

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i. É possível um compromisso ético-semiótico com o meio ambiente?

The land, the rocks, the snowy peaks, and the sun in the annual pilgrimage to the Lord of Qoyllurit'i. Is it possible to create an ethical-semiotic commitment to the environment?

CELIA RUBINA VARGAS^a

Pontificia Universidad Católica do Peru. Lima, Peru

RESUMO

Perguntar sobre o futuro da semiótica exige, agora mais do que nunca, olhar para as urgências das nossas sociedades contemporâneas. A partir de um interesse pelo estudo de práticas sociais religiosas de grande magnitude, complexidade e relevância no Peru, como a peregrinação ao Santuário do Senhor de Qoyllurit'i, nos perguntamos até que ponto a semiótica nos oferece ferramentas para um compromisso ético com o meio ambiente. Para isso, destacaremos quatro figuras da Natureza: a terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol que são parte essencial dos rituais de peregrinação. A ética ecológica da cultura andina quíchua nos oferece uma maneira de propor um compromisso ético com a nossa disciplina.

Palavras-chave: Peregrinação, rituais religiosos, ambiente, ética, Qoyllurit'i

^a Doutora em Ciências da Linguagem pela Universidade de Toulouse e professora do Departamento de Comunicações da Pontificia Universidad Católica do Peru (PUCP). Suas pesquisas são do campo da semiótica do discurso, da cultura e das artes visuais. Seu interesse mais recente é nas práticas religiosas andinas. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3860-5374>. E-mail: cirubina@pucp.edu.pe

ABSTRACT

Questioning about the future of semiotics requires us, now more than ever, to look at the urgencies of our contemporary societies. From an interest in the study of religious social practices of great magnitude, complexity and relevance in Peru, such as the pilgrimage to the Shrine of the Lord of Qoyllurit'i, we ask ourselves to what extent semiotics offers us tools for an ethical commitment to the environment. To this end, we will highlight four aspects of nature: earth, stones, snow-capped mountains and the sun, which are essential parts of the pilgrimage rituals. The ecological ethics of Andean Quechua culture offer us a way of proposing an ethical commitment to our discipline.

Keywords: Pilgrimage, religious rituals, environment, ethics, Qoyllurit'i

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v18i3p283-302>

V.18 - Nº 3 set/dez. 2024 São Paulo - Brasil CELIA RUBINA VARGAS p. 283-302

MATRIZES

283



D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

NO PRIMEIRO CAPÍTULO de *Structural Semantics* de A.J. Greimas, encontramos a base para propor uma semântica científica sobre a importância do estudo dos processos de significação no âmbito das ciências humanas. Greimas (1986, p. 5), ao dizer que para “transformer l’inventaire des comportements humains en anthropologie et les series des événements en histoire, nous ne pouvons que nous interroger sur le sens des activités humaines et le sens de l’histoire”, reconhece que o denominador comum entre as ciências humanas é o estudo do sentido. Embora saibamos que a antropologia e a história desenvolveram seus próprios métodos, perspectivas e conceitos particulares, elas compartilham a dificuldade de criar coerentemente uma descrição adequada da realidade observada, das ações, dos documentos, da linguagem-objeto que decidem estudar. Ao abordar a descrição de uma prática religiosa complexa, é importante destacar aspectos semânticos apontados pelo pai da semiótica estruturalista. Nesse sentido, o papel da percepção diante das práticas sociais nos torna etnógrafos do que é apresentado aos nossos sentidos, sejam eles visuais, auditivos, gustativos, olfativos ou táteis. Greimas propõe que consideremos a percepção como o lugar não linguístico onde se situa a apreensão do significado. Portanto, a semântica se declara abertamente como uma disciplina que busca descrever o mundo sensível.

Para descrever a estrutura elementar da significação, Greimas (1986, p. 18) retorna à dicotomia essencial do contínuo versus o descontínuo: “La seule façon d’aborder, à l’heure actuelle, le problème de la signification, consiste à affirmer l’existence de discontinuités, sur le plan de la perception”. Graças à percepção de discontinuidades e diferenças, o mundo faz sentido para o ser humano. Como sabemos bem, os termos-objeto de estudo precisam de algo em comum, mas também de algo que os distinga para estabelecer relações de conjunção e disjunção. Na mesma linha, Joseph Courtés (1991) propõe estudar “conjuntos significativos”, sublinhando a importância de se trabalhar discursos particulares, qualquer que seja a sua natureza. Para ilustrar a necessidade do semiólogo iniciar seu trabalho no nível da percepção e estabelecer a transição do contínuo para o descontínuo, Courtés (1991, pp. 29-37) descreve a passagem de um grupo de pessoas que compõem a procissão fúnebre que acompanhava o falecido ao cemitério, como se fazia na França rural no século passado. A distinção das unidades no plano de expressão do cortejo (por exemplo, sua distribuição espacial) permitiu ao semiólogo levantar oposições e correlações com as unidades do plano de conteúdo. Essa poderosa descrição didática para a distinção dos conceitos básicos de nossa disciplina destaca a percepção visual e sonora dos gestos dos participantes do ritual fúnebre.

Graças à sociosemiótica de Eric Landowski, começamos a trabalhar as relações de presença do que faz sentido para nós. O foco agora está nas interações sociais significativas e nas práticas humanas que nos determinam social, ética, cultural e politicamente. A geração de sentido não se constrói apenas por meio de signos verbais, mas sobretudo por meio dos gestos e signos trocados em um ato comunicativo, em nossos atos de presença diante dos outros (Landowski, 2010, p. 10). Aqui, a presença dos participantes de um ritual coletivo e seus gestos, desde uma saudação, uma reverência, até mesmo um olhar, até a sintaxe dos gestos e os passos de uma dança ritual, e o cumprimento dos turnos de entrada no santuário, na complexa experiência de uma peregrinação multitudinária, torna-se especialmente importante. Daí a importância dos regimes de identidade e alteridade, essenciais para o desenvolvimento de uma sociosemiótica que busque na experiência imediata do sensível, do figurativo e do passional nossa presença, nosso aqui e agora no mundo.

RITUAIS RELIGIOSOS COMO OBJETO DE ESTUDO

Nesta reflexão sobre a análise semiótica das práticas sociais e rituais, é importante abordar outras disciplinas como a antropologia e a filosofia para avaliar a relação entre o analista e seu objeto de estudo. A antropóloga peruana Zoila Mendoza estudou extensivamente a peregrinação ao santuário do Senhor de Qoyllurit'i, especialmente a partir dos aspectos sensoriais da experiência de caminhada que leva os participantes da comunidade de Pomacanchi, na província de Acomayo, ao santuário localizado nas alturas da província de Quispicanchis, em Cuzco. O objetivo foi estudar os processos cognitivos que se desenvolvem ao longo de uma caminhada de mais de 137 quilômetros vivenciada pelos peregrinos, enfatizando as sensações sonoro-musicais e os estímulos visuais da paisagem durante o passeio. Por se tratar de uma caminhada, o autor inclui a experiência do movimento e aponta que “a unidade do visual, do som e do movimento é o que torna a participação na festa em homenagem ao Senhor de Qoyllurit'i uma experiência única e indelével” (Mendoza, 2010, p. 18). Mendoza descreve a experiência multissensorial da caminhada e coleta os depoimentos dos participantes em quíchua. Dessa forma, ela busca romper a distância entre os peregrinos e ela mesma como pesquisadora, desde que sua própria identidade e experiência pessoal o permitam. Assim, ela defende ouvir verdadeiramente os protagonistas dos ritos coletivos, trabalhar com eles e publicar em quíchua e espanhol, a fim de estabelecer um diálogo mais amplo e oferecer um retorno de conhecimento às populações com quem trabalha.

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

Do ponto de vista filosófico, Víctor Casallo reúne as contribuições da fenomenologia husserliana para destacar o potencial de renovação ético-cultural das práticas religiosas tradicionais andinas. A ideia de renovação é focalizada do ponto de vista ético e é proposta como alternativa da racionalidade contemporânea aos dilemas do sentido da vida humana (Casallo Mesías, 2024, p. 325). O filósofo peruano adapta as reflexões que Husserl fez no contexto da Europa entre guerras, e as transfere para a América Latina, em particular para as comunidades andinas onde a fé cristã se desdobra em torno da devoção e celebração de uma imagem religiosa. Se a contemplação de qualquer imagem (pictórica ou fotográfica) pode transmitir a presença do ausente que é vivida como “presença ativa”, no caso da imagem religiosa trata-se de uma experiência mais complexa que se relaciona com a experiência da estética¹. Embora o pesquisador não mencione diretamente a celebração no santuário do Senhor de Qoyllurit'i, sabemos que os gestos que ele descreve se referem a diferentes momentos de sua adoração: “Portanto, ao entrar na atmosfera do mundo exibida em uma imagem religiosa, há uma maneira de falar, cantar ou ficar em silêncio. Caminhar, ajoelhar-se, dançar ou ser chicoteado assumem um significado específico na presença na imagem. Ensinar a criancinha a aquecer a base de uma vela para enfiá-la em uma pedra na parede do santuário funda nessa criança o sentido profundo do mundo que ela está descobrindo, que ela habita com os outros” (Casallo Mesías, 2024, p. 333). Do ponto de vista do crente, a imagem religiosa convoca uma dimensão do sagrado, constrói um sentido pleno que é vivido e compartilhado em comunidade. O caminho argumentativo dessa reflexão filosófica conclui com a ética do amor de Husserl e desenvolve a ideia de que a experiência da comunidade religiosa encontra seu significado no bem buscado em favor do outro. A imagem do sacrifício de Cristo – que oferece a sua vida pela salvação dos homens – é coerente com a citada ética do amor.

¹“Na imagem como objeto estético, outro mundo se nos abre com seu tempo-espaco próprio. Mesmo quando é bidimensional, apreciamos outro lugar análogo ao nosso mundo tridimensional e, no obstante a natureza estática das suas figuras, reconhecemos e sentimos os movimentos, o drama, a quietude” (Casallo Mesías, 2024, pág. 333).

A partir da abordagem semiótica, Desiderio Blanco estudou o rito da Missa como prática significativa. A Missa é apresentada como um rito de recordação e atualização do sacrifício de Jesus, é uma “encenação” feita de gestos, palavras e ações que nos remetem ao relato da Última Ceia. Desta forma, um evento do passado se torna presente. Além dos testemunhos escritos sobre o momento inaugural da Eucaristia, o rito da Missa tem sido mantido ao longo dos séculos graças ao “corpo cristão”: o corpo carnal de cristãos participantes do rito da “fração do pão”, e no “corpo místico” da Igreja, que sustenta a prática através dos corpos particulares de cristãos “praticantes” que participam ininterruptamente do rito da Missa” (Blanco, 2012, p. 152). A importância da delimitação do espaço sagrado no ato ritual da Missa é trabalhada por Blanco a partir das relações tensionantes do modelo de Zilberberg. Momentos de alta intensidade

se distinguem de momentos de baixa intensidade na prática ritual coletiva. O momento da consagração do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo é o momento de suprema intensidade no rito da Missa. A figura do sacrifício assume todo o seu significado, pois não apenas nos remete à história mítica de onde vem, mas é universal e sem derramamento de sangue – *urbi et orbi* – para todos os praticantes católicos em cada nova liturgia.

Como podemos ver com os autores citados, quando estudamos práticas rituais que correspondem a uma experiência religiosa, não buscamos estabelecer um distanciamento que garanta a neutralidade do pesquisador. Pelo contrário, os semiólogos sabem que a objetividade com relação ao que foi estudado não existe, uma vez que diferentes graus de subjetividade intervêm em nossas descrições e interpretações.

A PEREGRINAÇÃO AO SENHOR DE QOYLLURIT’I: DO MITO AO RITO

A festa do Senhor de Qoyllurit’i é celebrada na terça-feira do quinquagésimo oitavo dia após o domingo de Páscoa. É a maior peregrinação do sul andino peruano que reúne mais de 100 mil habitantes (Salas Carreño, 2021, p. 49) que se deslocam de suas aldeias, comunidades e cidades de origem para a cidade de Mahuayani, no distrito de Ocongate. De lá começa a subida ao santuário que está localizado no vale do Sinak’ara, a mais de 4.800 metros acima do nível do mar, localizado na província de Quispicanchi, departamento de Cuzco. Embora a festa religiosa esteja ligada à celebração do *Corpus Christi* católico, o autêntico repositório das danças e homenagens dos comparsas e peregrinos é Taytacha Qoyllurit’i, uma imagem do Cristo encontrada dentro do santuário, pintada sobre uma enorme rocha negra. Este culto está intimamente ligado aos ritos em homenagem ao Apu Qolqepunku, a bela montanha coberta de neve que coroa a cordilheira do lugar. Deve-se notar que o nome “Qoyllurit’i”² é composto de duas palavras em quíchua: “*quyllur*”, que significa “estrela”, e “*rit’i*”, que significa “gelo” ou “neve”. Quanto ao nome da montanha nevada Qolqepunku, também é composto por duas palavras em quíchua: “*qulqi*”, que significa “prata”, e “*punku*”, que significa “porta”. Ambos os nomes evocam claramente a brancura, o brilho e a luz da neve perpétua.

A origem do culto ao Senhor de Qoyllurit’i remonta ao final do século XVIII, quando ainda existia o Vice-Reino do Peru. Atualmente, existem várias fontes orais e escritas sobre a história do menino pastor que teria tido uma revelação divina nas alturas de Ocongate.

Em 1780, na aldeia de Mahuayani, um pastor indígena chamado Mayta enviou seus dois filhos para pastar seu gado de lhamas, ovelhas e alpacas em

² Há modos distintos de traduzir o nome e de escrevê-lo, cf. Salas Carreño (2021, nota 2, p. 68).

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

um lugar muito alto, frio e solitário, já que sua “morada se localizava nas cavernas do monte gelado de Sinakara, no sopé da majestosa montanha nevada de Qolqepunku” (Ramírez, 1969, p. 61). Sem a ajuda do irmão mais velho, o mais novo, Marianito Mayta, fica encarregado do pastoreio. Incapaz de suportar o peso do trabalho, Marianito toma a decisão de se afastar de suas terras, quando inesperadamente lhe apareceu uma criança “da mesma idade, loira e muito bonita” (Ramírez, 1969, p. 62). As crianças se tornam amigas, se alimentam do pão que o menino loiro trazia, e ambos cuidam do pastoreio e gostam de brincar e dançar juntos. Quando seu pai lhe fez uma visita, ele notou que em pouco tempo seu gado havia aumentado. Um pedaço de pano da roupa da criança desconhecida levantou as suspeitas das autoridades eclesiais, que organizaram uma procissão liderada pelo tenente pároco de Ocongata, Pedro de Landa, para ir até Sinak'ara com a intenção de apanhá-lo (Ramírez, 1969, p. 66). Eles pretendiam cercá-lo, mas uma luz brilhante os cegou. O pequeno pastor, temendo que seu amigo fosse ferido, correu de um lado para o outro para distrair os perseguidores. No meio da perseguição, o sacerdote estendeu a mão e foi presenteado com a imagem do Crucificado no galho de uma árvore *tayanka*. Por fim, a criança perseguida desapareceu e Marianito caiu morto aos pés da rocha onde estavam (Gow, 1974, p. 89). Embora algumas das versões não indiquem a identidade da criança desconhecida³, outras não hesitam em identificá-la como Niño Manuelito⁴, nome que damos no planalto peruano ao Menino Jesus (Mendoza, 2010, p. 20). A imagem pintada do Cristo que hoje se venera na capela do Senhor de Qoyllurit'i foi uma obra posterior do artista cusquenho Fabián Palomino (Ramírez, 1969, p. 68).

De uma perspectiva semiótica, é importante apontar alguns aspectos da história. Por que a imagem de Cristo é venerada se os protagonistas da história são duas crianças: o pastor Marianito Mayta e o menino Manuelito? Não é fácil explicar essa mudança semântica em um nível figurativo que faz com que a figura de Cristo prevaleça sobre a figura do Menino Jesus. Por um lado, há a visão do Cristo na árvore *tayanka* que pode explicar a importância da veneração da cruz do Senhor de Tayankani. Por outro lado, é preciso notar que a rocha que presenciava os encontros das crianças era desde tempos muito remotos objeto de rituais por parte dos habitantes, segundo Ramírez (1969, p. 67), “os indígenas iam sempre acender velas ao pé da rocha”. Aqui cabe lembrar a importância dos motivos etnoliterários no estudo da tradição oral andina, objeto primordial da vasta obra do semiólogo peruano Enrique Ballón (2006, pp. 297-392) que determinou a função dos motivos em relatos míticos. De nossa parte, seguindo essa linha de trabalho, estudamos o motivo da petrificação que tem presença recorrente nos mitos andinos. Definimos petrificação como um

³Na versão de Kay Pacha, em vez de um único filho, aparecem um menino e uma menina: “Ali estão o menino e a menina. Eles me ajudaram a cuidar dos nossos animais”, disse o menino (Gow & Condori, 1982, p. 87).

⁴Quando o pai de Marianito lhe ordena que pergunte sobre a origem do amigo, ele responde “que seu nome era Manuel e que era de *Tayankani*” (Ramírez, 1969, p. 63).

motivo narrativo através do qual ocorre a transformação de um personagem em pedra. Essa metamorfose é permanente e dá origem a uma pedra que é cultuada pela população local (Rubina & Kanashiro, 2015). O culto às pedras, as grandes rochas que têm função tutelar, é evidenciado nas histórias do *Manuscrito Huarochirí*: Chuquisuso foi transformado em pedra no Canal de Cocochalla que fornecia água para o Cupara, assim como Pariacaca entrou na área nevada que até hoje leva seu nome. Se a grande rocha negra de Sinak'ara era venerada pelos habitantes indígenas antes que a figura de Cristo fosse pintada, pode ser que essa rocha tenha sido o produto de uma história muito antiga de petrificação da qual não temos notícias hoje. A importância da petrificação em relação ao Senhor de Qoyllurit'i já foi apontada por David Gow (1974, p. 60)⁵: “Manuel se petrifica ou desaparece dentro da pedra para escapar de seus perseguidores e demonstrar sua divindade”. Consideramos também que a fé ancestral na petrificação – uma forma de sacralizar o espaço – é o que tem garantido a veneração profundamente enraizada do Senhor de Qoyllurit'i. Provavelmente os temas de /morte/ e /sacrifício/ sofridos pelas crianças perseguidas são aqueles que prevaleceram para que a figura de adoração se refira ao Crucificado. Atualmente, há uma entrada lateral no santuário que permite apreciar a enorme rocha negra; os peregrinos fazem uma longa fila para entrar apenas alguns minutos, ajoelhar-se e persignar-se, sob o olhar atento dos irmãos que guardam a entrada.

Há oposições semânticas em relação aos atores da história que podem ser transferidas da história oral para o plano experiencial da fé dos peregrinos. No nível figurativo, encontramos uma clara oposição entre as crianças. Nas diversas variantes da história, não há descrição física de Marianito, enquanto diz-se que Manuelito é “loiro”, “muito bonito”, “criança branca ou mestiça” (Ramírez, 1969, pp. 62-63). Esses aspectos que marcam a singularidade da criança que apareceu e sua estranheza em um ambiente pobre e indígena visam sobretudo prefigurar o /sagrado/, uma vez que coincidem com as feições que as imagens do menino Jesus apresentam em muitos altares e capelas das igrejas de Cuzco. Quanto às ações que as crianças realizam juntas, há aquelas que determinam seu bom entendimento e amizade: elas “brincam”, “conversam” e “dançam”; e aquelas ações que estão relacionadas ao trabalho e ao trabalho pastoral, juntas elas “pastoreiam os animais” e “fiam a lã”. As crianças estabelecem um relacionamento próximo, pois se tornaram como irmãos. Todos os dias Manuelito oferece a Marianito um pedaço de pão, e este promete conseguir roupas para ele. A estrutura da troca, tão útil nos relatos orais, também está presente nessa história. O tema que liga os filhos das alturas é então /fraternidade/, /reciprocidade/ e /solidariedade/, e, conseqüentemente, ocorre o /bem-estar/ de sua mútua /companhia/ e a /prosperidade/ de seus animais.

⁵ Gow (1974, p. 55) ressalta ainda que “A diferença mais importante entre as versões camponesas da lenda e a versão “oficial” reside no fato de que na primeira tudo está centrado na rocha e na segunda, na rocha cruz.”

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

A incursão do mundo dos adultos, através das figuras do “pai”, do “padre”, do “pároco”, com interesses alheios aos estabelecidos pelas crianças, causará medo, perplexidade e o desaparecimento final de um e a morte do outro. Na visão que o pároco que tenta alcançar o menino Manuelito tem em uma árvore de *tayanca* aparecem as figuras que caracterizam o Cristo crucificado, “sangrando”, “sofrendo” e “agonizando”. Muito depois da origem da história, a imagem do Cristo que atualmente preside o templo do Senhor de Qoyllurit'i foi pintada na grande rocha negra de Sinak'ara. Os devotos adoram, se ajoelham, dançam, cantam e oram diante da imagem da Taytacha. Todos nós que viemos ao altar oramos por nossas famílias, por nossa saúde, por melhorar nossas condições de vida. Diante de figuras que representam o /sofrimento/, /dor/ e /sacrifício/ de Cristo na cruz, os devotos imploram pelo /bem-estar/, /prosperidade/ e /vida/ de alguém.

O BLOCO DOS QHAPAQ QOYLLA DE CCATCCA

Graças ao generoso convite dos membros do grupo Qhapaq Qolla da cidade⁶ de Ccatcca, pertencente à província de Quispicanchis, pudemos participar este ano da peregrinação ao santuário do Senhor de Qoyllurit'i⁷. Todos os membros do bloco se comprometem ao longo do ano na organização de um programa de atividades que começa no sábado, 25 de maio e termina na sexta-feira, 31 de maio. É importante considerar que muitos dos membros do bloco moram em locais diferentes de Cuzco e que viajam para a celebração até o centro povoado de Ccatcca, dessa forma, há um reencontro e uma vivência de sua fé em comunidade. Não quero deixar de citar os nomes de alguns dos membros do Bloco: o presidente Isaías Puertas, o cabo Wilber Zapata, o atual mordomo Ismael Soto, os mordomos do próximo ano: Walter e Favio Muñoz. Quero fazer uma menção especial ao Sr. Wenceslao Huamán Conza, que orgulhosamente nos diz que celebrou 45 anos participando da peregrinação, e aos nossos amigos César Sutta e Cristófer Bellido. Para todos eles, nosso sincero reconhecimento e gratidão (Fotos 1 e 2).

O programa das comemorações é muito rico e inclui atividades ininterruptas desde o início da manhã até a meia-noite. As madrugadas também fazem parte da programação, especialmente na subida ao santuário que é feita caminhando de Mahuayani para Sinak'ara, depois da meia-noite, ao luar. Há rituais típicos das celebrações católicas como a peregrinação ao cemitério, a saudação da imagem do Senhor em seu santuário, as orações e cantos nas igrejas de Ccatcca, Ocongate e Tayancani, as missas e as procissões das imagens da Virgem e da Cruz de Tayancani. Mas é preciso sublinhar o lugar privilegiado ocupado nas

⁶ Os Qhapaq Qolla são peregrinos dançarinos associados aos pastores das altas regiões andinas. Eles cobrem o rosto com máscaras tecidas e a cabeça com bonés elaboradamente bordados à mão. Nos cintos carregam animais de pelúcia de alpaca e vicunha, nas mãos carregam uma huaraca que usam na dança Yawar Mayu.

⁷ Milagros Vargas – amiga pessoal e guia turística profissional – viajou comigo para participarmos juntas da peregrinação em maio de 2024.

celebrações pela música, danças e cantos em língua quíchua. Testifico a emoção dos membros da trupe em cantar a canção em homenagem ao Senhor de Qoyllurit'i. Durante o desfile no centro de Ccatcca no sábado, 25 de maio, os Qhapaq Qollas vestidos com seus belos trajes entraram na praça em duas fileiras acompanhados pelos músicos que tocavam harpa, violino e flauta. Os sinos dos trajes e os assobios de alguns bailarinos complementam harmoniosamente este festival sonoro. Mais tarde, outros músicos se juntarão, tocando uma bateria com pratos, *tarola* e tambor, além de um acordeonista. Na dança ritual do Yawar Mayu, o estalo dos chicotes no chão ou nas canelas do parceiro de dança tem um som breve e agudo, intenso e inconfundível (Fotos 3 e 4).

Foto 1

Don Wenceslao Huamán Conza,
Qhapaq Qolla de Ccatcca,
26 mayo 2024.



Foto 2

Cena de los Qhapaq Qolla de Ccatcca,
26 de mayo 2024.



Foto 3

Pasacalle de los Qhapaq Qolla
de Ccatcca, 26 de mayo 2024.



Foto 4

Danza de los Qhapaq Qolla en la plaza de Ccatcca, 26 de mayo 2024.



Foto 5

Don Ismael Soto con la Demanda
de los Qhapaq Qolla de Ccatcca,
26 de mayo 2024.

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

Na semana de comemorações há momentos de reunião de seus membros para os ajustes da organização interna do bloco, como a cobrança de atrasos, faltas e compromissos pelos quais cada um é responsável. Também é realizada a designação do *cargouyoq*, encarregado de organizar e resolver as despesas que serão geradas pela festa do próximo ano e a quem é feita a entrega da Reclamação. Esta é uma das características mais importantes de um bloco; é uma pequena caixa de madeira que contém uma réplica da imagem do Senhor de Qoyllurit'i, usada orgulhosamente pelo *Cargouyoq* e que passará a noite no santuário (Foto 5). Há espaços de troca mais descontraídos ao redor da mesa e comida, como café da manhã, almoços e jantares, além de pausas para uma bebida quente para combater o frio em grandes altitudes. Há outros aspectos da celebração que estão mais ligados à natureza, como a caminhada até o santuário, a caminhada de 24 horas, o *el Inti alabado* e o *Simpay*. Mas é muito importante entender que essas distinções não são estanques, pelo contrário, tudo está ligado: devoção católica com respeito às forças da natureza; dança com o convívio que é gerado dentro dos blocos e encontros e saudações com outros blocos; todos esses momentos são parte integrante de um todo celebrativo.

NATUREZA ANDINA: DO UNIVERSO TERRESTRE AO UNIVERSO CELESTE

Uma vez que esta celebração é enquadrada de acordo com o calendário católico, várias semanas após a Páscoa e alguns dias antes de *Corpus Christi*, poderíamos pensar na predominância dos ritos católicos. No entanto, queremos destacar o lugar essencial que a natureza ocupa durante toda a celebração do Senhor de Qoyllurit'i, por isso estamos interessados em destacar as figuras da terra, das pedras, da neve e do sol.

A experiência da caminhada na peregrinação ao Santuário de Qoyllurit'i nos coloca em contato direto com a natureza e os espaços que estamos explorando. No passado, muitos peregrinos viajavam a pé de suas comunidades de origem durante vários dias de caminhada e viviam a experiência coletiva de reconhecer lugares sagrados e fazer invocações à terra e às montanhas como parte enriquecedora dos rituais (Mendoza, 2010, p. 23). Atualmente, muitos grupos não fazem mais a caminhada de suas aldeias, optaram por alugar caminhões que, sem dúvida, reduzem os tempos de chegada em Mahuayani, o lugar de onde começa a subida a pé até o Santuário, em uma encosta que percorre 8 km e vai de 3.700 a 4.800 metros acima do nível do mar. Devo dizer que viajar à meia-noite de Ccatcca para Ocongate e de Ocongate para Mahuayani em uma carroça de caminhão também é uma valiosa experiência coletiva. O espaço é feito para

todos, somos mais de 50 pessoas com bagagem, instrumentos musicais e sacos de comida. Sentados um contra o outro, nos protegendo do frio com cobertores e com espetáculo de um céu estrelado acima de nossas cabeças, balançamos ao ritmo do vai-e-vem de um caminhão que cruza caminhos que não vemos.

A *terra* no mundo andino é chamada de *Pachamama*, uma palavra quíchua que combina ao mesmo tempo as ideias de espaço, tempo, vida e maternidade. É altamente significativo para os colonos andinos, especialmente se forem comunidades camponesas e pastoris. Assim, para os habitantes da comunidade de Pinchimuro, no distrito de Ocongate, a terra é um ser vivo: “As batatas dão à luz. Entregamos a ela as sementes e ela dá à luz. Ao pedir a Deus, damos a ele a semente. Aquilo que entregamos, ela germina. Também fazemos esses fornos de barro para oferendas. Aquela casa que estamos construindo nasceu dela.” (Gow & Condori, 1982, p. 11). A *Pachamama* está acostumada a receber oferendas “Vinho e bebida para sua cerimônia de derramamento, é isso que a Pachamama quer. Pacha Tierra, como nós, sabe mastigar coca, sabe beber. Assim é a nossa terra” (Gow & Condori, 1982, p. 11). Iniciando o caminho de subida ao santuário de Qollurit’i, a *Pachamama* é invocada, com folhas de coca, é-lhe mostrado carinho e respeito.

Ao longo do caminho da subida ao Santuário, os peregrinos encontram cruzeiros de vez em quando. Esses lugares se tornaram altares construídos com *pedras*. São espaços para parar por alguns instantes, acender uma vela, per-signar-se, deixar pequenas folhas de coca e pedir ao Senhor que nos permita chegar ao seu santuário (Foto 6). São 14 cruzeiros que se encontram ao longo do percurso íngreme, são espaços de encontro e reunião. As pedras são figuras muito importantes nesses altares que aparecem na forma de *Apachetas*, montes feitos com pedras de diferentes tamanhos. É um costume profundamente enraizado nos Andes peruanos, a presença dos *Apachetas* nas bordas de estradas de alta altitude. Esses montes são formados com as pedras carregadas pelos peregrinos, muitas delas como sinal de penitência pelos pecados cometidos (Gow, 1974, p. 66; Mendoza, 2010, p. 26) (Fotos 7 e 8).

As mais altas *montanhas nevadas* dos Andes são veneradas pelos colonos andinos que nelas reconhecem os *Apus*, ou seja, entidades sagradas da paisagem montanhosa a que vão com respeito e devoção, e são objeto de orações e oferendas. Como a *Pachamama*, eles recebem respeitosamente comida, bebida e carinho. No caminho para o santuário da aldeia de Mahuayani, ao nos aproximarmos do Sinak’ara, podemos ver o Apu Ausangate atrás de nós. Este é o Apu tutelar da região devido ao seu tamanho, extensão e importância. Chegando ao santuário do Senhor de Qoyllurit’i, seguindo o caminho das cruzeiros, olhamos para cima e descobrimos a cadeia de montanhas onde se destaca o Apu Qolqepunku (Foto 9). Esta é a queda de neve para a qual os *ukukus*⁸ das 8 nações sobem, cada nação

⁸ Los *ukukus* ou *pawluchas* são peregrinos dançarinos associados a animais como os ursos (pela sua força e agilidade) e às lhamas (pelas fibras dos seus trajes). Além dos rituais no cume do Apu Qolqepunku, os *ukukus* têm a função de manter a ordem e a disciplina dos peregrinos durante a celebração.

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

carregando sua cruz, no início da manhã do dia central. Do buraco, pude ver o Qolqepunku e fotografá-lo, mas apenas à distância. No *Dicionário Unificado do Quíchua Meridional*, Rodolfo Cerrón-Palomino (1994) registra dois valores para o verbete *apu*: “Divindade terrestre, representada por uma montanha. Arc” e “Senhor, poderoso” (p. 33). Lembremo-nos de que, nas orações e rezas durante a missa em quíchua, os peregrinos também oram ao Apu Jesus Cristo. Desta forma, a montanha sagrada e Jesus Cristo são geminados em tratamento honorífico.

Foto 6

Cruz y altar de piedras en el ascenso al santuario del Señor de Qoyllurit'i, 27 de mayo 2024.



Foto 7

Músicos en el ascenso al santuario del Señor de Qoyllurit'i, 27 de mayo 2024.



Foto 8

Peregrinos en la hoyada de Sinakara, 27 de mayo 2024.



Foto 9

Apu Qolqepunku, 28 de mayo 2024.

O Apu Ausangate e o Senhor de Qoyllurit'i estão associados ao trabalho da terra, à pecuária e às forças naturais, “ambos são defensores e patronos dos camponeses; ambos controlam a fertilidade dos animais” (Gow & Condori, 1982,

p. 38). A água dos campos de neve é algo precioso para os peregrinos; até o início deste século, os *ukukus* escalavam o campo de neve de Qolqepunku para trazer grandes blocos de neve nas costas, mas também os camponeses costumavam tirar água do campo de neve em garrafas para irrigar suas fazendas. A água do Senhor era considerada sagrada e benéfica à terra, aos animais e até servia para curar doenças das pessoas (Gow & Condori, 1982, pp. 83, 90).

Como sabemos, o *Inti* – nome quíchua para o sol – era a divindade mais importante dos Incas e até hoje é uma entidade do universo celestial que os colonos andinos reverenciam com grande respeito. Um dos momentos mais emocionantes da celebração do Senhor de Qoyllurit'i é o amanhecer do dia central. Depois que os *ukuku* realizam suas cerimônias na neve de Qolqepunku, eles começam o caminho de descida que os levará aos portões do santuário. Enquanto isso, os membros dos blocos sobem até o sopé da montanha e se distribuem em diferentes lugares esperando o sol nascer. São momentos de grande expectativa, e o som dos pututos prepara a atmosfera para o momento em que os raios do sol aparecem atrás do Apu Qolqepunku.

A cerimônia mais inclusiva em homenagem ao sol é a que acontece no dia seguinte, quando termina a caminhada de 24 horas, na colina com vista para Tayancani. É chamada de cerimônia *Inti Alabado*. Os peregrinos vêm da realização de uma proeza, caminhando por longas horas em colinas e estradas de paralelepípedos, com temperaturas típicas da estação de geada, dormindo em espaços restritos ao ar livre. Eles chegam às colinas e descansam antes do amanhecer. Há fogueiras que os iluminam, aquecem e reúnem. Eles acordam, reorganizam seus trajes e começam a se organizar porque o Sol não é recebido de qualquer jeito. Na parte mais alta da encosta, eles estão em fileiras, cada bloco, cada nação tem seu lugar. Está amanhecendo, o céu já está clareando, há uma grande expectativa. Os pututos anunciam a chegada do sol nascente. Mulheres e homens, todos na bela elegância de seus ternos de dança, esperam de joelhos. Quando os raios do sol aparecem acima da montanha, a experiência sensorial é única: o sol atinge o rosto com força, seus raios agudos cegam os olhos, aquecem as testas e as bochechas. Os peregrinos fazem o sinal da cruz e abrem as mãos para o sol como se fossem abençoados por sua luz e calor. É um momento comovente, a união de homens e mulheres com o Inti que os banha completamente. A emoção é muito grande e nos sentimos gratos pelo dom da vida que se manifesta de forma concreta. Após o frio intenso da noite, com o corpo entorpecido e cansado, receber os raios do sol é uma verdadeira bênção (Fotos 10, 11 e 12).

A cerimônia do *Inti Alabado* tem dois belos gestos rituais: a saudação dos blocos e o *Simpay*. Os membros dos blocos avançam na fila para cumprimentar os membros de outro bloco. Passam de forma ordenada, apertando as mãos ou dando um abraço

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

respeitoso e amigável, sorrindo. Então outro deslocamento mais enérgico começa: a tecelagem de blocos é como uma festa de irmandade, novamente eles estão desfilando na linha indiana, mas desta vez eles fazem isso correndo. Os pututos ressoam novamente, cada nação arvorando suas bandeiras, é um momento de grande exibição e alegria, os blocos descem em corridas e voam pelas encostas cobertas de ichu. De forma ímpar, formam tranças humanas, e se cruzam sem colidir, como se fosse uma coreografia dedicada ao sol, o único que de sua altura consegue enxergar as figuras que nós, que estamos próximos, conseguimos enxergar apenas parcialmente (Fotos 13 e 14).

Foto 10

Jóvenes ukukus descansan tras la caminata de las 24 horas, 29 de mayo 2024.



Foto 11

Comparsas se preparan para el Inti Alabado, 29 de mayo 2024.



Foto 12

Peregrinos de rodillas en la ceremonia del Inti Alabado, 29 de mayo 2024.



Foto 13

Cumprimento entre grupos na cerimônia do Inti Alabado, 29 de maio de 2024.



Foto 14

Inicio del Simpay o tejido de comparsas, 29 de mayo 2024.

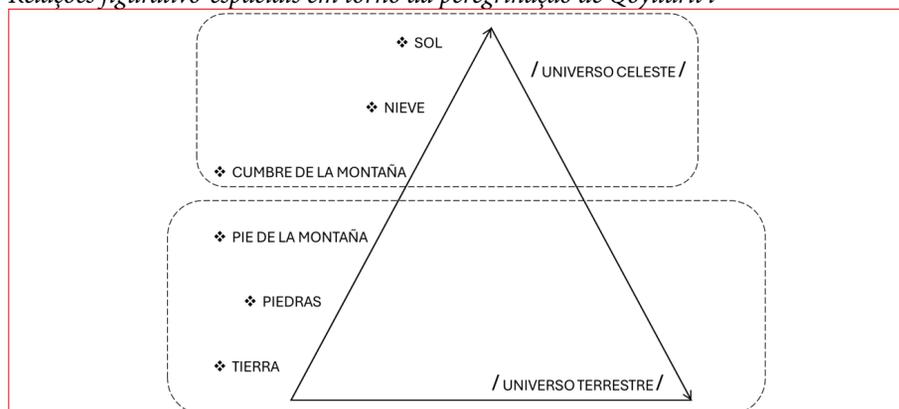
Na celebração do Senhor de Qoyllurit'i, pudemos verificar que tanto a *Pachamama*, quanto as *Apachetas*, os *Apus* e os *Inti* são aos olhos dos peregrinos as forças da natureza que esbanjam vida: o sustento dos produtos da terra, a abundância de gado, a água que bebemos homens e animais, e o calor e a energia de que precisamos todos os dias para continuar vivendo.

Essa jornada nos levou progressivamente do universo terrestre ao universo celestial. Das fazendas e terras agrícolas das comunidades, das cidades onde a peregrinação começa para os caminhos de ascensão através das montanhas. Apenas os *ukukus* que realizam rituais específicos alcançam os picos nevados, mas todos os peregrinos participam da homenagem ao sol. Desta forma, um movimento ascendente de /baixo/ para /cima/ foi traçado espacialmente, no eixo vertical, que não é apenas físico e sensível devido ao esforço envolvido na caminhada em altura. Também tem caráter simbólico, nos momentos culminantes das cerimônias, os peregrinos recebem a bênção da água benta, no final da missa principal e a bênção dos raios do sol, no início do *Inti Alabado*.

As figuras da natureza – objeto de veneração dos peregrinos – conseguem articular-se graças à dimensão mítica e sagrada. Seguindo a direção da rota exigida pela peregrinação, propomos um esquema na Figura 1 que pode representar espacialmente as oposições básicas no eixo vertical, /abaixo/ vs /acima/, e as duas direções da rota /ascendente/ e da rota /descendente/, a primeira determina o início a partir da partida do local de origem dos peregrinos e a segunda marca o retorno para casa após as celebrações. O /universo terrestre/ se manifesta através das figuras da terra (*Pachamama*), da estrada, das pedras (*Apachetas*) e do sopé das montanhas, enquanto o /universo celeste/ seria representado através do cume do nevado (*Apu*), da neve (*rit'i*) que o recobre e do sol (*Inti*).

Figura 1

Relações figurativo-espaciais em torno da peregrinação de Qoyllurit'i



MUDANÇAS CLIMÁTICAS E SEU IMPACTO NAS PRÁTICAS RITUAIS

Uma publicação recente *Understanding climate change under religious life-worlds*, dirigida por David L. Haberman (2021), reúne uma série de artigos sobre práticas religiosas e sua relação com as mudanças climáticas em diferentes partes do planeta. A ideia era conhecer as práticas religiosas a partir de seus próprios marcos de referência, mergulhando em seus conceitos e conhecimentos, em seus atores, organizações e lideranças para tentar responder como as mudanças no ambiente precipitam mudanças nos modos de viver a religião. Nesta publicação, os estudos de mudanças climáticas foram privilegiados no que é chamado de “*Sul Global*”, em particular a cordilheira dos Andes, as ilhas da Oceania no Mar do Pacífico e a cordilheira Pamir e o Himalaia na Ásia Central.

De acordo com Haberman, para uma melhor compreensão das mudanças climáticas, precisamos nos aprofundar na forma como a religião está envolvida nas experiências humanas. O campo de estudos denominado “religião e ecologia” busca determinar a maneira pela qual as visões de mundo de uma religião estabelecem atitudes e comportamentos humanos em relação às entidades não humanas e seu ambiente (Haberman, 2021, p. 2). De acordo com essa perspectiva, para muitas comunidades religiosas, as crises ambientais são uma manifestação nefasta do rompimento das relações entre homens e divindades. Portanto, o estudo da cultura que inclui as religiões de diferentes comunidades é fundamental na abordagem das mudanças climáticas. O compromisso dos povos com o meio ambiente pode ser muito maior quando este é considerado valioso ou sagrado (Haberman, 2021, p. 4). Portanto, o conhecimento de práticas religiosas, ontologias e visões de mundo específicas pode contribuir para melhores decisões locais em relação ao meio ambiente, com maiores chances de serem assumidas pelas comunidades afetadas.

No volume citado, o antropólogo peruano Guillermo Salas analisa a relação entre o derretimento progressivo da geleira Qolqepunku e seu impacto nas práticas rituais em homenagem ao Senhor de Qoyllurit'i. Segundo Salas, a redução das geleiras nos Andes é preocupante porque coloca em risco os ecossistemas e os meios de subsistência daqueles que dependem da água coberta de neve para sua subsistência. Atualmente, geleiras abaixo de 5.400 msnm estão em perigo de extinção (Salas Carreño, 2021, p. 45). Se o recuo do gelo na nevasca de Qolqepunku já podia ser visto ao longo do século XX, nas últimas duas décadas seu declínio acelerou.

A subida ao topo da nevasca na madrugada de segunda-feira é realizada pelos *ukukus* de diferentes nações, que chegam a 5.200 metros acima do nível do mar. Cada nação carrega uma cruz de vários metros de comprimento, a planta na neve e realiza uma vigília com vários rituais e danças no topo da neve:

batizam os novos *ukukus*, fazem oferendas, rezam e dançam, punem quem cometeu faltas e escolhem o novo caporal ou chefe dos *ukukus* (Mejía Castro, 2021, pp. 37, 57; Salas Carreño, 2021, p. 53). Até duas décadas atrás, na época da queda da neve, alguns *ukukus* estavam encarregados de tirar blocos de gelo que desciam carregando-os nas costas. A partir de 2004, diante do evidente recuo do gelo na nevasca de Qolqepunku, foi proibida a prática de extrair e transportar gelo (Salas Carreño, 2021, p. 55). O impacto das mudanças climáticas não afetou apenas a natureza, mas também aniquilou uma das práticas rituais mais emblemáticas desta celebração.

Há mais de 10 anos, o jornalista e fotógrafo profissional Miguel Mejía Castro faz a peregrinação ao santuário Quyllurit'i, participando como *ukuku* da nação Paucartambo. Ele publicou um livro de grande qualidade fotográfica sobre os diferentes atores e etapas da peregrinação: *Qoyllurit'i. Os filhos da montanha sagrada* (Mejía Castro, 2021). Mejía conseguiu mapear de forma eloquente a ameaça das mudanças climáticas na área. Há um contraste gritante entre fotografias que mostram um belo manto de neve perpétua antes de 2016 e fotografias que refletem o encolhimento alarmante da geleira. Não será possível fotografar centenas de *ukukus* marchando de acordo com as bandeiras multicoloridas ondulantes da nação Tawantinsuyo que se destacam no branco da neve devido à mudança drástica que ocorreu. Aqui está o testemunho comovente do fotógrafo peregrino:

Os topos das montanhas que compõem o Sinak'ara estão cobertos de gelo há milhares de anos, mas nos últimos cinquenta anos, a massa glacial foi substituída por grandes e óbvias superfícies pedregosas . . . No início da manhã de 24 de maio de 2016, um grupo de Ukukus se aproximou do topo do Qolqepunku coberto de neve, onde ficava um extenso planalto de neve. Naquele dia só encontraram um terreno cheio de buracos e rachaduras, como se a área tivesse sido bombardeada. O gelo desapareceu para sempre. (Mejía Castro, 2021, p. 139)

De acordo com os dados de Mejía, entre 1962 e 2016, o Peru perdeu 54% de sua massa de geleira. A serra de Vilcanota, onde está localizado o santuário do Senhor de Quyllurit'i, perdeu cerca de 40% de gelo, passando de 418,2 km quadrados para 255,4 km² (Mejía Castro, 2021, p. 139). O impacto nas práticas rituais é evidente, os *ukukus* não podem mais extrair blocos de gelo e carregá-los nas costas, nem podem se mover confortavelmente ao longo do cume do nevado Qolqepunku para fazer a vigília como faziam antes. Para cumprir seus ritos, agora é necessário que busquem espaços que não apresentem tantos riscos para eles, que não tenham tantas fissuras perigosas.

É POSSÍVEL UM COMPROMISSO ÉTICO COM O MEIO AMBIENTE?

O antropólogo peruano Luis Mujica Bermúdez (2017) publicou um longo estudo sobre o meio ambiente e a vida dos colonos andinos na região de Apurímac, também localizada no sul andino peruano: *Pachamama Kawsan. Rumo a uma ecologia andina*. É um trabalho preciso que tem o mérito de oferecer definições e categorias na língua quíchua que nos permitem entender o ambiente natural como um sistema complexo, um ecossistema onde bacias e sub-bacias, terras agrícolas, fazendas e animais de pasto são interdependentes. Mujica Bermúdez propõe uma epistemologia andina (*riqsiy*) baseada em conhecimentos práticos (*ruwaykuna*), conhecimentos vivenciados (*yachaykuna*), conhecimentos interpretados (*musyay*) da vida do camponês diante de múltiplas ameaças atuais como escassez, vulnerabilidade, isolamento e pobreza, entre outras (Mujica Bermúdez, 2017, pp. 123-175).

Após uma longa jornada nas múltiplas dimensões da terra, *Pachamama* e formas andinas de conhecimento, Mujica Bermúdez propõe uma ética ecológica baseada em conceitos enraizados nas tradições e culturas andinas que se manifestam através das seguintes palavras na língua quíchua: *uyway* ou a ética do cuidado, *allin ruway* ou a ética de fazer bem as coisas, *pukllay* ou a ética do diverso e do múltiplo, *harkay* ou a ética da defesa e proteção, *faspunakuy* ou a ética da distribuição, *yupaychay*, a ética da gratidão e do respeito (Mujica Bermúdez, 2017, pp. 329-350). A partir dessa proposta, percebe-se que “morar na Pachamama exige ética” (p. 332), ou seja, uma soma de princípios para o cuidado da terra e da água, para a realização do trabalho coletivo, para conhecer e respeitar os processos que garantem o bom cultivo. É importante saber defender a natureza que se tornou vulnerável, saber distribuir e doar os frutos da terra. Sob a lógica da reciprocidade típica do mundo andino, é preciso saber dar graças demonstrando respeito e estima à terra e também aos membros da comunidade. Mas também é possível oferecer amostras gratuitas de afeto sem esperar retribuição em troca (fls. 349-350). A terra é respeitada fazendo suas oferendas antes de trabalhá-la, honrando-a sinceramente. Nunca desperdiçando seus frutos, nem mesmo alguns grãos de milho.

A partir da nossa disciplina, podemos nos perguntar como nos comprometemos com as grandes causas que nos chamam hoje, como a defesa do meio ambiente. Recordemos que as modalidades éticas apresentadas no verbete para *modalité* do segundo volume da *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Greimas & Courtes, 1986) determinam quatro posições no quadrado semiótico, a saber: compromisso (l'engagement) e desapego (le détachement) como termos opostos, interesse (l'intérêt) e indiferença (l'indifférence) como termos subcontrários (p. 143). Como sabemos, uma modalidade é “aquilo que

modifica o predicado de um enunciado” (p. 141), de modo que toda análise discursiva exige a construção do enunciado que pode ser modulado: “*le modalités éthiques* apparaissent quand un énoncé déontique est pris en charge (un credo) par le sujet” (p. 143). Se tomarmos os valores propostos por Luis Mujica Bermúdez para a ecologia andina, poderíamos trabalhar com princípios éticos ecológicos como o *uyway* e incluí-lo como predicado do compromisso com o meio ambiente por meio do qual o sujeito /acredita-dever-cuidar/ da terra como cuida de si e como cuida das pessoas que ama. Na medida em que conseguirmos articular a abordagem e as ferramentas semióticas com várias dimensões do conhecimento antropológico, filosófico e etnográfico, seremos mais capazes de integrar a sabedoria ancestral que sobrevive em nossas comunidades andinas em nossos exercícios de conhecimento e práticas de vida. ■

REFERENCIAS

- Ballón, E. (2006). *Tradición oral peruana: Literaturas ancestrales y populares* (Vol. 1). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Blanco, D. (2012). *Vigencia de la semiótica y otros ensayos*. Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Casallo Mesías, V. F. (2024). Una exploración fenomenológica del potencial de renovación ético-cultural en prácticas religiosas tradicionales. In F. C. Merrifield (Coord.), *Fronteras del pensamiento y actualidad en Latinoamérica* (pp. 324-349). AUSJAL; Universidad Iberoamericana.
- Cerrón-Palomino, R. (1994). *Quechua Sureño. Diccionario Unificado*. Biblioteca Básica Peruana; Biblioteca Nacional del Perú.
- Courtés, J. (1991). *Analyse sémiotique du discours: De l'énoncé à l'énonciation*. Hachette.
- Gow, D. D. (1974). Taytacha Qoyllur Rit'i: Rocas y bailarines, creencias y continuidad. *Allpanchis*, 6(7), 49-100. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v6i7.932>
- Gow, R., & Condori, B. (1982). *Kay Pacha*. Centro de estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Greimas, A. J. (1986). *Sémantique structurale*. Presses Universitaires Françaises.
- Greimas, A. J., & Courtés, J. (1986). *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Tome 2). Hachette.
- Haberman, D. L. (Ed.). (2021). *Understanding climate change through religious lifeworlds*. Indiana University Press.
- Landowski, E. (2010). *Presencias del otro* (Desiderio Blanco, Trad.). Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

D

A terra, as pedras, as montanhas nevadas e o sol na peregrinação anual ao Senhor de Qoyllurit'i

- Mejía Castro, M. (2021). *Qoyllurit'i: Los hijos de la montaña sagrada*. Apu.
- Mendoza, Z. (2010). La fuerza de los caminos sonoros: Caminata y música en Qoyllurit'i. *Anthropologica*, 28(28), 15-38. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201001.002>
- Mujica Bermúdez, L. (2017). *Pachamama Kawsan: Hacia una ecología andina*. Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (Inte-PUCP).
- Ramírez, J. A. (1969). La novena al Señor de Qoyllur Rití. *Allpanchis*, 1(1), 61-88. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v1i1.316>
- Rubina, C., & Kanashiro, L. (2015). *El Perú a través de sus discursos: Oralidad, textos e imágenes desde una perspectiva semiótica*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salas Carreño, G. (2021). Climate change, moral meteorology, and local measures at Quyllurit'i, a highland Andean shrine. In D. L. Haberman (Ed.), *Understanding climate change through religious lifeworlds* (pp. 44-76). Indiana University Press.

Artigo recebido em 17 de outubro de 2024 e aprovado em 23 de outubro de 2024.