

Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru

Adriana Paola Paredes Peñafiel¹

¹Universidade Federal do Rio Grande, São Lourenço do Sul, RS, Brasil

Resumo

Neste artigo, discuto como, em um contexto de luta por água, os *ronderos* pentecostais do *caserío* El Tambo, região de Cajamarca, mobilizaram uma frente de resistência contra as intenções de uma empresa de mineração que assumiu o direito de destruir as fontes de água naturais tão importantes para os moradores locais. A proposta dessa empresa era criar reservatórios como compensação. A guerra contra o mal (a mineração) estende, com diferenças, a noção de roubo que aparece nos relatos da organização autogestionária contra o abigeato (roubo de gado) a partir de 1970 e nas reflexões sobre as citações bíblicas. O texto se fundamenta em uma pesquisa de campo em El Tambo, distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, em Cajamarca, Norte andino peruano. Mostro que a conversão potencializa a percepção das pessoas para reconhecer aquele que rouba e evita o fim desta humanidade que se alimenta das batatas nutridas por Mamacocha (Mãe Lagoa).

Palavras-chave: Intencionalidade. Conversão. Diabo. Mineração. Rondas Camponesas.

Claiming Immunity Against the Devil's Feast: reflections about robbery, religion and mining in Northern Andes, Peru

Abstract

In this paper I argue how in a context of battle for water, pentecostal evangelists from El Tambo, Cajamarca who are also *ronderos* (members of the *Rondas Camponesas*, or rural patrol) mobilized a front against the intentions of a mining company that assumes the right to destroy natural sources of water that are so important for people. Its proposal was to compensate them with reservoirs for the loss of the lagoons. This struggle against evil (mining) extends, with differences, the notion of stealing that appears in oral history, in peasant groups against robbery since the 1970s and in their thoughts about bible verses. This paper is based on a study in the *caserío* (hamlet) El Tambo, district of Bambamarca, province of Hualgayoc, region of Cajamarca, northern Andes of Peru. In this study, I show that conversion gives potential to people's perception in order to recognize the one who steals and to avoid the end of this humanity that eats potatoes nourished by Mamacocha (Mother Lagoon).

Keywords: Intentionality. Conversion. Devil. Mining. Rural Patrol.

Recebido em: 20/01/2021

Aceito em: 12/05/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução: o Mal Importa

No Norte do Peru, o Diabo é uma entidade associada a enriquecimentos antinaturais ou ilícitos que pede algo em troca. De acordo com a pesquisa de Kato (2004), em Cajamarca, um contrato com o Diabo pode tornar rica uma pessoa e, enquanto esteja com vida, essa pessoa pode desfrutar de bens materiais; no entanto, ela tem que cumprir o seu contrato após a morte, quando o próprio Diabo procura o corpo e o leva ao submundo para dominá-lo. Quando o corpo é capturado, as riquezas desfrutadas em vida desvanecem, elas não são transferíveis aos descendentes daquele que pactua, o que comprova o aspecto desvanecedor da fantasia almejada pela vítima¹. O estudo de Bonnie Glass-Coffin (2002) indica que aquele que procura a aliança e efetiva o pacto entrega mais do que o corpo e a alma, e sim a sua capacidade de distinguir o que é moral ou imoral, sendo o comportamento um indicador desse *plus* entregue ao Diabo. Para a pesquisadora Glass-Coffin, aquele que se compactua também entrega a sua consciência.

Alfredo Mires Ortiz (2009) adverte para não traduzirmos linearmente o qualificativo mal como o bem *versus* o mal que foi trazido pelos espanhóis. Se bem que a figura do Diabo não é nativa, o Diabo no Norte andino peruano contemporâneo se caracteriza pela sua ubiquidade. Assim, saliento o estudo de Marieka Sax (2018) para compreender as facetas do mal nos Andes do Norte do Peru. Essa etnografia no povoado de Cañaris, serra de Lambayeque, explica que a Semana Santa é um período de vulnerabilidade corporal. Enforcar o Diabo consiste em um rito para proteger toda a comunidade da malevolência e do infortúnio, principalmente na semana quando o Diabo, diante da ausência de Cristo, perambula livremente para atacar. Nesse período, é possível perceber animais estranhos, serpentes longas e panelas de ouro na estrada. Mas, quando alguém é tentado e deseja alcançá-los, os animais e objetos desaparecem e a vítima adoece. A autora classifica de três formas a presença do mal: doença, *tengo mal*; circunstâncias mal-afortunadas, *mala suerte*; ou formas que vão contra as normas morais, *es malo*. No entanto, na pesquisa, ressalta-se que o Diabo está sempre presente e que em qualquer momento é possível encontrar-se com ele. Em casos de captura, o *maestro* (curandeiro) é chamado para *sacar el mal* do corpo da vítima.

Na região de Cajamarca, as pessoas socializam as histórias de encontros infelizes em diversos momentos e as qualificam como *o que contavam os antigos*. Essa relação temporal

¹ O autor ressalta que a fortuna vem do exterior, que seria o interior do outro lado do mundo. Nos relatos, o que oferece o Diabo é carvão que, quando ingressa a este lado do mundo, torna-se ouro e prata. Estes minerais enfeitiçam a quem os almeja.

é similar ao descrito por Gil García (2014a) em pesquisa na Bolívia, em que tudo parece apontar para o passado, no tempo de outra humanidade, mas conservando as precauções no presente. Hoje em dia, com a proliferação de igrejas pentecostais na região, o mal parece estar associado a dar poder àquilo que não é reconhecido nas citações bíblicas como atributo de um único Deus. Acreditar no curandeiro, no santo, na virgem, nas cartomantes, como aqueles que podem dar alguma luz diante das incertezas das vidas das pessoas seria, ao contrário, pactuar com o Diabo.

Visto isso, especificamente neste artigo, o meu objetivo é discutir como em um contexto de luta por água em um *caserío* cajamarquino denominado El Tambo ocorreu uma extensão da noção de roubo (roubo material, do espírito, do corpo) que entrelaçou a memória coletiva sobre as lagoas, a organização das *Rondas Campesinas* e a experiência da conversão que torna visível uma aliança contra a mineração que não teria equivalência de compensação. A noção de *extensão* é um termo que tomo emprestado de De la Cadena (2015)² quando a autora explica que o diálogo, a partir de diferentes formações epistêmicas, pode e estende as explicações do nós e do outro, mas sem cancelar as diferenças radicais de cada posição.

Pode-se pensar que os participantes dessa aliança contra a mineração não compartilham um objetivo homogêneo, mas: “[...] interesses em comum que não são o mesmo interesse” (DE LA CADENA, 2018, p. 113). Os propósitos das partes se excedem mutuamente e convergem em uma compreensão de roubo que não é apenas relacionado ao roubo material. Em um contexto de luta tal como o exposto, Blaser (2020) sugere que os possíveis desacordos de relações diferentes podem ser mutuamente vigorizantes em vez de mutuamente destrutivas. Revigorante no sentido de que as colaborações ou alianças (Organização camponesa, a Igreja e as experiências com as intencionalidades das lagoas) desafiam a política racional na qual as instituições criadas pela herança colonial subalternizaram seres cujas relações compõem mundos.

A hipótese que guiou este trabalho é a de que nos Andes existe um constante cuidado para manejar as potencialidades das alteridades. Um constante cuidado é referido a que embora os encontros com os seres não sejam tão frequentes porque *ocorriam antes*, a possibilidade do encontro existe e, para isso, há que estar atentos às intencionalidades do ambiente.

O pacto de fé com o pastor, nos templos pentecostais, concretiza a procura de uma imunidade contra posicionar-se como vítima ou presa das relações em que o roubo pode ocorrer. A imunidade implica que ao reconhecer o mundo como criação de Deus, evita-se qualquer abertura que permita alguma possibilidade de encontro com o Diabo, por desejo ou por acaso. O pacto implica um preço, de acordo com o pastor, que é sacrificar a própria criação de Deus: “o nosso corpo, mente, espírito pertence a Deus”.

Este trabalho está organizado da seguinte forma: após esta introdução, exponho sobre o conflito em torno da mineração em Cajamarca e os seus efeitos. A terceira parte trata da organização autogestionária contra o roubo de gado e administração de justiça. A quarta parte é sobre os cuidados com possíveis encontros com as alteridades com

² Viveiros de Castro (2004) já tinha chamado a atenção para o fato de que o etnógrafo e o nativo estão comprometidos em operações intelectuais, em movimentos diferentes, para o qual ele propõe a noção de *equivocação controlada* na qual De la Cadena (2015; 2018) se inspira.

possibilidade de roubo por parte das entidades do submundo. Na quinta parte, discuto a conversão ao pentecostalismo como imunidade. Justifico o tema da conversão na última parte para poder expor a ideia de *extensão* do roubo. Finalmente, apresento as conclusões.

2 As Criações de Deus

No ano de 2012, antes de partir para Cajamarca, Peru, para iniciar a pesquisa etnográfica³ que seria realizada nos meses seguintes, entre os anos de 2013 e 2014, eu acompanhava pela internet as notícias sobre o conflito em torno do projeto de mineração Conga nesta região. O conflito Conga foi o tema político mais debatido no ano de 2012 no país, porque falavam de 4,8 milhões de dólares de investimento *perdido* pela paralisação de um grande plano de desenvolvimento (XÍMENES DE SANDOVAL, 2012). A proposta de mineração, cujos avanços foram paralisados em 2012 pela população local, consiste em uma mina a céu aberto de extração de ouro e cobre que comprometeria cinco bacias hidrográficas caso fosse implementada. A empresa responsável é Yanacocha⁴ (Lagoa Negra) cujo Estudo de Impacto Ambiental (EIA) foi aprovado no ano de 2010. No entanto, até hoje está suspenso graças às mobilizações dos *ronderos* das áreas afetadas, com importante iniciativa das pessoas do *caserío*⁵ El Tambo que são também os protagonistas deste texto.

O debate estava em torno do sacrifício das lagoas El Perol, Mala, Azul e Chica para a instalação da infraestrutura, ganhando notoriedade nas manchetes dos jornais. Como compensação, a mina *succionaria* a água das lagoas antes das operações e realizaria o processo de deslocamento dessas águas em reservatórios sofisticados, com maior margem de captura de água de chuva, que funcionaria, de acordo com a empresa, melhor que as lagoas. Naquele mesmo ano de 2012, assisti à reportagem de um programa televisivo peruano em que um dos jornalistas da equipe perguntou a um grupo de camponeses em pleno protesto em Cajamarca por que estavam contra o projeto de mineração Conga. Uma camponesa respondeu de forma enfática e apoiada pelos companheiros, referindo-se às lagoas de Conga: “*porque são obras de Deus, não vamos permitir que sejam trocadas por uma obra do homem*”. Naquela mesma reportagem, um líder importante manifestou a arrogância da empresa Yanacocha de passar *por cima de Deus* ao propor construir lagoas artificiais se referindo aos reservatórios.

Durante a pesquisa de campo no *caserío* El Tambo, a três horas de *van* da localidade de Conga, o alto das cabeceiras de bacias, em direção rio abaixo, várias pessoas sinalizavam os versos do Gênesis sobre a criação das águas (por Deus) e também do Apocalipse em que águas emergiriam *amargas*, o que se associava às transformações das águas se o projeto de mineração se instalasse. Para estas pessoas, os *sinais* do ambiente eram evidentes:

³ O artigo é produto da pesquisa etnográfica realizada entre 2013 e 2014 quando a autora estava realizando seus estudos doctorais e de visitas curtas a partir do final do ano de 2016, após defendida a Tese de Doutorado.

⁴ A empresa responsável pelo empreendimento, o maior da América Latina neste setor, é a Yanacocha, consórcio integrado pelas empresas Newmont Mining Corporation, norte-americana, que detém 51,35% das ações, a peruana Buenaventura, com 43,65%, e a Corporação Financeira Internacional, organismo dependente do Banco Mundial, com 5%. Yanacocha é uma empresa já está instalada na região de Cajamarca e começou as suas operações em 1992/1993 a 45 quilômetros ao norte do distrito de Cajamarca.

⁵ Termo referido a um assentamento reconhecido legalmente. Não dispõe de títulos coletivos de terra, mas é reconhecido como uma unidade organizativa para efeitos dos serviços governamentais. O *caserío* El Tambo está localizado dentro do distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, na região de Cajamarca, norte andino do Peru.

havia reclamações de que a água do canal Chorro Blanco⁶ não chegava até suas terras. Rio abaixo, a água estava diferente, de outra cor, e a colheita de batatas das comunidades secou no ano de 2011. Os camponeses foram caminhando até a região de Conga, quando perceberam uma quantidade de maquinaria que estava perfurando a terra. A perfuração provocava o desvio do curso das águas subterrâneas, deixando de irrigar as nascentes d'águas habituais das comunidades que alimentam os lotes de batatas das famílias.

Em El Tambo, os camponeses católicos e evangélicos pentecostais optaram em reunião das Rondas Camponesas – espaço no qual tomam decisões comunitárias desde finais da década de 1970, como explicarei em seguida⁷ – por defender as suas fontes de água e vida das imposições da empresa de mineração. Por esse motivo, desde outubro de 2012, organizaram-se para vigiar uma das lagoas mais apreciadas: Mamacocha (Mãe Lagoa). Esta não está entre as lagoas que seriam diretamente afetadas de acordo com o EIA, mas os camponeses alegavam que Mamacocha secaria e morreria se as outras lagoas sofressem intervenção. A secagem das lagoas seria capaz de percorrer todo o território, movimento imperceptível aos olhos, mas perceptível ao corpo. Perceptível no corpo no sentido de que *antes* da instalação da mina Yanacocha em 1992/1993 na região de Cajamarca as pessoas eram *belamente gordas* e que, hoje, apresentavam um aspecto *chupado*⁸.

Esses sinais de uma terra que está secando levam às múltiplas interpretações pelas pessoas: a emergência de relatos sobre a potência das lagoas, os pactos com o Diabo, e uma possível proliferação de doenças nas pessoas causada pela água contaminada. Várias interpretações sobre a experiência vivida estavam emergindo. Isso configurou uma aparente frente única de defesa das lagoas e foi o extrativismo que ativou essa colaboração inesperada. Assim, o argumento de que a luta contra a mineração não é apenas sobre a falta ou perda de qualidade da água, mas também porque a água conecta-se com os projetos de vida das pessoas que residem na localidade é discutido em Paredes Peñafiel e Radomsky (2021).

Meu foco de pesquisa aqui, no entanto, esteve mais voltado aos *ronderos* evangélicos pentecostais da região que alegavam que as pessoas que estavam trabalhando para a mina eram possíveis objetos de troca do pacto entre o empresário-minerador e o Diabo. Sendo que os *ronderos* cumprem um papel de vigia de quem entra e sai na comunidade, no momento do conflito, eles estavam preocupados com as pessoas estranhas que podiam promover algum tipo de aliança com alguém em que os afetados seriam os próprios camponeses.

Vale ressaltar que nem todos os grupos evangélicos estavam contra a proposta de mineração na região de Cajamarca. Na cidade de Cajamarca, conversei com um pastor pentecostal (pró-Conga) que trabalhava na prefeitura, e ele explicou que o tema do projeto Conga era discutido no culto, que ele recomendava aos fiéis a venda de suas terras justificando-se com a *Parábola dos Talentos*, na qual a cada um foi dado um talento para

⁶ O Chorro Blanco é uma nascente de onde se canaliza a água para vários *caseríos*, incluído El Tambo.

⁷ Catacora Salas (2012) explica mais sobre a administração da justiça rondera. De acordo com a sua pesquisa, a justiça convencional ignora os propósitos que a justiça comunitária toma como indispensáveis: a reconciliação entre as partes afetadas e a restituição da ordem moral. No entanto, antes dessa reconciliação, é necessário que o *transgressor* passe por uma disciplina, que é de acordo com a infração cometida, já que assim ele tomará *consciência* do que cometeu.

⁸ O aspecto *chupado* pode ser vinculado também aos efeitos de personagens como o *Naqaaq*, *kharisiri*, *Pishtako* (WACHTEL, 1996).

ser usado *na obtenção de maiores benefícios* (o investimento) e não para *ser enterrado na terra*. Por isso é importante examinar o caso do *caserío* El Tambo em que muitos pentecostais estavam na linha de frente de luta, entre eles Anselmo e Víctor, *ronderos*, que são membros da Igreja pentecostal *Jesús Mi Libertador El Tambo*.

3 Os *Ronderos*

Os habitantes do *caserío* El Tambo se autodenominam de camponeses e *ronderos*. A partir da sua nova responsabilidade de vigiar Mamacocha, começaram a se autodenominar como *Guardiões das Lagoas*. No presente, eles ocupam uma parte das terras do que era a fazenda de Llaucán. No primeiro governo de Fernando Belaúnde Terry, entre os anos de 1963 e 1967, antes do golpe militar liderado pelo general Juan de Velasco Alvarado⁹, a fazenda foi parcelada para que cada lote pudesse ser adquirido em dinheiro pelos próprios camponeses que residiam nela e a trabalhavam. Algumas famílias compraram total ou parcialmente o lote. Mas foi com a Reforma Agrária de Velasco Alvarado em 1969 que foram anuladas as transações e as pessoas adquiriram as suas terras por direito. Hoje em dia, os camponeses da localidade são famosos pela confecção de chapéus, criação de animais e a produção de batata e *quesillo*.

Entre 2013 e 2014, havia pesquisadores de diversas partes do mundo interessados na problemática em torno do projeto de mineração Conga. Muitos tinham entrado em contato com a ONG Grufides, uma organização local que se tornou protagonista dos conflitos em torno dos projetos de mineração da empresa Yanacocha (LI, 2015). Particularmente, eu me apresentei sozinha ao Presidente de Rondas Camponesas do El Tambo. Não me arrependo dessa decisão, ainda que minhas primeiras semanas tenham sido muito difíceis. As minhas primeiras conversas com algumas pessoas, que eram recomendadas pelo próprio presidente de Rondas, eram sérias, dotadas de um olhar de desconfiança perturbadora, e com razão. Ouvi relatos da presença de infiltrados da empresa mineradora nas comunidades. Quando caminhava, sempre me sentia observada ou, como a Presidenta de Rondas Femininas me disse: *“te vi descendo da van e soube, forasteira, fiquei de olho em você. Porque as pessoas que vêm perturbar a comunidade passam pela disciplina”*. A disciplina é uma das lições que aprendi em campo. Minha pesquisa não teria acontecido sem conhecer as Rondas Camponesas e, por estar no terreno deles, precisava conhecer as regras. Trago uma explicação de Rodo, *rondero* celendino que me deu uma aula sobre o que é a *disciplina*:

Nós nos organizamos pela ausência de justiça e para fazer justiça. As Rondas Camponesas como administradores de justiça [...] temos regras para sancionar o que é disciplina. E a disciplina se baseia no delito do infrator. De acordo com isso, se pode sancionar com trabalhos comunais. Por exemplo: aqui na casa rondera dá para limpar as acéquias, arrumar as goteiras, isso tem um tempo. Logo, você dá escolas de rondas e explica o que é bom, o que é ruim e o que se deve fazer. Aquilo cabe dentro da disciplina. A pessoa reflete e volta à sociedade. Se você roubou, tem que trabalhar, se ele não tem trabalho, nós lhe damos trabalho. As prisões não nos parecem interessantes, porque os mantêm preguiçosos. Aqui submetemos ao trabalho, às

⁹ Ex-presidente peruano, militar, que implementou a Reforma Agrária entre 1969 e 1972. Velasco Alvarado propôs uma política modernizante e homogeneizante que chegou a desmontar a estrutura tradicional das comunidades e as suas relações entre elas.

escolas ronderas e ao serviço de rondas. Essa última é mais pesada. Damos suas horas para descansar e depois o levantamos para que ronde com o outro grupo. E se não quer cumprir, utilizamos a penca (chicote). Com dois pencazos, pronto! Se não é adequado dar chicotadas, o fazem fazer exercício, 10 pranchas. Nós não gostamos de prisões. Cadeia rondera é a última sanção. A justiça comum encara isso como sequestro. Aí o infrator deve passar em cada base por cada dia. De dia trabalha e na noite ronda. Hoje, ele está 24 horas aqui, e daí passa a outra base. Por exemplo: 10 bases, ele vai trabalhar 10 dias e 10 noites. Vai cumprir trabalhos comunais e, se relaxa, penca! Uns assaltantes, cujo delito foi grave, receberam 32 bases de cadeia rondera. Eles tinham gastado o dinheiro no prostíbulo. No final, eles recuperaram o dinheiro porque, enquanto trabalhavam, eles recebiam. 50% enviaram para seus filhos e o resto era para pagar o dinheiro roubado. Nas bases, eles têm cama, comida, outros. Já se fortaleceram, e me ligam: “Roditas, não pensem mal de nós, estamos trabalhando”. São condicionados para que assinem a lista de presença diariamente. Que trabalhos fizeram? Assim se controla a delinquência. Há um controle estrito. A justiça comum diz assim: “já os sequestraram”. Uma vez, o doutor (advogado) me disse que o detido estava contra a sua vontade, e eu respondi: “sim, porque a sua vontade é roubar”. Isso beneficia o povo. O doutor insistia que nós fazíamos que os detidos gritassem, sofressem, que ele queria ver. Aí eu respondi, doutor faça qualquer [...] aqui no nosso povoado, e você aí vai saber. Essa é uma forma de ver o desenvolvimento do nosso povoado. (Depoimento de liderança rondera, ago. 2014, tradução da autora)

Após nove meses de pesquisa etnográfica, a prática relatada acima já era entendida (por mim) como uma forma de evitar alguma perturbação dentro da comunidade. Aquilo ficou um pouco mais claro quando, nas primeiras semanas no *caserío*, a *disciplina* foi sempre destacada para mim para ser aplicada àqueles de fora, que podiam trazer ideias que desunissem a sua posição firme contra o projeto Conga.

Após a Reforma Agrária, seguiram-se problemas de segurança para os camponeses da região de Cajamarca. O roubo era uma atividade altamente estruturada que envolvia gangues, pessoas de dentro do *caserío* e até a própria polícia. Assim, em 1976, os camponeses de Cuyumalca, um *caserío* do distrito de Chota, limite com o distrito de Bambamarca, também em Cajamarca, organizaram a primeira ronda contra os contínuos roubos. Starn (1993) justifica que foi em razão de um roubo na escola da comunidade, após vários outros, que os camponeses se organizaram em Cuyumalca. Não foi pela quantidade perdida naquela ocasião. O autor explica que, de acordo com um depoimento, uma escola em uma comunidade é símbolo de progresso, e um roubo na escola coloca os próprios professores em perigo; eventualmente poderiam não voltar a dar aula. Ou seja, de acordo com a interpretação do autor, perder a *escuelita* seria um verdadeiro obstáculo para o progresso da comunidade.

Por dois anos, os outros *caseríos* tinham receio de se organizar por medo dos ladrões. Somente existia essa Ronda, no entanto, em 1978, o *caserío* de Santo Antônio, dentro do distrito de Bambamarca, se organizou e, após essa experiência, muitos outros se organizaram contra os roubos, entre eles El Tambo que conta hoje com uma Ronda Feminina muito bem organizada. Don Néctar é um dos fundadores das Rondas do *caserío* de Santo Antônio e foi catequista na época em que houve a influência da Teologia da Libertação no distrito. Ele relatou como começou a organização dentro do *caserío* de Santo Antônio:

Naquele tempo, havia um abigeato (roubo de gado) que não se podia controlar por aqui. Ou seja, havia ladrões. Roubavam gado. Mais de noite. Todas as noites havia roubo de gado. Tinha gente da comunidade envolvida. Trueque de roubo. A Ronda começa pelos abigeatos.

Na lomba Santa Clara, tem uma casa; roubaram as cabeças de gado da família, bateram no senhor e na senhora, estupraram as duas filhas e raptaram uma delas. Como em Chota tinham começado as Rondas, decidimos nos organizar. No começo, tivemos que nos fazer respeitar. Tem que fazer justiça pelas próprias mãos. Começamos com força. Um dia, fomos até Raúl (um ladrão). Dissemos a ele: “a gente sabe que você tem o defeito de roubar. Mas vamos te advertir para não roubar porque a ronda já começou. Assim, se a gente te encontrar roubando, não respondemos”. “Eu vou seguir (roubando)”, Raúl falou. A gente se dividiu por setores, parte baixa, sete setores, e parte alta, sete setores. No começo éramos 20 os que rondavam. Em um mês, mataram Raúl. Depois, morreram outras cinco pessoas. Formou-se a Ronda em 1978. (Depoimento de Don Néctar, abr. 2014, tradução da autora)

Como bem me explica Néctar ao longo da nossa conversa, muitos desses casos podiam ter sido levados ao tribunal. Contudo, para o juiz, um caso de roubo de um chapéu seria visto como um caso de importância menor e deixado de lado, enquanto para a comunidade podia fomentar outros problemas. Isso tinha que ser resolvido rapidamente, com todas as partes envolvidas e com presença da comunidade, que garante o cumprimento dos acordos.

Em alguns casos, o ofensor tem que *rondar* para que sinta o sofrimento daqueles que rondam à noite. Néctar contou que ladrões têm se tornado os melhores *ronderos*. Por isso, quando o problema é suficientemente sério, é na assembleia comunal que se resolvem as coisas. De acordo com o estudo de Gitlitz (2013), a confissão é um elemento central: aceitar as responsabilidades e pedir perdão à comunidade. O autor chama a atenção para o detalhe performático das assembleias, principalmente quando se aplica o que os *ronderos* chamam de *disciplina*, aquela aplicada pelos *ronderos* como uma forma de *limpeza* de indivíduos problemáticos. A justiça rondera mostra que pode resolver problemas profundos, perdoar aos infratores e fazer as pessoas retornarem como membros das suas comunidades.

Os padres da Teologia da Libertação que trabalharam na região entre 1962 e 1992 apoiaram o nascimento das Rondas porque era uma forma de organização autogestionária e de justiça social. “Ser julgado pelos teus iguais!” Nos encontros com os catequistas, que eram os próprios camponeses que tinham frequentado cursos, inclusive com o próprio teólogo Gustavo Gutierrez Merino¹⁰; estes monitoravam as reuniões nas quais passagens da Bíblia eram interpretadas e discutidas. Paralelamente, em 1971, também nasceu a Rede de Bibliotecas Rurais orientada a compilar as histórias orais para serem registradas em livros e poderem circular nas comunidades com o fim de afirmar a cultura própria. Esse aspecto não pode ser deixado de lado, pois a cultura bíblica (VELHO, 1995) que estava em fervor em Bambamarca não cancelava aspectos importantes do pensamento andino, que estava sendo revigorado com o projeto da Rede de Bibliotecas Rurais.

Em certas ocasiões, em pesquisa de campo, as mulheres *ronderas* deixavam claro o seu pavor sobre o mundo onde *tudo seria comprado*. As mulheres, a maioria eram mães de família, estavam preocupadas em não poder alimentar os seus filhos com o alimento produzido localmente. Batatas nutridas com essa água vitalizam os corpos dos camponeses para poder trabalhar a terra e não duvidar sobre quem é provedor do alimento quando há que defender o lugar. Se o corpo fosse nutrido com águas de fonte desconhecida, o corpo pode emagrecer, adoecer e até adotar um comportamento suspeito, não se importando

¹⁰ Um dos mais destacados representantes da Teologia da Libertação.

com a comunidade. Diante de uma ameaça de não haver água, a alternativa é lutar como um *rondero* porque *as Rondas não se vendem*, e esta seria uma forma de recuperar a experiência de poder retomar os seus projetos de vida.

Em Cruzado Bautista *et al.* (2006), relata-se que em um primeiro momento houve proximidade entre as pessoas que frequentavam outras igrejas (adventistas, testemunhas de Jeová) e os catequistas. Contudo, logo depois houve discrepâncias, já que os catequistas alegavam que os outros estavam mais preocupados com o Juízo Final e a Salvação e que, ao não apoiarem a celebração das festas¹¹, acabavam com a vida comunitária ocasionando divisões entre as famílias. Assim como a dança e o álcool compartilhado nas celebrações, as interpretações das pessoas mais velhas sobre o estado do mundo são deslegitimadas pelos evangélicos pentecostais por serem os principais canais de expressão e manifestações das forças do mal que provocam medo e ajudam a fortalecer a autoridade do Diabo nas pessoas. Se no caso das Rondas Camponesas, a auto-organização estava emergindo contra o roubo de bens materiais e luta contra a injustiça, mais adiante veremos que a subtração é eixo das histórias orais e do contexto atual: a mineração.

4 Quem é o Outro? As Potências do Ambiente

A lagoa Yahuarcocha.

Um dia, uma jovem saiu da sua casa levando as suas ovelhas para pastar próximo à lagoa Yahuarcocha (Lagoa de Sangue). Lá estava a pastora quando escutou uma música muito bonita que parecia sair da lagoa. Então, a pastora começou a se aproximar com suas ovelhas, achando que havia alguma festa. Andava e andava, desesperada por chegar, até que se deu conta de que a música saía de dentro da lagoa. Quando se aproximou da lagoa, começaram a aparecer muitas frutas flutuando sobre a água. A pastora quis colher uma fruta, mas ela desaparecia, por isso não encontrou outra solução a não ser entrar na água. Nesse momento, submergiu chegando até o fundo, onde havia uma estrada muito limpa e organizada. Começou a caminhar até que chegou a um palácio muito grande e luxuoso; lá encontrou muitas coisas e todas as frutas que tinha visto na borda da lagoa. A pastora esqueceu de seus pais, de seus irmãos e de tudo o que tinha vivido antes. Passaram dias, e a sua família se preocupou bastante porque a pastora não chegava. Então, saíram para procurá-la por todos os lados, mas não a encontraram. Por acaso foram à lagoa e a viram no meio, junto com suas ovelhas, mas quando a pastora percebeu, ela e as suas ovelhas desapareceram. Por isso muitas pessoas se reuniram para pensar em como podiam resgatar a pastora e decidiram que um grupo ficaria de guarda, e quando a vissem, jogariam um laço com uma corda. Assim o fizeram. Todo mundo teve que ajudar a puxar a corda porque a pastora tinha muita força e gritava muito dizendo: “ai, ai, *mamita, mamita*, não deixe que me levem!”. E conforme as pessoas a arrastavam, a água a seguia por trás. Mas foram até o cerro onde a água não conseguiu subir. A lagoa ficou furiosa, as águas berravam como animais. Quando a levaram a sua casa, perceberam que a pastora tinha cerdas e não queria comer coisas salgadas, somente comia frutas doces. Mantiveram-na amarrada vários dias

¹¹ Na pesquisa de Caballero (2017), a autora explica a importância da dança e da circulação da bebida oferecida pelo anfitrião e aceita pelos convidados nas festas andinas, já que os corpos que trabalham a terra requerem ser continuamente revigorados coletivamente.

e contava muitas coisas, e chorava pedindo que a soltassem para que pudesse voltar para a sua mãe lagoa. As pessoas se preocuparam e trouxeram um padre para abençoar a lagoa. Da parte de baixo do cerro, ele fez uma oração e jogou sal. Desde aquele dia, a lagoa ficou mansa e não voltou a enfeitiçar ninguém. Narrativa recolhida por Lázaro Jara Paredes, de Cajabamba. (MIRES, 2001, p. 104-105, tradução da autora)

O relato acima é extraído de um livro das Bibliotecas Rurais de Cajamarca. Escolhi esse texto porque envolve alguns aspectos que continuam fazendo sentido para os convertidos: o enfeitiçamento, responder ao chamado da alteridade que implica o desejo de se relacionar, o processo de desfamiliarização com o mundo de origem e a mudança do regime alimentar (que tem a ver também com o comportamento).

O relato acima revela a potência da natureza e as possibilidades de ser *enfeitiçado* por coisas do mundo subterrâneo, ao responder aos apelos dos habitantes daqueles domínios, provocando, ao final, um infortúnio para a pessoa que se torna cativa do encontro. As vítimas entram em um outro mundo ou no mundo subterrâneo em que o regime alimentar e as relações de socialidade são diferentes. A sedução é descrita de forma similar ao relatado por Sax (2018), quando a vítima percebe coisas que não são comuns para esse lado do mundo. Nos relatos compilados por Mires Ortiz (2001), a sedução ocorre com o oferecimento de frutas raras que não crescem na serra peruana, como as laranjas ou bananas. Minha suspeita é que pode significar que a pessoa entrou em domínios que não são próprios desta humanidade. Como no relato sobre a lagoa Yahuarcocha, a vítima rejeita o que vitaliza o seu corpo no mundo de origem, como os alimentos salgados, cozidos e condimentados, assim como desconhece os seus parentes.

Ana De La Torre (1986), que realizou uma etnografia na comunidade de Porcón em Cajamarca nos anos 1970, explica que, nos Andes, fala-se de *dois* lados do mundo. Um primeiro que corresponde ao mundo desta humanidade, aquela que come batata cozida condimentada com sal e pimenta. E o segundo, que é abaixo da terra e que está subdividido em dois submundos: o dos *gentiles*, da outra humanidade (na Bolívia são chamados de *chullpas*) e o do *shapi* (forma abreviada de *Shapingo, Diabo*), o mundo escuro.

Os *gentiles* estão relacionados com o tempo da *Viejakuna*, da humanidade passada, enterrada, que faz referência a uma velha antropófaga de quem fugiram duas crianças, o sol e a lua, e que são importantes entidades para a humanidade presente. O mundo do *shapi* também está abaixo da terra e, de acordo com De la Torre (1986), esta entidade é ousada porque tenta as suas vítimas e as leva para o seu mundo sem deixar nada em troca. Os protocolos alimentares diferem e estão associados a um comportamento inadequado aos padrões do mundo da humanidade presente. No mundo dos *gentiles*, as coisas não são compartilhadas, estes seres vivem sozinhos, não querem família, preferem alimentos sem sal, manteiga ou óleo e lidam com ouro. O *shapi*, por sua vez, celebra o incesto e o adultério, gosta de cerveja, refrigerante e a bebida *chicha morada* (produtos que vêm do litoral); também é relevante dizer que ele detesta o amargor da pimenta. A arte do *shapi* é a da sedução para que as pessoas entrem no seu mundo e permaneçam lá cativas.

O submundo está conectado com a humanidade presente pelas fontes, lagoas e mananciais de água, como é visto no relato acima. De La Torre (1986, p. 67) expõe que as nascentes e as lagoas são consideradas como: “[...] a porta final dos condutores

subterrâneos que comunicam com as profundezas da terra”. Por lá que saem os habitantes de tais profundidades, que esperam momentos oportunos para tentar crianças e mulheres. Roubam a vitalidade das pessoas e, no pior das hipóteses, caso aceitem seus oferecimentos, podem arrastar a pessoa às profundidades da terra, para o seio da montanha onde ficam cativas. As lagoas, comparadas às nascentes, podem ser até mais perigosas, porque estão localizadas em lugares isolados. A autora alega que as relações dos camponeses com a terra, tais como fazer o sulco, guiar as águas, fazer circular a água pela terra, fortalecem os pactos com as entidades desse lado do mundo para a continuidade da vida. Por isso, respeitam-se as fontes de água, as quais alimentam os lotes de batata, mas que também podem ser lugares de captura.

Durante a etnografia, as pessoas comentavam os perigos de passar sem permissão pelo entorno da lagoa Mamacocha, localizada no distrito de Bambamarca, similar ao caso de Yauarcocha. Para não ser *comido* pela lagoa, o professor Anselmo, *rondero* e liderança camponesa do *caserío*, explicou sobre a realização de pagamento às lagoas com açúcar, aspecto diferente do relato do início desta seção. Ele contou que, como antes não havia estradas, as pessoas tinham que se deslocar a pé até Cajamarca para vender e comprar produtos. Nessa travessia, tinham que passar pela região de Conga, onde estão as lagoas, denominadas pelas pessoas de maior idade de *lagoas malvadas*. Ele me explica que, ao alimentar as lagoas com açúcar, tornam-nas mansas: “Assim, ela não tem medo de você, nem você tem medo dela. Ela (a lagoa) vai conviver com você”. Uma possível explicação é que o amansar estaria vinculado a oferecer “antes” o alimento que pertence ao seu mundo em troca da liberdade de locomoção e em deixar explícito que a pessoa não é o objeto de troca nesse encontro¹². Chamo a atenção para esse aspecto porque lidar constantemente com as intencionalidades do ambiente é importante nos Andes. A imunidade que é oferecida pelo pastor no culto pode ser atrativa no sentido de que romperia com as constantes mediações que a gente deve levar em conta em troca de um “colete a prova de balas” contra possíveis predações, como é caso apresentado no relato exposto.

A esse respeito, gostaria de retomar trechos do texto de Cavalcanti-Schiel (2007), que adverte, a partir do seu estudo nas comunidades quéchua na Bolívia, para o fato de que a ordem cósmica depende de contínuos pactos entre os elementos do cosmos para que as forças de um e de outro sejam positivas, ou seja, proveitosas. No mundo andino, a fertilidade e a abundância dependem de contínuos pactos entre os elementos do cosmos para que as forças de um e de outro sejam positivas. Dessa forma, o autor alega enfaticamente que a questão estratégica no mundo andino não consiste em administrar a potencialidade das similitudes, mas em tratar permanentemente com a intencionalidade das alteridades. Contudo, pode haver também uma potência predadora nesse pacto, a qual não seria necessariamente desejada e conduziria a uma infelicidade.

Essa observação é salientada também por Rivera Cusicanqui (2010) ao analisar *Nueva crónica y buen gobierno*, do cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala (2011).

¹² Isto coincide com a observação de Gil García (2014b) e Fernandez Juaréz (1995). O primeiro autor menciona o trabalho de Absi (2005), que explica que o minerador de Potosí procura não consumir sal em excesso nem introduzir na mina alimentos salgados, porque o sal também estaria no mundo subterrâneo do Diabo e a sobrevivência depende, em grande medida, de uma convivência.

A obra contém 398 desenhos a tinta e 1.188 folhas que foram enviadas ao Rei de Espanha, Felipe III, entre 1612 e 1615, e expõe a noção de *mundo ao contrário*, no qual o autor, como testemunha, sinaliza que os espanhóis somente pensam no ouro. Sob a leitura de Rivera Cusicanqui (2010), quando a *centralidade* do alimento dos coletivos indígenas do mundo andino se vê ameaçada é que se revela a catástrofe da colonização, porque a *fome por ouro* implica uma ruptura com a *ordem das coisas* no mundo andino. Para a autora, compreender a intencionalidade do espanhol pelo que ele come é entender a corrupção da *ordem* do mundo indígena; um mundo onde existem intercâmbios cosmológicos que constituem a base da sua existência enquanto *seres humanos*. Se o roubo da vitalidade é uma questão importante e que está relacionada com os protocolos alimentares dos mundos, como relacionar o roubo com a chegada dos mineradores? Vamos à etnografia.

5 O Banquete Diabólico

O minerador convida o Diabo. Esse convite é mediado pelo bruxo. Na mesa estão os três: O Diabo (o rosto do Diabo não é perceptível, na cabeceira), está o anfitrião (o dono da mina), que oferece ao Diabo os trabalhadores da mina mostrando as fotos e o bruxo. O Diabo oferece o ouro em troca dessas almas. (Depoimento de liderança camponesa, ago. 2014, tradução da autora)

No último quarto do século XX na América Andina, as pesquisas sobre mineração estavam focadas na transição social das populações indígenas e camponesas para proletários mineiros, dentre as quais se destacam as etnografias de June Nash (2008) e de Michael Taussig (2010), nas quais aparece a figura diabólica do *Tio*. A obra de June Nash intitulada *Comemos as minas e as minas nos comem*, originalmente publicada em 1979, relata a experiência de trabalhadores das minas de estanho, em Oruro, Bolívia. A autora analisa como estas pessoas encaravam contradições com as quais cotidianamente tinham que lidar: trabalhar para receber um salário estável e poder assim sustentar as suas famílias. Ao mesmo tempo, sofreriam a exploração que se reflete no medo, na indignação pela baixa retribuição salarial e na deterioração da saúde porque a mina *come* os olhos e os pulmões enquanto o trabalhador vai explorando o subterrâneo. O *Tio* é um dos destaques na obra e é com ele que as pessoas que trabalham dentro das minas dialogam por meio de ritos para que este os conduza até o mineral. Para isso, os mineradores realizam as suas respectivas oferendas, já que o *Tio* é o dono do mineral e é o minerador quem trabalha dentro dos seus domínios.

Posteriormente, é publicada a obra de Taussig (2010) denominada *O Diabo e o fetichismo da mercadoria da América do Sul*, que relata a forma como os coletivos indígenas e camponeses entendem o processo de transição de um modo de produzir para autoconsumo para um modo extrativo. O que o autor pontua é que a inserção no capitalismo não é interpretada pelas pessoas como um processo linear e natural, mas que este processo é *mediado* por pactos diabólicos. Embora esses estudos tenham surgido há mais de quatro décadas, continuam sendo relevantes para os debates contemporâneos sobre mineração, dado que os impactos na paisagem, no sistema de trabalho e nas relações com o lugar

não deixam de ser interpretados como efeitos dos *pactos* ocultos com os empresários, algum político local ou representantes da empresa da mineração.

A minha pesquisa entre os anos de 2013 e 2014 em Cajamarca consistiu em compreender a fúria dos camponeses de um *caserío* específico, El Tambo, contra a proposta de ampliação da mina Yanacocha para o projeto Conga de modo que este não fosse explicado apenas como um conflito ambiental. Naquele período, os camponeses descreveram as lagoas de Conga como *mães* que alimentam seus filhos. A lagoa mais valorizada pelos *tambeños* é Mamacocha que distribui a água que circula pela montanha, quando *nasce* pelos olhos d'água para as diversas comunidades do entorno. Dessas nascentes, as pessoas guiam a água por meio de canais artesanais para alimentar seus lotes de terra semeada, mantendo o mesmo desenho de circulação que existe por dentro da montanha. Reter a água apenas por vontade própria é algo repreendido pelos usuários de água, já que ninguém pode ficar sem alimentar seu lote de batata com a água da região de Conga. A relação entre os camponeses do El Tambo com a lagoa Mamacocha é de consubstancialização, eles compartilham uma mesma substância, a água, que vitaliza seus corpos.

Lutar contra o projeto de mineração Conga parece ser consenso entre os camponeses católicos e evangélicos da comunidade. E respeitam o acordado na assembleia de Rondas Camponesas de se organizarem por grupos para vigiar o território. Romper o vínculo implica contribuir na mutilação do corpo/território em que essa substância se dispersará para outro lugar, tal como um sangramento, em que o sangue sai do corpo e foge dele de forma descontrolada. As pessoas se veriam forçadas a ir morar nas cidades, em que as relações são outras e, portanto, teriam que se inserir nesse mundo.

Os camponeses evangélicos pentecostais com os quais tive contato no *caserío* comentaram que a questão do conflito foi muito debatida no culto. Eles não negavam que Mamacocha fosse como uma mãe que distribui água aos seus filhos. Ao final, é uma criação de Deus que iria sempre prover. No entanto, o teor das conversas estava com frequência em torno dos pactos com o Diabo. Então, o que mudava das pesquisas sobre o Diabo nos Andes?

Em uma ocasião, o pastor José explicou que o Diabo rouba, destrói e mata, o seu *modo operandi* gira em torno da *subtração*, reiterando que fazer uma aliança com ele (com o pastor) é um pacto de fé. Este implica que a palavra (de Deus) *animará* (palavra usada pelo pastor), vitalizará os seus corpos e os tornará imunes aos apelos ou tentações do Diabo: “Se tem medo, o Diabo vence”. *Alimentar-se* da palavra de Deus potencializa uma nova experiência de percepção do que é de Deus e as suas obras, como as lagoas de Conga, fomentando uma imunidade, um escudo espiritual (um colete à prova de balas) contra ser possuído ou atacado, vendo coisas sem explicação. A Bíblia revela os atributos de Deus e somente por meio da leitura, a pessoa pode reconhecer a sua autoridade e a sua criação.

Durante o culto, José mencionava rapidamente algumas passagens da Bíblia, até rápido demais, o verdadeiro destaque do culto era contar como ele mesmo enfrentou o Diabo, sem medo, em várias ocasiões e a pedido de pessoas cujas vítimas estavam com influências demoníacas ou possuídas. Ele salientava que quem acredita na palavra de Deus, quem reconhece Deus como autoridade, vê *sinais* sobre o estado do mundo e, ao ver, sabe que Deus está respondendo os chamados: “Deus responde no seu tempo”. Tomou

bastante tempo do culto para criticar os bruxos, que são para ele os mediadores do Diabo. Quem seriam eles para responder às inquietudes das pessoas se a nossa mente, alma e corpo pertencem a Deus? Similar ao que Sánchez Paredes (2018) explica no seu estudo, a religião fortalece a rejeição da ação do Diabo ante à possibilidade de se submeter a ele.

Víctor, defensor de linha de frente da lagoa Mamacocha, é pertencente à Igreja *Jesús Mi Libertador El Tambo*, assim como a sua esposa e os seus filhos. Os seus filhos são músicos e responsáveis pelo repertório musical dos encontros. O professor Anselmo, apresentado antes, é irmão de Víctor e também é membro da mesma Igreja. Ele foi ajudante de um curandeiro quando jovem e tinha boa memória para lembrar os relatos dos antigos, à diferença de Víctor, que sempre me dizia que esses relatos são *lendas*. Anselmo me dizia que ele não se ofendia quando eu perguntava sobre os relatos das pessoas mais velhas porque, ao final, isso já estava contemplado na Bíblia. Não diferia muito da explicação de Víctor. Este último me disse que a partir da Bíblia começou a entender as experiências do seu outro irmão, Willy, que comentarei logo adiante.

Assim, gostaria de comentar o relato compartilhado pelos irmãos, ao serem indagados sobre a relação *política/diplomática* entre as pessoas do El Tambo e as lagoas da região de Conga. Esta conversa é do ano 2016, quando retornei ao *caserío* após dois anos de ausência. Víctor ficou quieto, um pouco incomodado. A reação de Anselmo foi diferente. Para responder à minha pergunta, Anselmo narrou um incidente que ocorreu durante a vigia à lagoa Mamacocha: o *rondero* Manolo estava andando à frente dos companheiros quando repentinamente um *caminito* (caminho) abriu-se, e Manolito começou a ir para o fundo da lagoa (como se estivesse hipnotizado). Os companheiros que caminhavam atrás dele o puxaram pelo *poncho* e indagaram: “*¿oye, adónde te vas?*”, com pânico de que algum dos companheiros fosse *comido* pela lagoa. Víctor, que estava ao meu lado enquanto Anselmo relatava o incidente, interrompe o relato do irmão e deixa clara a suspeita de algum trabalho de bruxo. Ele então comenta o caso de seu outro irmão, Willy, que hoje é pastor da Igreja *Jesús Mi Libertador El Tambo*. Uma vez, Willy foi incomodado pela *duenda*, que é uma entidade que aparece como uma mulher adulta, muito branca e com cabelos loiros até a cintura e seduz os homens. Para Mas (1971), a *duenda* é uma das formas como se faz evidente o Diabo e geralmente são aqueles de ânimo¹³ fraco que são possíveis vítimas destas entidades.

Mas, no caso de Willy, ninguém da família a enxergava, somente ele conseguia sentir a sua presença: “*estaba quedando loco*”. Um bruxo de Huancabamba o curou (“*primero vamos al médico, si no da resultado, vamos al brujo*”). Contudo, Víctor explicou sua desconfiança pelos bruxos porque são instáveis: assim como curam as pessoas *a pedido* dos familiares preocupados, também oferecem as pessoas ao Diabo das minas *a pedido* dos mineradores para a obtenção do mineral. Ele explicou que ele e seu irmão Willy (Anselmo calou-se naquele momento) passaram a frequentar a igreja “*para que no te lleven más*”. *Ser llevado* implica estar em uma posição anômala porque, apesar de estar vivo para os parentes neste lado do mundo, a vítima está imersa em um sistema de relações diferentes. Como

¹³ Lanata (2007) mostra como no mundo andino tudo tem o seu ânimo, o qual não pode ser traduzido como simplesmente uma força vital, senão como uma força de realização, de movimento que está junto ou com cada ser e está ligado ao seu duplo material. Montanhas e lagoas também possuem ânimos diferenciados e se separam definitivamente dos seus corpos no momento da morte.

se fosse uma doença, Willy, ao ser infectado, estava retido no submundo. Assim, Víctor me explica o porquê da sua conversão. De acordo com o seu depoimento:

[Ao longo do tempo] *acreditamos em tudo, seja católico, seja indígena, até em uma cruz a gente acreditou. Liam para a gente as histórias dos antigos, e elas nos davam medo, não queríamos sair do canto (da casa). Na Igreja, não te levam mais!* (Víctor, El Tambo, dez. 2016, tradução da autora)

Pelo relato acima, Víctor não nega as diversas conversões feitas pela família e talvez outros da comunidade. Ao mesmo tempo, ter medo, ao se referir à história oral, implica reconhecer que um (aquele que sente medo) está em posição de presa. Mas neste caso específico, os irmãos Anselmo e Víctor explicam sobre o perigo dos intercâmbios entre dois mundos que são fomentados pela atividade da mineração. A preocupação de ser presa, ser a vítima de roubo do que te anima, ainda está presente. A domesticação das potências desenfreadas do mundo é almejada. A relação com o bruxo não é estável, diferentemente do pacto de fé oferecido pelo pastor no qual a eterna imunidade a uma possível captura do Diabo é certamente atrativa.

Víctor comenta, no mesmo diálogo, que a luta contra Conga é uma luta *espiritual* para salvar aquelas almas de serem objeto de troca. *Salvar* implica que essas pessoas vistam o escudo espiritual pela palavra, ou seja, reconhecer Deus como autoridade pela leitura do Evangelho. Então, a pessoa que se converte pode perceber a intencionalidade do minerador que pretende usá-lo como moeda de troca para a extração de minerais. Percebendo aquilo, a pessoa rejeita a mineração e os seus envolvidos.

Se administrar a intencionalidade do outro é uma premissa importante no mundo andino, ou melhor, reconhecer o outro a partir da sua posição na relação (por exemplo, ao ter medo no encontro, um reconhece o outro como predador e se torna presa), isso chama bastante a atenção porque um aspecto que a religião evangélica proclama é saber de antemão, pelos sinais, se há perigo ou não. Saber de antemão neutraliza que alguém se posicione como presa no encontro. Neutraliza o medo, sendo que sentir medo já implica a aceitação da superioridade do outro, a superioridade do Diabo. Veja-se bem que o pacto com o pastor não é um pacto de negociação como é o caso do amansar que permite uma reversão ainda instável para que a pessoa não ocupe a posição de presa da relação. Neste caso em particular, os depoimentos de Víctor podem ser analisados também pela sua procura por *pactos confiáveis* que o protejam de algum tipo de traição do outro. A partir da desconfiança em relação ao bruxo, dado que suas intenções são indecifráveis, a conversão é almejada porque esta os protegerá de uma relação infeliz e até predatória. Mas essa imunidade não implica um acomodamento da pessoa convertida, senão, estar preparado para a guerra contra o mal porque a criação de Deus estará sendo manipulada pelo Diabo enquanto as pessoas se deixam seduzir por um trabalho na mina. Então, a experiência pentecostal em El Tambo não cancela as experiências de roubo das vitalidades das histórias orais e das formas de autogestão contra o roubo material, mas sim que as estende como Marisol De la Cadena (2015, 2018) inspira a pensar.

Certa vez, em junho de 2017, Mariela, uma mulher *rondera*, fez uma analogia para mim ao se referir às Rondas: “somos como um leão dormido, em que pese estar descansando está atento ao que perambula pelo território”. No entanto, essas circulações

são cada vez mais sutis e resulta cada vez mais difícil rastreá-las. Por isso, a suspeita deve ser maior porque o mal se disfarça em alguém que aparentemente parece familiar ou amigável. O Diabo é um ser cínico, assim como a empresa Yanacocha e o *shapi*, dessa forma, as Rondas Camponesas articulam a *disciplina* para se manterem como autoridade: não se deixar vender. Termino com um trecho de uma canção que Mariela compartilhou comigo: “é a única saída/ que os camponeses temos/ com as Rondas Camponesas/ elas servem para defendermos/ tranca bem tua porta/ e agarra (não solta) o teu coração/ se você a deixa aberta (a porta), não tem medo o ladrão”.

6 Considerações Finais

Se a questão estratégica nos Andes é tratar permanentemente com a intencionalidade dos seres em que a posição a qual se ocupa no encontro é importante, não surpreende que a conversão ao pentecostalismo dos *ronderos* tenha marchado na direção de uma *proteção* contra tudo aquilo que pode levar a uma subtração. É o roubo material, do corpo, do parente, o roubo do que anima e no caso da luta contra o projeto de mineração Conga, o roubo daquilo que vitaliza o território: as águas.

No culto, o medo é sempre salientado pelo pastor. Ter medo do Diabo implica lhe dar uma superioridade, então, é por isso que lendo a palavra de Deus (e deixando de escutar os relatos das pessoas mais velhas), a pessoa pode decifrar os sinais e saber de antemão de um possível perigo que deverá ser evitado. Assim, alimentar-se da palavra de Deus permite proteger-se do medo para não inaugurar uma relação em que as pessoas se posicionem como possíveis objetos de troca. O que procurei mostrar é que a conversão potencializa a percepção das pessoas para reconhecer o outro (que enfeitiça) e antecipar que nessa relação instituída no encontro, ele (a possível vítima) não se posicione como presa desse mundo. Conhecer de antemão a intencionalidade do outro (o minerador, o candidato presidencial, o Diabo) impede lhe imputar superioridade. No caso das Rondas Camponesas, o medo é visto como *paralisia* em que se aceita, sem lutar, no pacto diabólico, a perda do seu mundo.

Retorno para a obra de Taussig (2010): embora essa obra seja criticada por considerar que o Diabo somente aparece nesses contextos de transição capitalista, não se pode deixar de lado esse *olhar ao passado* em que as memórias de pactos mal-sucedidos levaram à emergência de uma outra humanidade. Não é o desejado por El Tambo, eles querem defender essa humanidade presente que se alimenta de batatas nutridas pelas águas das lagoas de Conga

Referências

ABSI, Pascale. **Los ministros del diablo**: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz: IFEA, 2005.

BLASER, Mario. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. **América Crítica**, Cagliari, CISAP, v. 3, n. 2, p. 63-79, 2020.

CABALLERO, Indira. Forças absorvidas, forças liberadas: aproximações entre festa e trabalho coletivo em um pueblo do centro-sul dos Andes peruanos. **Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo**, Buenos Aires, CEIL-CONICET/CIESAS-CONACYT, v. 1, p. 1-21, 2017.

CATACORA SALAS, Eleana. “**Ama Q’ella, Ama Suwa, Ama LLulla**”: Concepções de Estado e Justiça das Rondas Campesinas no Sul do Peru. 2012. 99f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Las muchas naturalezas en los Andes. **Periferia (Bellaterra)**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 7, p. 1-11, 2007.

CRUZADO BAUTISTA, Candelario *et al.* **Recuerdos de la evangelización Bambamarquina**. Cajamarca: Asociación Obispo Martínez Compañón, 2006.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings**: Ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo: USP, n. 69, p. 95-117, 2018.

DE LA TORRE, Ana. **Los dos lados del mundo y del tiempo**: representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena. Lima: CIED, 1986.

FERNANDEZ JUARÉZ, Gerardo. **El banquete aymara**: Mesas y yatiris. La Paz: Hisbol, 1995.

GIL GARCÍA, Francisco. Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa. Etnografía de los miedos cotidianos en una comunidad del altiplano sur boliviano. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, Madrid, CSIC, v. 69, n. 2, p. 369-392, 2014a.

GIL GARCÍA, Francisco. La cocina de los chullpas. Representaciones del pasado e identidades en el presente a partir de la alimentación en los Andes. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, Ediciones Complutense, v. 44, n. 1, p. 191-215, 2014b.

GITLITZ, John S. **Administrando justicia al margen del estado**. Las Rondas Campesinas de Cajamarca. Lima: IEP, 2013.

GLASS-COFFIN, Bonnie. El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú. **Revista Andina**, Cusco, CBC, n. 35, p. 129-143, 2002.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva crónica y buen gobierno**. Lima: Ebisa, 2011.

KATO, Takahiro. El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. In: TOMOEDA, Hiroyasu *et al.* (ed.). **Entre dios y el diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú**. Lima: IFEA/FEPUCP, 2004. p. 129-154.

LI, Fabiana. **Unearthing conflict**: corporate mining, activism, and expertise in Peru. Durham: Duke University Press, 2015.

MAS, Luis Iberico. **El folklore mágico de Cajamarca**. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca, 1971.

MIRES ORTIZ, Alfredo. El clima desde la cosmovisión andina cajamarquina. In: MIRES ORTIZ, Alfredo. **Foro Cambio climático, ordenamiento territorial y gestión de riesgos en el desarrollo regional para la reducción de la pobreza**, 2009, Cajamarca. Cajamarca: Mesa de Concertación de Lucha Contra la Pobreza/GTZ/ Ministerio del Ambiente; GRUFIDES/ GRIDE/ SER/ Gobierno Regional de Cajamarca, 2009. Disponível em: http://youtube.com/watch?v=cSFjP0_N2fc. Acesso em: 22 maio 2020.

MIRES ORTIZ, Alfredo. **Los seres del más acá – Muestras sobrenaturales en la tradición oral cajamarquina**. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales, 2001.

NASH, June. **Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de Estaño**. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.

PAREDES PEÑAFIEL, Adriana; RADOMSKY, Guilherme. Água é vida: política, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru. **Revista Antropologia**, São Paulo, USP, v. 64, n. 1, p. e184476, 2021.

RICARD LANATA, Xavier. **Ladrones de sombra**: el universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos). Lima: IFEA/CBC, 2007.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SÁNCHEZ PAREDES, José. J. **Cultura y conversión pentecostal**: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho. 2018. 401p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Pontifícia Universidad Católica del Perú, Lima, 2018.

SAX, Marieka. The hanging of the devil: mitigating vulnerability to evil in Cañaris. In: RIVERA ANDÍA, Juan J. (org.) **Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú**. Buenos Aires: Ethnographica, 2018. p. 289-298.

STARN, Orin. **Hablan los ronderos**: la búsqueda por la paz en los Andes. Lima: IEP, 1993.

TAUSSIG, Michael. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Unesp, 2010.

VELHO, Otávio. **Besta-fera**: Recriação do mundo. Ensaios críticos de Antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití**, San Antonio, Salsa, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WACHTEL, Nathan. **Deuses e vampiros**: de volta a Chipaya. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1996.

XÍMENES DE SANDOVAL, Pablo. Una mina decide el futuro de Perú. **El País**, Madrid, 17 de jan. 2012. Disponível em: https://elpais.com/internacional/2012/01/17/actualidad/1326820353_577033.html. Acesso em: 11 out. 2020.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande, campus São Lourenço do Sul. Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço profissional: Av. Mal. Floriano Peixoto, n. 2236, São Lourenço do Sul, RS. CEP: 96170-000.

E-mail: adrianapenafiel@furg.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4792-2750>

Como referenciar este artigo:

PEÑAFIEL, Adriana Paola Paredes. Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e79175, p. 116-133, maio de 2022.