esquema empresarial das *ex-haciendas* poderiam, sem embargo, reorientar a utilização do excedente, permitindo uma maior capitalização, e pelos empresários agrícolas médios, a quem se queria consolidar como eixo-motriz do desenvolvimento agrário, favorecendo-os com a fixação de mínimo inafetável (150 ha na Costa) e os parcelamentos por iniciativa privada. (VALDERRAMA, 1978, p.7, trad. minha)

É também do ano de 1970 o primeiro estatuto dedicado exclusivamente às comunidades: o Estatuto Especial de Comunidades Camponesas. Ele foi criado para

complementar e detalhar a modernização já proposta no decreto de lei referido acima. Ainda que não tenha sido oficialmente legislado até o primeiro governo de Alan García, o estatuto foi aplicado em muitas comunidades. Destacarei a seguir o conteúdo que aqui interessa e confirma a análise de Valderrama. Nas *Disposiciones generales* que iniciam o estatuto afirma-se:

Art. 2º. A comunidade camponesa é uma agrupação familiar que possui e se [sic] identificam com um determinado território e que estão ligados por traços sociais e culturais comuns, pelo trabalho comunal e a ajuda mútua, e basicamente pelas atividades vinculadas à agricultura;

Art. 5º. As comunidades camponesas adotarão o sistema cooperativo de produção [...];

Art 43º. São funções do Conselho de Administração:

- c) Elaborar o Plano de Desenvolvimento Anual e o Pressuposto de ingressos e egressos no início de cada exercício pelo menos com uma antecipação de sessenta dias;
- i) Colaborar com a programação e execução dos planos do Estado destinados ao desenvolvimento da Comunidade. (*Estatuto Especial de Comunidades Campesinas* apud ROBLES, 2002, p.95, trad. minha).

E sobre o regime econômico:

Art. 106º. Reconhecem-se quatro sistemas de trabalho no seio das comunidades camponesas:

- a) Familiar, nas atuais parcelas de usufruto tradicional;
- b) Cooperativo, quando a comunidade se organiza sob este sistema, seja de produção ou de serviços;
- c) Quando o *comunero* participa de algum sistema especial de produção empresarial; e,
- d) Comunal, quando o *comunero* participa obrigatoriamente da conservação, melhoramento e construção de obras de interesse social ou em outras atividades coletivas. (*Estatuto Especial de Comunidades Campesinas* apud ROBLES, 2002, p.103, trad. minha).

Nota-se, agora oficialmente, além da intenção de encaixar a organização das comunidades em seu projeto modernizador, os efeitos da crença superficial e equivocada de que as comunidades viviam em perfeito equilíbrio em seu comunismo incaico, bem como em sua homogeneidade. Golte (1992, p.18) diz que o indigenismo do começo do século criou a “ficção da comunidade indígena”, que faz parecer que as diferenças entre comunidades são apenas variações locais de um modelo geral. Apesar de não negar que na organização das comunidades existem semelhanças funcionais e estruturais, para ele seria cientificamente mais



eficiente elaborar modelos a partir dos diferentes tipos de comunidade, o que em sua opinião facilitaria o entendimento e até mesmo o controle de suas transformações.

A Reforma Agrária peruana é considerada por Valderrama a “reforma agrária burguesa mais drástica da América Latina” (1978, p.1). Ainda que a importância das mobilizações camponesas para sua efetivação não possa ser negada, ela não é sua consequência direta. A reforma agrária começa num momento em que o movimento camponês está enfraquecido pela repressão. Assim, ela é mais uma “tentativa das forças tutelares do Estado de prevenir as mobilizações mediante uma reestruturação radical da estrutura agrária peruana” (VALDERRAMA, 1978, p.1) que uma resposta a elas.

A falta de organização do movimento camponês, em função da situação já descrita, de refluxo geral do movimento camponês no Peru, logo de sua repressão em meados da década de 60, contribui para explicar o caráter eminentemente produtivista e abertamente autoritário que assumiu a Reforma Agrária. O governo das Forças Armadas mostrou-se sumamente preocupado por assegurar uma reforma ordenada e pacífica realizada com critérios tecnocráticos, impostos desde cima, que permitissem assegurar a estabilidade da produção. Enfatizou-se o papel dos técnicos e excluiu-se a ingerência dos trabalhadores na tomada de decisões, limitando-se, inclusive, a movimentação espontânea inicial de certos setores do campesinato em apoio à reforma agrária. (VALDERRAMA, 1978, p.7)

Em 1972 foi ditado um decreto para complementar a regulamentação das comunidades no estatuto, visando manipular qualquer tipo de organização agrária rumo ao ajuste nas condições da ditadura militar (ROBLES, 2002, p.104). No mesmo ano, foi criado o SINAMOS (*Sistema Nacional de Apoyo a la Mobilización Social*) que, sob a escusa de servir ao novo modelo associativo-estatal participacionista, funcionou como entidade controladora, que visava neutralizar os efeitos do movimento sindical em expansão. Especificamente no campo, o SINAMOS agia por meio da Confederação Nacional Camponesa (CNC), à qual os camponeses beneficiados pela reforma foram quase obrigatoriamente incorporados. Essas organizações esforçaram-se por arrebanhar comunidades e camponeses, impedindo-os de se organizar independentemente e tentando convencê-los das virtudes da revolução promovida pelo general Velasco.

É importante ressaltar que a tomada extensiva de terras resultou mais da perda de controle do Estado sobre o movimento camponês que de suas intenções. Apesar de todos os esforços repressores, em 1973 foi reativada a Confederação Camponesa do Peru (CCP), organização independente que agenciou, em larga escala, a continuação da expropriação de terras. (VALDERRAMA, 1978, pp.11-14). Atualmente, o número de comunidades

campesinas reconhecidas é de 6.277, contrastadas às somente 808 do censo de 1971. (INEI, 2012).

## 2.6. *Fim da Reforma Agrária*

Em 1975, Velasco Alvarado foi deposto pelo também general Morales Bermudez, que, em 1976, declarou que já não expropriaria terras e suspendeu grande parte dos suportes à reforma, ainda que as metas a princípio propostas não tivessem sido cumpridas. Já nesse momento, outorgou algumas garantias à propriedade privada, antecipando a tendência que se consolidou no governo de Fujimori. (VALDERRAMA, 1978, p.13). Ao final de seu governo, em 1979 foi promulgada pelo Congresso Constituinte uma nova constituição, elaborada por representantes de todos os partidos políticos. Nela, a Reforma Agrária foi considerada processo permanente, mas no governo seguinte ela foi interrompida (EGUREN, 2006, p.14). A constituição contempla as comunidades camponesas em dois capítulos: VII, Do regime agrário, e VIII, das comunidades camponesas e nativas. Garante o direito de propriedade privada sobre a terra, mas proíbe o latifúndio e o minifúndio e “difunde, consolida e protege a pequena e média propriedade rural privada” (apud ROBLES, p.117), considerando a Reforma Agrária como instrumento regulador de desenvolvimento. Pela primeira vez as comunidades indígenas da selva foram reconhecidas oficialmente e incluídas na garantia de inalienabilidade, imprescritibilidade e inalienabilidade (ainda que somente em relação aos assentamentos locais, e não aos originários) e de respeito e proteção às tradições.

Para Eguren (2006, pp.12-14), o radicalismo da reforma é responsável por alguns de seus problemas. Os *terratinentes*, que mantinham relação de servidão com seus empregados, foram liquidados, e levaram com eles seus implementos agrícolas e pessoal técnico e gerencial, o que prejudicou a produtividade. Ao mesmo tempo a Reforma Agrária promoveu maior justiça distributiva, pois 27% da população rural foi diretamente beneficiada, além da adjudicação de terras às comunidades camponesas e empresas sociais (SAIS – Sociedades Agrícolas de Interesse Social, ou simplesmente cooperativas). Ainda assim, ela não foi sustentável, pois mais tarde essas empresas faliram em consequência de suas falhas estruturais, agravadas pela crise econômica desde 1975 até 1990. De qualquer maneira, para Eguren, o grande motivo de sua falência é que as SAIS e sua organização interna foram impostas. O apoio técnico, econômico e social do Estado é importante desde que realizado através do diálogo, respeitando-se a diferença. Outro problema nascido nessa época foi que, enquanto distribuíam-se terras, todos os investimentos eram feitos nas cidades e indústrias.

Incentivava-se a importação de alimentos, o que faz com que seu preço mantenha-se muito baixo para que o mercado nacional possa competir.

Os governos pós-reforma agrária promulgaram numerosas e significativas disposições sobre as comunidades camponesas. Segundo Robles (2002, p.111), estas disposições oscilam entre o aprofundamento da ordem interna das comunidades e o interesse na implementação do neoliberalismo econômico, principalmente durante o governo de Fujimori, e o objetivo de liquidá-las segue presente, como desde o nascimento da República. Porém, combina agora a crença na inferioridade cultural de indígenas e camponeses com a necessidade de desenvolvimento capitalista, que atende a demandas internacionais. Assim, mais que assimilados, povos indígenas e camponeses devem produzir segundo as demandas do mercado. Antes do governo de Fujimori, houve ainda algumas mudanças significativas no governo de Belaúnde e de Alan García. Detalhá-las-ei brevemente em seguida.

### 2.7. *Belaúnde e a interrupção definitiva da Reforma Agrária*

Após o governo militar, reassumiu Belaúnde, deposto anteriormente pelo golpe. Seu governo, que durou de 1980 a 1985, deteve a Reforma Agrária e modificou a estrutura que vinha sendo remodelada pelo governo militar, com incentivos a recomposição da grande propriedade privada e o parcelamento individual da pequena propriedade. As comunidades camponesas ficam, nessa época, esquecidas (ROBLES, 2002, p.120).

Com o decreto nº.2, Belaúnde põe fim à reforma ignorando particularmente a comunidade camponesa e mimetizando-a num todo denominado “produtores agrários”:

Art 3º. – A presente lei se aplica a toda atividade agrária, qualquer que seja sua forma empresarial e sua localização no território nacional.

Art. 6º. – Para os efeitos de aplicação da presente lei, se estabelece as seguintes definições:

Produtores agrários são as pessoas que realizam atividade agrária.

Atividade agrária: compreende a atividade agropecuária, silvicultura, extração de madeira e produtos silvestres, agroindústria, comercialização a nível rural dos produtos agrários, os serviços agrários e assessoria técnica dedicada exclusivamente aos produtores agrários. (*Constitución Política del Perú* apud ROBLES, 2002, p.121)

Ainda durante o governo de Belaúnde foi escrito um novo Código Civil. Porém, para as comunidades, não houve grandes mudanças exceto a inclusão nele das comunidades nativas (ROBLES, 2002, p.122).

## 2.8. Primeiro governo de Alan García e a reaproximação popular

Em 1985, assumiu Alan García, que, ao contrário de Belaúnde, aproximou-se das comunidades e suas demandas. Esforçou-se por manter as cooperativas agrárias e legislou a favor de uma nova estrutura para as comunidades. Segundo Robles, consequência da atitude paternalista que visava adesão popular e também amenizar o descaso com as comunidades do governo anterior, foram redistribuídos fundos nacionais com a intenção de “desenvolvê-las”, incentivando que esses recursos fossem investidos em obras produtivas. Pela primeira vez, foram doadas quantidades significativas às comunidades camponesas. Esses fundos, em alguns casos, foram bem investidos em obras favoráveis à comunidade, mas em outros foram guardados com medo de que o governo pedisse sua devolução com juros. Em 1986 também foi instituída a política de crédito zero para a agricultura, que permitia a contração de empréstimos sem juros. Se o início de seu governo foi de crescimento econômico e atenção às demandas populares, nos três últimos anos foi de inflação desenfreada, alta taxa de desemprego e impopularidade (ROBLES, pp.112-114).

Em 1986 foram reconhecidas as rondas camponesas. O surgimento das rondas camponesas está diretamente ligado à proteção contra os ataques do *Sendero Luminoso*. Dada sua importância, cabe um esclarecimento sobre tal movimento. A introdução da tese de Clara von Loebenstein dá uma explicação acessível e resumida:

O Partido Comunista do Peru (PCP-SL), também conhecido como Caminho Iluminado ou *Sendero Luminoso* em espanhol, foi uma organização guerrilheira maoísta fundada no fim dos anos 1960, cujas brutais atividades durante os anos 80 e 90 levaram o Peru a uma das piores crises políticas na história do país. Foi uma das insurgências terroristas mais proeminentes do século XX. A popularidade do *Sendero Luminoso* na serra central e meridional do Peru pode ser atribuída a vários fatores, incluindo a história de repressão violenta, golpes militares e ditaduras, desigualdade social que consistia num sistema semi-feudal e semi-colonial em que a ascensão de grupos de esquerda permitiu meios de politização e expressão de queixas em relação ao legado da desigualdade. O *Sendero Luminoso* estava determinado a criar uma sociedade andina utópica através da destruição do sistema semi-feudal e semi-colonial assim como qualquer coisa que representasse a autoridade ou o estado. Esse trágico período (1980-2000) é conhecido como o “Conflito Interno” ou guerra interna, caracterizado pela guerra entre o governo, o *Sendero Luminoso* e o Movimento Revolucionário Tupac Amaru (MRTA). A Comissão da Verdade e Reconciliação, *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (CRV) em espanhol, concluiu que a quantidade total de vítimas ultrapassa 69 mil

peruanos mortos ou desaparecidos nas mãos das insurgências e atores estatais, como os militares e a polícia (VON LOEBENSTEIN, 2012, p.7, trad. minha).

Com seu reconhecimento, as rondas ampliaram o papel da comunidade. Elas, aliadas ao exército, tiveram um papel fundamental na derrota do *Sendero Luminoso*. Segundo Robles as rondas camponesas são:

[...] um modelo de organização muito genuíno que se impôs em algumas províncias de Cajamarca nos anos setenta e oitenta. Nesta época, as Rondas Camponesas surgiram como uma forma de extensão das funções da comunidade campesina, que nessa região praticamente não existem, para exercer ações de autodefesa coletiva. Surge por iniciativa das bases camponesas da província de Chota, frente aos problemas de anarquia, a instabilidade social, principalmente pela proliferação do *abigeato* (roubo de gado) e pela ineficácia e muito limitada justiça oficial proveniente do Estado. Os camponeses cajamarquinos idealizaram e puseram em prática a autodefesa, organizando-se em rondas para custodiar o âmbito de sua comunidade, proteger suas famílias e fazer justiça popular nos casos em que se comprovem os delitos cometidos por outros camponeses ou por terceiros (ROBLES, p.126, trad. minha).

A Lei Geral de Comunidades Camponesas e a Lei sobre Deslinde e Titulação do Território das Comunidades Camponesas, promulgadas em 1987, são, para Robles, um mérito do APRA (partido do então presidente Alan García) porque pela primeira vez aprovou-se uma lei geral a respeito da vida interna das comunidades e regularizou-se seu espaço territorial. Além do mais, a promulgação dessa lei situa-se entre duas atitudes políticas contrárias às comunidades: a de Belaúnde e a de Fujimori (ROBLES, 2002, p.126).

Além disso, foram regulamentados os órgãos de governo da comunidade, a forma de uso das terras dentro delas, sua atividade empresarial e foram delimitados seus bens. A Lei sobre Deslinde e Titulação das Comunidades Camponesas, por sua vez, veio incentivar e aprofundar o que já havia sido promulgado na Constituição de 1933: o cadastro com os limites territoriais, muitas vezes impedido em consequência de conflitos com fazendeiros, outras propriedades privadas e até mesmo outras comunidades.

### 3. FIM DO PROTECIONISMO CONSTITUCIONAL

#### 3.1. *Alberto Fujimori e a constituição de 1993*

Em 1990, Alberto Fujimori foi eleito, mas, aliado às Forças Militares, promoveu um autogolpe em 1992. Segundo Robles (2002, p.141), Fujimori foi eleito porque seu adversário,

Mario Vargas Llosa, propunha um choque econômico para recuperar o país da grave crise econômica deixada por Alan García. A população, já empobrecida, preferiu Fujimori porque ele prometia buscar outra alternativa, apesar de ser desconhecido no cenário político e de sua agrupação, Cambio 90, não ter um programa de governo. Ao contrário do prometido, aplicar o choque econômico foi o primeiro que fez.

Seu período de governo estendeu-se até o ano 2000, e nele se deram muitas e significativas mudanças nas políticas voltadas às comunidades. A adesão popular a seu governo se deu, basicamente, porque Fujimori promoveu a pacificação do país contra o grupo guerrilheiro *Sendero Luminoso* e por suas obras de desenvolvimento rural. Porém, nesse período o neoliberalismo econômico foi implantado de maneira irrestrita. Esse tipo de política era incentivada pelo FMI como uma maneira de minimizar o papel do Estado no controle da economia nacional.

Já em 1991, Fujimori tomou diversas medidas em benefício da propriedade privada. Por exemplo, declarou as empresas associativas camponesas livres para escolher o modelo empresarial que mais conviesse a seus sócios. Como as cooperativas vinham sofrendo os efeitos da crise econômica desde o governo militar, essa atitude incentivou o parcelamento de terras, principalmente na costa. As empresas estatizadas durante o governo de Velasco Alvarado foram, novamente, privatizadas, bem como as cooperativas agroindustriais do norte. (ROBLES, 2002, pp. 114-116). A Lei de Promoção das Inversões no Setor Agrário é do mesmo ano, e declara todas as terras não cultivadas como “*eriazas*”<sup>8</sup> (terras que muitas vezes eram terras de cultivo rotativo ou pastoreio), possibilitando sua venda. Além do mais, a propriedade das terras das comunidades passou a ser alienável. Também foi proposta a privatização das águas de irrigação, mas uma forte oposição popular impediu que isso acontecesse. Segundo Robles (2002, p.141), essa lei promove a inversão nacional e internacional no sistema agrário e tem a propriedade privada como eixo, com todas as garantias de lei sobre ela.

Segundo Robles (2002, p.153), no início de seu governo, Fujimori se esconde atrás da dupla face de suas ações: por um lado, mostra respeito ao ordenamento jurídico, e, por outro, se abre ao neoliberalismo. O Regulamento sobre o Regime Econômico de 1992 promove a transformação das empresas comunais, orientando-as ao desenvolvimento capitalista e convertendo-as em produtoras de bens e tributárias do Estado como mostram os artigos a seguir:

---

<sup>8</sup> Conforme a definição da constituição vigente, terras *eriazas* são aquelas que não podem ser aproveitadas para agricultura em consequência de escassez ou excesso de água (DEL CASTILLO, 2012, p.18).

Art. 96°. As Comunidades Camponesas poderão organizar e administrar suas atividades econômicas em forma empresarial, empregando sua própria denominação ou bem usando o termo Empresa Comunal ou qualquer outra denominação compatível com a natureza da autogestão comunal.

Art. 167°. O uso da superfície do território comunal e a exploração dos recursos naturais, bosques, águas, minérios e outros que se encontrem em dito território correspondentes a direitos de terceiros outorgados pela autoridade respectiva na data do presente Regulamento, estão sujeitos a uma compensação a preço justo que se determinará no comum acordo entre as partes. (*Reglamentodel Régimen Económico de las Comunidades* apud ROBLES, 2002, p.150, trad. minha).

Também em 1992 foi criado o PETT, *Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural*<sup>9</sup>, que promoveu a formalização das propriedades rurais. O programa baseava-se na ideia de que o desenvolvimento rural estava ligado ao mercado de terras, e mapeá-las, portanto, era um primeiro passo para identificar locais passíveis de comercialização. Por um lado, o mapeamento dos limites das comunidades e sua titulação, realizados pelo programa, foram sumamente importantes porque a Reforma Agrária não havia outorgado às comunidades títulos válidos das terras que haviam sido expropriadas. Por outro lado, o mesmo programa tentava convencer os *comuneros* a dissolver as comunidades em parcelas individuais. Segundo del Castillo, os limites de propriedade foram eliminados e abriu-se a possibilidade de que comunidades camponesas e nativas pudessem transferir suas terras a terceiros ou adjudicá-las internamente, pois acreditava-se que assim poderiam alcançar maior produtividade (2012, p.4). Se o mapeamento coletivo e a titulação foram muito úteis, poucas comunidades decidiram separar-se em propriedades individuais.

Em setembro de 1993, após o golpe, foi necessária a promulgação de uma nova constituição, feita sob a medida do tipo de governo que Fujimori pretendia exercer. Ela cita as comunidades camponesas em breves três artigos, dois dentro da regulamentação sobre Regime Econômico e um na que regulamenta a estrutura do Estado e que, resumidamente: 1) garantem o direito de propriedade sobre elas - mas as terras consideradas “abandonadas” podem ser tomadas e vendidas pelo Estado, 2) reconhecem-nas como pessoa jurídica, 3) reconhecem sua autonomia administrativa e econômica e, 4), autoriza-as a exercer funções jurisdicionais dentro de seu território. Segundo o autor, as leis elaboradas depois da constituição corroboram o projeto de modernização e liberalização do mundo rural. Em relação às comunidades, a mais significativa é um decreto publicado em 1993 que fomenta detalhadamente a criação e agregação de empresas nas comunidades.

---

<sup>9</sup> As informações sobre o PETT, devo ao professor Enrique Mayer.

A nova Lei de Terras de 1995 incentiva o investimento privado nas comunidades, inclusive por parte de empresas estrangeiras. Também facilita a penetração de empresas exploradoras de minérios ou petróleo. O Regulamento de Servidão de Terras para a Atividade Mineira<sup>10</sup>, de 1996, garante que empresas mineradoras tenham direito a explorar reservas ainda que contra a vontade de seus proprietários, os *comuneros*, com curto prazo para o acordo, praticamente obrigando as comunidades a aceitar a exploração dentro de suas áreas. Robles ressalta que este decreto é inconstitucional, e também fere a ratificação da convenção n.º.169 com a OIT. As comunidades camponesas vêm lutando pra que ele seja derogado. A Lei de Investimento Privado no Setor Agrário, de 1997 precisa as condições de investimento por parte da iniciativa privada em terras *eriazas* pertencentes às comunidades nativas e camponesas.

Em 1994, pressionado por organismos internacionais, o poder executivo havia ratificado o *Convênio Sobre Povos Indígenas e Tribais nos Países Independentes* da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que é muito importante porque, resumidamente, garante o respeito à maneira como esses povos lidam com a terra, o direito à propriedade e posse dela e a não serem trasladados sem consulta prévia. A ratificação, porém, não foi respeitada, incoerente que era com as próprias alterações constitucionais que o governo havia determinado. Em 2000 foi promulgada a diretiva de Respeito à Identidade Étnica e Cultural dos Povos Indígenas, com a finalidade de, finalmente, cumprir o firmado no Convênio com a OIT. Nele, define-se que o respeito a esses povos se dá, entre outros, através do direito a decidir sobre seu próprio desenvolvimento, sua forma de organização, a serem escutados sobre as decisões políticas que interfiram em suas vidas e a não discriminação por razões étnico-culturais, além do respeito fundamental às suas terras. A definição de povos indígenas da OIT foi incluída na constituição nacional e também a de comunidades camponesas, que ficaram definidas como:

[...] organizações de interesse público, com existência legal e personalidade jurídica, integradas pelas famílias que habitam e controlam determinados territórios, ligadas por vínculos ancestrais, sociais, econômicos e culturais, expressos na propriedade comunal da terra, no trabalho comunal, ajuda mútua, governo democrático e desenvolvimento de atividades multissetoriais, cujos fins se orientam à realização

---

<sup>10</sup> Um dos frutos da inconsequente abertura ao neoliberalismo de Fujimori é a exploração da mina de Yanacocha, em Cajamarca, que teve início em 1994. Mais da metade das ações da empresa é de propriedade da *Newmont Mining Corporation*, empresa estadunidense. Yanacocha é a maior mina de ouro da América Latina, e sua irresponsabilidade em relação a resíduos tóxicos tem contaminado a água da região e afetado enormemente a vida dos camponeses que vivem ao redor da mina. As manifestações contra a mineradora foram duramente reprimidas.



plena de seus membros e do país. (Convenção n.º 169 – OIT apud ROBLES, 2002, p.207, trad. minha)

Mesmo assim, o convênio com a OIT não foi minimamente respeitado até voltar à tona com o conflito do *Baguazo*, do qual falarei logo adiante. Firmar esse tipo de convênio não convém a um governo neoliberal como o de Fujimori (assim como o dos próximos) porque um de seus grandes negócios é a venda de concessões de mineradoras e petroleiras, mas a pressão de ONGs e de grupos organizados obrigou-o a fazê-lo. Assim, apesar de assinar o convênio, o governo continuou agindo conforme sua ideologia, priorizando os bons negócios em detrimento dos direitos indígenas<sup>11</sup>. A abertura ao neoliberalismo de Fujimori só não teve piores consequências porque ele promoveu, concomitantemente, políticas assistencialistas que amenizavam seus efeitos, principalmente em relação às áreas rurais (DEL CASTILLO, 2012, p.4). O PRONAA, que visava a distribuição de alimentos e o FONCODES, que financiava pequenos projetos de infraestrutura são exemplos dessas políticas.

Ainda assim, segundo Enrique Mayer (2004, p.349), em contraste com a proposição de autonomia local, estes programas estavam extremamente centralizados e tinham efeitos desmobilizadores e objetivos claramente eleitorais. Os citados existem até hoje. Esse aspecto de seu governo é o que proporciona um melhor entendimento do porquê de Fujimori ser tão bem visto nas áreas rurais. Além da titulação de muitas comunidades, foi em seu governo que obras de infra-estrutura há muito requeridas foram finalmente realizadas, como a construção de estradas e a chegada da luz elétrica. Por outro lado, as consequências a longo prazo das mudanças constitucionais promovidas por ele seguem seu curso, prejudicando e enfraquecendo as comunidades.

### 3.2. *Alejandro Toledo*

Após o escândalo provocado pela corrupção no governo de Fujimori, foram convocadas eleições em 2001 em que saiu vencedor o economista Alejandro Toledo. O discurso oficial de seu governo voltava-se à revalorização dos povos indígenas da serra e selva. Apesar disso, caracterizou-se por continuar a política econômica de incentivo à privatização de terras contra o direito das comunidades camponesas e nativas, herdada de seu antecessor, e “revalorização”, quando muito, limitava-se a aspectos culturais. No terceiro ano do governo de Toledo, o então Presidente do Conselho de Ministros proferiu dois discursos em que se

---

<sup>11</sup> Limito-me a apenas citar a OIT e a pressão que agências multilaterais como a ONU vêm exercendo sobre o Estado. O tema é muito mais complexo e importante para reflexão, mas não me ateno a ele nesse momento porque me concentro nos limites nacionais.

referia às terras *eriazas* pertencentes às comunidades nos quais expressa sua visão destas como um empecilho ao desenvolvimento do país. Transcrevo partes dos dois:

... assim como os aborígenes reclamam suas terras, também a sociedade tem direito a reclamar a devolução ao Estado de imensas extensões de terras *eriazas*, abandonadas desde muitos anos, cuja atual posse por algumas comunidades camponesas parece dirigida a traficar com expectativas futuras e perpetuar privilégios (janeiro de 2004).

Duas vezes nós, peruanos, presenteamos terras que são de todos. Primeiro, com uma reforma agrária que terminou bastante imperfeita, ao menos, e depois lhe dando quase um terço do total da terra do Peru a comunidades que não correspondem com a realidade à qual pertencem [...] Não obstante, o total de comunidades é de somente 5 mil, elas têm um terço do Peru. Senhores, isso não pode continuar (março de 2004) (FERRERO apud DEL CASTILLO, 2012, p.27).

Logo após os discursos, foram aprovadas algumas leis que, segundo Del Castillo (2012, p.10), ferem a constituição de 1993 no âmbito da imprescritibilidade da posse das terras, que só deixaria de ser válida em caso de abandono. A Lei de reversão a favor do Estado dos “prédios rústicos” adquiridos através de título de propriedade gratuito<sup>12</sup> determinou que propriedades abandonadas ou que não cumprissem com o fim para o qual foram outorgadas passariam a pertencer ao Estado para posterior venda. O prazo para uma propriedade ser considerada como abandonada foi determinado como de três anos. É importante lembrar que, nessa época, em consequência do medo causado pelo *Sendero Luminoso*, muitas comunidades camponesas foram obrigadas a se deslocar, e obviamente essa definição de “abandono” os prejudicou. Em 1995, quando da Lei de Terras, as condições para que uma propriedade pudesse ser expropriada foram determinadas: isso poderia ocorrer se as condições e termos da concessão da terra não fossem cumpridas, e assim foi definido o significado de abandono. Encontrou-se, assim uma brecha para que as terras pudessem ser expropriadas.

### 3.3. Segundo governo de Alan García

Diferente de seu primeiro governo, entre 1985-90, no segundo, de 2006-10, Alan García continuou a política de seus antecessores, privilegiando os investimentos privados e prejudicando os direitos das comunidades camponesas. Em seu segundo ano como presidente,

---

<sup>12</sup>Esses títulos referiam-se a propriedades adquiridas de duas formas: na reforma agrária da década de 70 e no governo de Alan García, quando esta havia sido uma maneira de doar terras em zonas de “economia deprimida”, em 1991, principalmente na serra, borda da selva e selva, a particulares e a comunidades campesinas, como uma forma de recompensar zonas empobrecidas após o movimento guerrilheiro (DEL CASTILLO, 2012, p.10).

veio a público um manifesto político escrito por ele, intitulado “*El síndrome del perro del hortelano*”<sup>13</sup>. Nele, o presidente afirma:

Existem verdadeiras comunidades camponesas, mas também comunidades artificiais, que tem 200 mil hectares no papel, mas só utilizam agricolamente 10 mil hectares, e os outros são propriedade ociosa, de “mão morta”, enquanto seus habitantes vivem na extrema pobreza e esperando que o Estado leve até eles toda a ajuda ao invés de agregar valor às suas montanhas e terras alugando-as, transacionando-as porque se são improdutivas para eles, sim, seriam produtivas com um alto nível de investimento ou de conhecimento que trouxesse o novo comprador.  
[...]

Esse é um caso que se encontra em todo o Peru, terras ociosas porque seu dono não tem formação nem recursos econômicos, portanto sua propriedade é aparente. Essa mesma terra vendida em grandes lotes traria tecnologia da qual se beneficiaria também o *comunero* (GARCÍA, 2007, p. 2, trad. minha).

E sobre a pequena agricultura:

[...] caímos no engano de entregar pequenos lotes de terra a famílias pobres que não têm um centavo para investir, então, além da terra, deverão pedir ao estado para comprar fertilizantes, sementes, tecnologia de irrigação e, além do mais, preços protegidos. (GARCÍA, 2007, p.2, trad. minha)

Essas ideias tornaram-se políticas públicas concretas em 2008. Antes disso, é importante considerar que, no final do governo de Toledo, foi assinado o TLC<sup>14</sup> (Tratado de Livre Comércio) com os Estados Unidos, mas os representantes democratas do Congresso obrigaram que ele fosse modificado, e isso aconteceu sob a aprovação e ratificação de Alan García em 2007 (DEL CASTILLO, 2012, p.7). Conforme as adequações necessárias exigidas pelos EUA, o Congresso delegou ao Poder Executivo a faculdade de legislar para facilitar o cumprimento das normas estipuladas, como o incentivo à competitividade econômica. Essa delegação sujeitar-se-ia somente ao cumprimento dos compromissos do Acordo de Promoção Comercial entre Peru e Estados Unidos. Segundo Del Castillo, dos 99 decretos elaborados pelo Poder Executivo, 26 tem relação com a agricultura, o uso da água e os recursos florestais, o que significa que interferem diretamente sobre as comunidades camponesas e nativas.

---

<sup>13</sup> Que por tradução literal teria “A síndrome do cachorro do jardineiro”, fazendo referência a uma comédia palatina espanhola do século XVII, de Lope de Veja, cujo refrão diz “O cachorro do jardineiro não come nem deixa comer”.

<sup>14</sup> O TLC com países andinos foi assinado em vários países em consequência da Lei (estadunidense) de Preferências Tarifárias aos Países Andinos (ou ATPA, sigla em inglês), criada em 1991 e renovada em 2002 sob o nome de Promoção Comercial Andina e Erradicação das Drogas (ou ATPDEA). Supostamente, conforme seus criadores, essa lei deveria fortalecer as indústrias legais dos países andinos, enfraquecendo, assim, a produção e comercialização ilegal de drogas. Porém, ele terminou sendo um meio de facilitar a exploração das reservas naturais desses países, além de outras consequências prejudiciais.

Até 2008 foram publicados pelo menos cinco decretos legislativos que prejudicavam direitos das comunidades camponesas. Um deles buscou incentivar o financiamento privado dos projetos de irrigação. Outro unificou os procedimentos da serra e selva com os da costa para melhorar sua produtividade agrícola. Isso significava a facilitação do processo através do qual *comuneros* ou terceiros adquirissem terras comunais e incentivava seu parcelamento em propriedades individuais, continuando a política do PETT de Fujimori (ainda que a venda só fosse possível se aprovada por 50% ou mais dos *comuneros*). Outro eliminou o acordo prévio com o(s) proprietário(s) para estabelecer explorações mineiras ou petroleiras. Por último, estabelece-se um regime temporal de formalização e titulação de prédios rurais, o que na prática significa que quem possuísse terras definidas pelo Estado como “*eriazas*” e habilitasse-as com fins agrários antes de 2004, teria de pagar por elas (DEL CASTILLO, 2012, p.8).

Enfim, segundo Del Castillo, resumidamente, as leis aprovadas após o acordo com os EUA visavam

promover o investimento e a competitividade da agricultura. Os referentes à pequena agricultura se centram na promoção do associativismo, enquanto para as comunidades camponesas e nativas, a proposta governamental passa por estimular e facilitar a disposição de suas terras (DEL CASTILLO, 2012, p.37, trad. minha).

Após esses decretos, houve, em 2009, uma série de protestos e uma significativa revolta de comunidades nativas na cidade de Bágua<sup>15</sup>, em que finalmente essas populações conseguiram derrogar alguns decretos que lhes prejudicavam. A principal vitória dos acontecimentos em Bágua foi o estabelecimento do Grupo Nacional de Coordenação para o Desenvolvimento dos Povos Amazônicos. A terceira de suas quatro mesas desenvolveu o tema do direito dos povos indígenas à consulta, que já está previsto no Convênio 169, assinado com a OIT. Em maio de 2010, o Congresso aprovou esta lei, porém, algumas semanas depois, o presidente encontrou o pretexto de que ela seria válida somente para comunidades nativas – pois nelas estão os povos indígenas que se identificam como tal e se

---

<sup>15</sup> No dia 9 de abril de 2009, mais de mil comunidades do departamento do Amazonas, em sua maioria Awajún, declararam-se em luta contra leis que favoreciam a exploração mineira e petroleira na selva peruana por empresas privadas e ameaçavam as terras indígenas. O evento ficou conhecido como *Baguazo*. Os manifestantes fecharam a estrada Fernando Belaúnde por 55 dias, deixando as zonas que dependiam dela sem abastecimento. No dia 5 de junho, a polícia recebeu a ordem de abrir fogo contra os manifestantes na altura da cidade de Bagua Grande. Segundo números oficiais, foram mortos 10 civis e 24 policiais. Porém, os manifestantes denunciam que, entre eles, o número de mortos poderia chegar a cerca de 250, pois muitos corpos foram “desaparecidos”, queimados, levados pelos helicópteros ou ocultados no quartel do exército. (Disponível em: <http://contranatura.org/graficas/fotos/bagua/>)

encaixam na definição constitucional – e excluindo, assim, as comunidades camponesas (DEL CASTILLO, 2012, p.12).

Segundo Del Castillo (2012, p.12), entre outros autores, a política econômica do atual presidente Ollanta Humala não trouxe grandes mudanças com relação a seus antecessores. O ponto positivo, até agora, é a afirmação e aprofundamento do direito a consulta prévia aos povos indígenas.

#### 4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

Neste capítulo, tentei mostrar quais correntes teóricas, ideologias político-econômicas e malabarismos conceituais guiaram a criação das políticas públicas voltadas às comunidades camponesas da serra peruana. Foi através desse repertório que se tentou, de diferentes maneiras, encaixar os povos indígenas peruanos num projeto sonhado de nação. É possível identificar quatro tendências muito gerais sobre a maneira como se pretendeu fazê-lo desde os tempos de colônia. Tentarei resumi-las.

Na época colonial, acreditava-se que os índios precisavam de proteção e da boa-vontade dos colonizadores para serem "civilizados" e, ainda que fossem agrupados arbitrariamente nas reduções, eram de alguma maneira protegidos, pois os espanhóis tinham apenas o usufruto das terras, e não sua propriedade. Eles outorgaram aos índios títulos de propriedade coletiva das terras, reservando-se o direito de somente recolher-lhes tributo.

Desde a independência até o indigenismo - período denominado República Aristocrática - o índio se consolidou no imaginário popular como atrasado, travancador do desenvolvimento e passível de escravidão (ou semi). Esse pensamento seguia tendências internacionais, legitimado pelo cientificismo do evolucionismo cultural convenientemente acompanhado por ideias já liberais, que viam as comunidades como empecilho e promoviam sua venda e parcelamento em propriedades particulares, o que resultou na expropriação em massa de terras indígenas.

Na versão vencedora do indigenismo, a liberal, houve uma significativa mudança ideológica. O "índio" passou a ser visto como o último reduto da cultura original peruana. Porém, esse "índio" era uma produção ideológica superficial e genérica. O *mestizo*, sob a classificação de problema social que carregava, só podia ser incorporado à sociedade nacional e dignificado através do trabalho e da educação. Essa visão, combinada com uma ideologia burguesa, culminou na reforma agrária em 1969 em que, se houve justiça redistributiva, o

desrespeito às particularidades e a falta de preocupação em consultá-los fez com que as transformações resultassem em incluí-los num projeto de modernização nacional guiado pelas exigências da industrialização, sem os devidos incentivos ao campo e numa estrutura imposta de cooperativas, que não teve sucesso.

Foi também nesse período que a palavra "índio" deixou de ser empregada para referir-se aos habitantes da serra, e passou-se a usar a palavra "camponês". Silenciar a palavra "índio" fez com que a visão sobre ela se consolidasse em julgamentos negativos, como inferioridade e atraso, ao mesmo tempo em que, nesse momento, mostrou que eram politizados e exigiam melhores condições. Evidenciar a qualidade de "camponês" foi também trazer à tona a condição cidadã de portador de direitos. Essa condição não étnica de cidadão conviveu com todas as disputas conceituais pela definição de índio e *mestizo*, e foi ressaltada ou atenuada conforme necessário. Presente desde a independência até os dias atuais, ela refere-se ao sujeito constitucional do modelo liberal, e tem sido acionada na reclamação de direitos. Essa identidade foi a enfatizada na província do Amazonas para exigir democratização, como mostrarei no capítulo seguinte. De qualquer modo, os camponeses tiveram que sofrer as conseqüências de assumir uma identidade nacional, pois ao fazê-lo foram cada vez mais pressionados a encaixar-se num projeto de nação que não respeita seu modo de vida.

Finalmente, desde o segundo governo de Belaúnde, mas com expansão drástica no governo de Fujimori, a visão do antes índio da serra e atual camponês como empecilho voltou a triunfar, e as políticas foram todas no sentido de desarticular as comunidades, seja mantendo baixos os preços da produção agropecuária, seja dificultando a titulação das terras ou facilitando sua dissolução em propriedades particulares.

## CAPÍTULO 2

Si la mer offre à mon regard un paysage délayé, la montagne m'apparaît comme un monde concentré. Elle l'est au sens propre, puisque la terre plissée et pliée y rassemble plus de surface pour une même étendue. Les promesses de cet univers plus dense sont aussi plus lentes à s'épuiser; le climat instable qui y règne et les différences dues à l'altitude, à l'exposition et à la nature du sol, favorisent les oppositions tranchées entre les versants et les niveaux ainsi qu'entre les saisons (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.406).

### COMUNIDADE CAMPONESA DE SAN CARLOS: APRESENTAÇÃO

Neste capítulo, resume-se tudo o que pude reunir sobre a comunidade camponesa de San Carlos, e, portanto, também meu conhecimento sobre ela. Primeiro, localizo-a geograficamente nessa zona limítrofe tão incógnita, a *ceja de selva*. Segundo, situo-a historicamente, procurando mostrar como a região se insere no contexto peruano e quais são suas particularidades. Finalmente, trago material de campo, complementado pela etnografia de Jacques Malengreau, e esforço-me por contar da comunidade o que ela quis me mostrar, reservando as possíveis análises para o capítulo seguinte.

#### 1. APRESENTAÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO REGIONAL DE SAN CARLOS

##### *1.1. Localização geográfica*

A região de Chachapoyas é a tal ponto desconhecida na capital que os limenhos costumam localizá-la em algum lugar da selva amazônica, o que não é de todo absurdo se considerarmos que a cidade é capital do departamento chamado Amazonas. Porém, a comunidade de San Carlos, que fica a mais ou menos 50 quilômetros de Chachapoyas, se estende na vertente oriental do rio Utcubamba com altitudes que variam entre 1.400 (nível do rio) e 2800 metros de altura. O clima varia em função da altitude, de temperado quente até frio, sempre úmido, ainda que muito mais na parte alta. A vegetação é sempre abundante, mas mais densa desde a altura do centro povoado, que fica em média a 2.300 metros, rumo à parte mais alta. San Carlos localiza-se na parte sudeste do departamento do Amazonas, na região

sul da província de Bongará, próxima a Pedro Ruiz Gallo (ver figuras de 1 a 3). O povoado de Pedro Ruiz era, antes da chegada da estrada em 1964, território da comunidade de San Carlos. Desde que a chamada “marginal” foi construída, deu-se a necessidade de um ponto de parada e comércio no cruzamento dos caminhos que dão acesso à capital da província, Chachapoyas, e à bacia amazônica. Ater-me-ei primeiramente ao processo de ocupação da região, trazendo o pouco que se sabe e, logo depois, a um determinado período histórico de Chachapoyas, esclarecimentos que considero aqui relevantes.

### *1.2. Chachapoyas, incas e espanhóis*

Segundo Inge Schjellerup, arqueóloga, o povo Chachapoya foi conquistado pelos Incas por volta de 1470, quando os últimos introduziram um novo estilo arquitetônico, novos deuses (ainda que não proibissem a veneração dos locais) e alteraram a estrutura de produção, dando ênfase ao cultivo de milho, algodão e à extração de ouro, produtos importantes para o estado inca (SCHJELLERUP, 2008, p.112-113).

Já os primeiros espanhóis chegaram à região de Chachapoyas em 1535, reclamando seus direitos na qualidade de “legítimos herdeiros por direito de conquista”. Distribuíram entre si as terras do Tawantinsuyo que anteriormente eram dedicadas, resumidamente, ao inca, ao culto do sol e aos camponeses. Autores como Murra citam até oito tipos diferentes de propriedade, que, apesar de secundárias, demonstram aspectos importantes da cultura incaica e de sua economia distributiva (SCHJELLERUP, 1997, p.150). Num relato de 1609, Garcilaso de la Vega fala da presença inca até Moyobamba, cidade cerca de 200 quilômetros a nordeste de Chachapoyas, onde a paisagem e o clima já são de selva amazônica. Num outro relato, o explorador espanhol do século XIX Jiménez de Espada fala sobre o caráter violento da chegada dos espanhóis:

Estando o caminho seguro, os espanhóis se juntaram uns aos outros, trazendo os amigos os suprimentos que encontravam na comarca, destruindo o que encontravam até queimar as casas, que foi tanta a desesperação para os naturais, que eles mesmos arruinaram seus campos e seus povoados, queixando-se ao deus dos cristãos, pois estando em terras tão afastadas, haviam vindo destruí-los totalmente. (DE ESPADA apud SCHJELLERUP, 2008, p. 112, trad. minha).

Segundo Schjellerup, a lei das reduções indígenas ditadas pelo vice-rei Toledo em 1570 foi uma das mais drásticas porque realocava a população nativa sem respeitar seus povoados, *habitats*, grupos étnicos e de parentesco, unidades políticas ou chefes locais, reunindo-os em pequenas vilas construídas segundo o padrão espanhol: no centro, uma igreja e uma praça



aberta. As reduções, que tinham função de facilitar o recolhimento dos impostos e “civilizar”, chegavam a abrigar ao redor de quatrocentos índios tributários (SCHJELLERUP, 2008, p.151). Novamente, a estrutura da economia andina, que se baseava na complementaridade vertical da produção, foi profundamente afetada. Diferente dos *ayllus* quéchuas que se distribuía entre variadas altitudes e intercambiavam a produção dos diferentes níveis ecológicos, os espanhóis privilegiaram as zonas intermediárias entre o vale e as alturas, pois a ideia era que cada comunidade pudesse ser autossuficiente para pagar impostos, como nos cultivos europeus tradicionais.

Em 1591, a região passou a receber “visitadores” espanhóis para tomar nota sobre as comunidades. Decidiu-se vender as terras “sobrantes”, que muitas vezes eram, na verdade, de pouso, porque a Espanha estava em crise econômica. Nessa época, a população indígena foi vítima de muitas invasões, pois só podia conseguir oficialmente o direito de permanecer em suas terras se entendessem que era necessário exigir esse direito, o que muitas vezes não acontecia. Em 1824, depois da independência, foi novamente permitida a compra de propriedades individuais, como já mencionado no primeiro capítulo. Essas expropriações ao longo do tempo associadas à dificuldade de acesso à região favoreceram a consolidação no poder de uma aristocracia agrária autodenominada “casta” espanhola.

### *1.3. Da República Aristocrática à modernidade*

As famílias automeadas de casta espanhola brigavam entre si pelo monopólio da região, acreditando tê-lo como direito de nascimento e colocando-se acima, inclusive, do poder do Estado. Segundo David Nugent, que elaborou um estudo detalhado sobre esse período de transição no livro *Modernity at the Edge of Empire* (1997), a sociedade da capital Chachapoyas “dividia-se em categorias socioeconômicas baseadas em raça, gênero, propriedade e ancestralidade” (NUGENT, 1997, p.309), rejeitando qualquer afirmação de igualdade entre as famílias latifundiárias e os camponeses, indígenas ou “*cholos*”, que consideravam incapazes de cuidar de si mesmos e necessitados de sua proteção, ainda que contribuíssem para sua riqueza através da produção. Inclusive o contato com essa população considerada inferior era raro, e, quando acontecia, os camponeses tinham por obrigação reverenciá-las. A elite acreditava em sua pureza racial e superioridade cultural (NUGENT, 1997, p.14). Todas as diferenças criadas e mantidas no comportamento, vestes e forma de falar funcionavam como meio de naturalizar e fazer parecer inevitável a superioridade da “casta” espanhola (NUGENT, 1997, p.15)

Essas famílias, porém, não estavam unidas e não hesitavam em usar violência umas contra as outras. Como as atividades agrícolas não eram muito rentáveis na região, as castas eram expulsas do mundo agrário e empurradas para o político. As escolhas de famílias representantes por parte do regime central para agir em seu nome na capital do Amazonas provocavam conflitos endêmicos entre elas, e inclusive as forças armadas eram usadas para perseguir a oposição, aliando-se a quem lhes fosse conveniente (NUGENT, 1997, pp.308-310). De qualquer maneira, nessa época, o Estado tinha um poder muito limitado de implementar decisões centralizadas e regular as atividades de sua população. Não havia a consciência moderna e burguesa de soberania popular para apreender o controle do aparelho do estado (NUGENT, 1997, p.320).

Na virada do século, era essa a estrutura da sociedade chachapoyana. Ainda que fundada sobre princípios liberais um século antes, a vida cotidiana ainda era altamente hierarquizada, e o poder político ainda se exercia de modo aristocrático. O aparato ideológico, porém, contraditoriamente, expunha a legitimidade da soberania popular. O governo central na época de Leguía utilizava justamente o discurso liberal da soberania popular para a proposta da *Pátria Nueva*, como já mencionado no primeiro capítulo, visando derrogar o poder da aristocracia agrária. Tudo o que já estava na constituição desde 1824 voltou à tona: igualdade, cidadania, direitos individuais, rejeição dos privilégios herdados, progresso, bem público e comunidade igual aos olhos da lei (NUGENT, 1997, p. 16). Rapidamente, as famílias latifundiárias apropriaram-se desse discurso transformando-o a seu favor. Segundo Nugent:

A habilidade da casta governante de representar seu interesse particular como interesse geral e de retratar seus abusos de poder como regra consensual fez muito por transformar a natureza potencialmente subversiva dos princípios de soberania popular em um mecanismo legítimo para estruturar a soberania aristocrática. E o fez não porque a casta reguladora escondia seus abusos de poder, mas porque ela não o fazia. Isto é, os princípios de soberania aristocrática requeriam que os governantes mostrassem sua habilidade de dominar, constranger, e impor suas vontades sobre aqueles que desafiassem sua posição. Foram precisamente aqueles que estavam no poder quem fizeram uso da retórica igualitária no ritual e discurso político para justificar a perseguição de seus inimigos locais e ridicularizar seus padrões na capital nacional. (NUGENT, 1997, p. 312, trad. minha).

A elite agia como se estivesse no comando por consenso, e aproveitava-se do discurso de justiça igualitária para acusar e perseguir seus inimigos políticos, clamando por “justiça”. Enquanto isso, a reprodução da estrutura se dava no *habitus*, através de casamentos e outras

práticas aristocráticas, sempre explicadas para as esferas formais através de princípios da soberania popular (NUGENT, 1997, p.17).

[...] em espaços rituais e retóricos, elaboravam uma ordem social mítica que era a antítese da aristocracia hierárquica. Em lugar de violência, insegurança e privilégio, a vida cotidiana era retratada como consensual e ordeira e os indivíduos como universalmente gozando da proteção da vida, da liberdade e da propriedade garantidas na constituição. Unidade e harmonia prevaleciam nos discursos, que promoviam o progresso e o avanço (NUGENT, 1997, p.310, trad. minha.).

Esse tipo de discurso era suscitado, também, para manter o pacto de não interferência com o governo de Lima (NUGENT, 1997, p. 312). Porém, essa visão disseminada pela elite culminou em sua própria deposição. Os setores médios marginalizados se uniram numa organização chamada *Movimiento de Democratización* e declararam-se amigos do povo e inimigos da aristocracia, apropriando-se da visão sobre justiça e ordem social propagada pela elite. Encontraram nela uma alternativa radical para a insegurança que vinham sofrendo e uma motivação para a possibilidade de crescimento dos negócios locais.

O principal veículo de divulgação das ideias do movimento de democratização foi o jornal local, *Amazonas*, distribuído pelo *Partido Laboral Independiente Amazonense* (NUGENT, 2001, p.22). Nele, afirmava-se que a região tinha interesses gerais, que seu povo tinha interesses comuns e podia construir seu futuro contra as aristocracias locais, as quais tornavam o bem comum impossível em consequência de suas frequentes brigas. Livre delas, portanto, o povo poderia realizar seu potencial. O jornal escancarava a brutalidade da “casta” nobre, divulgando fatos com que a população já estava familiarizada e evocando o caráter violento da colonização, realizada através de assassinatos e abuso da população indefesa. Os índios e *mestizos*, nesse contexto, eram encaixados na categoria única e não racial de “povo peruano”: sua esperança de salvação era o próprio comprometimento com a democracia, a igualdade e a justiça. (NUGENT, 1997, p.314). A raça foi descartada porque era utilizada por aqueles que estavam no comando, a “casta” espanhola, para marcar sua superioridade. Para construir o povo, foi necessário colapsar os limites entre essas categorias hierarquizadas (NUGENT, 1997, p.320).

Essa definição de povo era uma derivação do discurso de Estado, e o movimento democrático em si invocava a autoridade nacional e o seu sistema de classificação para derrubar a aristocracia. Para isso, exigiam o progresso, clamavam por fazer parte da modernidade – vencendo o “atraso”, as elites comparáveis às feudais – que liberaria o indivíduo de seus opressores e inauguraria uma era de justiça e prosperidade. Falavam sobre

direitos individuais e propriedade privada como forças poderosas e libertadoras, e a requisição de estradas era a principal maneira de demandar progresso (NUGENT, 1997, p.308). Em 1930, aproveitando-se da crise política nacional, o movimento desafiou a elite num confronto armado, conseguindo, afinal, tomar o controle dos assuntos regionais com o apoio de indígenas e camponeses do interior e artesãos e *mestizos* da cidade (NUGENT, 1997, p.315). Ganham votos, pois acreditava-se que promoveriam uma nova cultura pública em Chachapoyas, baseada nos princípios da soberania popular.

O argumento do livro de Nugent é construído mostrando como, no caso da região de Chachapoyas, não foi necessário que o Estado se esforçasse para impor uma identidade nacional, mas que ela foi aderida pelas próprias classes subalternizadas como uma maneira de derrotar a estrutura imposta pela elite latifundiária. Assim, ao contrário dos processos da Europa, em que a maioria da bibliografia está baseada, a nação moderna não veio como uma imposição externa. Ela veio como a oposição à “tradição” – tão valorizada pela aristocracia – que passou a ser vista como atraso, e, portanto, a nação peruana não teve a necessidade de coagir a população local a abandonar identidades locais, vistas como “estratégias racionalmente manipuladas” (NUGENT, 1997, p.8), mas elas foram, ao menos por um período, voluntariamente abandonadas em prol do potencial libertador e empoderador da outra. Os resultados, porém, não foram tão populares. A vitória do *Movimiento de Democratización* significou o empoderamento das classes médias urbanas e masculinas e a exclusão dos camponeses e mulheres que lhes apoiaram. Outra vez, a classe vitoriosa usou um discurso que representava interesses particulares e exclusivos mascarados como gerais e homogêneos (NUGENT, 1997, p.321).

Por isso, como bem colocado na introdução do livro, em entrevistas da década de 80 e 90, os chachapoyanos falam do mundo de fora como ameaçador e poluidor. Os forasteiros eram representados como desonrosos, não hospitaleiros, egoístas, antissociais e exploradores gananciosos, valores predominantemente individualistas. Dizia-se que eles trouxeram drogas e imoralidade sexual. Ao contrário, os chachapoyanos definiam-se como conformistas, harmoniosos, generosos, valorizadores da família e da cumplicidade. Em certa medida, se não idênticas, essas maneiras de falar de si e do outro são ao menos análogas às noções identitárias na comunidade de San Carlos. Enfim, principalmente desde a chegada da estrada, solicitação atendida na década de 70, os camponeses enfrentam as consequências negativas de ter apoiado as classes médias na defesa do discurso liberal. Formaram e fortaleceram sua própria opinião sobre o que vem de fora, inclusive o tão evocado progresso.

## 2. O CAMPO

A escolha específica da comunidade de San Carlos, devo à etnografia *Parientes, paisanos y ciudadanos em los Andes de Chachapoyas*, de Jacques Malengreau (2009). Visitei a região pela primeira vez em 2009, com a intenção de conhecer a fortaleza de Kuélap e algumas ruínas próximas. Tudo me parecia surpreendente demais para ser tão desconhecido. Ao buscar bibliografia, descobri que os estudos sobre o local são escassos, e as únicas duas etnografias sobre as quais tenho conhecimento são a de Malengreau e a de Stephen B. Brush, intitulada *Mountain, Field and Family*, de 1977.

Minha chegada a San Carlos ocorreu em agosto de 2014, e, contatando o presidente da comunidade, fui informada de que teria de esperar alguns dias para entrar nela, pois deveria antes passar por uma reunião com a junta diretiva<sup>16</sup>. As reuniões ocorrem somente aos domingos, e, nela, eu deveria explicar minhas intenções e submeter-me à decisão coletiva sobre a permissão ou não de minha entrada. Garantindo que eu não tinha interesse nos recursos naturais da comunidade, aprovaram minha estadia.

O vice-presidente foi quem me ofereceu hospedagem. Permaneci em sua casa todo o tempo em que estive em campo, e meus principais informantes foram ele, sua esposa e todas as suas irmãs que moram na comunidade, o marido de uma delas e um meio-irmão. Pessoas que muito rápido me deixaram acompanhá-los em seu cotidiano, contando-me suas histórias e fazendo sua própria antropologia sobre mim e minha vida no Brasil. Estive, sobretudo, acompanhando a esposa do vice-presidente, e a maioria do que penso e sei sobre a comunidade tem, sem dúvidas, a influência dela.

### 2.1. “Nosotros” e os “forasteros”: identidade em San Carlos

Creio que a percepção sobre “ser” sancarlino define-se de duas maneiras: primeiro, através da identificação com a própria comunidade e, segundo, através do constante e reiterado estabelecimento de diferenças em relação a alteridades. A ideia de pertencimento a comunidade de San Carlos aparece sempre ligada à territorialidade. A noção de território, porém, não se limita somente àquele espaço geográfico: envolve também os descendentes, os antepassados, os ancestrais míticos e o santo patrono do povoado, temas que talvez não se devam separar.

---

<sup>16</sup> Segundo a Lei Geral de Comunidades Camponesas, art. 48 a diretiva comunal (ou junta diretiva) é o órgão responsável pelo governo e administração da comunidade. Disponível em: [http://www.justiciaviva.org.pe/acceso\\_justicia/justicia\\_comunal/4.pdf](http://www.justiciaviva.org.pe/acceso_justicia/justicia_comunal/4.pdf)

Segundo Malengreau, a unidade doméstica é a primeira entidade social que uma pessoa enfrenta em sua vida, e, portanto, o estabelecimento da descendência é sumamente importante, pois determina a primeira identidade reconhecida socialmente, além de vincular possíveis afins e alianças futuras. Os membros de uma mesma unidade comem na mesma mesa, compartilham o mesmo celeiro, dormem debaixo do mesmo teto e participam dos mesmos trabalhos, além de terem representação coletiva frente a outras instâncias comunais (2009, pp. 5-13).

A descendência é reconhecida igualitária e bilateralmente, mas o sobrenome é paterno. Malengreau acredita que essa é uma característica adquirida da colonização espanhola, já que a igreja, a primeira a registrar uniões civis, registrava as crianças com o nome do pai. Na primeira idade, porém, elas têm tendência a desenvolver-se com referência à família materna e a transmissão de terras é feita de maneira bilateral. Essas transformações sociais, em muito influenciadas pelas práticas jurídicas, resultam num sistema bilateral convergente quanto à ascendência e divergente em relação à descendência. A seleção da parentela é feita da seguinte maneira: definindo os avós como ego, são considerados parentes seu grupo de germanos e todos os seus descendentes até o terceiro grau. Assim, os primos de primeiro grau dos pais se encontram imediatamente fora dos limites de parentela. A maioria das pessoas ignora o nome de seus bisavós e dos irmãos dos avós, mas seu conhecimento em relação à sua própria geração e seus descendentes é bastante amplo (MALENGREAU, 2009, pp.81-87).

O ritual de fundação da unidade doméstica é apresentado por Malengreau como um dos mais significativos, pois sintetiza o princípio de complementaridade que, para o autor, organiza as relações dentro da comunidade em duas dimensões. Primeiro, entre parentes e afins na construção do teto ou *techamiento*, como é denominado pelos sancarlinos. Nesse momento, alianças fundamentais para o futuro da unidade são afirmadas. Ajudam parentes, vizinhos do bairro e voluntários de toda a comunidade. É a ocasião em que a comunidade, como um todo, reconhece a nova unidade doméstica. Segundo, entre a comunidade e as divindades, em dois momentos principais: a libação e o momento em que os padrinhos do casal colocam uma pequena árvore com bandeiras coloridas sobre a casa. A libação é um rito amplamente espalhado pelos Andes, que, basicamente, é o meio cotidiano de alimentar a terra, esperando suas retribuições, e tem seu momento no rito de *techamiento*. A árvore, por sua vez, é uma oferenda aos ancestrais, na esperança de que eles possam garantir fartura e prosperidade à nova casa (2009, pp 68-70)

Para esclarecer a importância dos ancestrais e do santo patrono, resumo em seguida o mito de origem da comunidade, que me foi contado por um senhor de 77 anos, considerado sábio por seus familiares.

Havia, na parte alta (que eles denominam *jalka*), um povoado chamado Corobamba, onde viviam cerca de dois ou três mil índios. Nele, um *encomendero* espanhol chamado Niño Rodriguez e um curaca inca chamado Curiomán exploravam uma mina de ouro. Os dois, que eram amigos, apaixonaram-se pela mesma moça e decidiram duelar. O curaca plantou uma oliveira em frente à igreja e disse aos seus que quando a oliveira morresse, deveriam ir buscá-lo, mas com uma condição: não podiam, de forma alguma, deixar que uma gota de sangue sua caísse no solo. O duelo ocorreu na quebrada de Porupa<sup>17</sup>: o espanhol enfiou-lhe a espada no peito e o curaca, índio forte que era, agarrou-o pelo pescoço, estrangulando-o. Os dois morreram. Vendo a oliveira morrer, a gente do povoado veio buscar Curiomán. Ao chegar muito perto de onde o corpo seria levado, a igreja, deixaram cair uma gota de sangue, que o solo absorveu rapidamente. Neste exato local apareceu uma poça d'água, que foi crescendo dia a dia. Perceberam que o poço tragava crianças, e continuava crescendo. Logo se transformou numa lagoa, e a água começou a vir do céu também, em forma de chuvas. Tudo o que plantavam, se perdia por causa da água, assim como suas crianças.

Deu-se início a um período de forte escassez, e o povo de Corobamba decidiu mudar-se. Para isso, as autoridades compraram de outro curaca inca um lugar mais abaixo, chamado Bonjor. Chamaram todo o seu povo e convidaram-nos a se mudar para Bonjor. Uma parte das pessoas decidiu mudar-se para onde seria, futuramente, San Carlos, e, outras, um pouco mais ao sul, onde seria San Pablo. Quando chegou o momento de levar os santos da igreja de Corobamba, deram-se conta de que eles estavam solidamente fixos. Não se moviam de maneira alguma. Tiveram então que apontar-lhes algumas direções e perguntar-lhes para onde queriam ir. Quando apontada a região de San Carlos, o santo de mesmo nome soltou-se, mostrando assim que para lá queria ir. O mesmo aconteceu com San Pablo. Os santos tornaram-se, assim, cada um patrono de sua comunidade.

Logo depois foram levados os sinos. Quando levaram o primeiro, feito em cobre e ouro retirado das minas locais, ficaram cansados no meio do caminho, pois o sino era muito pesado. Pararam para descansar, deixando o sino no chão, distraíram-se, e o sino se encantou e desapareceu. Até hoje dizem que ele toca nesse mesmo lugar durante a semana santa, batizado *Cerro de la Campana*. Os outros dois sinos foram levados cada um para uma comunidade, tomado o devido cuidado de não deixá-los novamente no chão, e estão nas igrejas até hoje, assim como os santos.

---

<sup>17</sup> O mito está repleto de alusões a pontos geográficos, e grande parte deles é usada como referência na delimitação do território da comunidade.

A dualidade é muito presente no pensamento dos sancarlinos, e se manifesta em diversas instâncias: na maneira como pensam o espaço, dividindo-o em *jalka* - a parte alta - e *temple* - a parte baixa, onde fica o centro povoado - na divisão dos bairros (os dois de cima e os dois de baixo), na maneira de cozinhar (alimentos “quentes” e “frios”), nos agentes causadores de doença e de cura (também divididos em “quentes” e “frios”), na divisão sexual e complementar do trabalho, no princípio de reciprocidade, que inclui as divindades, e na construção da identidade.

A comunidade de San Pablo é assunto constante, seja porque há, entre as duas, uma disputa de território, seja porque alguns de seus habitantes têm relações de parentesco, seja para contar alguma história que envolve alguém de lá. Ao mesmo tempo em que afirmam a irmandade, pois as duas comunidades têm a mesma origem, também acusam os sanpablinos de “*agarrados*”, palavra utilizada para denominar mesquinhez. Entre outras, as qualidades que lhes atribuem são a de bravos e maus, e há referências também a diferenças físicas (têm a cara mais chapada, como os “índios antigos”). Mas os sanpablinos são só um caso particular de uma categoria mais geral que define as populações da parte alta, chamadas *jalkinos*. Os habitantes da *jalka* estão mais perto dos “índios antigos”, os Incas. São mais “atrasadinhos”, mais “bravos”, “torpes”.

Dizem que não se misturam, não trabalham juntos, não participam dos rituais. Alguns de seus hábitos como “passar o dia inteiro *chacchando* coca e fazer só uma refeição” são muito mal-vistos. Suas atitudes são classificadas como anticomunitárias e antissolidárias. Eles sabem quais sobrenomes pertencem a famílias *jalkinas* e é indesejável casar-se com essas pessoas. Em oposição, também sabem quais famílias são autenticamente sancarlinas, e tomam a genealogia local como importante justificativa de comportamento, nesse caso sempre positiva, ligada à solidariedade, ao cumprimento das obrigações rituais e ao trabalho. Segundo Malengreau, a descendência funciona como um grupo de referência que define a posição do indivíduo. A parentela e os pares preferenciais de casamento formam o que os nativos chamam de “raça” da pessoa, que é um grupo instituído e permanente (MALENGREAU, 2009, pp.81-87).

Outra categoria sobre a qual falam esporadicamente é a dos “*shelicos*”, originais da região de Celendín. Nessa região, pertencente ao departamento vizinho de Cajamarca, há um sério problema de escassez de terras, o que povoou de migrantes provenientes daí toda a província do Amazonas. Os *shelicos*, dizem, são descendentes dos espanhóis maus que



brigaram na Batalha de Higos Urco<sup>18</sup>, e também não gostam muito de trabalhar. Às populações da selva, denominam *naturales* e as vêem como mais selvagens e atrasadas, apesar de terem se “civilizado” nos últimos tempos. O vice-presidente faz uma diferenciação interessante entre eles: refere-se aos Awajún que participaram do *Baguazo*<sup>19</sup> como “*nuestros hermanos indígenas*”, por sua consciência e luta política, considerando-os mais avançados que outros, por exemplo, os que atacaram com flechas seus antepassados.

Já os chachapoyanos são classificados numa posição superior principalmente por causa de sua educação, formal ou não. Nessas hierarquias supracomunitárias, os chachapoyanos talvez apareçam na posição mais privilegiada. Todos os filhos de todas as cinco irmãs com quem pude conversar haviam sido enviados a Chachapoyas para estudar. Na época em que minhas interlocutoras estudaram, contam, San Carlos e Pedro Ruiz só ofereciam formação na escola primária, equivalente ao que chamamos hoje no Brasil de educação básica. Hoje, Pedro Ruiz já tem um colégio, ou seja, oferece ensino médio. Mesmo assim, elas preferiram enviá-los a Chachapoyas para o colégio. A educação dos filhos representa um gasto significativo, porém compensador, já que os filhos, quando independentes, costumam *ayudar* os pais, principalmente quando eles já não têm mais a mesma força para trabalhar nas *chacras*<sup>20</sup>.

Ser *mestizo* é visto como algo dado é óbvio, e nessa macrocategoria encaixam todos os citados anteriormente. Parece ser mesmo a simples mistura de uma descendência espanhola com a indígena, seja ela qual for. Ainda que reconheçam que seus ancestrais foram quéchuas, até porque essa era a língua predominante há duas gerações, esse não é o tema de discussão mais constante. Na verdade, eu só pude confirmar essa descendência estimulando-os a falar sobre ela, e nunca o fizeram com grande interesse. O tema de discussão constante, sem a minha interferência, é a diferença entre eles e os outros *mestizos*, e as diversas posições sociais em que essas diferenças são classificadas.

Resumidamente, os que são mal vistos de fora são acusados de mesquinhez ou ócio. São duas coisas muito condenadas, e sobre as quais se fala e se acusa muito em vários contextos: nas relações conjugais, de trabalho, com o Estado, rituais e religiosas. Em visita à comunidade de Cocachimba, disseram-me que os sancarlinos são muito trabalhadores, o que mostra que eles não só se reconhecem, mas também são assim reconhecidos.

---

<sup>18</sup> Batalha entre monarquistas (realistas) espanhóis e patriotas de Chachapoyas que desencadeou a independência da província do Amazonas. Os *shelicos* estiveram do lado realista.

<sup>19</sup> Ver nota 15 do capítulo 1.

<sup>20</sup> *Chacras* é como denominam as parcelas de terra que exploram. Teria por tradução imediata a palavra “chácara”, mas como creio que seu significado é mais específico, mantenho-a no idioma original.

Em San Carlos, a identidade camponesa opera às vezes confundindo-se com a mencionada anteriormente, outras vezes a parte dela. Quando eu lhes perguntava sobre sua história de vida, pareceu-me que a autodefinição como agricultor ou camponês tinha a ver com a ligação essencial ao território e aos antepassados, que também trabalhavam a terra. Mas sempre que acionam o Estado – notadamente o Ministério da Agricultura – e nas reuniões da junta diretiva, quando são tratados assuntos políticos, a identidade camponesa tem mais a ver com a exigência de direitos.

## 2.2. “En San Carlos, trabajando, todo da”: reprodução socioeconômica

Neste tópico, abordo vários assuntos: distribuição de território, produção, troca de bens e serviços, obtenção de renda, vida ideal e desigualdade. Tenho a total consciência de que o que tento abordar aqui é enormemente mais complexo, e o que escrevo é o que meu limitado tempo de campo e a leitura da etnografia de Malengreau me permitiram. Um dos motivos da tamanha complexidade de cada um desses tópicos é que eles não se separam no cotidiano, ao mesmo tempo em que estão em tudo: o trabalho, principalmente o da agricultura e de pastoreio, é um assunto cotidianamente discutido, sobre o qual têm profundos conhecimentos, e eu diria que é também o que discutem com mais interesse.

Começamos pela distribuição do território, que têm muito a ver com parentesco. Há três formas de obter o usufruto de parcelas de terra: a redistribuição efetuada pelas autoridades comunais, quando se trata de terras da comunidade, a sucessão individual através de descendência e os contratos individuais, quando são terras privadas. A segunda se dá, normalmente, entre pais e filhos, e, a última, principalmente entre parentes e afins próximos. Os homens são a grande maioria entre os *comuneros*<sup>21</sup>. Apesar da tendência à privatização, o terreno de construção ou exploração não tem como destino a apropriação de pessoas externa à comunidade. Em qualquer dos casos, há a preocupação de prover cada família com o acesso a diferentes níveis ecológicos. Segundo Malengreau, essa preocupação chega a resultar em divisão ou troca de parcelas de herança para corrigir desequilíbrios. Isso normalmente se faz entre parentes, que concedem acesso mútuo a suas terras para colher e plantar ervas medicinais. Essas pessoas normalmente convivem, e o fato de seus filhos estarem sempre juntos faz com que sejam potenciais formadores de uma aliança (2009, pp.108-116). Todas as

---

<sup>21</sup> O direito ao usufruto das terras comunais se dá a um indivíduo, denominado *comunero* e não a uma unidade doméstica. Normalmente, quem assume esse papel é um homem, o que o faz responsável também por participar das assembléias convocadas pela junta diretiva, em que são tomadas decisões políticas importantes à comunidade.

peças com quem conversei tinham, ao menos, uma parcela de terra no *temple* (parte baixa) e outra na *jalka* (parte alta). Malengreau apresenta um interessante esquema de concentração de terras em quatro gerações, que mantém setores familiares relativamente estáveis e exclusivos. Ele funciona combinando as regras de sucessão e as de aliança, e está representado na figura a seguir. Assim, o autor demonstra que as práticas matrimoniais visam à proteção do patrimônio.

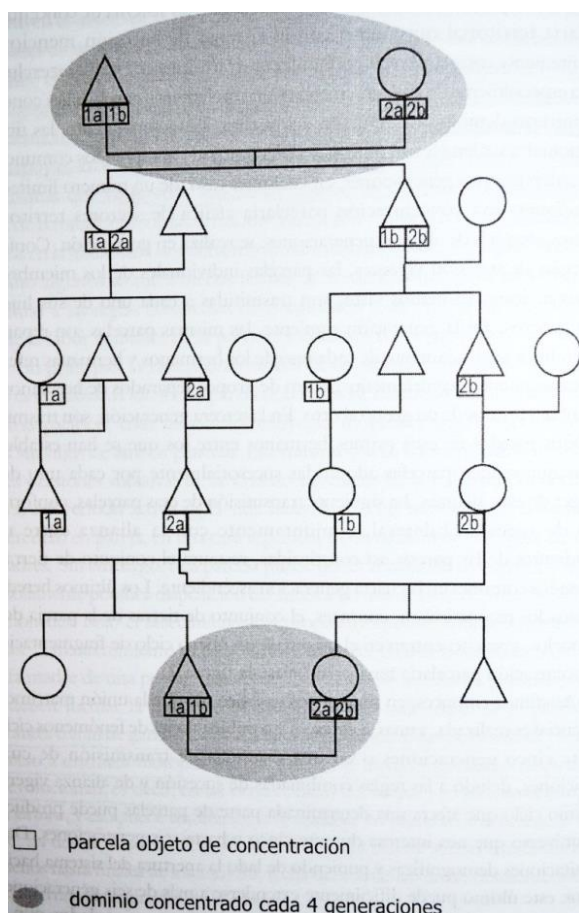


Figura 1: Concentração cíclica de parcelas de terra em quatro gerações na comunidade de San Carlos <sup>22</sup>.

No *temple*, há menos disponibilidade, e os terrenos daí são alvo de comercialização. Na *jalka*, ainda há bastante território livre, e nela são distribuídos pelas autoridades dez hectares a cada novo *comunero*. A diversidade de níveis ecológicos é importante porque em cada um deles produzem-se coisas distintas. Cada casa cuida de praticamente toda a produção necessária à sua subsistência. Assim, no *temple* são produzidos, por exemplo, café, cana-de-açúcar, frutas, hortaliças e algodão, enquanto na *jalka* produz-se milho, feijão, batatas,

<sup>22</sup> Fonte: MALENGREAU, 2009, p. 114.

*ulluco*<sup>23</sup> e verduras, entre outros tipos de cereais e tubérculos. A diferença de altitude, temperatura e nível pluviométrico entre as distintas parcelas são determinantes na grande variabilidade de cultivos, o que possibilita a relativa autonomia das famílias, daí a importância de poder usufruir de territórios nos dois níveis. Isso faz também com que suas *chacras* sejam afastadas umas das outras, chegando a distar quatro horas de caminhada da casa. O povoado de San Carlos está, em média, a 2.200m de altura, e as partes mais altas da *jalka* chegam a quase 3.000m. Muitas famílias constroem casas secundárias na *chacra* da altura, e chegam a passar várias semanas lá.

Assim como a distribuição de território, as formas de trabalho também têm a ver com parentesco. Há três delas reconhecidas pelos habitantes de San Carlos: a *ayuda*, o *prestado* e a *minga*. A *ayuda* se dá normalmente dentro da unidade doméstica, e não há contabilidade na retribuição do serviço. Assim, quando a mulher trabalha com o marido na *chacra*, tarefa considerada masculina, ou quando o homem trabalha com a esposa nas múltiplas tarefas consideradas femininas, diz-se que se estão *ayudando*. A *ayuda* também pode acontecer entre gerações: quando os filhos trabalham fora e enviam dinheiro aos pais, ou quando os idosos que já não podem trabalhar são atendidos pelos filhos, e isso é visto como a retribuição que garante a vida na velhice. Nas festas rituais, a contribuição com os preparativos dada pelos parentes ao *mayordomo* (explicarei adiante) também são assim vistas. Pessoas em situação de urgência, que tem necessidade de comida, por exemplo, também podem receber *ayuda*.

O *prestado* é a troca de serviços contabilizada, e acontece principalmente entre irmãos ou outros parentes próximos. A devolução da tarefa deve ser igual ou ao menos considerada equivalente em qualidade e esforço. Alguns *comuneros* contaram que haviam trabalhado em “sociedade”, que é um tipo especial de *prestado*. O interessante é que a “sociedade” foi citada quando perguntei à junta diretiva se dispunham de alguma cooperativa em funcionamento. Responderam que não, mas que tinham “sociedades”, o que pareceu um modo de dizer que não tinham o que o Estado sugere, mas sua alternativa localmente desenvolvida. Nela, unem-se de cinco a quinze homens que trabalham nas *chacras* uns dos outros, em cada uma delas por dois ou três dias, até que todos sejam contemplados. Normalmente têm vínculos próximos de parentesco, e a contabilização dos serviços é feita com muito rigor. Malengreau aponta que a sociedade tem expressão particular em San Carlos, já que em outros lugares adquire outro significado. Segundo ele, a tentativa de transformação de sociedades em cooperativas, quando compraram meios de produção próprios, enfrentou a hostilidade da comunidade, que não

---

<sup>23</sup> Variedade de tubérculo nativa dos Andes.

queria a constituição de um poder autônomo dentro de seu seio. O autor ainda sugere que a sociedade poderia ser uma forma institucionalizada e apenas modificada de antigas práticas de linhagem baseadas na união de pessoas por vínculos de afinidade e familiaridade. Porém, hoje, já não corresponde nem a um grupo em forma de linhagem, nem a uma rede egocêntrica do tipo rede de parentela. (MALENGREAU, 2009, pp.135-139).

A *minga*, por sua vez, é o trabalho pago que se contabiliza por jornada diária, com o valor de vinte e cinco a trinta soles. Pode ser o trabalho na *chacra*, na construção de casas ou qualquer outra tarefa que exija mão-de-obra não disponível através de *ayuda* ou *prestado*. Na maioria das vezes, os contratados são de dois tipos: pessoas que oferecem mão-de-obra especializada, como é o caso de pedreiros e carpinteiros, ou alguém de uma posição economicamente inferior, que, por não possuir terras suficientes ou família muito numerosa, precisa vender sua mão-de-obra. Às pessoas contratadas para trabalhar na *chacra*, chamam *peones*<sup>24</sup>, mas um de meus interlocutores contou-me que lhe parece desagradável o uso da palavra, e que nunca chamaria assim alguém que trabalha com ele. Suponho que seu significado lhe pareça algo opressor. Normalmente, são pessoas da própria comunidade já conhecidas de longa data, às vezes com algum vínculo de parentesco.

A divisão sexual do trabalho se faz notável no cotidiano. O homem trabalha na *chacra*, vigia o gado e é o responsável pela construção e manutenção da casa. O trabalho nas *chacras* é muito intenso, e consome grande parte de seu tempo. Na maioria das vezes, trabalham de segunda à sexta, saindo logo que o sol nasce, por volta das seis ou sete da manhã, e voltam quando já está escuro, entre seis e oito da noite. A mulher atende a uma variedade maior de funções: *ayuda* o marido a semear ou colher na *chacra*, cozinha, cuida das crianças, da horta e dos animais de pequeno porte (criam galinhas, porcos e porquinhos-da-índia) e ainda pode exercer outras atividades, como a produção de pão ou *chancaca*<sup>25</sup>. Também consomem todo o dia trabalhando, ainda que, muitas vezes, suas funções exijam menor esforço físico.

A atividade comercial também é dividida dessa maneira. Uma ou duas vezes por semana, conforme disponibilidade e necessidade, as mulheres descem a Pedro Ruiz para vender seus produtos no mercado municipal. Mulheres de várias comunidades camponesas da região vêm ao povoado para a feira, que acontece aos domingos com maior intensidade, mas também nas quartas-feiras. No mercado, elas têm seu posto garantido através de acordo prévio com o dono. Isso é tema de conflito, pois dizem que aquele terreno pertence à comunidade de

---

<sup>24</sup> Peões na tradução literal para o português

<sup>25</sup> *Chancaca* é um tipo de rapadura fabricado em San Carlos e região, e era a especialidade da comunidade nos tempos de intercâmbio.

San Carlos, e o atual proprietário teria se apropriado indevidamente do local. As mulheres vendem variados produtos em pequena escala, que levam em grandes sacos plásticos, e fazem as compras necessárias ao abastecimento semanal da família. Como produzem muito do que consomem, suas compras se resumem a arroz, macarrão, sal e óleo, às vezes carne. Normalmente, obtêm o que necessitam de pessoas conhecidas, sempre as mesmas, muitas delas já conhecidas de San Carlos que vieram viver em Pedro Ruiz, às vezes com alguma relação de parentesco. As mulheres ainda fazem pequenos intercâmbios no mercado, e também com parentes próximos, principalmente irmãs.

Em San Carlos, uma camionete sai do povoado todos os domingos por voltas das sete da manhã, levando camponeses e seus produtos, e regressa por volta das três ou quatro da tarde, trazendo-os de volta com suas compras. Quando os homens vão ao povoado para realizar alguma atividade comercial, o fazem, sobretudo, para vender gado e produção em larga escala aos caminhões que os distribuem pelo norte peruano. Porém, com uma frequência muito menor. Sua ida ao povoado aos domingos também pode atender às necessidades de *comunero*, como freqüentar a reunião da junta diretiva<sup>26</sup>, que acontece também aos domingos, ou realizar tramites burocráticos.

Os homens, no geral, são vistos como provedores da casa, e normalmente o dinheiro da compra semanal vêm de sua renda, apesar de ser realizada pelas mulheres. A renda das mulheres é consumida na compra de animais, de alimentos complementares e sobretudo na educação dos filhos, o que representa um gasto significativo. Apesar da relativa autonomia e capacidade aproximadamente igual de produção, há desigualdade sócio-econômica entre as famílias, o que é relativamente amenizado através das redes de relações de cada uma delas. As famílias podem receber *ayuda* de parentes próximos, como já dito acima, podem estabelecer relações de compadrio (que *ayudan*, por exemplo, na educação dos filhos) ou ainda trabalhar na *minga* de algum afim. A desigualdade é vista como inevitável e normal. Segundo eles, pode ser causada por preguiça de trabalhar, vício (principalmente alcoolismo) ou mesmo coisa do destino, falta de sorte e as pessoas com quem conversei diziam ter pena e sempre *ayudar* os que precisavam.

Outra forma de troca sobre a qual pude escutar muitas histórias são os intercâmbios em larga escala, realizado, dizem, há até mais ou menos vinte anos. Sua especialidade regional era (e ainda é) a *chancaca*, que levavam a todos os lugares com os quais trocavam.

---

<sup>26</sup> O presidente da comunidade de San Carlos vive em Pedro Ruiz, e as reuniões acontecem em sua casa. Ele trabalha num posto de gasolina, e tanto o fato de não ser camponês como o de não morar na comunidade é tema de conflito com alguns *comuneros*.

De Yurumarca traziam sal, que intercambiavam por outras coisas em menor escala com as comunidades vizinhas. De Luya e Lámud traziam trigo e milho. Também trocavam com Olto, Patlas, Cuemal, Jumbilla, Pomacochas, Cuemas, Trita (ver figura 5). Os homens parecem mais saudosos da época em que se fazia intercâmbio regularmente, e dizem coisas boas sobre ela. Relacionavam-se mais, as pessoas eram menos mesquinhas, conheciam mais lugares. Hoje tudo é centrado num só: Pedro Ruiz. Dizem que atualmente pode ser até vergonhoso propor um intercâmbio, porque normalmente todo mundo quer dinheiro. A monetarização e a impessoalidade das relações comerciais são mal vistas. Normalmente, homens e mulheres falam dos “*cambitos*” como algo bonito e longínquo, uma tradição que foi modificada quando chegou a estrada. As mulheres, no geral, acham melhor e mais fácil agora, com o comércio. Uma das mulheres com quem conversei também disse que assim pode conseguir as quantidades exatas do que precisa.

Creio que essa diferença de opiniões entre os gêneros tenha a ver com dois fatores: primeiro, os homens é que viajavam para fazer os intercâmbios, e chegavam a ficar semanas fora. Pelo que relatam, desfrutavam dessas viagens porque conheciam muitos lugares e tinham uma vida social mais intensa, sendo recebidos com festa a cada local que visitavam. Nesse período de tempo, as mulheres tinham de assumir todas as responsabilidades sobre as *chacras* e animais. Segundo, a ativa participação das mulheres no sistema de trocas através dos mercados lhes dá, agora, um papel mais central na economia da casa, seja na compra de mercadorias, seja na obtenção de renda. Ao mesmo tempo, hoje, é a vida social das mulheres que é mais intensa em função do sistema de trocas. Enfim, pode-se dizer que a chegada da estrada e o fim das viagens por intercâmbio trouxeram uma mudança significativa, já que provocaram uma inversão nos papéis de gênero no que diz respeito à intensidade da vida social e ao papel principal no sistema de trocas.

Quando eu lhes perguntei sobre a vida ideal, não manifestaram, no geral, grande desejo de mudança. Somente uma pessoa afirmou que gostaria de se mudar para Pedro Ruiz. Todas as outras não deixariam o povoado, e dizem gostar de trabalhar nas *chacras*, de cuidar dos animais, se identificar e gostar do lugar. Uma delas, inclusive, terminou nossa conversa com a máxima: “*más que mi pueblo no hay outro pueblo*”. A ideia de que “lá fora” há mais sofrimento aparece repetidamente. Em San Carlos, trabalhando, tudo dá, enquanto em outros lugares tudo é dinheiro. Dizem não trocar o mundo camponês, o ambiente tranquilo, a fertilidade da terra e o clima puro. Algumas gostariam de ter um pouco mais de gado, para trabalhar menos na roça (quanto mais a idade avança mais difícil é trabalhar nas *chacras*),

outras que sua casa fosse um pouco maior, ou melhor, outras ainda que estavam bem assim e não precisavam de mais nada. De qualquer maneira, a acumulação é condenada. Dizem que “querer demais ofende a deus”.

Enfim, na vida ideal, além de satisfeitas as necessidades utilitárias, devem ser atendidas também as sociais: é preciso cumprir os rituais, que são momentos de partilha e solidariedade. Todos os anos, um *comunero* deve oferecer-se para ser o *mayordomo* de determinadas festas, como o natal, o ano novo e a festa patronal, que comemora o dia do santo patrono da comunidade. Essa pessoa e sua unidade doméstica ficarão responsáveis pela organização da festa, o que inclui oferecer toda a comida e bebida consumidas, além de todas as outras medidas necessárias. Assumir essa responsabilidade significa um gasto expressivo. A família mata alguns de seus animais, de grande e pequeno porte, dispõe sua produção e ainda faz algumas compras. Pessoas que não participam das festas tradicionais são muito malvistas, chamadas de “*agarradas*”. Segundo meus interlocutores, cada vez menos pessoas se oferecem para ser *mayordomo*, requerendo os direitos de *comunero* mas não assumindo as obrigações subentendidas como deveres: participar das celebrações e transmitir ritos e costumes.

Há também um aumento do número de adeptos ao adventismo, que não participam das festas porque sua religião os proíbe, e alguns *jalkinos*, que são sempre considerados antisociais e “*agarrados*”. O estado também é encaixado nessa categoria. Ao contar-me que já não lhes é permitido tirar sal de Yurumarca sob a desculpa de que este sal não é iodado e pode ser prejudicial, um senhor me disse, com essas exatas palavras, que “o estado é muito mesquinho”. Segundo ele, o estado tem negócios com as empresas de sal da costa, e lhes empurra o sal vendido daí. O mesmo acontece com o arroz. Antes não havia arroz, diz ele, comia-se somente batatas. Desde que o Estado incentivou a chegada do arroz, as batatas perderam seu lugar na mesa e nos mercados. A mesquinhez é condenada porque é egoísta e anticomunitária, o simétrico inverso do que se valoriza em San Carlos.

Sobre a relação com o estado, todas as pessoas com quem conversei disseram que gostariam de auxílio técnico para a melhoria da produção, e essa demanda é expressão da busca por meios de aumentar os preços dos produtos agropecuários, que o Estado mantém muito baixos. Além da política econômica de alimentos baratos, pois o Estado promove a competição de preços com o mercado externo, o fato de venderem muito do que produzem em pequenas quantidades na feira do mercado, conforme as necessidades, sem nenhuma constância e nenhum compromisso com compradores, desvaloriza os produtos ao mesmo



tempo que mantém os produtores livres. O ministério da agricultura possui técnicos que, segundo o regulamento, devem estar à disposição das comunidades camponesas, mas o descaso do prefeito em relação à conexão com o ministério de agricultura ou com o prefeito do departamento impede que isso seja articulado. Ainda que reclamem a falta de ajuda técnica, gabam-se de consumir e vender produtos mais saudáveis que os comprados em outros lugares, completamente livres de pesticidas e agrotóxicos. Repetidas vezes, diversas pessoas, ao cortar uma cana-de-açúcar, colher um tubérculo ou uma fruta se orgulhavam ao dizer que o alimento era muito *sanito*.

Outro ponto importante é que há atritos entre a junta diretiva, uma organização comunal (ainda que reconhecida pela constituição), e o *alcalde* – equivalente a prefeito em português – que é o representante do Estado. A maioria dos recursos vai para a prefeitura, e, segundo a junta, o prefeito é alguém de fora que não presta contas e não se relaciona com ela. Talvez isso explique o fato de as eleições não causarem grandes alterações dentro da comunidade. As pessoas com quem estive raramente falavam sobre elas, e o vice-presidente limitou-se a, uma vez, dizer em quem votaria por considerar tal candidato “pessoa honesta”. Muitos dos assuntos discutidos cotidianamente eram trazidos das reuniões da junta. Obviamente isso tem a ver com o fato de eu ter me hospedado justamente na unidade doméstica do vice-presidente. Porém, é importante ressaltar a autonomia da junta diretiva ao lado da ronda camponesa para resolver os conflitos internos. Os conflitos mais polêmicos são discutidos nas reuniões da junta diretiva e denunciados à ronda camponesa, caso seja necessário tomar alguma medida para solucioná-los. Contaram-me não confiar na polícia, nem no sistema carcerário, e acreditar que a ronda seja mais eficiente para solucionar diferentes tipos de problemas, desde disputas territoriais ou roubo de gado até brigas e traições conjugais. A ronda tem poder punitivo, e pode aplicar desde castigos leves, como obrigar pessoas a conversar para chegarem a um acordo, a correr ou saltar, até outros considerados mais pesados e destinados a faltas mais graves, como golpes com um bastão de madeira.



Figura 2: Mapa do Peru com destaque para o departamento do Amazonas <sup>27</sup>.



Figura 3: Mapa do departamento do Amazonas com destaque para a província de Bongara <sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Disponível em: <http://mapasplanosperu.blogspot.com.br/>. Acessado em setembro de 2014

<sup>28</sup> Disponível em: <http://sinia.minam.gob.pe/index.php?accion=verMapa&idElementoInformacion=799&idformula=>. Acessado em setembro de 2014



Figura 4: Mapa da província de Bongara e localização de San Carlos<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Disponível em:

[http://www.mtc.gob.pe/estadisticas/estadistica/mapas/TRANSPORTES/VIAL/01\\_AMAZONAS\\_VIAL.pdf](http://www.mtc.gob.pe/estadisticas/estadistica/mapas/TRANSPORTES/VIAL/01_AMAZONAS_VIAL.pdf).  
Acessado em setembro de 2014





Figura 6: Junta diretiva da comunidade camponesa de San Carlos <sup>31</sup>.



Figura 7: Mãe e filho trabalhando em *ayuda* na colheita de *ulluco* da *chacra* da *jalka*.



Figura 8: Mulheres trabalhando em *ayuda* no ritual da coleta de lenha, primeiro preparativo para a festa de natal.



Figura 9: Casal trabalhando em *ayuda* na produção de pão.



Figura 10: Irmãs trabalhando em *prestado* na *chacra* do *temple*.



Figura 11: Mulheres vendendo seus produtos no mercado de Pedro Ruiz numa feira de domingo.

<sup>31</sup> Fonte (figuras 6 a 14): acervo pessoal



Figura 12: Igreja de San Carlos vista desde a praça central.



Figura 13: Casa na *chacra* do *temple* para produção de *chancaca*.



Figura 14: Duas unidades domésticas de duas gerações diferentes (mãe e filha) que compartilham o mesmo pátio.

## CAPÍTULO 3

No asistimos en estas tierras a la infancia salvaje del capitalismo, sino a su cruenta decrepitud. El subdesarrollo *no es una etapa del desarrollo*. Es su *consecuencia*. El subdesarrollo de América Latina proviene del desarrollo ajeno y continúa alimentándolo. Impotente por su función de servidumbre internacional, moribundo desde que nació, el sistema tiene pies de barro. Se postula a sí mismo con el destino y quisiera confundirse con la eternidad. Toda memoria es subversiva, porque es diferente, y también todo proyecto de futuro (GALEANO, 1978, p.363).

### IDENTIDADE, ECONOMIA E “DESENVOLVIMENTO” NOS ANDES

Nesse capítulo pretendo combinar analiticamente os dois anteriores. Assim, coloco lado a lado a contextualização histórica de âmbito nacional do primeiro capítulo e os processos regionais que levaram a identidade e a economia de San Carlos a serem como são. Através de comparações com outros trabalhos etnográficos, me proponho a compreender mais profundamente a autoidentificação e o entendimento local sobre categorias como a de “mestizo”, bem como sua forma de encarar o trabalho e sua relação com a terra, sempre em contraste à concepção estatal.

#### 1. CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIDADE

Começemos pelas identidades assumidas em relação ao Estado. Os sancarlinos, em determinados contextos, definem-se como camponeses. Essa identidade é aquela acionada a partir de meados dos anos 50, quando povos indígenas da serra decidiram abandonar o discurso étnico e adotar o camponês como estratégia de autodefesa. Para o Estado, além de camponesa, a grande maioria da população da serra é classificada como *mestiza*. Em San Carlos, a categoria de *mestizo* está pressuposta em todas as outras que me foram citadas nos pares de oposição, englobando-os, mas funciona de maneira específica, segundo uma lógica local. Ao desnaturalizar esses termos, fica claro que a definição dos grupos está submetida ao processo histórico, em que operam ideologias e forças políticas. Como bem lembra João Pacheco de Oliveira, ao falar dos “índios misturados” do nordeste brasileiro:

[...] é importante refletir mais detidamente sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Não se trata de maneira alguma de um contexto

abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação (OLIVEIRA FILHO, 1998, p.55).

Assim, é preciso entender o motivo que fez com que povos indígenas deixassem de se autodenominar etnicamente, pois ele funciona como argumento essencial para combater a ideia de que já não são índios porque, finalmente, como sempre quis o Estado, se aculturaram. Da mesma maneira, é importante entender como se identificam internamente, pois isso mostra que seu entendimento sobre si é produto de sua própria maneira de ver o mundo, e não uma importação da ideologia do Estado. O conceito de *mestizo* em San Carlos não se dá, portanto, de um vazio de entendimento próprio em relação à identidade, mas de uma reelaboração realizada a partir de categorias nativas: os pares de oposição, que parecem ser um importante princípio organizativo.

Como já visto no primeiro capítulo, se havia consolidado, principalmente a partir da década de 20, a visão de indígena como sinônimo de atraso e de inferioridade. Mais tarde, a mudança na autoidentificação virou política pública e, hoje, a categoria de camponês é amplamente acionada pelas populações da serra em geral. A adoção do discurso camponês foi inspirada por movimentos de esquerda que queriam evidenciar a condição de exploração às quais eram submetidos os antes chamados índios. Camponeses são, em última instância, cidadãos peruanos, e o cidadão da democracia liberal foi a categoria através da qual, na região de Chachapoyas, classes subalternizadas puderam exigir igualdade de direitos e controlar os abusos da aristocracia agrária. Essas duas identidades emparelhadas substituíram e calaram a indígena e, talvez, essa contextualização histórica possa explicar o porquê do pouco interesse em uma identidade quíchua no caso de San Carlos. *Mestizos*, por sua vez, é como os censos classificam 80% dos camponeses da província de Bongara<sup>32</sup>. Lembremos que, na concepção do Estado, a *mestizaje* veio como um projeto de inclusão desses povos na “sociedade nacional” que pretendia aculturá-los e incluí-los como produtores e consumidores de mercado, inserindo-os na forma socialmente branca de viver. Em San Carlos, porém, se ser *mestizo* é dado desinteressante, as diferenças entre eles e outros *mestizos* constitui um componente importante de organização social interna e externa.

Como bem pontuado por Malengreau, os sancarlinos identificam-se através de pares de oposição entre a identidade e uma alteridade, no âmbito comunitário ou supra-comunitário, conformando uma hierarquia de *status* (MALENGREAU, 2009, p. 297-320). Creio que essas

---

<sup>32</sup> Dado informado pelo prefeito da província.



classificações podem ser encaradas como propõe Friedrik Barth em *Grupos Étnicos e suas fronteiras* (BARTH, 1998), com tanto que não levemos tão a sério o adjetivo “étnico”. Barth propõe que os grupos selecionam, dentro de seu repertório cultural, alguns elementos que servem de emblema ou signo diacrítico perante outros, e que o relevante não é a sua ‘realidade’ nem sua estabilidade, mas o fato de que funcionam demarcando uma fronteira entre o “nós” e os “outros”. Ao mesmo tempo, esses signos afirmam a existência do grupo enquanto tal. No próximo tópico, descrevo as relações econômicas com as comunidades ao redor, os “outros”, e ficará mais evidente sua importância na construção da identidade. De qualquer maneira, esses símbolos e signos não são fixos, mas uma reinterpretação constante de sua história, e o que os faz visíveis para os outros. A identidade é, portanto, relacional e situacional, e a criação ou manutenção de fronteiras se dá conforme as circunstâncias.

Destaco a seguir dois aspectos das transformações que vêm ocorrendo com as populações andinas em consequência do embate com o aparelho estatal: primeiro, a agência desses povos sobre sua própria história e, segundo, a dimensão violenta através da qual essas transformações foram impostas. Como aponta Sahlins em *Ilhas de história* (1999), um entendimento sobre a transformação cultural provocada pelo contato entre colonizador e povos nativos não pode basear-se nem somente no processo histórico, nem somente em aspectos estruturais, mas na relação dialética entre os dois vetores. Aciono Sahlins justamente porque, em última análise, o que procuro fazer é recuperar a história para entender certos pontos da transformação cultural de povos de origem quéchua, trazendo como exemplo etnográfico o caso de San Carlos.

Foi sua agência sobre sua própria história que fez com que os povos da serra decidissem deixar de usar o termo indígena e passassem a usar o camponês, numa época em que, diante das circunstâncias políticas, esse termo parecia trazer maiores benefícios. Também foi sua agência sobre as categorias impostas que, em San Carlos deu à ideia geral de *mestizo* seus significados locais. Assim, da mesma maneira que propõe Sahlins, a cultura foi transformada historicamente ao mesmo tempo em que a significação dos acontecimentos históricos foi dada culturalmente. Submetendo-se a contingências históricas, o termo camponês teve de ser acionado para garantir alguma continuidade cultural, ou, em última instância, a própria sobrevivência. Porém, essas pressões externas foram orquestradas segundo lógicas nativas, e a definição como camponês não significou que povos de descendência quéchua substituíssem seu modo de produção por outro, nem que passassem a produzir sob uma lógica de mercado ou a identificar-se unicamente através da categoria

“camponês”. Ao invés de diluí-los em generalidades, a mudança serviu para afirmar as diferenças por meio de contrastes (SAHLINS,1997, p.23).

Sua forma de identificar-se mostra que esquemas nativos de identidade continuam a operar. Não se trata de encaixá-los numa categoria étnica a que eles mesmos não dão importância, mas a bibliografia andinista mostra que o “dois” e a oposição de pares é muito constante no pensamento andino. Antes de tudo, é preciso considerar que a cosmovisão nas terras altas peruanas é holística, e não fracionada como a ocidental: “são determinadas categorias cosmovisivas as que ordenam as práticas e a vida em múltiplas dimensões, criando uma unidade congruente” (PEREIRA, 2003, p.4, trad. minha). Ou seja: as oposições existem, mas elas são complementares, vistas holisticamente como interdependentes. A seca e a chuva, o quente e o frio, a terra e a água são exemplos desses pares complementares. Se olharmos para a organização social tem-se que, por exemplo, em San Carlos, os habitantes do *temple* (parte baixa) precisam manter relações de afinidade com os habitantes da *jalka* (parte alta) apesar de considerá-los de *status* inferior, pois dessa forma garantem o acesso aos produtos da altura. Muito do desentendimento entre Estado e comunidades se explica assim, pois se a reciprocidade e o pensamento dual na serra são tão estruturais – e tão estruturantes – que se manifestam em todas as instâncias, o Estado e as políticas que guiam sua atuação estão estruturados em princípios liberais, portanto individualistas. Uma das manifestações dessa incompatibilidade ressaltada por Malengreau é o fato de certas leis elaboradas no fim da década de 80, que ignoravam a indivisibilidade da unidade doméstica, terem colocado na figura individual do homem do casal fundador a função de representante, o que hoje se reflete em âmbitos políticos, rituais e nos trabalhos coletivos (2009, p.27)

A dimensão violenta da transformação também é relevante para entendê-la, seja ela a ameaça à própria sobrevivência ou apenas simbólica. Há diversas formas de pressionar populações indígenas a abandonar sua forma tradicional de viver. A primeira e mais gritante delas é desapossá-las de suas terras através de variadas manobras políticas, empurrá-las às periferias da cidade e transferi-las a uma categoria com a qual é relativamente mais fácil lidar: a de pobres. Voltarei ao ponto em outro momento, mas aqui cabe dizer que a estratégia que os povos da serra adotaram foi análoga à que Bruce Albert em *O ouro canibal e a queda do céu* (ALBERT, 2002) chamou de adaptação resistente: o processo de mudança foi forçado, e a adaptação é feita em busca da sobrevivência. Ao analisar o caso da invasão de terras Yanomami por garimpeiros, o antropólogo mostrou que eles têm tentado manipular as possibilidades políticas a que têm acesso, incorporando-as em sua cosmologia e

transformando-as a seu favor na defesa do direito tão essencial ao território. Foi deixando de lado a identidade indígena e colocando-se como camponeses que, depois de um longo processo de lutas, foi alcançada a redistribuição de terras da Reforma Agrária. Hoje, essa população enfrenta algumas conseqüências negativas de, no passado, ter negado sua identidade indígena. A lei de consulta prévia, prevista na Convenção nº169 da OIT, por exemplo, ratificado pelo Peru em 1994, prevê que a realocação de povos indígenas (e somente indígenas) só pode ser feita sob o seu consentimento. A população camponesa – que assim se chama para defender-se dos *hacendados* do século passado – tem tido enormes problemas com a instalação de mineradoras e petroleiras, mas não têm força de lei para impedir sua instalação porque a categoria indígena não lhes corresponde mais, e a lei, portanto, não os inclui<sup>33</sup>.

A violência simbólica não é menos eficaz que a outra, sobretudo porque é constante, difusa e, muitas vezes, sutil. Numa revisão que perpassa vários trabalhos de Sahlins, Joel Robbins aponta um argumento presente em todos eles: a humilhação como fator causal de mudança cultural radical. Se Sahlins propõe que há continuidade estrutural na mudança cultural, a humilhação é uma maneira de se exercer pressão para que a mudança se dê de maneira descontínua. Segundo ele, antes das pessoas desistirem de suas próprias culturas, elas

[...] devem atravessar certo deserto cultural para alcançar a terra prometida da "modernização"... as pessoas devem primeiro aprender a odiar o que elas já têm, o que elas consideraram sempre seu bem-estar. Logo depois, elas devem desdenhar do que são para então manter em desprezo sua própria existência – e quererem, então, ser outras pessoas (SAHLINS apud ROBBINS, 2005, p.4, tradução minha).

Robbins continua:

Humilhação, no esquema de Sahlins, é uma resposta para a questão de como, dadas as tendências indígenas de reprodução e expansão cultural, as pessoas ainda abracem o Ocidente e façam do alcance do desenvolvimento *stricto sensu* seu objetivo. [...] Como, então, a humilhação pode funcionar como resposta? A humilhação quebra o ciclo da reprodução e expansão do "desenvolvi-gente" convencendo as pessoas de sua própria inferioridade e de sua inferioridade cultural. Isso infunde um complexo de inferioridade global que leva as pessoas a ativamente quererem a mudança (ROBBINS, 2005 p.10, tradução minha).

Sahlins reforça ainda que palavras como cultura, atraso, desenvolvimento e progresso sempre são ditas em tons de humilhação (SAHLINS, 1992). No Peru, ainda é possível ligar a televisão e deparar-se com uma série em que os personagens cômicos são migrantes da serra,

---

<sup>33</sup>Os esclarecimentos sobre a OIT e sua influência no Peru, devo ao professor Enrique Mayer.

com acento e traje “típicos”, ridicularizados pelos personagens brancos<sup>34</sup>. Outras caricaturas indígenas aparecem constantemente em programas de entretenimento. A palavra “cholo” é constantemente utilizada nas ruas para menosprezar ou ofender os migrantes da serra. Além do mais, a invasão de igrejas evangélicas, que costumam demonizar práticas rituais tradicionais, aparece associada a mudanças de orientação econômica no sentido do rompimento com práticas de reciprocidade e adoção da mentalidade de trabalho empresarial<sup>35</sup>.



Figura 15: Pichação em um muro de Cajamarca, capital do departamento de mesmo nome, apoiando a instalação da mineradora Conga na região de Celendín<sup>36</sup>.

A busca cada vez maior por educação formal e a atribuição de posições sociais inferiores àqueles que não tiveram acesso a ela é outra estratégia de “desindianização”. Uma das justificativas mais aceitas para a inferiorização desses povos, sobretudo em tempos neoliberais de “desenvolvimento”, é a falta de educação – leia-se educação formal. Os camponeses enviam seus filhos à cidade para estudar como um meio de garantir que possam

<sup>34</sup> *Al fondo hay sitio*, série transmitida pela América Televisión.

<sup>35</sup> Um membro da junta diretiva não podia participar das festas tradicionais porque sua igreja evangélica a proibia. Isso causava certo mal-estar, pois se supõe que membros da junta devem ser os primeiros a cumprir todos os seus deveres de *comunero*, e entre eles está a participação nas festas patronais e a transmissão de usos e costumes. Enrique Mayer, em *Casa chacra y dinero*, afirma que essa é uma tendência que vem aumentando. Ver: MAYER, Enrique. *Casa, chacra y dinero*. Lima (IEP), 2004. p.57.

<sup>36</sup> Disponível em: <http://caxamarcapictures.blogspot.com.br/2012/04/conga-si-va-cholos.html>. Acessado em setembro de 2014.

aceder a posições sociais (e provavelmente econômicas) mais altas. Como visto no capítulo anterior, no Peru, os conceitos de raça e cultura andam de mãos dadas desde a virada do século XIX. Ao analisar a crença na importância da educação formal, Marisol de la Cadena inspira-se em Gramsci e sua ideia sobre hegemonia:

um campo dialógico definido ambigualmente, compartilhado por elites e subordinados, onde a dinâmica de luta pelo poder caracterizada pelos constantes acordos e disputas e por dominação e insubordinação, produz um conflito carregado de consenso, usualmente reduzido, ainda que politicamente crucial. (DE LA CADENA, 2000, p.9, trad. minha)

No caso do Peru, para a autora, o compartilhamento de certos valores por elites e subordinados é o que legitima a hegemonia, mantendo-a operante na vida cotidiana das pessoas. A hegemonia está diretamente ligada ao acordo implícito que classifica a brancura (não necessariamente biológica, mas também social) como superior e a indianidade como inferior. O conceito de raça, criado cientificamente, foi apropriado pela elite para legitimar seus sentimentos de superioridade (DE LA CADENA, 2000, p.13).

Porém, essas estratégias de “desindianização” e esse acordo implícito sobre o qual fala de la Cadena podem se manter atuando através do que Sahlins chama de “desacordos operacionais”<sup>37</sup>:

Precisamos ainda levar em conta as relações da própria prática, a “estrutura da conjuntura”. O meu argumento tem sido de que há um desenvolvimento *sui generis* das relações culturais nesse nível: uma organização das categorias de ser e de coisas guiadas por interesses e ajustadas a contextos. Vimos que esses “desacordos operacionais” [...] podem acarretar um certo arranjo de intenções e interpretações conflitantes, mesmo que relações significativas assim estabelecidas conflitem com as relações já estabelecidas. [...] Nessa estrutura *da* prática, então, as próprias relações são colocadas em xeque, e não apenas essa ou aquela categoria cultural. [...] Enfatizo que é isso que torna a transformação verdadeiramente radical: algo mais do que uma simples alteração de conteúdos ou uma permutação de valores, permanecendo o sistema, de resto, o mesmo. A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionado por desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática (SAHLINS, 2008, pp 133-134).

Assim, o Estado e os camponeses têm um interesse comum: o de civilizar e serem civilizados. Porém, esse projeto se realiza informado por “critérios culturais, categorias e

---

<sup>37</sup> *Working disagreement* no original.

valores radicalmente distintos” (KELLY, 2011, p.97). A intenção do projeto civilizador não é a mesma para as duas partes interessadas. Para os camponeses, “desindianizar-se”, o que inclui educar-se formalmente, é uma maneira de empoderar-se e ascender tanto social quanto economicamente. Isso não quer dizer que a maneira como se estruturam suas práticas seja deixada de lado. As pessoas que migram para as cidades, por exemplo, e alcançam uma melhor condição financeira, têm uma obrigação maior ainda de *ayudar* os pais, de aportar fundos para as festas rituais ou mesmo de *ayudar* pessoas que não conseguem suprir suas necessidades dentro da comunidade. Para o Estado, por sua vez, a “desindianização” e a educação formal desses povos corresponde a um ideal de encaixá-los na sociedade nacional, ainda que os mantendo à margem desta.

## 2. CONSIDERAÇÕES SOBRE ECONOMIA

Primeiramente é preciso notar que, tal como postulou Mauss para as sociedades ditas primitivas, nos Andes, a esfera econômica não se separa das demais nem na prática cotidiana, nem nos discursos:

Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos a chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo -, econômicas – estas supondo formas particulares de produção e de consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição -; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 2007, p.187)

Portanto, separá-la é um artifício de compreensão que serve aos objetivos desse trabalho. Começamos pela unidade doméstica, que, segundo Mayer, durante os últimos quatro milênios foi a instituição fundamental das economias andinas, e vêm resistindo às pressões do mercado (MAYER, 2004, p.18). Chayanov, economista russo que viveu e foi preso durante a revolução, exerceu grande influência sobre a antropologia econômica através de seus estudos sobre o que foi traduzido para o inglês como *peasant household*, ou para o português como unidade doméstica camponesa. Ele foi o primeiro a falar sobre uma unidade econômica camponesa organizada através da força de trabalho familiar, em que família não se restringia a termos biológicos, mas poderia definir-se, por exemplo, por comensalidade ou habitantes de uma mesma casa (CHAYANOV, 1985, p.47).

A formação de economista não deixou Chayanov perceber que essas unidades não eram discretas e isoladas, mas estavam em constante relação. Ele define a produção como retorno da atividade indivisível de família, como se a unidade se mantivesse sempre ocupada em

reproduzir seus fatores de produção (apud WOORTMANN, 1995, p.30). Nos Andes, em geral, as formas de cooperação são muito claramente formuladas, e qualquer um pode discorrer sobre elas, o que mostra que a se a unidade doméstica é a base do sistema econômico, ela não está isolada. Essas formas foram largamente discutidas pela antropologia do campesinato. Redfield disse alguma vez que, na América Latina, a Antropologia teve de mudar-se da tribo para o campesinato, em consequência da evolução da sociedade primitiva à camponesa (apud WOORTMANN, p.42). O próximo passo seria inseri-las num sistema de produção de mercado. Uma vez que essa concepção evolucionista tenha sido superada, acredito que seja possível colapsar os limites entre a “antropologia tribal” e a “do campesinato”, testando suas possíveis contribuições sobre o que hoje acontece na serra peruana em conjunto.

Foi Polanyi quem, num trabalho publicado em 1944, desenvolveu os conceitos de reciprocidade e redistribuição para discutir o sistema de trocas descrito na etnografia de Malinowski sobre os trobriandeses. Para ele, a redistribuição e a reciprocidade são capazes de assegurar o funcionamento de um sistema econômico sem a ajuda de registros escritos ou administração elaborada. A redistribuição implica uma organização centralizada, e diz respeito à divisão de trabalho que organiza a produção. A reciprocidade implica simetria: a dualidade dos grupos entre os trobriandeses regulamenta a doação e a troca de bens e serviços. Polanyi, bem como Malinowski, afirma que a ideia de lucro não existe, pois regatear ou pechinchar são atitudes condenadas, e a gratuidade é aclamada como virtude (POLANYI, 2001, p.49-50). Comparo a seguir a reciprocidade e a redistribuição segundo dois trabalhos etnográficos em lugares distintos dos Andes: Tángor e San Carlos, e para o último trago como complemento a experiência em campo.

No trabalho de Mayer, cujo campo é Tángor, uma comunidade camponesa na serra central, a *ayuda* aparece como um tipo de reciprocidade. Malengreau, por sua vez, classifica a *ayuda* em San Carlos como “a redistribuição social entre o conjunto dos membros de um grupo” (2009, p.130). Em San Carlos, a *ayuda* corresponde, entre outras coisas, à divisão de trabalho dentro de uma unidade doméstica. O casal é o par complementar para organizar a produção conforme idealizada (ainda que na esfera pública essa igualdade desapareça), e prova disso é que os solteiros têm grandes problemas para fazê-lo. As mulheres solteiras têm dificuldades para produzir o suficiente na *chacra*, e normalmente são *ayudadas* por outros parentes. Os homens solteiros, ao contrário, não têm problemas com a *chacra*, mas na esfera doméstica, onde não há ninguém para cozinhar-lhes e realizar outros serviços correspondentes

à função da mulher. Há um grande número de solteiros em San Carlos e, segundo informantes, isso ocorre porque na geração desses cerca de dezoito homens, todas as mulheres saíram para estudar. Se verificarmos os diversos tipos de prestação de serviço considerados *ayuda* nos dois lugares, veremos que eles não são os mesmos, mas têm em comum ser informais e não contabilizados, ainda que a retribuição seja feita rapidamente (MAYER, 2004, p.135). Mayer também afirma que na solidariedade interna a casa, o controle dos fluxos é irrelevante ou inapropriado (MAYER, 2004, p.37).

Em Tángor, a troca recíproca ou, conforme o termo da bibliografia andina, o intercâmbio, é chamado *waje-waje*, e definido como um serviço efetuado em troca de outro exatamente igual, portanto, contabilizado. O *prestado* de San Carlos é definido como um tipo de reciprocidade que se manifesta “entre os habitantes do povoado considerados individualmente e realiza-se com uma contabilização dos serviços prestados” (MALENGREAU, 2009, p. 131). Em outra passagem, o autor complementa dizendo que a reciprocidade constitui, por excelência, a forma de relações sociais situadas nos confins dos vínculos institucionais familiares e comunitários (2009, pp.135-139). Em San Carlos, o *prestado* acontece mais frequentemente entre irmãos e, nesse caso, obedece às definições anteriores. Mas há também um tipo de *prestado* que ocorre entre pessoas de posições sociais hierarquicamente distintas. Mayer classifica esse tipo de reciprocidade, que também acontece em Tángor, como assimétrica, e afirma que ela indica “que não só o fluxo material está desequilibrado em favor do associado superior nessas relações, mas também a ideia de que poder e status são dimensões inextricavelmente envolvidas no intercâmbio” (MAYER, 2004, p.131). Em San Carlos, as relações de compadrio são uma expressão desse modo de reciprocidade. Muitas vezes, uma pessoa que não tem condições de educar seus filhos busca um compadre que possa ajudá-la com isso, e, em troca, trabalha para ele quando lhe seja requisitado. Se, por um lado, isso expressa uma relação desigual, por outro, possibilita às pessoas pertencentes a posições socialmente inferiores o acesso a alguns benefícios que só podem conseguir através dessas relações.

Por fim, a *minka* em Tángor é definida por Mayer como a forma de reciprocidade em que não se devolve o serviço da mesma forma em que ele foi recebido, mas em certa quantidade de bens estabelecida tradicionalmente. Ela pode ser irreversível, quando se trata de um serviço especializado, pago em dinheiro, ou reversível, quando o *minkador* pode se transformar em *minkado* (MAYER, 2004, p.135). Em San Carlos, Malengreau define a *minga* como “prestações extra-domésticas que não podem ser objeto nem de redistribuição, nem de



reciprocidade, na medida em que não podem encontrar um equivalente direto ou imediato, seja por sua natureza especializada ou pela diferença entre as pessoas implicadas enquanto o seu acesso aos meios de produção” (MALENGREAU, 2009, p.140). Em San Carlos, a *minga* expressa a adaptação local do sistema de trocas tradicional ao mercantil, monetarizado. Dificilmente o trabalho é pago em bens, normalmente se paga em dinheiro. Como já dito anteriormente, pode ser um trabalho especializado ou um complementar ao trabalho na *chacra*. A diferença é que, quando se trata de um trabalho especializado, não se pressupõe uma diferença de posição social entre o contratador e o contratado. Quando se trata da contratação de *peones*, o contratado, via de regra, pertence a uma posição inferior, e o faz para suprir uma falta econômica ou mesmo a insuficiência de relações de troca. Um dos *comuneros* mencionou o desentendimento com um companheiro de trabalho de Celendín em relação à definição do termo *minga*. Para o *shelico*, *minga* era uma forma de *prestado*, pois afirmava que “*minga* não se paga”. Enfim, ainda que haja variações locais tanto na definição dos termos quanto nos próprios termos utilizados, isso não impossibilita a identificação de alguns aspectos gerais em comum no sistema de trocas andino.

Os sistemas de intercâmbio respondem por que as famílias seguem se agrupando em comunidades, já que esse tipo de organização foi brutalmente imposto no momento da colonização. Lembremos que as atuais comunidades não são descendentes dos ayullus quéchuas, mas de reduções indígenas organizadas segundo o modelo espanhol, em unidades territoriais, padrões de posse e autonomia coletiva, onde a igreja “juntou as famílias e o Estado fez dos homens os responsáveis por entregar o tributo” e o sistema tributário “inseria a família num sistema e numa economia monetária de mercado que se entrelaçava com a produção de subsistência” (MAYER, 2004, p.62). A unidade doméstica, apesar de sua relativa autonomia, é complementada pelas trocas constantes com parentes e afins. Segundo Mayer, inclusive, nos Andes, a flexibilidade do sistema de parentesco cria poucas limitações para a troca, pois cria menos papéis pré-determinados. A importância e constância do compadrio é um bom exemplo, além de outros laços de parentesco que são constantemente ativados ou abandonados (MAYER, 2004, p.33).

Outro tema interessante para reflexão é a organização do trabalho. Nos Andes, pode-se dizer que o trabalho é otimizado de duas maneiras: através da distribuição da mão-de-obra e da produção em diferentes níveis ecológicos, o que permite a integração de diferentes cultivos (MAYER, 2004, p.52). A biodiversidade concentra-se em territórios relativamente pequenos, pois cada cem metros de altura equivalem ao deslocamento de dez graus de latitude

(MAYER, 2004, p.39). Mayer faz uma interessante comparação que contrasta possibilidades distintas de produção em ambientes de montanhas elevadas. Num trabalho de Fredrik Barth no vale de Swat, Paquistão, ele mostra que cada grupo étnico se especializa num nicho ecológico diferente, para logo intercambiar seus excedentes. Os andinos, muito diferente, se especializaram em quantos níveis ecológicos foram capazes de explorar ao mesmo tempo (MAYER, 2004, p.40). Isso não tornou as unidades independentes, ainda que bastante autônomas. Em San Carlos, os intercâmbios são realizados, principalmente, porque as unidades não produzem as mesmas coisas ao mesmo tempo. Por exemplo: uma unidade pode decidir produzir *ulluco* e milho e conseguir outros alimentos produzidos na *jalka*, como trigo e batata através de intercâmbio. Num outro momento, a mesma unidade pode decidir produzir trigo e batatas, e intercambiá-los por outros alimentos que lhe fazem falta.

Esse argumento é utilizado por Mayer para demonstrar que as decisões sobre a produção são tomadas diariamente (alocação de tempo, esforços, ferramentas em relação a climas, recursos e mercados cambiantes), de modo racional e utilitariamente inteligível, para combater a ideia de críticos profissionais do “desenvolvimento” que vêem irracionalidades a corrigir no modo de produção tradicional (MAYER, 2004, p.38). Outra acusação constante em tempos de neoliberalismo é o baixo rendimento da produção. Mayer mostra que as médias dos índices de produção do ministério da agricultura não dão conta de sua imensa variabilidade ao longo de períodos e localidades distintas. Por exemplo: no departamento de Cusco, enquanto a média de produção de um hectare de milho é de uma tonelada por safra, um estudo local revelou um máximo de quatro toneladas de milho em um hectare numa safra (MAYER, 2004, p.45).

De qualquer maneira, o que incomoda o Estado é que as comunidades camponesas, apesar das pressões sofridas, nunca se portaram como empresas. Esse é um dos grandes motivos da falência das cooperativas criadas no período pós-reforma. Basicamente, as comunidades se reproduzem social e economicamente sem visar lucro. Enquanto no sistema mercantil o fluxo é mercadoria → dinheiro → mercadoria, no circuito capitalista ele é dinheiro → mercadoria → dinheiro. Ou seja: enquanto no capitalismo a ganância é utilizada para retroalimentar a empresa, incrementando o lucro e permitindo sua expansão e acúmulo, a produção das comunidades se mantém com a intenção de subsistência (MAYER, 2004, p.59).

Os excedentes produzidos se esgotam nas trocas, mercantis ou não, e são consumidos. Eles alimentam as relações sociais, não são matéria de acúmulo. Em San Carlos, mesmo as pessoas que têm pequenos comércios não agem de maneira a acumular, pois mantêm os

preços muito baixos. Além do mais, a obrigação da maior generosidade com pessoas próximas os afasta da ideia de mercado, que pretende neutralidade nos preços (MAYER, 2004, p.131). Segundo Mayer, a unidade doméstica não conhece excedente porque nada desperdiça, tudo recicla. Seu ciclo se completa quando produz tudo o que requer, ou quando consome tudo o que produz. A empresa, ao contrário, acumula ao fim de cada ciclo, e converte o acúmulo em ganância.

Aciono a “lógica binária” de Chris Gregory como tipo ideal para extremar dois tipos de economia distintos que, acredito, lançam luz sobre a análise da qual me ocupo:

Em uma sociedade baseada em classes, os objetos de troca tendem a assumir a forma alienada de mercadoria e, como consequência, a reprodução em geral assume a forma particular de reprodução da mercadoria. Numa sociedade baseada em clãs, os objetos de troca tendem a assumir a forma não-alienada de dádiva, e a reprodução assume a forma particular de reprodução de dádivas. Isso acontece porque o processo de objetificação predomina numa economia de mercadoria, enquanto o processo de personificação predomina numa economia de dádiva, ou seja, coisas e pessoas assumem a forma social de objetos numa economia de mercadoria enquanto elas assumem a forma social de pessoas numa economia de dádiva. Além disso, diferentes tipos de organização de classe (clã) são associados a diferentes tipos de reprodução de mercadoria (dádiva). (GREGORY, 1982, p.41, trad. minha)

Um primeiro ponto é que o que ocorre em San Carlos está mais próximo a uma economia de reciprocidade, e não de dádiva. O segundo é que não creio que essas formas puras ocorram, e à medida que nos acercamos à economia da comunidade, ficaria muito mais difícil encaixá-la em qualquer tipificação. Como bem apontado por Appadurai na crítica a Gregory, dádiva e mercadoria não se excluem mutuamente, e o simplismo da oposição não dá conta de que o capitalismo também opera segundo padrões culturais (APPADURAI, 2010, pp. 23-24). Mas o contraste da maneira através da qual os dois sistemas encaram a produção e a relação entre as pessoas pode ser esclarecedor. Numa economia de mercadoria, o que há é uma relação quantitativa entre protagonistas independentes, motivados por interesses individuais, que realizam uma troca de coisas alienáveis (a mão de obra também é alienável) e possuem vínculo apenas no momento da troca. Já a economia de dádiva expressa uma relação qualitativa de interdependência entre os protagonistas da troca devido ao constrangimento social, moral ou mágico que ela estabelece.

Sem dúvida, os pequenos intercâmbios realizados cotidianamente em San Carlos expressam uma relação qualitativa entre pessoas que são parceiros de troca. Ao mesmo tempo, com as pessoas desconhecidas que lhes compram no mercado, sua relação é efêmera e

quantitativa, motivada por interesses individuais. Quanto aos produtos, os mesmos que são alvo de intercâmbio, fruto de uma relação, são também alienáveis quando levados ao mercado e vendidos a pessoas com quem eles não se relacionam mais que naquele momento. Quando os *comuneros* de San Carlos descem a Pedro Ruiz para fazer compras (de produtos alienáveis), não o fazem de maneira unicamente quantitativa, pois no geral são pessoas que conhecem e com quem mantêm alguma relação. Em resumo, hoje, todos os produtos em determinados momentos, com exceção, talvez, daqueles produzidos para consumo ritual como o *guarapo*<sup>38</sup>, são alienáveis e inalienáveis, e todas as relações de troca são qualitativas, com exceção daquelas de venda nos mercados.

Um dado interessante, aliás, é que as feiras dos mercados não são um fenômeno recente. Segundo Mayer, não é possível precisar se eles já existiam antes da chegada dos europeus, mas há relatos muito antigos sobre elas. Em 1609, Garcilaso de la Vega fala de uma multidão de índios e de ofícios em Cusco, ainda que suas mercadorias fossem de “pouco valor” e em pouca quantidade (apud MAYER, 2004, p.84). Barnabé Cobo, em um relato de 1653, descreve como ocorreu uma troca no mercado entre duas índias:

Uma delas estava no mercado, sentada em frente a pilhas de mercadoria (“fruta ou coisa desse gênero”). A outra mulher que chegava para comprar com seu milho se aproximava e se sentava muito devagar junto a primeira e fazia um montinho de milho para formar sua própria pilha, indicando que desejava intercambiá-lo por outro produto. A primeira mulher seguia sentada imperturbavelmente, obrigando a compradora a que fizesse crescer a pilha de milho pouco a pouco, até que a primeira indicara sua satisfação tomando-o. No transcurso da transação não se pronunciava uma só palavra. Intercambiavam-se alimentos cozidos, peixe, carne crua, sal, coca, pimenta e milho (MAYER, 2004, p.84).

Isso mostra que mesmo que tenha havido, desde sempre, a ideia de mercado e de mercadorias, elas funcionaram de maneira bastante diferente que numa economia de mercadoria, tal como a definida por Chris Gregory. Quanto ao trabalho, seria um pouco mais difícil qualificá-lo dentro dessa tipificação. Algumas pessoas haviam trabalhado como pedreiro para certas empresas, e eu diria que, nesse caso, ele é alienável. No trabalho das *chacras*, ele definitivamente é inalienável. E no caso das *mingas*, ao mesmo tempo que é alienável, o trabalho implica uma relação qualitativa. Não se paga *minga* a uma desconhecido.

Para melhor entender as profundas diferenças entre alguns conceitos operantes na comunidade camponesa, tento uma inspiração num problema epistemológico colocado por Marilyn Strathern, que, inclusive, intenciona criticar a proposição de Chris Gregory: a

---

<sup>38</sup> Bebida fermentada de cana-de-açúcar.

aplicação dos conceitos contrastantes de dádiva e mercadoria pressupõe uma história, fazem parte de uma metodologia criada por e para o pensamento ocidental, expresso em línguas ocidentais. Entendemos outros povos estendendo a eles essas metáforas, e os compreendemos por meio de analogias com nossos conceitos de cultura, sociedade, indivíduo... Sua aplicação a outros grupos não pode ignorar essa condição. A sugestão de Strathern é, portanto, não a de abandonar os conceitos – assim ficaríamos sem meios de expressar as ideias - mas de explicitar suas premissas, contrastando metáforas nativas com as ocidentais (STRATHERN,2006, pp.47-51)

Meu tempo em campo não me possibilita apresentar a comunidade de San Carlos holisticamente como propõe Strathern, nem contrastar tantos conceitos como seria necessário para ter uma ideia mais geral sobre a comunidade. No máximo, me é possível contrastar convenções sobre três assuntos que os *comuneros* com quem conversei parecem compartilhar, e que me chamaram atenção: a troca, o trabalho e a terra que, afinal, estão tão ligados que se confundem. Sob a metáfora “troca”, reúno o que chamam de compra e venda e de “*cambito*”. A palavra trabalho é correntemente utilizada. Sob a metáfora “terra”, reúno o que por eles me foi dito sobre as *chacras*, a cachoeiras, a montanha encantada, a *jalka* e o *temple*. A palavra terra, na verdade, nunca me foi dita ou o foi tão poucas vezes que não me lembro, talvez por ser tão geral que não faça sentido nas falas que presenciei.

Se for possível dizer que as formas clássicas mercadoria/intercâmbio coexistem me San Carlos, o sistema de trocas de agora não deixou de privilegiar a relação entre os protagonistas das trocas, como nos tempos de intercâmbio, ainda que no mercado ela não seja sempre possível. A nostalgia que os homens demonstram ao falar do abandono da prática de trocas com as comunidades vizinhas refere-se ao abandono das relações que elas proporcionavam. Todos os sancarlinos com quem conversei concordam que até cerca de vinte anos atrás, fazia-se intercâmbio com outras comunidades. Também contam que, na geração de seus pais, essa era a única forma de troca com exceção de raras viagens à capital Chachapoyas para comprar poucas coisas muito específicas. A chegada da estrada na década de 70 é considerada por todos um fator de mudanças profundas, e a transformação econômica é uma delas. O vice-presidente falou-me com alegria de uma grande feira de intercâmbios em um povoado chamado Hierba Buena, às margens do rio Utcubamba, onde esporadicamente se reuniam camponeses de comunidades de toda a região, inclusive os huancas, regionalmente temidos por sua fama de povo bravo e rebelde e conhecidos por sua produção de cerâmica.

Ainda sobre a troca, relato um caso muito ilustrativo que pude presenciar. Durante todo o tempo que estive em San Carlos, uma ou duas vezes por semana, dois anciãos faziam pequenas trocas: um senhor levava hortaliças à senhora a quem pertence a casa onde estive, e ela logo retribuía com comida preparada ou alguma outra coisa que suas filhas lhe haviam trazido. Pouco antes de minha partida, em uma conversa descontraída com suas filhas, elas me contaram que a senhora nunca comia o que ele levava. Ou jogava fora, ou dava tudo para os porquinhos-da-índia. “Ele é da *jalka*”, me explicaram. Riram, e uma delas disse: “acho que ele também faz o mesmo com as coisas que ela leva, também deve ter asco da gente”. A lição que fica é que a troca pode ser, muitas vezes, mais importante até do que o que é trocado.

O trabalho também é muito mais que mão-de-obra de produção. Ele é uma forma de se relacionar com o mundo em seu sentido mais amplo: com a terra, com os parentes e afins, com os antepassados, com os ancestrais míticos através da terra, com as pessoas de outros lugares que encontram a cada semana em Pedro Ruiz e com o Estado (pois para esse último, são camponeses). Sentimentos positivos como satisfação e alegria aparecem ligados ao trabalho. As *chacras*, ou a terra em geral têm um sentido local. Segundo Valladolid (apud MAYER, p. 2004, p.22), as palavras são um meio difícil para transmitir a sensação de criação que a *chacra* evoca. Ela é muito mais que uma extensão de território transacionável. Aparece no mito de origem, e os sancarlinos demonstram um detalhado conhecimento geográfico, sabendo localizar cada ponto de referência citado no mito. Cada pedaço tem uma história formulada e transmitida ao longo das gerações, as partes inacessíveis guardam suspeitas sobre os segredos que podem esconder, cada pedra da montanha pode conservar um gás mortal vindo dos antepassados. O sentimento de alegria ao trabalhar também tem relação com o contato com a terra, com ver as sementes se transformarem em colheita, ver a chuva fazer as sementes brotarem, estar na floresta e poder ver diferentes animais, apreciar o canto dos pássaros (e eventualmente caçá-los).

Como já dito anteriormente, apesar da tendência à privatização incentivada por políticas públicas principalmente a partir da época de Fujimori, a terra não tem como destino a apropriação de pessoas externa à comunidade. A comunidade possui o domínio último sobre a terra e o indivíduo não pode vendê-la, hipotecá-la ou alienar sua parcela em benefício de forasteiros. Chris Gregory também definiu a terra como bem supremo, *priceless*, em seu trabalho na Papua Nova Guiné (GREGORY, 1997 p.74). Segundo Wolf (apud WOORTMANN, 1995, p. 52), nas comunidades andinas que se encontram sob esse esquema, a terra não deve ser vista como propriedade privada, pois ela não é tratada como mercadoria

plena. Ele fala ainda dos mecanismos de nivelamento de diferenças entre os membros, que também são referidos por Malengreau com respeito à quantidade de terras de cada unidade. Afinal, se a terra é alienável, ela só o é entre parentes ou afins muito próximos, e opera nos termos em que explica Woortmann: formando grupos de vizinhança familiar que tem como maior função a ajuda mútua, o uso de terras e pastagens comunais, o pastoreio em comum e grupos de trabalho associados a laços de família, em torno de meios de produção comum (1995, p.32).

Há outro ponto que quero destacar, e para isso me utilizo de uma das três maneiras de definir o valor apontadas por Graeber em seu *Toward an anthropological theory of value*:

pode-se dizer que a comunidade Navaho em Rimrock coloca um elevado valor em algo que chama de “harmonia”, ou o texano, em algo que chama de “sucesso”. Normalmente, a “análise valorativa”, tal como é, consiste em identificar tais termos e interpretá-los, descobrindo precisamente o que “harmonia” ou “sucesso” significam para as pessoas em questão, e situando essas definições em um contexto cultural mais amplo (GRAEBER, 2001, p.3, trad. minha).

Sem condições de situar satisfatoriamente as definições, limito-me a fazer dois contrastes segundo o “valor” no sentido lingüístico, como já definido por Saussure e retomado por Graeber, encontrado através da diferença de significados (GRAEBER, 2001, p.2). Creio ser uma boa maneira de entender a importância do conceito da partilha em relação ao seu oposto, a mesquinhez. A idéia de vida ideal tem a ver com a vida em comunidade e com poder cumprir os rituais, que relacionam-se à partilha, à solidariedade. A mesquinhez é egoísta, anti-comunitária e altamente condenável. O trabalho também se opõe ao ócio. Já me ocupei de refletir sobre o significado do trabalho, mas cabe ainda dizer que o ócio não é condenado através de uma moralidade *à la* ética protestante, pois ele não visa o lucro. Todas as vezes em que ouvi-os condenando a falta de trabalho, era porque ele ocasionava condições de vida consideradas ruins. A mulher que não limpava a casa e não cozinhava para o marido, ou o homem que se alcoolizava e não conseguia trazer o sustento para os filhos, nem trabalhar com os irmãos. Enfim, não trabalhar suficientemente é ruim não para o indivíduo, mas para as relações que ele deixa de alimentar.

Em *Sharing, stealing and borrowing simultaneously*, Strathern (2011) apresenta de maneira interessante os choques entre os conceitos de dois sistemas distintos. Para entendê-los, ela propõe que esses conceitos sejam estendidos a seus limites, e não vistos em sua essência, como de costume. No caso estudado, uma escola na Micronésia, notou-se que, para os alunos, emprestar, roubar e compartilhar podia ser o mesmo. Conforme Strathern, todo

conceito define-se pelo conjunto de outros conceitos que o acompanham: enquanto incorporado no discurso de propriedade, o empréstimo tem a ver com título de posse, contrastando com os conceitos de aquisição, herança ou doação em que o título é respectivamente comprado, concedido ou presenteado (STRATHERN, 2011, p.6). Se levarmos essa ideia para os Andes, alguns desentendimentos ficam mais compreensíveis, tanto entre os teóricos quanto entre os próprios nativos. Se estendermos os conceitos de *ayuda*, de *waje-waje/prestado* e de *minka/minga* a seus limites, eles podem ser vistos como fazendo parte de um conjunto que não é pensado dentro de um esquema de propriedade privada. Ao mesmo tempo, o fato de estarem funcionando sob um regime de propriedade privada é o que causa desentendimentos.

O melhor exemplo é o da *minga*, que mesmo paga, não estabelece uma relação mercantil e efêmera - é guiada pela seleção de parentes ou afins - e em que também se rejeita a ideia de referir-se ao contratado como mero empregado e chamá-lo de *peón*. Assim, como propõe Strathern (2011, p.13), a *minga* paga de San Carlos e a *minga* que funciona como *prestado* em Celendín são termos que se relacionam como sombra um do outro, em que pode-se destacar o aspecto comercial ou, ao contrário, negá-lo, mas *minga* e *prestado* acontecem nos dois lugares, e funcionam de maneira bastante parecida. Talvez isso, ao lado das diferenças regionais, explique o desentendimento entre Mayer e Malengreau para encaixar cada tipo de troca em esquemas de redistribuição ou reciprocidade, porque, afinal, esses esquemas foram pensados dentro de uma lógica de propriedade.

Termino aqui as considerações sobre os aspectos econômicos da comunidade, em que tentei mostrar que, apesar de a economia de San Carlos e dos Andes em geral não serem economias puras de reciprocidade, nem de mercadoria, elas continuam a ser estruturalmente incompatíveis com o desenvolvimento nos termos em que ele é proposto e idealizado pelo Estado, o que discuto a seguir.

### 3. *DEVELOPMENT X DEVELOP-MAN*

Parece-me interessante comparar os dois termos pelo mesmo motivo que me utilizei da comparação entre dádiva e mercadoria de Gregory. Com isso, não quero dizer que o que ocorre nos Andes é o mesmo que ocorre nas terras altas da Papua Nova Guiné, mas creio que o contraste entre os dois extremos é, novamente, uma boa maneira de entender como operam lógicas distintas e de localizar os Andes em comparação a elas.



Começamos pelo *development*. Traço um breve histórico do termo, aportado pelo livro *Economic Anthropology* (HANN; HART, 2011). Conforme as autoras, no pós-guerra, o objetivo do desenvolvimento era o direcionamento a um mundo melhor em que os países ricos ajudavam aos pobres a buscar caminhos para melhorar a prospeção de sua economia – dada sua maestria colonial, pensamento que se encaixava nos mais clássicos moldes evolucionistas do século anterior (HANN; HART, 2011, p.101). Nas décadas de 1950 e 1960, essa concepção incrementou-se, e pensava-se na substituição do tradicional pelo moderno e na consequente adoção pelos considerados mais pobres dos “avanços” da ciência, da tecnologia, da democracia, das leis e da educação. O crescimento da desigualdade parecia aceitável se os benefícios do progresso pudessem melhorar os padrões gerais de vida (HANN; HART, 2011, p.105).

Nos anos 70, quando ficou claro que os modelos anteriores não estavam funcionando, o marxismo começou a ser mais aceito. A visão que propunha que subdesenvolvimento e dependência estavam interligados e eram consequência do fato de que países pobres participavam num sistema mundial controlado por e para países ricos ganhou força. Nessa corrente, via-se no Estado a função de impulsionar as economias nacionais e redistribuir a riqueza: controlar os mercados, o dinheiro e a acumulação através de burocracias que beneficiariam a todos os “cidadãos”. Nos anos 80, época da expansão do neoliberalismo, o foco desviou-se do Estado. O desenvolvimento, que antes tinha uma abordagem multidisciplinar, concentrou-se na economia: a ênfase foi no crescimento dos mercados e em corrigir os preços (HANN; HART, 2011, p.106).

Passemos ao *develop-man* ou *bisnis*<sup>39</sup> de Sahlins, que correspondem ao “desenvolvimento [que] se manifesta como expansão de poderes e valores tradicionais, sobretudo através da ampliação das trocas cerimoniais e de parentesco” (SAHLINS, 1997, p.60). Conforme o autor, é um fenômeno que ocorria em toda a extensão das terras altas da Nova Guiné entre as décadas de 70 e 80, momento em que o dinheiro havia se tornado um item legítimo de troca. As imensas forças de produção, coerção e destruição que o capitalismo implantou no mundo através de um processo irreversível fez com que as relações e bens desse sistema passassem a ocupar lugares dotados de significado em cada ordem local (SAHLINS, 2000, p.445). O capitalismo invasivo foi, então, revertido no fortalecimento de noções de bem-estar nativas, adquirindo coerência local (1997, p.59). A noção de *develop-man* de Sahlins vai de encontro à sua ideia de continuidade cultural na mudança, que as constantes

---

<sup>39</sup>O autor explica que, ao ouvir os termos “*development*” e “*business*” pronunciados numa frase em *pidgin* na Universidade do Pacífico Sul, esses lhe soaram como “*develop-man*” e “*bisnis*” (SAHLINS, 2007, P.448)

pressões do mercado global tentam apagar. Enfim, para ele, as pessoas tornem-se cada vez mais parecidas a elas próprias, e não aos colonizadores, conforme se esperava. O contraste entre as duas maneiras de ver o mundo fica, então, ainda mais marcado, porque elas apreendem as novas condições materiais através de sua forma cultural.

Um primeiro ponto é que enquanto o *develp-man* desenvolve as *relações* entre as pessoas, o *development* se preocupa unicamente com a “economia”, propagada como entidade autônoma, que idealmente deve refletir-se na vida de *indivíduos*, possibilitando que consumam mais. Não propõe reflexões sobre o fato de que, na prática, desenvolver a economia venha significando aumentar a desigualdade social e submeter populações inteiras a condições subumanas. Um segundo ponto é que o *develp-man* afirma a diferença através da intensificação dos padrões nativos. Ele mostra que duas maneiras de pensar e lidar com o mundo, quando em contato, se fortalecem porque se afirmam no confronto. Ao contrário, o *development* espera que, como efeito do contato, se dê um encaminhamento à homogeneidade, a globalização, e essa esperança firma-se na premissa etnocêntrica e evolucionista de que a maneira como ocidentais/capitalistas vivem é sempre superior às maneiras como o fazem os povos que vêm sendo chamados de nativos pela antropologia. Para legitimar essa superioridade, o desenvolvimento se apropriou das noções evolucionistas coloniais e atribuiu a esses povos tachações tais como a de “atrasados” (racial, mental – ainda que esses dois não sejam formalmente admitidos, social, econômica, técnica e cientificamente) e tenta vender-lhes o progresso: um meio de subir com maior velocidade os degraus da evolução e, idealmente, chegar ao mesmo nível que os proponentes de tal processo, filantropicamente muito dispostos a ajudá-los nisso. O problema é que os promotores do *development* têm poder econômico e político, portanto, também militar e midiático, o que tem sido, até o momento, suficiente para manter os povos nativos em condições absolutamente marginalizadas e negar-lhes direitos básicos, com raras e significativas exceções. Transformando-os em pobres, enquanto os pressionam à inclusão no modelo econômico nacional, mantém seus rendimentos tão baixos quanto seja possível através das próprias políticas econômicas.

A “pobreza” é um importante ponto de reflexão. Conforme Hann e Hart, já havia medidas sobre o progresso material desde a revolução industrial, mas foi nos anos 80 que os níveis de pobreza tomaram uma forma especialmente técnica e foi formulada através de modelos matemáticos (2011, p.106). Mas os profissionais do desenvolvimento, sob a cegueira do etnocentrismo, não enxergaram as limitações culturais (capitalistas) de seus modelos.

Voltemos ao Peru. Trato a seguir de dois aspectos que têm a ver com a consolidada e incômoda associação entre desenvolvimento e neoliberalismo: a definição de pobreza e a perspectiva da divisão geográfica entre costa, serra e selva (que de la Cadena, não por acaso, chamou de “racialização geográfica”).

O conceito de pobreza não pode ser naturalizado, pois adquiriu um significado em muito construído pelo neoliberalismo. Tomemos o conceito do site do INEI (*Instituto Nacional de Estadística e Informática*): “a pobreza é uma condição na qual uma ou mais pessoas têm o nível de bem-estar inferior ao mínimo socialmente aceito” e considera como fatores associados a ela a satisfação de necessidades básicas de alimentação, o acesso à saúde, educação, emprego e direitos humanos e as condições de habitação, a renda, a identidade e a participação <sup>40</sup>.

Trago alguns dados comparados para exemplificar o problema. Segundo estatísticas de San Carlos<sup>41</sup>: em 1993, 50% da população não tinha acesso à rede de esgoto, 64,5% não tinha luz elétrica e 69% não possuía artefatos domésticos, como TV, rádio e máquina de lavar roupa. Se compararmos aos índices de pobreza (somando as categorias de “pobreza extrema” e “não extrema”) do ano seguinte, temos o seguinte: 36,4% da população de Lima era considerada pobre, enquanto no restante do país a estatística era de 53,5%<sup>42</sup>. Ou seja: o enquadramento na categoria de “pobres” está ligado a fatores que certamente os sancarlinos não consideram como tal, mas as estatísticas da comunidade colocam-nos nela. O fator associado à posse de eletrodomésticos, que é parte da classificação de condições de habitação, é o mais gritante. A casa em que estive possuía duas televisões, que raramente eram ligadas. Possuía um rádio, que ficava ligado em volume muito baixo pra não atrapalhar a conversa. Tinha também água encanada e um chuveiro, que raramente era utilizado porque as pessoas não gostavam de “ver a água caindo desde cima”, e preferiam tomar banho de bacia, com água do poço. Os maridos de duas das senhoras com quem tive constante contato, não cheguei a conhecer porque nunca desceram ao povoado. Eles preferem ficar na casa da *chacra*, onde não há nem luz elétrica, nem esgoto, nem água encanada.

No livro *Casa, Chacra y Dinero* (2004), Enrique Mayer mostra que, segundo os dados do INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática), quase todas as famílias camponesas são pobres e algumas, extremamente pobres. Desde que a pobreza se tornou oficial e alvo de

---

<sup>40</sup> Disponível em: <http://www.inei.gob.pe/preguntas-frecuentes/>

<sup>41</sup> O livro de estatísticas do distrito de San Carlos me foi gentilmente cedido pelos funcionários do INEI (*Instituto Nacional de Estadística e Informática*) de Chachapoyas

<sup>42</sup> Fonte: site do INEI. Disponível em: [http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib0488/Libro.pdf](http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0488/Libro.pdf)

políticas de alívio, as comunidades competem entre si para encaixar-se nessa classificação. Baseado num estudo de Carolina Trivelli, Mayer segue apresentando três argumentos nesse sentido que nos ajudam a compreender como o conceito foi construído no Peru - ligado fundamentalmente às áreas rurais, em especial aos que se dedicam à agricultura em si, e a baixos níveis educativos - e porque ele é arbitrário, ou mero “discurso desenhado para comover aos doadores” (MAYER, 2004, p.342).

Primeiro, os considerados oficialmente pobres e os nem tão pobres carecem de serviços que, num padrão ocidental, são considerados básicos e garantidos, mas na realidade rural, não. Com isso não se quer dizer que as populações andinas não desejam o que a modernidade lhes oferece, mas provavelmente os bens que comprariam com um ingresso maior não seriam os mesmos que o fariam os cidadãos de Lima. Segundo, a pobreza é tida como dado estatístico, não como resultado de um processo político-econômico. Não se fala sobre as causas da queda dos ingressos entre a população rural. Para Mayer e Trivelli, essa é uma tendência surgida na década de 90, que encaixou a população rural no conceito de pobreza entendida como carência. Na década de 60 a preocupação dos economistas era entender a transformação dos “índios” em “camponeses”, e, na década de 80, de afirmar os direitos através dos quais esses camponeses ascenderiam à participação plena na sociedade nacional. Terceiro, os considerados pobres e os não pobres compartilham de condições muito similares: carecem de serviços básicos, enfrentam as mesmas condições macroeconômicas e combinam agricultura, prática de mercado e trabalhos fora de suas comunidades para sobreviver (Mayer, 2004, pp.344-349).

Foram, então, empurrados à condição de campesinos pobres – ou semiproletários – e mantém-se fora do alcance das políticas orientadas ao mercado (MAYER, p.340). Ainda assim, para Mayer (2004, p.342), o revés em que hoje vivem as comunidades é temporário, já que estas viram mudanças a seu favor desde a segunda guerra mundial até os anos 80. Para ele, a solução é que o Estado se comprometa a incluir os camponeses na economia nacional como produtores de alimento e tome as medidas necessárias para tal feito, por exemplo, evitando as importações.

Tocados esses pontos, é necessário lembrar que foi a partir do colapso do socialismo que as instituições financeiras internacionais começaram a reagir fortemente contra a intervenção estatal e impor o neoliberalismo ao “terceiro mundo”, como já mencionado pelas autoras de *Economic Anthropology*. Na década de 80, na América Latina, a intervenção estatal ainda era usada como estratégia para proteger e fortalecer economias locais, atitude

que passou a ser criticada por não promover a competitividade. Foi então que governos neoliberais “desregularam os mercados, eliminaram subsídios, desmantelaram os programas de desenvolvimento e privatizaram empresas estatais” (MAYER, 2004, p. 338).

Enfim, não se trata de afirmar que o campesinato não muda. As unidades domésticas estão em constante reconstrução, afirmando-se contra condições extremas de recursos insuficientes, mercado desfavorável e a insensibilidade do Estado, que por meio de diversas políticas, tentou promover sua dissolução (MAYER, 2004, p.48-50). Mesmo assim, as demandas em relação ao Estado, que vão principalmente no sentido de aumentar a renda, não contemplam mudanças estruturais. Lembremos que agarrar-se ao progresso foi, na região de Chachapoyas, o meio encontrado de libertar-se da aristocracia agrária. Os camponeses vêm, desde então, enfrentando as conseqüências negativas de ter adotado esse discurso e resistem tentando se ajustar ao novo modelo econômico sem abandonar seu modo de vida. Em San Carlos, as pessoas que diziam querer ter “um pouco mais”, o desejavam para comprar gado e poder participar com fartura das festas rituais, não para comprar máquinas de lavar roupa. Também não querem mineradoras, por exemplo. Querem a ajuda de técnicos para a melhoria da produção, mas sabem que seus alimentos sem pesticidas são mais saudáveis, e se gabam de comer comida saudável se comparados aos das cidades. Os preços de venda são baixos, e aumentar a produtividade aumentaria seus ingressos. Também querem melhoria de estradas para facilitar o transporte dos produtos e incentivo ao turismo, mas que este seja coordenado por eles.

Clastres lembrou em seu *A sociedade contra o Estado* que toda classificação por falta é feita através de pressupostos etnocêntricos. A visão sobre as economias de subsistência perdurou por muito tempo como a de aquelas que desconheciam a economia de mercado, e assim foi solidificada a persistente ideia da miséria selvagem. Já foi mencionado no tópico anterior que a produção de excedentes é um construto cultural capitalista. Não podemos considerar inferiores, seja tecnológica, seja economicamente, sistemas que asseguraram o domínio do meio natural relativo às suas necessidades (CLASTRES, 2003, pp.210-212), e no caso dos Andes, o fizeram através de um elaborado sistema de otimização do trabalho. Há um excerto interessante em *Pessimismo sentimental*, de Sahlins, em que um mendicinho da Papua-Nova Guiné caracteriza a economia européia como de subsistência em contraposição ao interesse de dar e receber de seu próprio povo, este sim um verdadeiro sistema de trocas (SAHLINS, 1997, p.61).

Clastres diz ainda, nesse trabalho de 1974, que a nossa tecnologia assegurou um domínio da natureza cujas conseqüências nem começamos a medir, prevendo um debate que se acentua no momento atual (CLASTRES, 2003, pp.210-212). Impossível não mencionar um documentário de Ulises de la Orden intitulado *Rio Arriba* que mostra como, nos Andes do norte da Argentina, o sistema de plantação nativa – muito comum ao longo dos Andes — que consiste em construir muros de pedra para delimitar e tornar cultiváveis os níveis ecológicos montanha acima, mantinha as montanhas fixas em seu lugar. Quando esses povos foram pressionados a trabalhar nos canaviais da região, endividados por um sistema de aviamento, as plantações nativas ficaram abandonadas e as montanhas começaram a desmoronar a cada chuva, causando efeitos catastróficos.

Tratemos da divisão geográfica. Evelyne Mesclier mostra no artigo *De la complementaridad a la voluntad de aplanar los Andes* (2001) que houve uma drástica mudança na concepção sobre a serra encontrada no indigenismo se comparada à visão predominante nos dias atuais, em ascensão principalmente a partir do governo de Fujimori, caracterizado pela expansão desenfreada do neoliberalismo. No primeiro momento esta era vista como o reduto da cultura indígena, parte ambiental e economicamente importante, pois proporcionava equilíbrio através de complementaridade e solidariedade com as regiões vizinhas.

O presidente Belaúnde, por exemplo, ainda na década de 80, guiou-se pelo paradigma costa-serra-selva defendendo uma complementaridade produtiva entre as três, em que a costa seria irrigada, as áreas de puna da serra desenvolveriam a criação de gado e dar-se-ia incentivo às migrações rumo ao pé da serra para povoá-la e complementar a produção, pois o crescimento populacional já era acelerado. Nesta época, começaram a ser construídas estradas longitudinais, a princípio com intenção de criar saídas rumo à Caracas e Buenos Aires para incentivo à colonização/povoação dessas áreas (MESCLIER, 2001, p.548).

A puna era, na época do indigenismo, apreciada como local de desenvolvimento de civilizações complexas e sabia-se de seus benefícios, como a manutenção do alimento através de resfriamento e a possibilidade de vasto conhecimento do território formado por pastos cultivados. Na visão neoliberal, seu sentido foi invertido. A puna passou a ser vista como árida e geradora de pobreza, de isolamento social e econômico e seus habitantes como homens rudes e sujeitos, assim como o ambiente em que viviam. Homens que, ao contrário do branco, que perece por falta de sociedade, encontram-se, em sua pobreza e isolamento, satisfeitos. Além do mais, o que era antes visto como complementaridade na produção passou

a ser visto como insuperável oposição entre costa e selva. Obviamente, como anuncia Mesclier (2001, p.52), essas representações definem caminhos que se abrem ou fecham para os povos da serra. A autora denuncia também o “vírus” do ecologismo – maneira como define a tendência internacional às preocupações ambientalistas - que faz com que o que se defina como “práticas tradicionais” sirva a jogos políticos, relacionando o tradicional ao atraso, e, conseqüentemente, à pobreza que não combina com desenvolvimento.

Como já mencionado no primeiro capítulo, no governo de Alan Garcia dos anos 80, o Estado começou a instituir políticas públicas assistencialistas, como a doação de fundos e a política de crédito zero para comunidades camponesas. Essas políticas atendiam majoritariamente a região definida como trapézio andino, considerado como zona da violência sócio-política por causa do *Sendero Luminoso*, mas também relacionada à pobreza. Outra classificação ligada à geografia e definida mais diretamente através da origem étnica é a expressão “mancha índia”, foco principal da política FONCODES nos anos 90, que visava melhorar a infraestrutura das comunidades rurais (MESCLIER, 2001). Outra política comum em tempos neoliberais são as que contribuem na qualificação técnica dos trabalhadores, tidas como melhoramento da educação, mas que na verdade intencionam desenvolver habilidades comerciáveis, ou seja, gerar capital humano para a mão-de-obra da agroindústria (MAYER, 2004, p.341).

Outra acusação recente aos Andes e a imposição de dificuldades de transporte para escoamento da produção rumo à costa, o que dificultaria o desenvolvimento, e, por isso, seria necessário diminuir a importância dos produtos transportados. Porém, como denuncia Mesclier (2001, p.556), se os custos com transporte são tão altos, como podem produtos importados competir com os nacionais? Mayer, ao propor soluções para a pequena agricultura, dá fundamental importância à reversão das políticas de alimentos baratos e às restrições protecionistas, exemplificando com os casos europeu e japonês, em que o subsídio aos produtores tem efeitos multiplicadores na economia.

Portanto, a divisão entre costa, serra e selva deve ser desnaturalizada, pois não é a única classificação possível. Ela não considera, por exemplo, a grande diferença entre os índices pluviométricos na porção norte e sul da serra, o que obviamente interfere na produção agrícola. Enquanto na parte sul e central da serra o problema é a seca, em San Carlos, por exemplo, é o excesso de chuvas que causa preocupação. Mesclier (2001, p.560) mostra que as traduções da natureza tiveram, para a serra peruana, conseqüências mais severas que a

imposição da natureza por si e julga que, num contexto de mundializações, as representações têm efeitos cada vez mais amplos.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho nasceu da intenção de entender como se conectaram políticas públicas, transformações econômicas e identidade nas comunidades camponesas peruanas através da história, trazendo como exemplo concreto a comunidade de San Carlos. Foi necessária, portanto, uma análise em que se considerasse como duas formas de conceber o mundo interagiram: por um lado, a ideologia do Estado peruano, representado tanto pelos seus membros efetivos quanto pelos intelectuais de cada época, que vem desde a independência desenvolvendo políticas voltadas à inserção das comunidades na “sociedade nacional” (ainda que também as mantenha à margem desta) e, por outro lado, a agência dos povos nativos sobre essas transformações impostas.

Assim, coloquei em evidência que o significado de *mestizo* para o Estado e para os camponeses não é o mesmo. Em San Carlos, ser *mestizo* é um dado óbvio e desinteressante. O que lhes interessa e é tema de discussão corrente é a diferença entre eles e os outros *mestizos*, classificados sob um esquema hierárquico de posições sociais, e essa diferenciação é importante para a organização social. Sua própria identidade está ligada ao território, aos ancestrais míticos e ao santo patrono da comunidade, ainda que, na esfera pública, a categoria acionada seja a de camponês, e ela também tenha sua importância na relação com o Estado. As mudanças ocorridas foram, portanto, significadas sob a lógica nativa, que não coincide com a ocidental. Conforme apontado no primeiro capítulo, o conceito de *mestizo* que triunfou através do indigenismo liberal, influenciado pelas teorias de aculturação, veio emparelhado a uma concepção desenvolvimentista, em que estes deveriam, paulatinamente, deixar de ser indígenas para se integrarem à sociedade nacional, principalmente através da educação.

De qualquer maneira, o fato de povos indígenas terem se filiado ao projeto civilizador do Estado, desejando melhoras econômicas e educação, pode ser entendido sob a ideia de “desacordo operacional” de Sahlins, em que, se na prática há uma convergência de interesses, o que motiva esses interesses é divergente. Para os San Carlinos educar-se e ascender sócio-economicamente é uma maneira de manter e ampliar suas relações. Para o pensamento hegemônico – formado e conformado pelas elites brancas que ainda dirigem o Estado – a “desindianização” e a submissão à educação formal continuam a referir-se ao “melhoramento” moral/racial dessa população, que deve ser absorvida pela sociedade nacional, aproximando-se ao máximo de suas ambições, mas mantendo-se sempre incapaz de alcançá-las.

Descrevendo o que pude entender sobre como trabalham e como gerem sua economia, pretendi mostrar que esses temas refletem uma forma local de organizar a sociedade e de conceber o mundo. Inclusive quando há uma alta taxa de migração às cidades, os migrantes não deixam de *ayudar* suas famílias. Essa maneira de pensar sobrevaloriza o trabalho e a solidariedade, e condena a ganância e o acúmulo. Esse pensamento tampouco combina-se com o desenvolvimentismo estatal, que pressupunha que a transformação do índio em *mestizo* significaria sua integração ao mercado capitalista, e, em tempos neoliberais, nos moldes mundiais. O entendimento nativo de “desenvolvimento”, ou as melhorias possíveis que me foram mencionadas não têm a ver com uma mudança de sistema econômico. São meramente uma maneira de viver igual fazendo menos esforços, e com melhor infraestrutura. O monetarismo, a ganância e o acúmulo são condenados por questões morais.

Todos esses desacordos sobre economia podem ser pensados sob o fato de que, no geral, o pensamento das populações da serra não seja guiado por um esquema de propriedade privada assim como o ocidental, e utilizá-lo para entender formas de trabalho e de troca nos Andes – ou intercâmbio de bens e serviços, como referido na bibliografia andina - só pode trazer à tona divergências, ainda que elas sejam úteis para tornar esse outro esquema organizativo evidente. Assim, os conceitos de “redistribuição” e “reciprocidade”, se utilizados para entender a *ayuda*, o *prestado/waje-waje* e a *minga/minka* não podem deixar de levar em consideração esse fator, que oferece uma maior possibilidade de deslocamento entre os termos.

Todas essas diferenças de pensamento vêm produzindo desencontros entre o Estado e as comunidades desde os tempos coloniais. As rondas camponesas são uma exceção. São um exemplo de alternativa local para um problema geral que não pôde ser solucionado pelo Estado, representado pelas forças militares. As rondas foram reconhecidas oficialmente, já que se configuraram como fenômeno incontrolável nos Andes, ainda que o tenham sido com a intenção de que pudessem atuar ao lado do governo no combate ao terrorismo do *Sendero Luminoso*. Mas as alternativas locais que não interessam ao Estado, sobretudo as econômico-produtivas como a sociedade de San Carlos, não são conhecidas nem reconhecidas. Não disponho de dados atuais, mas em 1980, 48.8% do valor bruto dos cultivos alimentícios e 53.1% dos produtos animais eram produzidos por agricultura camponesa (MAYER, 2004, p.38), números que exclamam que o governo nacional não pode fechar os olhos para elas sequer sob uma visão utilitária.

Enfim, atualmente, há um esforço por esconder as questões raciais, reforçando-se a ideia de pobreza, que continua ligada à falta de acesso à educação e, conseqüentemente, a um preconceito de ordem cultural. O que é importante reconhecer, porém, são os malabarismos conceituais que estabeleceram e solidificaram a crença na inferioridade de povos indígenas que passaram por raça, moral, educação e hoje define-se em termos de pobreza – argumentos sempre afinados com um culturalismo encaixado forçosamente na visão de mundo liberal. Essas crenças continuam legitimando as más condições econômicas em que se encontram as comunidades e seu pouco poder sobre as decisões políticas, que, quando é reconhecido, normalmente o é depois de conflitos como o de Báguá. Após os horrores do nazismo, tornou-se moralmente desprezível defender políticas raciais. Pobreza e raça, porém, continuam caminhando juntas. A exclusão pode ser moral, educativa ou de classe, mas ela nunca deixou de ser racial. E quando ela era só racial excluía menos, porque se a inferioridade era naturalmente dada, era necessária proteção. Quando o argumento tornou-se cultural, a culpa de seu “atraso” e “pobreza” passou a ser dos próprios povos indígenas. Assim, os últimos governos vêm reforçando essa ideia para que se torne aceitável despojá-los de suas terras, que não produzem de acordo às crescentes demandas do regime econômico adotado.

Concluo apontando, em linhas muito gerais, a incongruência entre práticas político-econômicas liberais – ou, em sua forma ampliada atual, neoliberais – e o modo de vida das comunidades indígenas/camponesas, que desde os tempos coloniais, vêm sendo obrigadas a reinventar-se para sobreviver às imposições do primeiro. Mayer (2004) aponta que essa incongruência se apresenta na base organizativa de cada um desses modos de vida: o neoliberalismo separa famílias consumidoras (e acumuladoras de capital) de empresas produtoras, sendo que as primeiras servem de mão-de-obra para as segundas. No modo de vida camponês, essa separação não existe. A unidade doméstica é também unidade produtora praticamente independente. O próprio significado da terra é diferente: na ideologia liberal ela é mercadoria comercializável, para as comunidades ela tem um sentido muito mais complexo. O caráter de propriedade coletiva das comunidades incomoda o neoliberalismo porque desestimula o investimento privado na melhoria das terras, como se comprova no manifesto do segundo mandato de Alan García. Camponeses não interessam ao neoliberalismo porque não são nem produtores eficientes, nem consumidores ampliados. Eles têm dificuldade pra gerar ingressos suficientes para consumir como, supõe-se, devem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002.
- APPADURAI, Arjun. *A Vida Social das Coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF, 2010.
- BARTH, Friedrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- BRUSH, Stephen. *Mountain, Field and family: the economy and human ecology of an andean valley*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1977.
- CASTRO, Luis Alva. *Bolívar en La Libertad*. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004. Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/CAN-CA-0001.pdf>. Acessado em maio de 2013.
- CHAYÁNOV, Aleksandr V. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 1985.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].
- DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous Mestizos: the Politics of Race and Culture in Cuzco (Peru) 1919-1991*. Durham: Duke University Press, 2000.
- DEL CASTILLO, Laureano. ¿Tienen futuro las comunidades campesinas? Em: *Debate Agrario* nº 14. Lima: CEPES, 1992. Disponível em: [http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/04\\_articulo.pdf](http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/04_articulo.pdf) . Acessado diversas vezes no primeiro semestre de 2013.
- DEWEY-MONTEFORT, Jamie Arlene. *Entre la literatura indianista y la narrativa neo-indigenista: identidad y modernidade*. College of Bowling Green State University: 2006. Disponível em: [https://etd.ohiolink.edu/ap:0:0:APPLICATION\\_PROCESS=DOWNLOAD\\_ETD\\_SUB\\_DOC\\_ACCNUM:::F1501\\_ID:bgsu1143410417,inline](https://etd.ohiolink.edu/ap:0:0:APPLICATION_PROCESS=DOWNLOAD_ETD_SUB_DOC_ACCNUM:::F1501_ID:bgsu1143410417,inline). Acessado em 23 de novembro de 2013.
- EGUREN, Fernando. “Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú”. Em: *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*. Lima: CEPES, 2006. Disponível em: [http://www.cepes.org.pe/cendoc/tempo\\_observatorio\\_tierras/Documentos/Reforma\\_agraria.htm](http://www.cepes.org.pe/cendoc/tempo_observatorio_tierras/Documentos/Reforma_agraria.htm). Acessado diversas vezes entre 2013 e 2014
- GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004 [1978].

GARCÍA, Alan. El síndrome del perro del hortelano. Lima: El comercio, 2007. Disponível em: <http://www.justiciaviva.org.pe/userfiles/26539211-Alan-Garcia-Perez-y-el-perro-del-hortelano.pdf>. Acessado em novembro de 2013.

GOLTE, Jürgen. Los Problemas con las “Comunidades”. Em: EGUREN, Fernando (director). Debate agrario, n.14. Lima: CEPES, 1992. Disponível em: [http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/02\\_articulo.pdf](http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/02_articulo.pdf). Acessado diversas vezes no primeiro semestre de 2013.

GRAEBER, David. Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams. New York: PALGRAVE, 2001.

GREGORY, Christopher. Gifts and Commodities. London: Academic Press, 1982.

GREGORY, Christopher. Savage Money. The Anthropology and Politics of Commodity Exchange. Amsterdam: Harwood Academic, 1997.

GRUPO ALLPA. Políticas públicas aplicadas a las comunidades campesinas 2008 -2009: informe de monitoreo. Lima: Allpa, Janeiro de 2010. Disponível em: <http://www.allpa.org.pe/content/informe-de-monitoreo-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas-aplicadas-las-comunidades-campesinas>. Acessado diversas vezes no primeiro semestre de 2013

HANN, Chris; HART, Keith. Economic Anthropology: History, ethnography, critique. Cambridge: Polity, 2011.

INEI. Censo Nacional Agropecuario 2012. Disponível em: <http://proyectos.inei.gob.pe/cenagro/tabulados/?id=CensosNacionales#tabs-1>. Acessado em 29 de setembro de 2014.

INEI. Estadísticas del distrito de San Carlos. Lima: INEI, 1997.

KELLY, Jose Antonio. State Healthcare and Yanomami transformations: A symmetrical ethnography. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes tropiques. Paris : Brodard & Taupin, 2005.

MALENGREAU, Jacques. *Patientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas: identidades, divisiones sociales y solidaridad en la comunidad de San Carlos*. Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2009.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: Minerva, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Em: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naifi, 2007.

MAYER, Enrique. Casa, Chacra y Dinero: Economías Domésticas en los Andes. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2004.

MESCLIER, Evelyne. De la complementaridade a la voluntad de aplanar los Andes: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político del Perú en el siglo XX. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tomo 3º, n.3. Francia: Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, 2001. Acessado em março de 2014.

NUGENT, David. Estado y nación vistos desde el margen: reconfigurando la arena moral en el Perú durante el siglo XXI. En: Maldonado Aranda, Salvador (Editor), *Dilemas del Estado nacional*, II parte: Imaginación local y modernidades alternativas. México: CIESAS, 2001. Disponível em: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Nugent.pdf>. Acessado em junho de 2014.

\_\_\_\_\_. *Modernity at the Edge of Empire: state, individual, and nation in the northern peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford : Stanford University Press, 1997.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos „índios misturados“? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: \_\_\_\_\_. (org.) *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PEREIRA, Blithz Lozada. Ritos andinos y concepción del mundo. *Revista Estudios Bolivianos* n. 8. La Paz: UMSA, 2003.

POLANYI, Karl. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press Books, (1944) 2001. Disponível em : [http://inctpped.ie.ufrj.br/spiderweb/pdf\\_4/Great\\_Transformation.pdf](http://inctpped.ie.ufrj.br/spiderweb/pdf_4/Great_Transformation.pdf). Acessado em outubro de 2014.

PORTUGAL, Ana Raquel. *Transformações do ayllu andino como reflexo de uma sociedade mestiça*. São Paulo: Anpuh, 2007. Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Ana%20Raquel%20Portugal.pdf>. Acessado em novembro de 2013.

RIO Arriba. Direção: Ulises de la Orden. Produção: Juan de la Orden, Ulises de la Orden y Manuela Willimburgh. Argentina: Polo Sur films y Cato Lajos, 2004. 72 min.

ROBBINS, Joel. Humiliation and Transformation: Marshall Sahlins and the Study of Cultural Change in Melanesia. In: ROBBINS, Joel; WARDLOW, Holly. *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia*. USA: Athenaeum Press, University of Pittsburgh, 2005.

ROBLES, Román Mendoza . *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*. Lima: FondoEdit. de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002. Disponível em: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/2007/legis\\_per/contenido.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/2007/legis_per/contenido.htm). Acessado diversas vezes entre maio e novembro de 2013

SAHLINS, Marshal. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1981].

\_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção. In: *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

\_\_\_\_\_. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial”. Em: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007 [2000].

SCHJELLERUP, Inge. Incas and Spaniards in the Conquest of the Chachapoyas. Archaeological, Ethnohistorical and Anthropological Research in the North-eastern Peru. Göteborg: Göteborg University, 1997.

\_\_\_\_\_. Sacando a los caciques de la oscuridad del olvido: Etnias chachapoya y chilcho. Paris: Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines, 2008. Disponível em: [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/37\(1\)/111.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/37(1)/111.pdf). Acessado em maio de 2014

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. Sharing, stealing and borrowing simultaneously. Em: STRANG, V.; BUSSE, M. (ed.). *Ownership and Appropriation*. Oxford: Berg, 2011.

URRUTIA, Jaime. Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno. Em: EGUREN, Fernando (director). *Debate agrario*, n.14. Lima: CEPES, 1992. Disponível em: [http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/01\\_articulo.pdf](http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/01_articulo.pdf). Acessado diversas vezes no ano de 2013

\_\_\_\_\_. Las comunidades campesinas. Algunas reflexiones. Lima: CEPES, [1998?] Disponível em: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/las-comunidades-campesinas-4.pdf>. Acessado em abril de 2013.

VALDERRAMA, Mariano. Movimiento campesino y la reforma agrária em elPerú. Em: *Nueva Sociedad* n.35. Lima: PUCPE, 1978. Disponível em: [http://www.nuso.org/upload/articulos/417\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/417_1.pdf). Acessado em dezembro de 2013.

VON LOEBENSTEIN, Clara. Who was SenderoLuminoso? The Actors and Motivations Behind the Shining Path of Peru. Middlebury: MiddleburyCollege, 2012. Disponível em: <http://middlab.middlebury.edu/files/2012/05/Who-was-Sendero-Luminoso-The-Actors-and-Motivations-Behind-the-Shining-Path-of-Peru.doc> Acessado em março de 2014.

WOORTMANN, Ellen. *Introdução e Conclusão*. Em: *Herdeiros, parentes e compadres*. EDUNB: São Paulo/ Brasília, 1995.