

Volumen 10, número 2, 2019

MUNDO AMAZÓNICO

ISSN 2145-5074

Instituto Amazónico de Investigaciones,
Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM

Leticia, Amazonas, Colombia | 2019

MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 10, número 2, 2019

Mundo Amazónico es una revista semestral de libre acceso, con carácter transnacional y multidisciplinario. Acepta contribuciones originales e inéditas en español, inglés o portugués de autores de cualquier nacionalidad. Se dirige al público académico de investigadores y estudiosos, y busca también llegar a tomadores de decisiones, profesionales y comunidades locales. Mundo Amazónico es editada por dos instituciones académicas ubicadas en la cuenca amazónica que buscan crear lazos de comunicación de alcance regional: el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia y el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Dolly Montoya Castaño,
Rectora
German Ignacio Ochoa
Director Sede Amazonia

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Sylvio Mário Puga Ferreira
Reitor
Sérgio Augusto Freire de Souza
Diretor da EDUA

EQUIPO EDITORIAL

Editores

Edgar Bolívar
Universidad Nacional de Colombia
Germán Palacio
Universidad Nacional de Colombia

Comité editorial

Edgar Bolívar
Universidad Nacional de Colombia
Germán Palacio
Universidad Nacional de Colombia
Juan Álvaro Echeverri
Universidad Nacional de Colombia
Germán Ochoa
Universidad Nacional de Colombia
Gabriel Colorado
Universidad Nacional de Colombia
Eliana Jiménez
Universidad Nacional de Colombia
Carlos Zárate Botía
Instituto de Investigaciones Imani,
Universidad Nacional de Colombia
Gilton Mendes dos Santos
PPGAS-UFAM, Brasil.
Carlos Machado Dias Jr.
PPGAS-UFAM, Brasil.
Luisa Elvira Belaunde
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Perú

Carlos Rodríguez
Fundación Tropenbos, Colombia.

Comité técnico

Gestora editorial

Ingri Gisela Camacho Triana

Corrección de estilo (portugués)

Sérgio Augusto Freire de Souza,
UFAM.

Corrección de estilo (español)

Camilo Alejandro Vargas Pardo,
Universidad Nacional de Colombia.

Comité científico

Carlos David Londoño,
University of Regina, Canadá
Cástor Guisande González,
Universidad de Vigo, España
Christian Gros,
Institut des Hautes Études de
l'Amérique Latine IHEAL, Francia

Elsa Gomez-Imbert,
CNRS, Francia

Guillermo Rueda,
Universidad Jorge Tadeo Lozano,
Colombia

Javier Lobón-Cerviá,
Museo Nacional de Ciencias
Naturales, España

Jean Pierre Chaumeil,
CNRS/IFEA, Francia

João Pacheco de Oliveira,
Museu Nacional, Universidade
Federal de Rio de Janeiro, Brasil
John Charles Donato Rondón,
Universidad Nacional de Colombia

Jon Landaburu,
CNRS, Francia/Colombia

Jorge Gasché,
Instituto de Investigaciones de la
Amazonia Peruana IIAP, Perú

Ligia Stela Urrego,
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Medellín

Margarita Chaves,
Instituto Colombiano de
Antropología e Historia ICANH
María Clara van der Hammen,
Universidad Externado de Colombia
María Emilia Montes,
Universidad Nacional de Colombia-
Sede Bogotá
Mauricio Sánchez,
Universidad Nacional de Colombia-
Sede Medellín
Norbert Fenzl,
Universidade Federal do Para, Brasil
Renato Monteiro Athias,
Universidade de Pernambuco, Brasil
Roberto Pineda Camacho,
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá
Santiago Mora,
St. Thomas University, Canadá
Stephen Hugh-Jones,
Kings College, Cambridge, Reino
Unido
Suely Aparecida do Nascimento
Mascarenhas,
Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

ÍNDICES, BASES DE DATOS Y DIRECTORIOS

Emerging Sources Citation Index
de Web of Science, Google Scholar,
Red Iberoamericana de Innovación
y Conocimiento Científico REDIB,
Academic Journals Data Base,
Academic Research Premier
(EBSCO), PROQUEST, Sucupira-
CAPES, Directory of Open Access
Journal DOAJ, Latindex, Sherpa
Romeo (verde), WorldCat

Evaluadores pares

El Comité Editorial agradece a los evaluadores pares que contribuyeron en este número:

Abel Santos Angarita,

Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Colombia.

Alexander Mansutti,

Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG).

Bruno Marques,

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Deise Montardo,

Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

Flavia Melo,

Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

Glida Hidalgo,

Centro Amazónico para la Investigación y Control de Enfermedades Tropicales, Venezuela.

Lina Hurtado Gómez,

Universidade Federal de Sergipe, Brasil.

Luis Canyón,

Universidade de Brasília, UnB, Brasil.

Luisa Belaunde,

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

María Emilia Montes,

Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Colombia.

Mariana Del Marmol,

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Mariana Saez,

Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Melissa Oliveira,

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Talita Lazarin Dal Bo,

Universidade Federal de São Carlos, Brasil.

Anual: 2010-2014 – Semestral: desde 2015 – Coeditada por IMANI y PPGAS/UFAM: desde 2017
ISSN 2145-5074 (impreso) | ISSN 2145-5082 (en línea)

Dirección para correspondencia: Kilómetro 2 Vía Tarapacá, Leticia, Amazonas, Colombia.

Teléfono: +57-8-592-7996.

Correo electrónico: mundoamaz_let@unal.edu.co

Página web: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/index>

Diseño y diagramación: María del Pilar Maldonado Currea

Impresión: Editorial JL Impresores SAS. Nit. 830000468-4, Calle 10 A N° 68C - 45, Bogotá - Colombia.

Impresa en papel Earth Pact 70 g., 300 ejemplares.

Publicación financiada por el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, con apoyo de la Editorial da Universidade do Amazonas EDUA.

 Se publica en los términos de una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 internacional.

Contenido

Editorial

7 | Mundo Amazónico cumple 10 años... renovando miradas

Artículos de investigación

- 11 | PEDRO RAPOZO
ALINE RADAELLI
REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA

Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil

Invisibilities and Violence in Socio-Environmental Conflicts on Indigenous Lands of the Alto Solimões Microregion, Amazonas Brazil

Invisibilidades y Violencias en los conflictos socioambientales en las tierras indígenas de la microrregión del Alto Solimões, Amazonas Brasil
- 38 | NELSA JUDITH DE LA HOZ

Ukuo e identidad entre los ɣwɔtɣujɔ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana

Ukuo and identity among ɣwɔtɣujɔ of Selva de Matavén, Colombian Orinoquia

Ukuo e identidade entre os ɣwɔtɣujɔ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana
- 70 | LANY DANIELA ORTEGA COBO
HOLBEIN GIRALDO PAREDES

Una revisión crítica del concepto de etnoeducación. Caminando hacia la educación propia desde las prácticas corporales en las comunidades indígenas

A critical review of the concept of ethnoeducation. Towards an own-education from the bodily practices in indigenous communities

Uma revisão crítica do conceito de etnoeducação. Caminhando em direção à auto-educação a partir de práticas corporais em comunidades indígenas

- 89 | ROSALVO IVARRA ORTIZ
- Guiando Espíritos, Sonhos e Memórias: Objetos Sagrados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil
- Guiding Spirits, Dreams and Memories: Sacred Objects among the Guarani of Mato Grosso do Sul, Brazil*
- Guiando Espíritus, Sueños y Memorias: Objetos sagrados entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil*
- 117 | LAURIENE SERAGUZA
LEVI MARQUES PEREIRA
- Reflexões sobre possibilidades de uma antropologia guarani e kaiowá – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem?
- Reflections on the possibilities of a Guarani and Kaiowá anthropology - or what of indigenous anthropology is there in what the Indians write?*
- Reflexiones sobre las posibilidades de la antropología guaraní y kaiowá - o ¿qué de antropología indígena tiene lo que los indios escriben?*
- 138 | JOÃO RIVELINO REZENDE BARRETO
- O lobo solitário: o desafio de ser antropólogo e ser guardião dos conceitos e teorias tukano
- The Lone Wolf: The challenge of Being an anthropologist and guardian of Tukano concepts and theories*
- El lobo solitario: el reto de ser antropólogo y guardián de los conceptos y teorías Tukano*

Notas breves y avances de investigación

- 162 | MARIA ALEJANDRA GÓMEZ SANTOS
- Aproximación Etnolingüística: Nombres de los peces en lengua tikuna, San Pedro de Los Lagos
- Ethnolinguistic approach: Names of fish in Tikuna language, San Pedro de Los Lagos*
- Abordagem Etnolingüística: Nomes de peixes na língua Tikuna, San Pedro de Los Lagos*

Reseñas bibliográficas

- 184 | EDGAR BOLÍVAR-URUETA
Redes Arawa: ensaios de etnología no Meio Purus.
- 188 | GUILHERME HENRIQUES SOARES
Against the Grain: A Deep History of the Earliest States
- 193 | GERMÁN A. PALACIO
A primer for teaching enviromental history: Ten Design Principles.

Testimonio

- 197 | JIMMY WEISKOPF
Reminiscences of Juan Carlos Peña, with some local color added
Recuerdos de Juan Carlos Peña, con algo de color local agregado
Reminiscências de Juan Carlos Peña, com alguma cor local adicionada

Editorial: Mundo Amazónico cumple 10 años... renovando miradas

Nuestra revista Mundo Amazónico cumple 10 años de publicación ininterrumpida. Teniendo en cuenta las innumerables vicisitudes que sufren las revistas científicas latinoamericanas, para las cuales mantenerse y posicionarse es una ardua tarea, se trata sin duda de una gran hazaña. También lo es el esfuerzo de consolidación de comunidades y redes académicas multidisciplinarias de diferentes países y culturas en torno a la rica producción de conocimiento desde y sobre Amazonia. Se han publicado alrededor de 215 artículos de 235 autores de diversas universidades y centros de investigación, principalmente de Colombia y Brasil, seguidas por Perú, Francia, España, Holanda, Estados Unidos, Argentina, Bélgica, Dinamarca y otros 10 países más.

Nuestro aniversario lo vivimos con una serie de cambios que nos permitirán avanzar con un nuevo impulso en nuestro proceso de consolidación y continuar aumentando nuestro impacto. El cambio más significativo es el relevo en la dirección editorial que durante estos 10 años estuvo a cargo del profesor Juan Álvaro Echeverri. A él todo el reconocimiento por su cariño y cuidadosa dedicación a la revista, a la cual seguirá aportando como miembro del Comité Editorial. La dirección editorial de este número es de los profesores de la Universidad Nacional Edgar Bolívar Urueta y Germán Palacio Castañeda, y a partir del primer número de 2020 asumirá formalmente Edgar Bolívar Urueta como Editor. Además del cambio en la dirección editorial de la revista, avanzamos en este periodo de transición -gracias a un importante esfuerzo de la Sede Amazonia y del Instituto IMANI- en su reestructuración organizacional para asegurar y fortalecer su publicación en los próximos años. También continuamos fortaleciendo los convenios para la consolidación de nuestra alianza estratégica con la Universidade Federal do Amazonas en Brasil, coeditores de la misma, en aras de estimular mayores intercambios académicos.

Nos alegra, alienta y enorgullece ser una publicación que apoya la producción y divulgación de conocimientos que rozan, cuestionan y trascienden las fronteras disciplinares, culturales, lingüísticas e, incluso, cosmopolíticas. Creemos que es de esta forma como diversas ideas, enfoques y teorías renuevan nuestras formas de entender y producir conocimiento, abriendo espacio a nuevas voces, campos y preguntas y, así mismo, promoviendo el debate de nuevas propuestas académicas y políticas. Creemos necesario este aire fresco, de mente abierta, frente a tantos desafíos, dinámicas y problemáticas que se alimentan del ataque a los modos de existencia y de pensamiento diversos. Los artículos de este número son un ejemplo de esta estimulante diversidad de enfoques.

El presente número trae artículos escritos por investigadores colombianos, brasileños y norte-americanos relacionados con diferentes campos: historia ambiental, ecología histórica, geografía humana, sociología, pedagogía, estudios de fronteras, antropología, etnología indígena, lingüística, museología, cosmologías y arte, todos en diálogo (directo o indirecto) con académicos indígenas y teorías nativas que cuestionan las tradiciones y políticas académicas en el abordaje a sus objetos de conocimiento.

En el artículo de Rapozo, Radaelli y da Silva, *Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil*, se presenta un panorama reciente de los conflictos socioambientales relacionados con el acceso a tierras, aguas y bosques que involucran las tierras tradicionalmente ocupadas por pueblos indígenas, ribereños y comunidades agroextractivistas. Tales conflictos han sido marcados históricamente por la violencia política de los Estados y por la ilegalidad de actividades económicas transfronterizas (narcotráfico, extracción de madera, minería y pesca comercial). El preocupante panorama es tratado en detalle por los autores desde un análisis histórico, geográfico y sociológico, destacando igualmente los diferentes mecanismos de acción y resistencia de las poblaciones locales a partir de la reivindicación de sus identidades, sus derechos humanos y territoriales.

En su artículo *Ukuo e identidad entre los ɰwɔtɰɰɔ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana*, la antropóloga colombiana Nelsa De la Hoz presenta, a través de un breve recorrido por el proceso histórico de este pueblo (Piaroa) entre Colombia y Venezuela, algunos de los elementos que tejen y dan sentido a una forma particular de conceptualizar y habitar el territorio, bien como de constituir la urdimbre de su identidad. El afianzamiento del *ukuo* (categoría nativa) aparece como eje articulador de la identidad a través de diferentes procesos como las relaciones con Venezuela, la economía de mercado, la fundación de la comunidad de Sarrapia en la Selva Matavén, el proceso de educación propia y el papel que han jugado las luchas por el territorio y la autonomía, en especial las reivindicaciones ganadas por los movimientos indígenas a raíz de la Constitución Política de 1991 y el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y Tribales.

Ortega y Giraldo, desde el área de educación, en su artículo titulado *Una revisión crítica del concepto de etnoeducación: caminando hacia la educación propia desde las prácticas corporales en las comunidades indígenas*, presentan un panorama sobre los modelos y experiencias de etnoeducación y educación propia, partiendo especialmente del contexto colombiano. Los autores desarrollan un acercamiento sobre diferentes enfoques que vienen abordando las prácticas corporales de los pueblos indígenas a través de categorías como “etnocorporalidad” y “etnomotricidad”, y discuten su potencial para aportar mayor relevancia a las discusiones sobre “educación propia”.

Rosalvo Ivarra, investigador en temas de historia, cosmología y arte guaraní desde la Geografía humana, en su artículo *Guiando Espíritos, Sonhos e Memórias: Objetos Sagrados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil*, ofrece una visión amerindia de los objetos sagrados a partir de la investigación etnográfica realizada en Aldeia Jaguapirú y Aldeia Bororó, ambas ubicadas en Dourados, Mato Grosso do Sul, región del Medio Oeste del territorio brasileño.

Los antropólogos Seraguza y Pereira, en su artículo *Reflexões sobre possibilidades de uma antropologia guarani e kaioiwá – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem?* revisan y discuten un conjunto de trabajos académicos producidos por académicos indígenas kaioiwá y guaraní del Estado de Mato Grosso do Sul en Brasil, incluyendo algunos producidos en colaboración con académicos no indígenas. Se trata -como los autores del artículo lo presentan- de una provocación a las múltiples posibilidades de percepciones sobre la vida y las relaciones con multiversos, en las cuales el pensamiento indígena se ejercita en los escritos a partir de articulaciones con el pensamiento antropológico.

El texto del antropólogo tukano João Barreto *O lobo solitário: o desafio de ser antropólogo e ser guardião dos conceitos e teorias tukano* representa un ejemplo de un conjunto de transformaciones metodológicas y conceptuales que cuestionan los detalles del proceso de asunción, análisis y formulación de teorías y conceptos tukano en diálogo con la antropología. Con base en este proceso de reflexión se indaga sobre las formas de hacer investigación sobre lo que los mismos Tukano tienen que decirnos y, al mismo tiempo, es un texto que presenta de manera sugestiva ideas de las teorías y conceptos tukano.

Completa este volumen una nota de investigación, tres reseñas de libros y un testimonio. La nota de investigación de Gómez, *Aproximación Etnolingüística: Nombres de los peces en lengua tikuna, San Pedro de Los Lagos*, destaca especialmente los niveles morfológicos y semánticos de los nombres tikuna de 147 especies de peces.

El profesor Edgar Bolívar Urueta, en su reseña del libro de Gilton Mendes dos Santos y Miguel Aparicio *Redes Arawa: ensaios de etnologia no Meio Purus* (2016), destaca su aporte para conocer mejor, no solo una importante - y en gran medida desconocida - pieza del complejo rompecabezas Amazónico, sino más allá, para elucidar los elementos centrales de lo particular y original que las sociedades indígenas de la cuenca del río Purús aportan a debates contemporáneos en diversos ámbitos disciplinares. En las prácticas agrícolas de colecta, en el arte de los tejidos, en las fiestas rituales, en sus teorías sobre los olores, la salud, en las formas de familiarización, en las transformaciones derivadas de la relación con diferentes frentes de expansión, se expresan, a través de esta obra, modos de concebir *vida* y *mundo* más allá de las categorías del proyecto colonial. Este libro, que recoge buena parte de la producción

del Núcleo de Estudios de la Amazonia Indígena (NEAI) del PPGAS-UFAM en el Purús, es un destacado y renovador aporte al conocimiento del complejo mosaico de mundos y ciencias amazónicas.

La reseña de Guilherme Soares del libro de James C. Scott *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (2017), nos invita a revisar críticamente y tal vez replantear de pies a cabeza el tema clásico de la asociación fuerte o directa entre el sedentarismo, la agricultura y los orígenes del Estado a partir de la “hipótesis del grano”.

El profesor Germán Palacio, por su parte, destaca el valor de las autoras del libro *A primer for teaching enviromental history: Ten Design Principles* (2018), Emily Wakild y Michel K. Berry, al afrontar la compleja problemática del campo de la Historia ambiental proporcionado herramientas para hacer una docencia más pedagógica y más activa que ofrece claves para involucrar la investigación por parte de los estudiantes dentro del proceso de aprendizaje. Este libro, destaca Palacio, ofrece ideas para cursos que no se restringen a temas ambientales, por lo que sus resultados acaban involucrándose en el ámbito más amplio de la enseñanza-aprendizaje.

Dejamos para cerrar el volumen el testimonio de Jimmy Weiskopf, periodista, traductor y escritor colombo-estadounidense, quien esta vez nos deja un sentido homenaje póstumo a Juan Carlos Peña, nuestro querido colega, antropólogo colombiano formado a nivel doctorado en Unicamp Brasil, profesor en la Universidade Estadual do Amazonas en Tabatinga, en la Universidade Federal do Amazonas en Benjamin Constant, y un colaborador muy cercano de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia en Leticia. Agradecemos especialmente a Jimmy por este texto vital en que recorre buena parte de la trayectoria de nuestro amigo Juan Carlos Peña a través de su propia relación de amistad con él, viajando a través de interesantes, emocionantes, increíbles y divertidas reminiscencias de un puñado de anécdotas en años de encuentros, aventuras e intercambio intelectual.

Finalmente, agradecemos muy especialmente a los distintos pares académicos de universidades colombianas, brasileñas, peruanas, venezolanas y argentinas que actuaron como revisores anónimos de los artículos que ahora publicamos.

Edgar Bolívar-Urueta
Editor

Profesor Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil

Invisibilities and Violence in Socio-Environmental Conflicts on Indigenous Lands of the Alto Solimões Microregion, Amazonas Brazil

Invisibilidades y Violencias en los conflictos socioambientales en las tierras indígenas de la microrregión del Alto Solimões, Amazonas Brasil

Pedro Rapozo
Aline Radaelli
Reginaldo Conceição da Silva

Artigo de pesquisa. Editores: Juan Alvaro Echeverr , Edgar Bolívar, Germán Palacio.

Data de envio: 2018-06-28. **Devolvido para revisões:** 2018-08-0. **Data de aceita o:** 2018-10-24

Como citar este artigo: Rapozo, P., Radaelli, A., y Silva, R.C. (2019). Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil. *Mundo Amaz nico*, 10(2): 11-37. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.67141>

Resumo

Marcadas pela sociodiversidade das formas de apropria o dos bens naturais, as sociedades rurais amaz nicas compreendem uma din mica territorial, econ mica e política singular na Pan-Amazônia. Nesta região, tais usos se intensificam por interesses de Estado e mercados, permitindo-nos evidenciar inúmeros conflitos socioambientais decorrentes das rela es de acesso as terras, águas e florestas. Este estudo apresenta os conflitos socioambientais envolvendo terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, ribeirinhos e comunidades agroextrativistas no Estado do Amazonas. A abordagem metodológica utilizada foi baseada na pesquisa qualitativa e quantitativa com a utiliza o de entrevistas semiestruturadas e análise documental. No Estado do Amazonas, na microrregião do Alto Solimões, onde se localiza a tríplice fronteira amaz nica Brasil, Colômbia e Peru, os conflitos pela apropria o dos bens naturais são marcados historicamente pelo narcotráfico, pela intensifica o da a o ilegal de madeireiros, garimpeiros, e pescadores comerciais em territórios de uso comum. Estes conflitos têm impossibilitado a garantia dos direitos territoriais e da gestão dos recursos naturais de que dispõem as sociedades rurais, marcadas pela violência política dos atos de Estado e pelos ilegalismos

Pedro Rapozo: Universidade do Estado do Amazonas/UEA Coordenador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – NESAM. phrapozo@uea.edu.br

Aline Radaelli: Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas e pesquisadora do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – NESAM. alineradaelli@gmail.com

Reginaldo Concei o da Silva: Mestre em Cartografia Social e Ciência política na Amazônia, Professor da Universidade do Estado do Amazonas e Pesquisador do Projeto Nova cartografia Social da Amazônia – PNCSA. reginho.ob@hotmail.com

das atividades econômicas transfronteiriças. Por outro lado, ao enfrentarem as incertezas de uma ausência-presença do Estado, as sociedades rurais locais vêm acionando diversos mecanismos de resistência, dentre eles identitários e territoriais, que se configuram contra o avanço da violência, conivência e desrespeito ao uso tradicional de suas terras historicamente ocupadas.

Palavras-Chave: Amazônia; Conflitos socioambientais; Territorialidades.

Resumen

Markado por la sociodiversidad de las formas de apropiación de los bienes naturales, las sociedades rurales amazónicas comprenden una dinámica territorial, económica y política singular en la Pan-Amazonia. En esta región, estos usos se infunden por intereses de Estado y mercados, se intensifican permitiendo evidenciar innumerables conflictos socioambientales derivados de las relaciones de acceso a las tierras, aguas y bosques. Este estudio presenta los conflictos socioambientales involucrando tierras tradicionalmente ocupadas por indígenas, ribereños y comunidades agroextrativistas en el departamento de Amazonas/Brasil. El enfoque metodológico utilizado se basó en la investigación cualitativa y cuantitativa con la utilización de entrevistas semiestructuradas y análisis documental. En el estado de Amazonas, en la microrregión del Alto Solimões, donde se localiza la triple frontera amazónica Brasil, Colombia y Perú, los conflictos por la apropiación de los bienes naturales están marcados históricamente por el narcotráfico, por la intensificación de la acción ilegal de madereros, mineros y pescadores comerciales en territorios de uso común. Estos conflictos han imposibilitado la garantía de los derechos territoriales y de la gestión de los recursos naturales de que disponen las sociedades rurales, marcadas por la violencia política de los actos de Estado y por los ilegalismos de las actividades económicas transfronterizas. Por otro lado, al enfrentarse a las incertidumbres de una ausencia presente del Estado, las sociedades rurales locales vienen accionando diversos mecanismos de resistencia, entre ellos identitarios y territoriales, que se configuran contra el avance de la violencia, la conivencia y la falta de respeto al uso tradicional de sus tierras.

Palabras-Clave: Amazonia; Conflictos socioambientales; Territorialidades.

Abstract

Marked by the sociodiversity of natural assets appropriation forms, amazonian rural societies comprise a unique territorial, economic and political dynamics in the Pan-Amazon region. In this region, these uses are infused by State interests and markets, allowing to evidence innumerable socio-environmental conflicts derived from access to lands, waters and forests relations. This study presents a socioenvironmental conflicts involving lands traditionally occupied by indigenous, *ribeirinhos* and agroextractive communities on the state of Amazonas/Brazil. The methodological approach was based on qualitative and quantitative research using semi-structured interviews and documentary analysis. In the state of Amazonas, in the Alto Solimões micro-region, where the threefold Amazonian border is located Brazil, Colombia and Peru region, conflicts over the appropriation of natural assets are historically marked by drug trafficking, intensification of illegal action by loggers, *garimpeiros*, and commercial fishermen in territories of common use areas. These conflicts have made impossible to guarantee the territorial rights and natural resources management available to rural societies, marked by the political violence of State acts and illegalities of cross-border economic activities. On the other hand, in confronting the uncertainties of a present-absence of the State, local rural societies have been triggering various resistance mechanisms, including identities and territorial, which are configured against the advance of violence, connivance and disrespect for the traditional use of their historically occupied lands.

Keywords: Amazonia; Socio-environmental conflicts; Territorialities.

Introdução

Representantes de significativa parcela da população humana pan-amazônica, as sociedades rurais indígenas e não indígenas são responsáveis por um modo de vida singular e culturalmente diverso, demarcado pela memória viva da história e dos processos de ocupação e apropriação da

natureza. Ao longo da segunda metade do século XX, sobretudo após o processo de redemocratização do Estado brasileiro em finais dos anos 80, suas mobilizações políticas pelo reconhecimento identitário, pelas formas de uso comum dos bens naturais em face da manutenção de seus territórios refletem um delicado processo, muitas vezes marcado pelas disputas no campo político e econômico, por vezes normatizadas pelas intervenções estatais a partir de seus direitos à perpetuidade de um complexo modo de vida ancestral e, sobretudo, em face de uma luta histórica travada contra os grandes empreendimentos econômicos e de suas particularidades que se apresentam nas especificidades de apropriação mercadológica da natureza pelo modo de produção capitalista na Amazônia, representados nestes contextos pelas diversas modalidades extrativistas.

A mobilização política pelas demarcações territoriais nos movimentos indígenas, ribeirinhos e quilombolas brasileiros nas últimas décadas destacam, por exemplo, uma preocupação destes agentes na luta em favor do reconhecimento de suas identidades e formas de gestão e manutenção de seus territórios. Contemporaneamente, estes problemas têm ocasionado entraves representados pela judicialização dos processos de delimitação e demarcação territorial de áreas historicamente tradicionais ao modo de vida destes povos, afetando diretamente a manutenção de seus direitos constitucionais quanto da relação destes com a sociedade envolvente.

Por outro lado, as disputas pela demarcação dos territórios também revelam uma face marcado pela invisibilidade dos conflitos socioambientais, da violência no campo, e das ilegalidades dos *atos de estados* (Bourdieu, 2014), muitas vezes ocasionando aquilo que chamamos de uma institucionalização da violência representada pelas consequências dos impactos socioambientais causados pelos programas de desenvolvimento econômico para a Amazônia.

Com o desenvolvimento dos modelos político-econômicos adotados na contemporaneidade, os conflitos socioambientais assumem cada vez mais seu espaço de importância, sendo que, nas sociedades atuais, suas particularidades são encontradas numa modalidade específica, aquela que se dá em torno da relação entre homem e natureza quanto aos dilemas de apropriação dos recursos naturais (Theodoro, 2005 e Little, 2003 apud Rapozo 2014).

Assim, quando indivíduos se utilizam dos mesmos ambientes, estabelecendo que o uso dos recursos naturais disponíveis sejam dados à apropriação comum, significa que há regras no processo de uso que estão ou não internalizadas entre os agentes. Neste sentido, as relações sociais estabelecidas em determinado espaço físico mediante a constituição de territorialidades marcadas pelo uso dos recursos naturais, possibilitam a compreensão de como são construídos os espaços sociais no processo de interação entre indivíduos (Rapozo, 2014).

Os conflitos socioambientais são marcados também pelas desigualdades de capital político e econômico, no caso brasileiro estão historicamente representados pelas disputas de poder no campo legislativo e executivo – ainda reflexos do histórico tradicionalismo dos sistemas políticos oligárquicos e patrimonialistas – das políticas de demarcação territorial, e de sua morosidade judicial.

Os reflexos deste processo produziram antagonismos socioambientais no embate entre diversos agentes: Estado, latifundiários, expropriados territoriais, posseiros, pescadores artesanais, agricultores, quilombolas e povos indígenas. A ocorrência de conflitos motivados pela transformação do modo de vida, pela permanência e sobrevivência das sociedades rurais amazônicas tornou-se latente em face do avanço dos sistemas produtivos do agronegócio e dos megaempreendimentos.

Neste contexto, este estudo apresenta uma caracterização dos conflitos socioambientais reflexos dos processos de territorialização das áreas de *bens de uso comum*¹ dos povos indígenas localizados na faixa de fronteira² do Estado do Amazonas. A tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru apresenta, enquanto região de diversidade sociocultural e dotada de um aparato institucional e militar, ocorrências de conflitos sem perspectiva imediata de solução, envolvendo o reconhecimento identitário e o direito originário de uso dos bens e espaços de reprodução dos seus modos de vida (Da Silva, 2013).

Suas principais cidades agregadoras de fluxos e atividades econômicas se destacam devido a processos de ocupação que remonta meados do século XIX e hoje representam um dos maiores agrupamentos humanos nas regiões de fronteira amazônica.

Tabatinga y Leticia, esta última fundada en 1867, han logrado mantenerse a lo largo del periodo republicano como los referentes fronterizos más importantes sobre el río Amazonas. Estos dos sitios distanciados inicialmente por varios kilómetros y una quebrada, la de San Antonio, en las dos últimas décadas del siglo XX se han unido físicamente convirtiéndose hoy en la principal conurbación fronteriza de toda la cuenca amazónica, con una población cercana a los cien mil habitantes (Zarate, 2008, p. 21).

A dinâmica sociohistórica e espacial da microrregião do Alto Solimões revela sua complexidade geopolítica e territorial marcada por processos que acabaram merecendo maiores entendimentos ao longo dos últimos anos nos estudos acadêmicos, sobretudo as particularidades do contexto fronteiriço.

Pese a estar desconectadas por vía terrestre con otras en sus respectivos países, las dos poblaciones han sido siempre enclaves geopolíticos en la disputa territorial en la (selva) Amazonia. Leticia fue esencial en la definición de los límites entre Colombia y Perú, mientras Tabatinga estuvo en medio de las disputas de los imperios ibéricos por la definición de sus áreas de influencia en la Amazonia, y fue, al tiempo, esencial para definir los límites en la región de Brasil, Colombia y Perú (Aponte, 2011, p. 203).

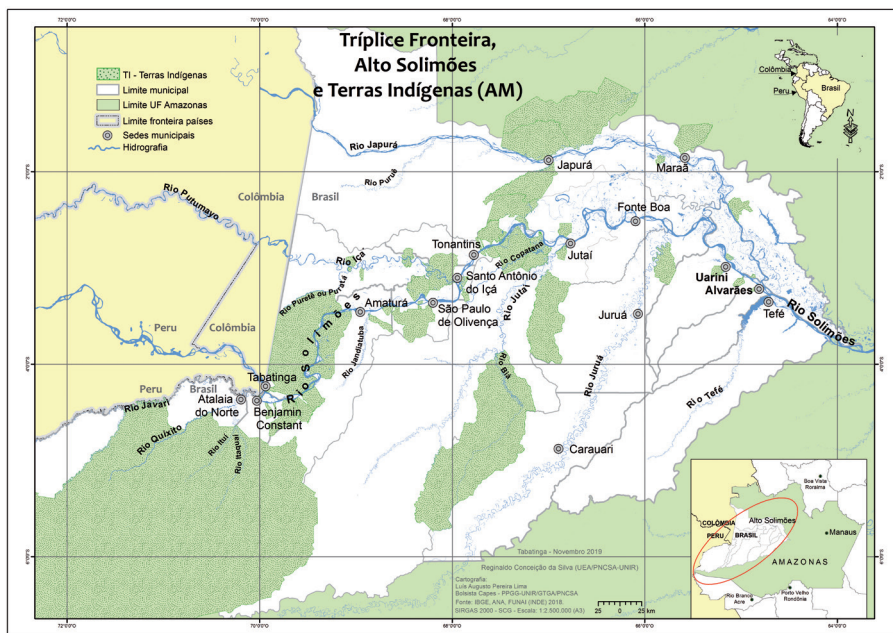


Figura 1: Localização da área de pesquisa.

Fonte: Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – NESAM, 2017.

As tensões sociais pela apropriação da natureza são marcadas historicamente pelo narcotráfico, pela intensificação da ação ilegal de madeireiros, grileiros, garimpeiros, empresas mineradoras e pescadores comerciais, envolvendo terras tradicionalmente ocupadas³ por indígenas, ribeirinhos e demais comunidades agroextrativistas (Da Silva, 2013).

As distintas formas de uso das terras, aliadas aos aspectos político e identitário entre os agentes envolvidos permitem formas complexas de apropriação do território⁴, convertendo-os num processo de territorialização⁵. Os processos de territorialização comportam elementos que fogem das instâncias legais e muito menos jurídicas quando se tratam de espaços de uso comum, e que se tornam uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas (Little, 2002).

A perspectiva metodológica desenvolvida na investigação foi baseada no uso da pesquisa qualitativa e quantitativa (Martins, 2004; Poupart et al., 2010), considerando um diálogo sobre as questões pertinentes e apresentadas como objetivos do estudo a partir das análises teóricas, dos dados documentais obtidos e da realização de pesquisa de campo com a utilização de entrevistas semi-estruturadas com lideranças comunitárias em territórios que atualmente demandam a qualificação de estudos para identificação e demarcação de terras indígenas.

No mundo rural brasileiro, considera-se que os fenômenos dos conflitos socioambientais também estão associados às questões de fixação de projetos econômicos financiados pelo Estado, que historicamente ampliaram a concentração de terras nas mãos de latifundiários aliados ao modelo político patrimonialista (Rapozo, 2014). Neste contexto, podemos afirmar que os grandes projetos alegadamente considerados desenvolvimentistas e associados ao modelo mercadológico de (re)apropriação social da natureza na Amazônia brasileira impulsionaram contradições latentes ocasionando a sujeição de grupos sociais marginalizados social, econômica e territorialmente perante as transformações oriundas do discurso de valorização econômica nacional (Rapozo & Silva, 2013).

Oriundo destes processos, os conflitos socioambientais na Amazônia brasileira podem ser pensados como reflexos desta *ausência presente* do Estado (Rapozo, Da Silva & Radaelli, 2017), das políticas desenvolvimentistas adentrando as fronteiras territoriais dificultando a resolução dos problemas locais. O estabelecimento de relações oriundas pela demarcação do espaço físico e que impulsiona a constituição de territorialidades e o acesso a bens e recursos nos possibilita um entendimento sobre a forma como se dão a construção social de fenômenos conflitivos que denotam a disputa pela apropriação da natureza em contextos multiterritoriais.

A Amazônia dos grandes projetos: Sujeições, invisibilidades e conflitos socioambientais.

As políticas governamentais, na medida em que visavam a consolidação de um modelo de valorização econômica do desenvolvimento na região, resultaram também em grandes transformações quanto ao modo de vida das sociedades rurais, sobretudo, entre indígenas e não-indígenas (Rapozo & Silva 2013; Rapozo 2014). A partir dos anos 80 a intensificação destes fenômenos passou a produzir situações onde a violência representava os reflexos das relações conflituosas pelas disputas de acesso aos recursos e bens naturais.

Durante o período da ditadura, quando o governo militar promoveu de forma autoritária o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia, os projetos de desenvolvimento não incluíram a Amazônia ribeirinha entre suas prioridades, mas voltaram-se para a extensa terra do rio Jarí. A exclusão da várzea dos grandes projetos modernizadores, na verdade, a protegeu de consequências negativas do que também se conhece como o “modelo predador” de Desenvolvimento da Amazônia. Ao contrário do que propõe hoje o modelo socioambiental, o projeto modernizador não considerava nem os custos ambientais nem os custos sociais de suas iniciativas, priorizando o Desenvolvimento do capitalismo como um fim em si mesmo (Lima, 2005, p.13).

Rapozo & Silva (2013) afirmariam as consequências de um projeto modernizador excludente em face das sociedades rurais amazônicas levados

à cabo pelos modelos de integração desenvolvimentista ocasionaram parte significativa dos conflitos socioambientais marcados pelo acesso indevido à apropriação e exploração de bens considerados importantes para a reprodução material e simbólica dos agrupamentos sociais locais e outrora convertidos em recursos mercadológicos que movimentaram as forças do capital na região.

A intervenção militar da ditadura brasileira na Amazônia ao longo deste período demonstraria no seu fim, com o processo de redemocratização do sistema de governo, as mudanças irreversíveis de um momento que engendrou duas faces ao desenvolvimento regional. A primeira diz respeito a uma atuação veemente do Estado incentivando um modelo de colonização fronteira lançada como discurso de crescimento econômico para o que foi denominado de superação do atraso e ocupação do vazio econômico-demográfico, gerando renda, expandindo oportunidades e possibilitando atrativos econômicos e a industrialização para a região (Rapozo, 2014).

Todas as iniciativas governamentais adotadas, principalmente ao longo dos anos de 1966 a 1978, provocaram mudanças, mais ou menos notáveis, em praticamente todos os níveis da sociedade amazonense. Em primeiro lugar, dinamizaram-se e diversificaram-se as atividades produtivas. Em segundo lugar, desenvolveu-se bastante o sistema creditício, público e privado. Em terceiro, dinamizou-se e ampliou-se a administração pública federal na região. Em quarto, desenvolveu-se e agravou-se a luta pela terra, luta essa que envolve, entre outros elementos: o poder público (federal, estadual e municipal); grandes e médias empresas agropecuárias e de mineração, posseiros, ou antigos sitiantes e grupos indígenas. Em quinto, recolocou-se a secular problemática indígena, seja quanto a defesa de sua cultura e terra, seja no que se refere à proletarianização de sua mão-de-obra. Em sexto, criaram-se núcleos coloniais, como a finalidade de constituir reservas de mão-de-obra para empreendimentos públicos e privados. Em sétimo lugar, reformulou-se amplamente a significação geopolítica da região amazônica, tanto no que diz respeito aos problemas da *defesa nacional*, como no que se refere aos problemas da *segurança interna*. (Ianni, 1979, pp. 62-63)

Na segunda fase está a face mais perversa causada por um modelo de desenvolvimento econômico que caracterizaria o momento expansionista do capitalismo na Amazônia brasileira nos finais do século XX, marcada sobretudo pelos impactos resultantes da intervenção político-governamental, causando transformações socioambientais consideráveis. As intervenções militares propiciadas pela ditadura militar ao final dos anos 80 na Amazônia brasileira demonstrariam a incapacidade e o esgotamento de um padrão de crescimento econômico nacional. Um dos fatores que condiz com este processo esteve associado ao processo de redemocratização do Estado brasileiro.

Com a abertura do regime democrático, segundo Brito (2001) apud Rapozo (2014), diversos estudos acadêmicos sobre as consequências dos atos de Estado no período político da ditadura militar brasileira passarão

a apresentar uma reflexão sobre os impactos causados por um modelo de desenvolvimento regional, marcados por uma fragmentação política e pela exclusão social perceptível nos processos de subalternidades e sujeições as quais vivenciavam as sociedades rurais amazônicas.

No tocante ao problema da concentração fundiária⁶, Picoli (2006) apud Rapozo (2014) afirma que a estratégia adotada pelo Estado brasileiro no tocante ao processo de distribuição de terras devolutas beneficiou na Amazônia brasileira empresas detentoras de capital em detrimento dos pequenos posseiros. Os inúmeros mecanismos financeiros oferecidos pelo governo a serviço do grande capital, como os incentivos fiscais, ocasionaram concentração de terras e também de poder político e econômico nas mãos de grupos oligárquicos por meio de medidas protecionistas. Desta forma, a violência e a repressão cada vez mais fizeram-se presentes como elementos de sujeição e marginalização, tornando as sociedades rurais locais excluídas e despossuídas de qualquer alternativa de melhoria das suas condições socioeconômicas.

A política de incentivos financiados pelo Estado em setores como o agronegócio e de exploração mineral permitiram que ocorresse, sobretudo com o aumento de atividades marcadas pela incapacidade administrativa de fiscalização do Estado, como no caso do garimpo de ouro, a pressão em terras historicamente ocupadas por comunidades rurais locais, resultando consequentemente em inúmeras e particulares formas de conflitos socioambientais aqui mencionados, com destaques por exemplo ao processo de exploração mineral que submeteu as sociedades indígenas e suas terras à regimes de marginalização social e violência.

Nos estudos apresentados por Becker (2004) e Brito (2001), ocorre um crescimento exponencial de trabalhadores do garimpo no tocante ao período da ditadura militar brasileira, passando de 10.000 na década de 1960 para 240.000 a partir de 1980, o que corresponde a 80% das atividades de extração mineral nacional deste período.

Os interesses do Estado voltaram-se para a mineração, como uma forma de atrair divisas rápidas para o país, não havendo qualquer ação política para disciplinar o garimpo. Por esse motivo, acompanhando a frente garimpeira na região, veio uma série de relações sociais, que iam da mais vil escravidão, passando pelo tradicional sistema de aviamento, até relações assalariadas sem nenhuma das garantias previstas nas leis trabalhistas. O maior problema gerado por essa situação foi o cruzamento de diversos interesses econômicos *submersos* na relação entre garimpagem e tráfico de narcóticos com o financiamento de campanhas políticas” (Brito, 2001, p. 190).

Para Picoli (2006) apud Rapozo (2014) os grupos sociais envolvidos na dinâmica de ocupação do território amazônico configuraram-se de forma antagonica: de um lado, formado por agentes interessados na ampliação e reproção do capital, de outro, uma massa de despossuídos sujeitos aos regimes de exploração e violência, pertencentes historicamente aos

processos de migração interna e formando junto as sociedades locais (indígenas e ribeirinhas) um *exército de reserva* enquanto força de trabalho barata na região.

O progressivo modelo econômico de desenvolvimento nacional, ao menos como discurso, na medida em que consolidava elementos condizentes com uma *racionalidade parcial* dada a conjuntura socioeconômica e política brasileira, reproduziram relações assimétricas entre Estado e sociedade civil. Para Rapozo (2014) os modelos econômicos fundamentados nos programas de desenvolvimento adotados potencializariam as principais consequências ao subdesenvolvimento periférico e as graves transformações socioambientais na Amazônia brasileira resultantes da valorização do capital investido na região.

No nível de internacionalização da economia, a Amazônia recebeu, entre os anos 70 e 80, uma concentração de esforços para o desenvolvimento capitalista mediante o alcance geográfico da industrialização de ponta, da transformação das atividades de subsistência em agroindústria, da intensificação do extrativismo mineral e madeireiro, na criação de infraestrutura de transportes e comunicações comprometidos com a expansão do capitalismo na região. (Silva, 2013, p.12)

As decisões econômicas refletidas num modelo de *ocupação das fronteiras nacionais* de exploração do agronegócio, nas políticas de incentivo e permanência de modelos desenvolvimentistas endógenos traduzem por contradição a adoção de medidas políticas escolhidas pelo Estado Nacional brasileiro, onde as esferas de ordem política, na medida em que internalizavam o discurso do crescimento econômico para além dos custos sociais, acabaram, segundo Rapozo & Silva (2013), por também externalizar elementos ambientais que impossibilitaram, do ponto de vista institucional maiores reflexões sobre os danos causados e oriundos das formas de exploração dos recursos naturais em face do modelo econômico nacional que marcou a segunda metade do século XX.

Após o processo de redemocratização do Estado brasileiro, iniciado ao final da década de 80 até o a primeira década do presente século, as consequências ocasionadas pelos discursos desenvolvimentistas acabaram reorientando políticas econômicas de Estado para a Amazônia, institucionalizando interesses particulares sobre a gestão dos recursos naturais possibilitando novas formas de reapropriação da natureza.

São reflexos deste processo a construção de hidroelétricas, a exploração dos recursos naturais extrativistas não-renováveis sem o devido monitoramento das instituições governamentais responsáveis, a abertura de estradas e rodovias para a ligação com as grandes cidades resultados das frentes de colonização agrícola para a expansão do capital na Amazônia brasileira, a sobreexploração dos recursos pesqueiros incentivados pelo políticas de Estado das décadas de 80 e 90, assim como a ocupação das fronteiras nacionais por

meio da pecuária extensiva e da exploração madeireira e mineral de terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas e não-indígenas, exemplos claros da sujeição inapropriada à racionalização dos modelos econômicos de desenvolvimento instituídos na Amazônia contemporânea.

Estes contextos são representados por um processo em que ao mesmo tempo conserva estruturas de reprodução da violência no mundo rural e também permite o aparecimento de novos elementos marcados pelas complexas relações estabelecidas entre o capital empreendedor na Amazônia e os interesses do Estado frente aos processos de mobilização política e de resistência.

No Estado do Amazonas até o final do século XX coexistia um discurso político de desenvolvimento associados a elementos economicistas regionais, sendo pouco aceitas as perspectivas preservacionistas e conservacionistas, mantendo clara oposição à implementação de iniciativas para diminuir as atividades produtivas baseadas na exploração mercadológica dos recursos naturais e da sua comercialização até o início dos anos 2000.

Importa-nos entender que, assim como em outras regiões da Amazônia brasileira, estes fenômenos podem ser primeiramente entendidos sob a égide de um discurso político e governamental marcado pelos interesses econômicos regionais e que, em última instância têm ocasionado os conflitos socioambientais em destaque.

Transfigurações dos conflitos socioambientais na microrregião do alto Solimões

A realização de pesquisa de campo⁷ compreende os municípios localizados na microrregião do alto Solimões no Estado do Amazonas⁸, as cidades de Tabatinga, Benjamim Constant, Atalaia do Norte e São Paulo de Olivença, que possuem uma população aproximada entre 40 a 50 mil habitantes cada (IBGE, 2010).

Segundo os dados da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio, a microrregião do Alto Solimões compreende atualmente 35 Terras Indígenas em diferentes fases do procedimento demarcatório, sendo 2 em estudo (sem área delimitada), 4 declaradas e 29 regularizadas. A população que compreende todas as comunidades em terras demarcadas ou não é estimada em 67.754 habitantes. As áreas das 33 TIs que já passaram da fase de delimitação (no caso, declaradas ou regularizadas) somam 34.187,81 km² (ou 3.418.871 ha) – 16 % da área da microrregião e 2,19% da área do estado.

Esta porção sudoeste do Estado do Amazonas é caracterizada por uma diversidade de etnias indígenas, dentre elas destacam-se os povos Kaixana, Kambeba, Kokama e Tikuna localizados ao longo do rio Solimões. Na terra

indígena Vale do Javari no município de Atalaia do Norte, abrigam entre seus principais rios como o Javari/Jaquirana, Itacoáí, Ituí e Curuçá, os povos das etnias Matsé, Matis, Marubo, Kanamari, Kulina, além da significativa presença de grupos de recente contato ou ainda em isolamento voluntário, como os Korubo⁹.

Na microrregião do Alto Solimões, na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru, as tensões sociais têm aumentado devido à intensificação da ação ilegal de grupos econômicos, de empreendimentos privados e públicos envolvendo terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, rios de pesca comercial e de subsistência entre ribeirinhos e o acesso e gestão das florestas entre comunidades agroextrativistas, bem como o avanço da mineração e garimpo em áreas historicamente ocupadas pelos povos indígenas locais. Estes acontecimentos traduzem-se em elementos significativos à compreensão destes fenômenos. Sua relação com atividades ilegais capitaneadas, por exemplo, pelo financiamento de recursos advindos do narcotráfico não deixa de ser um fenômeno explícito ou ao menos reconhecido pela sociedade local e pelas representatividades do poder público estatal.

O resultado destes novos conflitos nas duas últimas décadas estão reconfigurando a dinâmica das relações sociais e econômicas estabelecidas entre os envolvidos e suas formas de uso da natureza, ora como *bens naturais* entre os povos indígenas, ora como *recursos naturais* apropriados mercadologicamente. Esta discussão, ainda que tenham se tornado em certa medida uma pauta aos cenários de planejamento institucional governamental, pouco tem caminhado no sentido de compreender suas conexões e representações para com as estratégias de segurança pública em contexto nacional e internacional.

Os conflitos socioambientais na fronteira da microrregião do Alto Solimões permite-nos a necessidade não só de um entendimento sobre a configuração das relações de uso sobre a natureza, como também possibilita-nos observar as ações e interesses econômicos que antecedem a estes fenômenos numa busca sobre quais elementos os ocasionam.

A situação de conflito entre os diferentes sujeitos que vivem e que desempenham atividades de trabalho e comercialização nesta região impõem uma lógica singular sobre a apropriação da natureza, incitando, via de regra, o debate acerca da conservação e manejo dos bens e recursos disponíveis. Contudo, outros elementos circundantes a estes fenômenos se evidenciam como possíveis fatores que impulsionam os conflitos socioambientais.

Dentre eles, poderíamos citar as estratégias de injeção dos recursos financeiros oriundos da renda e lucro advindos do narcotráfico na região que, nas últimas décadas passaram por um processo de *legalização* e *diversificação* de suas divisas a partir de outras atividades rentáveis nas cidades locais, como a exploração do ouro em garimpos que funcionam

com o mínimo de legalidade e o máximo de convivência das administrações municipais, o potencial comercial do setor pesqueiro na região, sobretudo levado à exportação, ou ainda a comercialização das madeiras que, ainda que tenham sofrido por uma diminuição no mercado local mediante intensificação e vigilância dos órgãos governamentais brasileiros, ainda representam significativos ganhos por exemplo entre as madeiras peruanas que se estabelecem na fronteira com escassos mecanismos de regulação do governo local.

Podemos destacar também a existência de outros mercados mais consolidados e que se apresentam bem demarcados na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru, ora visibilizados pelo comércio local, ora invisibilizados por diversos fatores de ordem moral e legal, levando a um entendimento de que o contexto fronteiriço marcado pela mobilidade de serviços e pessoas torna a realidade social local complexa.

Para Steiman (2002) a tendência de formação de blocos econômicos regionais e as diásporas de povos com nacionalidade compósita numa escala sem precedentes no passado, provocaram uma mudança fundamental na abordagem das fronteiras e limites internacionais. “Para muitos países já não importam tanto os efeitos da existência dos limites internacionais, mas os efeitos da remoção desses limites ou pelo menos de reduzir as descontinuidades que estes representaram por muito tempo para a vida econômica e social e para a circulação de idéias, mercadorias e serviços” (Steiman, 2002, p.22).

Esse processo é indicativo de que, mais do que uma perda de função dos limites e fronteiras internacionais, o que está ocorrendo é uma mutação da perspectiva do Estado em relação ao seu papel. A fronteira deixa de ser concebida somente a partir das estratégias e interesses do Estado central, passando a ser concebida também pelas comunidades de fronteira, ou seja, no âmbito sub-nacional. O desejo e a possibilidade real de comunidades locais estenderem sua influência e reforçarem sua centralidade além dos limites internacionais e sobre a faixa de fronteira estaria subvertendo e renovando os conceitos clássicos de limite e de fronteira (Machado, 2001, p.390).

Nesta realidade vivenciada em contextos socialmente adversos e de vulnerabilidade socioeconômica extrema entre determinados segmentos das sociedades locais, se possibilitou já em algum tempo o estabelecimento de uma rede de narcotráfico reconhecidamente relevante e de caráter estratégico a economia informal que muito tem sido alvo de políticas e mecanismos de repressão e controle pelos países envolvidos.

Neste contexto, compreendemos que, como destaca Steiman (2002), a uma estreita vinculação econômica a atividades extrativas locais importantes para a região de fronteira como, por exemplo, a pesca, o garimpo e a madeira, nestes municípios está submetida a intensa flutuação dos preços de seus produtos no mercado internacional. Como em muitos dos municípios locais

envolvidos, estas atividades comerciais desempenham parte importante de suas economias, essas flutuações são ampliadas por fatores de risco considerados inclusive como elementos constitutivos dos preços nas mercadorias. A flexibilidade de rotas e nódulos de trânsito e exportação, afirma a autora, permite características próximas as redes internacionais de comercialização de produtos ilícitos e que também podem ter contribuído para a natureza cíclica de muitas dessas economias, ora incluídas, ora excluídas dessas redes.

Estas redes há muito consolidadas têm propiciado um entendimento sobre seus fluxos diversificados e o estabelecimento de rotas estratégicas que, ainda que estejam reconhecidas e devidamente mapeadas estão em constantes modificações e movimentam um setor do capital comercial relativamente autônomo e funcional.

Neste contexto, os conflitos socioambientais nesta porção da região de fronteira podem ser pensados como reflexos dos estabelecimentos de uma relação entre as atividades produtivas comerciais oriundas do extrativismo e as redes de atividades ilícitas capitaneadas pelo narcotráfico que, atuando do lado colombiano, peruano e brasileiro, introduzem recursos financeiros na região procurado diversificar suas divisas, movimentando o capital regional e potencializando as disputas pelos acessos e apropriação da natureza.

Assim, a comercialização da madeira, do pescado e da extração ilegal de ouro recebe, sobretudo do lado brasileiro da fronteira, recursos que movimentam atividades consideradas legalizadas – ainda que em muitos casos estas atividades não possuam reconhecimento legal das instituições governamentais responsáveis para sua execução, como o caso dos garimpos de ouro – pois transformam-se em potenciais espaços para o aparecimento de conflitos envolvendo os territórios das sociedades rurais locais, como os dos povos indígenas e os agentes de exploração e comercialização locais.

Cotidianos da violência: O garimpo em terras tradicionalmente ocupadas e a luta pela demarcação territorial dos povos indígenas

O resultado destes fenômenos traduzem-se na diversidade de tipificações dos conflitos expressos nos resultados apresentados a partir dos interlocutores, levando inúmeras vezes à sua judicialização quando reconhecido formalmente pelas instâncias governamentais representativas do poder público. Muitas destas ocorrências (figura 2) resultam da relação estabelecida entre as redes de exploração e comercialização da natureza como recursos naturais e figuram como os principais entraves na gestão do território e demais bens de uso comum entre comunidades e demais agrupamentos rurais.

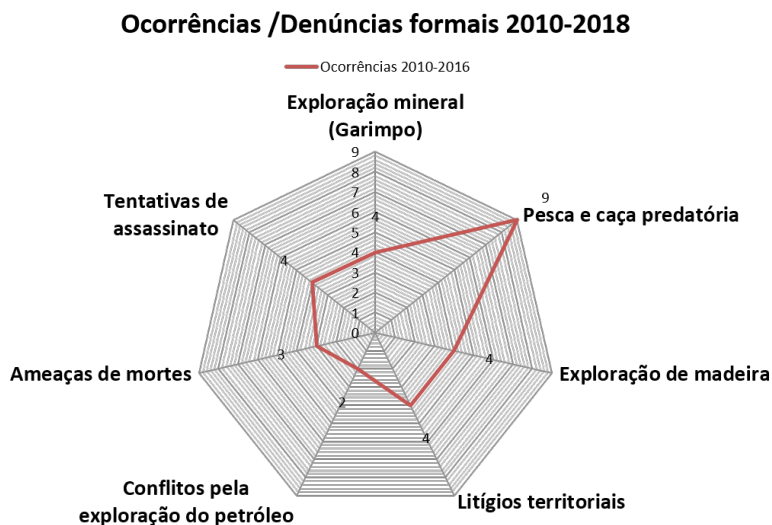


Figura 2: Tipificação de conflitos em territórios brasileiros indígenas demarcados e não demarcados ou limítrofes a estes.

Fonte: Elaboração dos autores a partir de dados obtidos em área de pesquisa (2017)

As informações obtidas junto aos interlocutores destacam predominantemente a ocorrência de exploração mineral do garimpo de ouro, a extração ilegal de madeira e a ocupação ilegal em áreas de pesca para captura predatória e comercial, os dados permite-nos um entendimento também sobre as distintas formas de apropriação da natureza marcadas pelos agentes de comercialização externos as comunidades rurais locais. Em suas expressões ainda figuram o desdobramento destes conflitos tipificados na tentativa de assassinatos e ameaças de morte como elementos do cotidiano de violência e de desrespeito ao uso dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas.

Na microrregião do Alto Solimões, particularmente o perfil deste tipo de território, sobretudo daqueles que envolvem áreas indígenas em processo de demarcação ou identificação, tornaram-se mais sensíveis a uma realidade marcada pela violência e pela recorrente condição de insegurança jurídica e constitucional à proteção física. Este é o caso, como afirmamos na figura 2, das tentativas de assassinato ou das inúmeras ameaças de mortes não contabilizadas nos registros legais, tornando-se invisibilizadas à luz do poder público.

Ainda que não seja possível detalhar aqui os acontecimentos, bem como os sujeitos envolvidos por questões de segurança e ética, ocorrem esforços para realização de operações de fiscalização dos órgãos competentes junto às áreas protegidas, como é o caso das terras indígenas homologadas ou das áreas de unidades de conservação – geralmente impossibilitados pela falta de recursos humanos ou de capital – estas ações em sua maioria não se destinam a averiguar as inúmeras ocorrências associadas às dimensões ou motivos socioambientais, muitas vezes sendo registradas após os incidentes em instâncias nada sensíveis aos casos, retratados, por exemplo, nos boletins de ocorrências dos departamentos policiais locais que, localizados nas cidades de Tabatinga, Benjamin Constant e São Paulo de Olivença, pouco dispõem de infraestrutura para averiguar os acontecimentos in loco.

Contudo, as entrevistas realizadas com os agentes diretamente afetados por estes conflitos relatam outra face da violência, a convivência do poder público municipal que em alguns casos têm autorizado por meio de seus departamentos a realização de atividades e empreendimentos do capital privado em áreas que se configuram atualmente em processo de identificação e demarcação de terra indígena. Este é o caso da extração de ouro realizado ao longo dos rios utilizados por comunidades indígenas na região para navegabilidade, consumo da água e do pescado.

Agora tá com 8 anos que começou pq o prefeito já vai inteirar 8 anos..8 anos que o garimpo segue aqui dentro. E ainda meteram garimpo pra dentro. Só parou agora esses dias pq eu fui lá com o vice-prefeito e mostrei esse documento aqui [nos deu o papel pra ler], da Pastoral da Terra, e disse pra ele “é o seguinte, ou tomam providência, ou vai ter bala lá dentro”. A chegada aqui é que foi o perigo. Era todo dia eu abordando eles aqui.. chegavam na marra, arriava a draga e a porrada comia aqui, escangalhando com tudo. Não vieram aqui pra conversar não, chegou e arriou a draga e trabalharam...e os cara não vazaram também.. “rapaz aqui ninguém sai”, e eu diza “sai, sai daqui sim, sai sim”, “mas nós estamos com ordem do prefeito”, “não, o prefeito manda lá na prefeitura” eu dizia pra ele, lá na prefeitura ele pode mandar, mas aqui não. Aqui eu nasci e me criei. Aqui tá minha mãe, meu pai, meus irmãos. E vá saindo daqui por favor, eu dizia (A. R. M, 64 anos, agricultor e pescador).

O modelo de garimpagem do ouro ocorre por meio de licença prévia do poder público local que autoriza a entrada do empreendimento para realização da extração do minério por meio de balsas flutuantes que se utilizam de um modelo de sucção do leito dos rios a fim de que o material coletado seja mantido em contato com o mercúrio para obtenção do ouro, que por sinal é despejado no ambiente comum aos moradores locais, além de ocasionar o assoreamento dos rios.



Figura 3: Extração de ouro realizado pelas balsas flutuantes no rio Jandiatuba, Amazonas.

Fonte: fotografia de pesquisa de campo (2016)

Obviamente a atividade de extração do ouro tem modificado a qualidade de vida das comunidades locais, sendo impactadas, sobretudo quanto ao consumo da água e dos alimentos consumidos in natura nas imediações do lugar.

Ixi, mudou muita coisa... com os peixes, com a gente... era doença de tudo jeito. Dava coceira na gente.. tomava banho, saía da água era o mesmo que tá batendo urtiga, ardendo e coçando. Coçava que deus me defenda. Até hoje tenho marca das coceiras na pele..os animal morria. Porco, galinha, pato, bebia água e quando subia só fazia subir e morria (R. C. M, 84 anos, agricultora e aposentada).

Consequentemente, o trabalho de extração do minério põe em curso outras atividades que também estão circunscritas à prática de exploração dos recursos naturais sem qualquer tipo de autorização prévia dos moradores locais, dentre elas a pesca, a extração de madeira e a caça de animais silvestres realizados em territórios de uso comum e comunitário. Para além dos inúmeros aspectos relatados, segundo a fala dos interlocutores locais esta significativa pressão sob os seus bens naturais também tem afetado a destruição de fragmentos arqueológicos presentes no local, modificando a paisagem que historicamente demarcava a presença de seus antepassados na região.

Agora, eles derrubaram aí negócio de seringueira e tudo quanto é planta que serve pra gente, o açaí, essas coisas, derrubaram demais, fizeram o maior escangalho... acabaram destruindo tudo aí... tudo, tudo. Tem lugar que você olha assim parece o Solimões, escavação [refere-se as barrancas de terras caídas comuns nas margens do Solimões].. agora o rio tá bonito [na cheia], mas no verão... as praias ficam lá no meio! [indicativo de assoreamento].. eu queria que vocês viessem no verão... é aqueles borrão torrando de terra lá no meio (L. M., 53 anos, agricultor e pescador).

Desde seu início, o processo de exploração nas áreas de garimpo mesmo com autorização dos órgãos competentes ocorre desrespeitando o direito à consulta prévia, livre e informada, como regulamentado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Nunca fomos chamados pra conversar. Fui lá com prefeito, falei com o vice “ah rapaz, ninguém dá jeito, isso aí eu não posso fazer nada, porque sou vice, é ordem do governo.”..Os cara lá na boca [referindo-se as terras indígenas demarcadas]

já atingiram um tempo desses né, falei pro cacique de lá “você tá aqui na boca deixaram o garimpo entrar, meu irmão?”, e ele “ah mas...”, eu disse “pois é, vocês deviam ter subido lá se ajuntado com mais nosso cacique pra nós enfrentar e botar eles pra trás, mas vocês deixaram eles entrarem, o que eu posso fazer sozinho lá?” Uma andorinha só não faz verão (R. S. S, 42 anos, agricultor e extrativista).

A convivência do poder governamental local se vale da fragilidade do capital político na mobilização coletiva dos povos afetados, e também conta com as transformações na legislação estadual que, durante o último governo – inclusive cassado pelo Supremo Tribunal Eleitoral - sancionou o estabelecimento de novas normas para licenciamento ambiental no Estado do Amazonas, como a Lei Ordinária Nº 155 de 26 de junho de 2015 que estabelece os critérios para expedição de licenciamento ambiental pelo Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas – IPAAM, e que por sinal também desrespeita os direitos constitucionais dos povos e populações tradicionais no Brasil.

Fui atrás do prefeito, andei o dia todinho, mas não encontrei, parecia que ele se escondia. Até que eu falei com o Paulo Mafra, “ah porque eu tô fora daí, não sei o que”... “mas vc tem algum documento? [licença]”, ele “teeem [de forma enfática]”. Pois é, vê o que faz porque assim não tá dando certo não. Ninguém pode nem beber água nem tomar banho. Um horror. Aqui eu queria que você visse quando tava seco, tinha surubim tudo cheio de ferida, de tanto óleo e mercúrio na água, os peixes ficaram tudo ferido. Até soda cáustica jogam (A. R. M, 64 anos, agricultor e pescador).

Por outro lado, os agentes diretamente envolvidos e impactados por estes conflitos – as comunidades locais – procuram dar visibilidade (figura 4) e buscar nas instâncias legais as formas de denúncia, recorrendo inúmeras vezes aos órgãos entendidos como representantes destes, como no caso da Fundação Nacional do Índio e ao Ministério Público Federal. As denúncias¹⁰ se apresentam como reflexos de uma série de demandas, dentre elas as mobilizações pela proteção territorial, pela instauração de inquéritos para averiguação da violência física cometida aos envolvidos, pela possibilidade de salvaguarda de seus direitos de consulta ou ainda de reconhecimento histórico pela posse e uso das terras tradicionalmente ocupadas.

As denúncias apresentadas revelam também como se realizam as expressões de resistência em curso a partir das mobilizações políticas e associativas dos moradores locais. Ao denunciar os empreendimentos está em jogo a produção, reprodução e demarcação das diferenças à favor do reconhecimento identitário na luta pela demarcação territorial, em face da garantia e perpetuidade do modo de vida local.

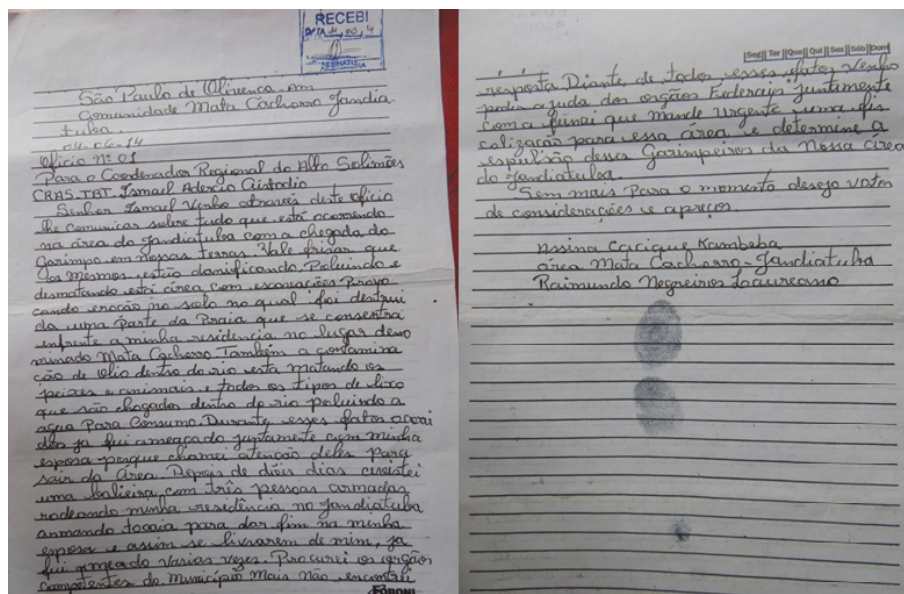


Figura 4: Documento de denúncia contra ocupação ilegal de garimpeiros protocolado na Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio no Alto Solimões.

Fonte: fotografia de pesquisa de campo (2016)

Estes fenômenos têm se definido como um esforço coletivo em favor do uso, da ocupação e do controle dos bens comuns socialmente territorializados (Little, 2002). Ao se identificarem com parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seus territórios, a contraposição ao garimpeiro, madeireiro ou pescador comercial possibilita o reconhecimento do outro como o externo, na medida em que faz emergir novas questões identitárias, na fragmentação, reconstrução ou reafirmação dos laços com o território, elementos imprescindíveis na luta pela identificação e demarcação territorial.

As modalidades de conflitos encontradas levam, ao nosso entender, à uma sujeição e a (re)produção da invisibilidade dos grupos étnicos mobilizados nos processos de disputa e manutenção de seus territórios. A violência física e simbólica representam distintas formas de relação e subordinação aos atores econômicos locais, ao Capital e ao Estado.

Em casos particulares, como dos territórios da tríplice fronteira amazônica Brasil, Colômbia e Peru, a vulnerabilidade se estende às incertezas de que os conflitos socioambientais refletem a complexidade de questões socioeconômicas, geopolíticas e ambientais caras à região. Para Zarate (2017), a violência e os conflitos particulares a realidade local possuem expressiva relação com a história de ocupação e desenvolvimento das

políticas dos Estados nacionais baseados na exploração dos recursos naturais e na militarização da fronteira, logo esta também se constituiu marcada pela violência e insegurança e levaram aos atuais processos de vulnerabilidade, debilidade estatal e ineficiência das possíveis ações de resolução dos conflitos.

La política de fronteras de los países amazónicos, a pesar de ciertos avances en materia de legislación y de algunos anuncios y prácticas de cooperación, sobre todo militar, sigue orbitando en torno a los objetivos de defensa de la soberanía nacional y de lucha contra el narcotráfico y la violencia insurgente, que desde hace algunos años, sobre todo después de la caída de las torres gemelas y la guerra de Irak, se califica indistintamente como terrorista. La acción estatal tanto en el lado brasileiro de la frontera como en el colombiano, al igual que en el caso de la frontera con Perú, ha girado pesadamente en torno a una fuerte presencia militar que permite hablar de unas fronteras cada vez más militarizadas o de unas fronteras donde una importante proporción de la población forma parte de las fuerzas armadas y donde estas juegan un papel decisivo en el conjunto de las sociedades o comunidades de frontera. (Zarate, 2012, p. 67)

Não podemos deixar de compreender que as modalidades de conflito apresentadas pelos interlocutores possuem uma relação direta expressa na presença do narcotráfico como atividade econômica ilícita. Esta reflexão destaca na contemporaneidade os quadros de análise sobre a situação de fronteiras, a presença do Estado e as políticas ineficazes que passaram a preocupar-se cada vez mais com interesses geopolíticos militares. Importa-nos destacar que, a tipificação dos conflitos apresentadas e os agentes envolvidos, para além de suas particularidades históricas, demonstram que longe de uma resolução em curto e médio prazo esses também expressam, ainda mais no caso brasileiro, a ineficiência dos dispositivos jurídicos e direitos constitucionais que possibilitariam assegurar os direitos desses povos à manutenção e demarcação de seus territórios reconhecidos, inclusive, por organizações e tratados internacionais.

A transfiguração dos conflitos, quando comparados a um cenário global, revelam a inoperância da justiça penal e a irresponsabilidade do Estado brasileiro refletidos na dura realidade marcada pela impunidade nos casos de assassinatos resultantes de conflitos diretamente associados às questões ambientais.

Esta reflexão leva-nos, por exemplo, a afirmar que nos dois últimos 2 anos consecutivos o Brasil liderou o ranking de assassinatos de ativistas ambientais ocasionados por conflitos oriundos, em sua maioria, do Agronegócio, dos empreendimentos de especulação imobiliária e de extração mineral. Dentre os quais, mais de 80% se encontram em casos ocorridos somente na região amazônica¹¹.



Figura 5: Representação quantitativa de mortes por conflitos socioambientais no mundo.

Fonte: Adaptado de Global Witness, 2018 .

A violência muitas vezes desterritorializa e invisibiliza a mobilização política, pois os casos apresentados refletem as inúmeras sujeições dos agentes impactados (comunidades ribeirinhas, povos indígenas), e a expropriação das suas condições de manutenção efetiva dos seus modos de vida e de reprodutibilidade social em seus territórios.

Considerações finais

Os conflitos socioambientais resultantes das estratégias de expansão das atividades econômicas na região amazônica e de suas inúmeras formas de apropriação da natureza, também são marcados na atualidade pela fragilidade e impotência das instituições possivelmente resolutoras dos mesmos. Isto significa afirmarmos que as *presenças ausentes* do Estado são pensadas aqui como a incapacidade gerencial de administração das questões públicas que envolvem a tomada de decisões governamentais num território marcado pela debilidade e fragilidade de atuação institucional. Em se tratando de imensos territórios desassistidos pelas políticas governamentais, suas consequências retratam a vulnerabilidade e a ausência de políticas socioambientais, assim como a violência expressa nos inúmeros casos de assassinatos, ameaças e tentativas de homicídio na Amazônia desassistida pelo poder público.

A reconfiguração da estrutura de organização do modelo econômico capitalista no mundo rural brasileiro reaparece agora sob um ataque aos direitos adquiridos pelas comunidades e povos que ocupam tradicionalmente territórios de uso comum nos Estados amazônicos. Estas ações possuem como resultados a intensificação de um processo que, na linha tênue do debate, procura invisibilizar e deslegitimar a histórica luta e o poder de mobilização política de inúmeros agentes sociais envolvidos com os movimentos em favor dos direitos de uso coletivo e de apropriação da natureza reconhecidamente na categoria de regime de bens territorialmente comuns.

Os estudos e publicações que destacam a violência no mundo rural brasileiro hoje, como os dados apresentados pela Comissão Pastoral da Terra¹² ou ainda pelo Conselho Indígena Missionário¹³, permite-nos afirmar que há nas últimas décadas a manutenção de um quadro que pouco oscila quando se discute as estatísticas de violência, precisamente os assassinatos ocasionados pelas disputas de acesso a terra.

Os processos de mobilização política frente a violência física e simbólica cometida contra os povos indígenas na microrregião do Alto Solimões permitem também que estes fenômenos sejam entedidos como um campo de disputa marcado por diversos agentes mobilizadores e imobilizadores de interesses estratégicos.

A posição do Estado, da Sociedade civil organizada e do Capital empreendedor se estabelecem na região produzindo assimetrias a partir da posição relativa ocupada por cada agente na relação com outros espaços, sendo desta forma definidos pela exclusão mútua – ou de distinção – das posições que o constituem. Assim os movimentos locais, por meio das ocorrências de denúncias procuram visibilizar os conflitos e as disputas pelo acesso aos seus bens comuns, em contraposição à convivência ou imobilismo dos atos de Estado em seu exercício de monopólio da violência e do poder, ou ainda da presença do capital na dinâmica de apropriação da natureza como recurso.

Na microrregião do Alto Solimões, a transfiguração dos conflitos e o ataque aos direitos sociais e territoriais dos povos indígenas e não indígenas são representados pelas formas de exploração da natureza e pela tipificação da violência acima apresentada.

Os conflitos socioambientais na região tem impossibilitado a garantia dos direitos territoriais e da gestão dos bens naturais de que dispõem as comunidades locais, marcadas pela violência política dos atos de Estado, pelos ilegalismos das atividades econômicas transfronteiriças, impondo, dentre outras realidades, um cenário caracterizado pela contradição das políticas econômica desenvolvimentistas, pela externalização dos fatores ambientais, pela sujeição de grupos sociais à marginalização e a invisibilidade frente aos organismos institucionais governamentais ora potencialmente responsáveis pela resolução dos conflitos.

Por outro lado, poderíamos afirmar que a importância da valorização do conhecimento tradicional e a necessidade de visibilização dos casos relatados torna-se potencialmente determinantes para a formulação de novos instrumentos de políticas públicas de ordenamento territorial, regularização fundiária e acesso a terra. As experiências locais de mapeamento situacional e de cartografia social (Acsegrad, 2008; Almeida, 2013; Viana 2008) realizado com comunidades em condições de vulnerabilidade socioeconômica e ambiental vêm se demonstrando como importante ferramenta de mobilização política, como uma linguagem de poder e denúncia ao enfrentar temas latentes com relação à gestão dos territórios tradicionalmente ocupados por povos e comunidades tradicionais. Isto pode levar a novas oportunidades de formação de consenso, diante do modo de uso e gestão dos seus espaços de vivência (Fox, Surianata, Herschok & Pramono, 2008).

Estes elementos permite-nos pensar sobre os potenciais processos de resistência em face da produção e reprodução da invisibilidade de seus territórios, saberes e fazeres que se traduziriam na persistência do (r)existir perante os as violências sofridas ao longo das ações de expropriação e sujeição impostas pelos agentes econômicos locais. Este (r)existir representaria a produção da autonomia e a permanência da mobilização política dos povos e comunidades rurais em face as políticas economicistas de desenvolvimento na América Latina (Porto-Gonçalves, 2017).

Cabe-nos destacar que o resultado destes conflitos tem reorientado as possibilidades mais amplas na discussão de cenários sobre políticas públicas ambientais e planejamento institucional governamental quanto ao uso e gestão dos territórios pautados, sobretudo, no protagonismo social e nas possibilidades de participação local em virtude das experiências sociais acima citadas. Obviamente estas potencialidades não excluem a necessidade de permanente vigilância e tomada dos procedimentos legais cabíveis quanto aos recorrentes casos de violência no mundo rural amazônico que, por sinal, ainda parecem revelar a produção de realidades socioambientais invisibilizadas pelo capital marcado pelos ilegalismos e pelas estratégias de reapropriação da natureza.

Notas

¹ Esta categoria se refere a direitos consuetudinários de apropriação coletiva e regimes de acesso ao uso compartilhado de bens naturais. A categoria *bens naturais* é entendida aqui como uma oposição a noção economicista de recursos naturais, pois denota elementos simbólicos que nos permite uma compreensão não puramente mercadológica do conceito de natureza. (Feeny, Berkes, Maccay & Acheson 2001 apud Rapozo 2015).

² A categoria normativa de faixa fronteira, de acordo com o que dispõe o § 2º do art. 20 da Constituição Federal, é o limite de até cento e cinquenta quilômetros de largura,

ao longo das fronteiras terrestres, considerada fundamental para a defesa do território nacional. Contudo, nossa abordagem permite uma compreensão sobre os territórios de fronteira para além de sua dimensão geopolítica e jurídica, já que se apresentam como um território de devir (Deleuze, 1992), construindo histórica e socialmente pelas relações estabelecidas entre atores, movimentos e discursos (Eguren, 2016).

³ A categoria terras tradicionalmente ocupadas é apresentada aqui para além de sua perspectiva jurídico normativa (Viegas, 2017), como território imprescindível à manutenção de atividades que permitam a reprodução material e simbólica da vida coletiva.

⁴ Dada sua polissemia a concepção de território, segundo Haesbaert (2012), aponta para três grandes perspectivas de entendimento: a naturalista, de base econômica e de tradição jurídico-política; a perspectiva idealista e a de perspectiva integradora. Neste contexto, consideramos a abordagem integradora por se tratar de uma visão sobre o território a partir de uma compreensão complexa sobre a realidade e suas dinâmicas socioambientais.

⁵ A territorialização aqui é compreendida como expressão da apropriação do território em sua reprodutibilidade espacial impressa nas relações sociais, econômicas, políticas e culturais (Saquet, 2017).

⁶ Para Costa (1992) e Rapozo (2014), a concentração de terras na Amazônia é resultado das decisões políticas de incentivos fiscais estimuladas pelo Estado brasileiro voltadas para o agronegócio e que historicamente estão relacionadas a problemas regionais significativos como a concentração de renda, altos índices de pobreza e o crescimento da violência no campo, resultado de conflitos pela posse da terra.

⁷ As informações obtidas na pesquisa compreendem respectivamente a dois momentos de obtenção dos dados em diálogo com os interlocutores, um primeiro período que compreende o período de agosto de 2016 a setembro de 2017, e num segundo momento com a revalidação das informações entre fevereiro a abril de 2018.

⁸ A microrregião do Alto Solimões compõem nove municípios, Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins, estes totalizam uma área de 213.281,24 km², que representa aproximadamente 13,67 % da área do Estado (1.559.168,117 km²).

⁹ O vale do Javari é o segundo maior território do mundo com maior concentração de grupos indígenas isolados, dentre eles os Korubo – que no ano de 2019 passam por novo processo de contato após o primeiro institucionalizado pela FUNAI nos anos 90 – assim como os Djapá, Kulina e 3 grupos não conhecidos e 8 grupos a partir de informações não confirmadas (Nascimento, 2011).

¹⁰ Para além dos formulários socioeconômicos aplicados na pesquisa quantitativa de tipificação dos conflitos e nas entrevistas semiestruturadas entre os povos indígenas, também destacamos o levantamento de denúncias formais e informais apresentadas pelos interlocutores no momento de realização do estudo.

¹¹ Para maiores detalhes sobre o modelo de exposição dos dados obtidos sugere-se a consulta do relatório *A que preço? Negócios irresponsáveis e o assassinato de defensores da terra e do meio ambiente* (Global Witness, 2018)

¹² Disponível no *Atlas de Conflitos na Amazônia* (2017) em: <https://cptnacional.org.br/downloads-2/download/25-cartilhas/14066-atlas-de-conflitos-na-amazonia>.

¹³ Disponível por meio do *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil* (2017) em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/edicoes-anteriores/>.

Referências

- ACSELRAD, H. (2008). *Cartografias sociais e território*. Henri Acsehrad (Org.). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.
- ALMEIDA, A. W., & Farias Júnior, E. (Orgs.). (2013). *Povos e comunidades Tradicionais nova cartografia social*. Manaus: UEA Edições.
- AMAZONAS, GOVERNO do Estado. (2015). *Lei Ordinária Nº 155*.
- APONTE MOTA, J. (2011) La frontera en el espacio urbano: expresiones del límite entre Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil). *Mundo Amazónico*, 2, 199-224.
- BECKER, B. (2004). *Amazônia: geopolítica na virada do III milênio*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BOURDIEU, P. (2003). *A Miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes.
- BOURDIEU, P. (2014). *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)*. (R. F. D'Aguiar, Trad). São Paulo: Companhia das Letras.
- BRITO, D. C. (2001). *A modernização da superfície: Estado e Desenvolvimento na Amazônia*. Belém: UFPA/NAEA.
- CARDOSO DE MELO, J. M. (1982). *O capitalismo tardio*. São Paulo: Brasiliense.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. (2012). A. Canuto, C. R. da Silva Luz, F. Lazzarin. Goiânia: CPT Nacional – Brasil. <http://www.cptne2.org.br> Acesso em 21/05/2017
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. (2017). *Atlas de Conflitos na Amazônia*. Goiânia: CPT; São Paulo: Entremares.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. (2017). *Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2017*.
- COSTA, A. (1992). *Sociologia* (Coleção «O Que É»). Lisboa: Difusão Cultural.
- DA SILVA, R. C. (2013). Conflitos por terra e água no Alto Solimões envolvendo povos e comunidades tradicionais. *Ciência e Cultura*, 65(1), 34-36. <https://doi.org/10.21800/S0009-67252013000100014>

- DELEUZE, G. (1992). Postscript on the societies of control. *October*, 59, 3-7.
- EGUREN, J. (2016). Las fronteras y las migraciones. In ARES, A.; Eguren, J. (Eds.), *Las migraciones en las fronteras en Iberoamérica* (pp. 17-25). Madrid: OBIMID.
- FEENY, D., Berkes, F., Mccay, B. J., & Acheson, J. M. (2001). A tragédia dos comuns: Vinte e dois anos depois. In Diegues, A. C. & Moreira, A. de C. (orgs.), *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- FOX, J., Surianata, K., Hershok, P., & Pramono, A. (2008). O poder de mapear: efeitos paradoxais das tecnologias de informação espacial. En H. Acsehrad (ed.), *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- GLOBAL WITNESS (2018). *A que preço? Negócios irresponsáveis e o assassinato de defensores da terra e do meio ambiente*. Londres: Global Witness.
- HAESBAERT, R. Da C. (2012). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- IANNI, O. (1979). *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia 1964-1968*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, IBGE. (2010). *Senso Demográfico 2010*. [Http://www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) Acesso em: 15/02/2015.
- LIMA, D. (ed.). (2005). *Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*. Manaus: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, ProVárzea.
- LITTLE, P. E. (2002). *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade*. Brasília: UnB.
- LITTLE, P. E. (2003). *A ecologia política dos em torno da pesca na Amazônia*. Comunicação apresentada no *Seminário Meta: As transformações socioambientais na Amazônia e as suas consequências*. Brasília, Brasil.
- MACHADO, L. O. (2001). The eastern Amazon basin and the coca-cocaine complex. *International Social Science Journal*, 169, 387–395. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00326>
- MARTINS, H. H. T. S. (2004). Metodologia qualitativa de pesquisa. *Educação e Pesquisa*, 30(2), 287–298. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022004000200007>
- NASCIMENTO, H.S. (2011). *Los pueblos indígenas aislados de la frontera Brasil-Perú: nuevas amenazas y desafíos para la garantía de sus derechos*. Mundo Amazónico, 2, 179-198.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. (1989). *Convenção 169*. Genebra.

- PICOLI, F. (2006). *Capital e a devastação da Amazônia*. São Paulo: Expressão popular.
- POUPART, J. et al. (2010). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes.
- PORTO- GONÇALVES, C. W. (2017). *Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
- RAPOZO, P. H. C., Conceição da Silva, R., & Radaelli (2017). *À margem das margens: Conflitos socioambientais, territorialidades e as lutas pelo reconhecimento identitário das comunidades rurais da tríplice fronteira amazônica Brasil, Colômbia e Peru*. 41º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu – MG.
- RAPOZO, P. H. C. & Silva, M. C. (2013). As políticas de Modernização e Desenvolvimento na Amazônia brasileira: Olhares sobre o discurso e a questão ambiental contemporânea. *Revista Configurações*, 11, 61-76. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.1909>
- RAPOZO, P.H.C. (2014). *Estado, Sociedade e políticas de desenvolvimento na Amazônia brasileira: dimensões sobre a gestão e governança ambiental dos recursos naturais em áreas protegidas no Estado do Amazonas/Brasil*. (Tese de doutorado em Sociologia). Universidade do Minho, Braga.
- RAPOZO, P. H. C. (2015). *Territórios Sociais da Pesca: Usos e formas de apropriação comum dos recursos pesqueiros em áreas de livre acesso*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas – EDUA.SAQUET, M. A. (2017). Estudos Territoriais: os conceitos de território e territorialidade como orientações para uma pesquisa científica. In FRAGA, N. C. (Ed.), *Territórios e fronteiras – (re)arranjos e perspectivas* (pp. 33-55). Florianópolis: Insular.
- SILVA, M. C. (2013). *Metamorfoses da Amazônia*. Manaus: EDUA.
- STEIMAN, R. (2002). *A geografia das cidades de fronteira: um estudo de caso de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- THEODORO, S. H. (Org.). (2005). *Mediação de conflitos socioambientais*. Rio de Janeiro: Garamond.
- VIANA, A. (2018). Apresentação. En H. Acselrad. *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- VIEGAS, D. P. (2017). *A tradicionalidade da ocupação indígena e a constituição de 1988: a territorialização como instituto jurídico-constitucional*. Manaus: UEA Edições.
- ZARATE BOTÍA, C. G. (2008). *Silvícolas, sirigueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia..

ZARATE BOTÍA, C. G. (2012). La frontera amazónica de Colombia, Brasil y Perú después del conflicto de 1932. *Textos & Debat*, 22, 47-69. <https://doi.org/10.18227/2217-1448ted.v2i22.1604>

ZARATE BOTÍA, C. G. (2017). Estado, conflictos ambientales y violencia en la frontera Amazónica de Brasil, Colombia y Perú. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(1), 113-136.

Ukuo e identidad entre los *ɣwɔtɣɔɣ* de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana

Ukuo and identity among ɣwɔtɣɔɣ of Selva de Matavén, Colombian Orinoquia
Ukuo e identidade entre os ɣwɔtɣɔɣ de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana

Nelsa Judith De la Hoz

Artículo de investigación. Editores: Edgar Bolívar, Germán Palacio.

Fecha de envío: 2018-12-03 **Devuelto para revisiones:** 2019-05-13 **Fecha de aceptación:** 2019-09-17

Cómo citar este artículo: *Ukuo* e identidad entre los *ɣwɔtɣɔɣ* de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana.
Mundo Amazónico, 10(2): 38- 69. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.76592>

Resumen

¿Qué es ser *ɣwɔtɣɔɣ* (piaroa) hoy? ¿Cuáles son los elementos que se tejen para construir la identidad? A través de un breve recorrido por el proceso histórico del pueblo *ɣwɔtɣɔɣ* de Selva de Matavén y el afianzamiento del *uku* como eje articulador de la identidad, este artículo tiene como objetivo presentar algunos de los elementos que tejen y dan sentido a una forma particular de entender y habitar el territorio y constituyen la urdimbre de la identidad. Entre estos elementos se destacan la articulación con Venezuela, una continua relación con la economía de mercado, la fundación de la comunidad de Sarrapia, el proceso de educación propia y el papel que han jugado las luchas por el territorio y la autonomía, en especial las reivindicaciones ganadas por los movimientos indígenas, proceso que se consolidó con la Constitución Política de 1991 y la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y Tribales.

Palabras Claves: Piaroa; Identidad; Etnografía; Pueblos Indígenas de la Orinoquia; Selva de Matavén.

Docente investigadora de la Universidad Externado de Colombia. Grupo de investigación: Economía, trabajo y sociedad. Bióloga de la Universidad Javeriana con maestría y doctorado en antropología de la Universidad de los Andes. Su principal interés son las relaciones entre naturaleza y sociedad desde el enfoque del diálogo de saberes. Tiene más de 20 años de experiencia diseñando, implementando y coordinando proyectos de investigación con organizaciones no gubernamentales y comunidades indígenas, en especial en la Amazonia y la Orinoquia colombiana. En la actualidad es docente investigadora en la facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia donde hace parte del grupo de investigación “economía, trabajo y sociedad” y de la maestría Transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible. nelsadelahoz@gmail.com

Abstract

What is ɥwɔtɥɥɔ (piaroa) today? What are the elements that are woven to build identity? Through a brief tour through the historical process of the village ɥwɔtɥɥɔ of Selva de Matavén and the consolidation of the *uku* as articulating axis of identity, this article aims to present some of the elements that weave and give meaning to a particular form to understand and inhabit the territory and constitute the warp of identity. These elements include the articulation with Venezuela, a continuous relationship with the market economy, the foundation of the Sarrapia community, the process of own education and the role played by the struggles for territory and autonomy, especially the claims won by indigenous movements, a process that was consolidated with the 1991 Political Constitution and the ratification of ILO Convention 169 on Indigenous and Tribal Peoples.

Keywords: Piaroa; Identity; Ethnography; Indigenous Peoples of the Orinoquia; Selva de Matavén.

Resumo

O que é ser ɥwɔtɥɥɔ (piaroa) hoje? Quais são os elementos que se tecem para construir identidade entre o povo ɥwɔtɥɥɔ? Através de uma breve revisão do processo histórico do povo ɥwɔtɥɥɔ da floresta de Matavén, e levando em consideração o processo de fortalecimento do *uku* como eixo fundamental da identidade, este artigo pretende apresentar alguns dos elementos que tecem e dão sentido a uma forma particular de compreender e habitar o território, e de constituir identidade. Esses elementos incluem a articulação com a Venezuela, uma relação contínua com a economia de mercado, a fundação da comunidade de Sarrapia, o processo de educação própria e o papel desempenhado pelas lutas por território e autonomia, especialmente a reivindicações conquistadas pelos movimentos indígenas, processo que se consolidou com a Constituição Política de 1991 e a ratificação da Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Palavras-chave: Piaroa; Identidade; Etnografia; Povos Indígenas da Orinoquia; Floresta de Matavén.

Introducción

Seguimos los pasos de aquellos que viajaron antes que nosotros, pisamos las huellas que nuestros maestros dejaron y construimos nuestro propio camino de *uku*, hacemos parte del entramado de la vida.

Este artículo hace parte de una construcción etnográfica de largo aliento, El tema central del cual se ocupa empezó a esbozarse desde que conocí la comunidad de Sarrapia en el 2003 en el contexto de la realización de un taller que tenía como objetivo la construcción conjunta de planes de manejo de los recursos naturales. Allí escuché por primera vez de Roberto Pulido la palabra de *uku* y empecé el largo camino de tratar de entender cuál es el concepto que dicha palabra encierra, cuáles son los compromisos ecológicos que involucra y cuál el horizonte moral al que apunta. Respuestas parciales a la pregunta por el *Uku* se encuentran en mi disertación doctoral *Vivamos en uku: naturaleza, economía y sociedad entre los piaroa de la Selva de Matavén, Orinoquia colombiana* (De la Hoz, 2018)¹.

En un artículo anterior exploré la relación existente entre *uku* y *täbotii* entre los piaroa de Selva de Matavén (De la Hoz, 2015). En ese artículo resalté el gran valor que los piaroa confieren al poder de la palabra (*wene*) que se vive a través del *täbotii* (dar consejo). De acuerdo con la retórica cosmológica

piaroa la palabra nace en la primera morada, en *Anämäi*, realiza un largo viaje y en el interior de cada persona, dadas las condiciones adecuadas, florece. Los *tämü* son el consejo de sabios, la palabra de los *tämü* es el *ukuo*.

De acuerdo con Héctor Fuentes, líder piaroa:

Antes de todo fue *Anämäi*, después de todo será *Anämäi*, que es etéreo, incorpóreo; viento, aire, aliento que va todo, poder de la palabra. *Anämäi* diseñó el mundo tal como lo conocemos y *Wäjäri*, nuestro creador, fue designado para ser su materializador. Nuestros *tämü* dicen que sus palabras de sabiduría viajan en su aliento, son el aire que pasa en nuestras montañas, nuestros bosques y nuestras sabanas y este camino abre el camino para que los *ɣwɔtɣɣɔ* vivan en *ukuo* en un diálogo continuo con la naturaleza.

(Héctor Fuentes en De la Hoz, 2015).

En el presente artículo me interesa continuar la exploración en torno al *ukuo* como eje articulador de la identidad. A través de un breve recorrido por el proceso histórico del pueblo *ɣwɔtɣɣɔ* de Selva de Matavén, el objetivo es presentar algunos de los elementos que tejen y dan sentido a una forma particular de entender y habitar el territorio y constituyen la urdimbre de la identidad.

Los *ɣwɔtɣɣɔ*

Los *ɣwɔtɣɣɔ* (gente con conocimiento) hablan una lengua perteneciente a la familia lingüística Sáliba – Piaroa (Mosonyi, 2002) que también incluye la lengua de los mako o wiro, los sáliba, los áture (extintos) y posiblemente los jodi. En el presente texto se utilizará tanto el término *ɣwɔtɣɣɔ* como el término piaroa pues estos son los nombres utilizados por los piaroa de Matavén para referirse a sí mismos².

Los *ɣwɔtɣɣɔ* son originarios de las montañas de la Guayana, su territorio ocupa alrededor de 45.000 Km² (Mansutti, 2002) y se extiende sobre Venezuela y Colombia. En Venezuela abarca las cuencas de los ríos Sipapo, Autana, Cuao, Guayapo, Samariapo, Cataniapo, Paria, Parguaza, Ventuari y Manapiare, además de los ejes carreteros que conectan Puerto Ayacucho, capital del Estado Amazonas, con el puerto de Samariapo al sur, la cuenca media del Cataniapo al este, y el Estado Bolívar al norte; en Colombia habitan en el departamento del Vichada entre los ríos Vichada al norte, y Guaviare al sur, en la margen occidental del Orinoco (Freire y Zent, 2007).

De acuerdo con el censo de 1982 llevado a cabo en Venezuela el pueblo piaroa estaba compuesto de 7.030 individuos (OCEI, 1985), en 1992 llegaban a 11.539 (OCEI, 1993-1995) y en 2001 a 12.500 (INE, 2005); de allí que varios estudios coincidan en describirlos como un pueblo en crecimiento (Zent, 1993; Mansutti, 1995). En Colombia su población en 2004 se estimaba

en 773 individuos (Arango y Sánchez, 2004) distribuidos en 13 comunidades, 12 de las cuales se localizan en el Resguardo Unificado Selva de Matavén (Castro, 1993; Luque, 2000; Freire y Zent, 2007) y de acuerdo con el censo llevado a cabo en 2018 en Colombia habitan 1.127 personas pertenecientes al pueblo piaroa (Dane, 2019)³.

Las primeras referencias sobre los piaroa en la historia escrita datan de la segunda mitad del siglo XVII, cuando misioneros jesuitas establecidos entre los ríos Meta y Casanare los contactaron y describieron como “pearoa”, a partir de mediados del siglo XVIII comienza a aparecer el apelativo “piaroa” y se encuentran observaciones más precisas en las crónicas del sur del Orinoco, más notablemente en las de Alvarado (1966) [1760], Gilij (1965) [1780-84], Román (1970) [1749], Solano (1893) [1762] y Vega (1974) [1750] (Freire y Zent, 2007, 137)⁴.

A mediados del siglo XX los ɣwɔtɣɣɔ comenzaron a asentarse en áreas de fácil acceso a los mercados y a establecer relaciones más frecuentes con la sociedad no indígena; al mismo tiempo empezó una oleada de trabajos etnográficos realizados por investigadores con formación en antropología, Monod (1970, 1972), Boglar (1970, 1978) y Overing (1973, 1975)⁵. Estos trabajos los describieron como una sociedad aislada y temerosa del contacto, con una fuerte inclinación a la convivencia pacífica.

Trabajos antropológicos posteriores, entre los que se destacan las disertaciones doctorales de Zent (1992) y Mansutti (2002), describen a los piaroa como un grupo que en pocos años pasó de habitar en comunidades pequeñas, dispersas y de gran movilidad con un sistema productivo basado en la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, a habitar comunidades sedentarias con una mayor dependencia de bienes y servicios occidentales, situación que ha traído consigo cambios significativos en las dinámicas ecológicas, económicas y sociales.

De acuerdo con Freire (2011) los ɣwɔtɣɣɔ han establecido sus asentamientos en puntos intermedios que les permiten cierta cercanía al mundo criollo y al mismo tiempo el acceso a la selva lluviosa; de acuerdo con el autor esta estrategia ha sido exitosa pues les ha permitido conservar una relativa autonomía alimentaria.

Los ɣwɔtɣɣɔ de Selva de Matavén

Desde las primeras etnografías se menciona como territorio piaroa el Orinoco medio colombiano, principalmente en el área que hoy hace parte del Resguardo Unificado Selva de Matavén (Gheerbrant, 1952; Overing y Kaplan, 1988; Mansutti 2002). Sin embargo, en contraste con las numerosas investigaciones llevadas a cabo entre los ɣwɔtɣɣɔ de Venezuela, en Colombia los trabajos académicos realizados con este pueblo indígena son escasos.

Los *ɥwɔtɥijɔ* de Colombia y los *ɥwɔtɥijɔ* de Venezuela están separados y comunicados por una frontera porosa, de allí que se consideren “la misma gente”; sin embargo, las lógicas que han marcado el devenir diferencial de los dos Estados nacionales en cuestión han influido a su vez en el pueblo piaroa y han generado algunas diferencias. Diferencias que están determinadas en gran medida por el marco normativo para la protección de los derechos fundamentales, colectivos e integrales de los pueblos indígenas que se empezó a implementar en Colombia desde mediados del siglo XX y se consolidó en la Constitución Política de 1991 (República de Colombia, 1991).

En el largo camino de reivindicación de los derechos fundamentales un logro muy importante son los resguardos indígenas que, en Colombia, de acuerdo con el artículo 21 del decreto 2164 de 1995, son “propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio”. La figura de resguardo proporciona estabilidad jurídica en algo de vital importancia para los pueblos indígenas: el derecho a un territorio.

En el presente apartado, a través de las palabras de José Herrera⁶, presento una versión del poblamiento piaroa de Selva de Matavén, en especial en lo concerniente a la creación de la comunidad de Sarrapia. Expongo elementos de vital importancia para la construcción de la identidad del pueblo *ɥwɔtɥijɔ* de Colombia, entre los cuales destaco la articulación con Venezuela, la fundación de la comunidad de Sarrapia y el proceso de educación propia en un contexto de continua relación con la economía de mercado.

Cuenta José Herrera que antiguamente los abuelos *ɥwɔtɥijɔ*, tanto hombres como mujeres, trabajaban en Venezuela una palma llamada *uru yäü* (*Scheelea* sp.) propia del Alto Cuao, de la cual los piaroa extraían las fibras usadas en el tejido de cestería. Un día ellos regresaban de ese trabajo y por la tarde llegaron a la *isode* (churuata – casa comunitaria)⁷, de pronto oyeron un ruido de algo que venía hacia la churuata. Eran personas de otra etnia, lo *wirɥ* que vivían en el monte, eran brujos con mucho conocimiento y poder y los *ɥwɔtɥijɔ* pensaron que venían con la intención de matar a los habitantes de la churuata.

Algunos entraron, otros se quedaron afuera, entonces aquellos que entraron comenzaron a hablar con la gente de la churuata, niños con niños, mujeres con mujeres, ancianos con ancianos y se dieron cuenta que los *ɥwɔtɥijɔ* y lo *wirɥ* podían entenderse entre sí, se dieron cuenta de que eran familia y se quedaron viviendo en la churuata muy felices pues iban a ser una familia

muy grande. Después de un tiempo a todos les dio gripa y solo quedaron un hombre y una mujer; de acuerdo con José de esa gente vienen los *uwotjūjā* originarios de caño Matavén y caño Fruta.

Tiempo después, en la época del padre de José Herrera, la gente trabajaba un árbol llamado balatá (*Manilkara bidentata*), el cual era grande y se encontraba en la zona montañosa de la serranía. Para sacar el líquido espeso se tumbaba ese árbol, un día completo se demoraba en caer al suelo, al atardecer se caía y al día siguiente se iba para rajar; se rajaba igualmente un día completo, de esa zanja salía un líquido blanco y espeso que se recogía. Ese líquido espeso se cocinaba hasta que quedaba negro, luego se echaba en una caja de madera cuadrada para que se enfriara y quedara duro. La balatá fue el primer árbol de caucho que se explotó.

Por aquel entonces los piaroa no tenían necesidad de azúcar, sal, ni de ningún producto externo. Para la cacería no se usaban la escopeta y los tiros, se utilizaba la cerbatana y el curare en el dardo; la sal, que se sacaba de una hoja flotante, se iba a buscar por el río Sipapo. En aquel tiempo los piaroa se escondían por miedo, los de Matavén se metían bien arriba del caño donde los colonos no alcanzaban a llegar, allá vivían mejor que los colonos, no les faltaba el sustento.

José Herrera nació en la cabecera del caño Matavén en un sitio llamado *Buo Aje* en diciembre de 1928 (de acuerdo con su cédula), el nombre cultural que le dieron es *Kureu*. Cuando él era pequeño no existía comunidad grande y la gente vivía en pequeños grupos, tiempo después de nacer, sus padres lo trajeron al caño Fruta, en el caño Fruta creció y recuerda que a la edad de siete años él ya trabajaba en el *pätja* (conuco – área de cultivo) y recibía la educación de sus mayores, especialmente de su abuelo quien le enseñó a pescar y lo rezó cuando cogió su primer pescado para que de esta forma siempre sacara mucho pescado de diferentes clases, pues cuando la persona está rezada el pescado viene hacia ella sin que esta tenga que hacer mucho esfuerzo. Esa era la *wōjpu* (educación) del abuelo. Por su parte el papá le enseñó a rezar pues era un conocedor muy poderoso, también le enseñó a cazar con cerbatana, con la cual se mataban diferentes aves. En esa época no se usaba la escopeta.

José recuerda que cuando él era niño los sabedores rezaban multiplicando las especies acuáticas y terrestres, preparaban *tuwuipā sari* (yagé - *Banisteriopsis caapi*) para todas las personas y con ese rezo multiplicaban, por esa razón había mucho pescado y también habían muchos animales que se escuchaban con frecuencia y se veían a la orilla de los caños. El abuelo vivía en una churuata y recuerda que todos los años hacían una fiesta que terminaba al finalizar el invierno, durante esta fiesta los conocedores rezaban multiplicando las aves y los animales y bebían *sari* (chicha – guarapo que se elabora a partir de la yuca brava - *Manihot esculenta*)⁸.

Venían muchos amigos que viajaban desde Venezuela y bailaban el baile de *rere* (tortuga). El *sari* que bebían lo hacían con tortas de *irĩĩ* (casabe) especial, recién tostado, que se metía en una canoa especial llamada *woi*. Las personas que tomaban el *sari* quedaban dormidas pues era muy fuerte, el dueño de la churuata era el encargado de todas esas personas. Cuando José ya pensaba, ya tenía conocimiento, tomó *sari* por primera vez, en ese tiempo vivían en la cabecera del caño Matavén. Ese baile se hacía para aumentar el *deiyu* (la naturaleza, las cosas del monte) y el *aje wiyä* (las cosas del agua), eso lo hacía por medio de los cantos que ellos habían aprendido de *Ruq Wäjäri*.

Cuando José Herrera tenía 14 años ya se sabía defender y trabajaba, en aquella época todos vivían en una churuata, había un jefe que ordenaba y a él se le pedía permiso para salir a pescar o cazar, entonces él rezaba a la persona, entonces se vivía bien, sin problemas ni divisiones, se vivía en comunidad.

Por aquellos días José no conocía el río Orinoco, había escuchado sobre él pero nunca lo había visto, finalmente lo trajeron al Orinoco con el fin de cambiar mañoco por ropa y otras cosas que tenían los colonos. Entonces fueron a remo hasta Samariapo y luego conoció Puerto Ayacucho que por aquella época tan solo tenía seis casas, más tarde conoció Puerto Inírida, allá había tan solo una casita. Tiempo después él viajaba mucho a intercambiar mañoco por collares que hombres y mujeres usaban. Cuando José tenía 20 años ya sabía tejer *q̄r̄q̄* (sebucán) y *pj̄p̄j̄* (catumare), fabricar *woi'ka* (canoa) y fabricar *māñācu* (mañoco), esas cosas eran las que se debían saber para poder casarse.

En 1960 se creó la Misión Salesiana de Isla de Ratón en el Orinoco, bajo la guía del misionero salesiano Hernán Feddeman quien abrió un internado escolar; los estudiantes eran los niños *piaroa* y *sikuani*⁹ que habitaban en las cercanías. Los hijos de los miembros de las comunidades ya asentadas en la proximidad de los canales de navegación de los ríos más importantes de la cuenca del Sipapo, del Matavén y de Zama fueron a estudiar allí y sus padres y parientes cercanos iban a visitarlos y aprovechaban para vender en la misión productos cultivados o presas de caza y pesca.

En aquellos días en Selva de Matavén había tres lugares de vivienda, en cada uno había *pātja* (conuco) y en cada uno había una *isode* (churuata), allí estaban viviendo cuando recibieron un mensaje del gobierno que decía que ellos sabían que los indígenas estaban sufriendo mucho pues no tenían sitio seguro donde quedarse y que los invitaban a que se agruparan y fundaran una escuela. Como respuesta al mensaje Roberto Pulido llegó al lugar que luego sería la comunidad de Sarrapia y fundó la primera escuela. Los estudiantes egresados del sexto grado de educación básica de la Misión Salesiana de Isla de Ratón que regresaban a sus comunidades se hicieron cargo de las primeras escuelas que fueron inicialmente promovidas por la Misión Salesiana y luego pasaron a estar bajo la tutela del Estado.

La familia de José vivía en caño Negro y los niños venían a remo a estudiar, un día Roberto llamó a su amigo José Herrera y le dijo: “*la escuela queda lejos, sus hijos tienen que viajar tarde por el río entonces algo les puede pasar en el camino, ¿por qué no se viene a vivir acá?*” y fue entonces cuando José Herrera, en compañía de su esposa Carmen García, llegó a Sarrapia y fundó el barrio Palmera; construyeron la primera casa donde hoy en día vive Clemente, el hijo mayor de José y allí hicieron una fiesta. Además de Roberto y José llegaron a Sarrapia: Flores, el hermano menor de José, y Juan Pedro, el papá de Samuel, quien era el que animaba. Estas fueron las cuatro familias que en 1965 fundaron la comunidad de Sarrapia. En esa época los *tāmü* sabían rezar y cada uno cumplía sus propias funciones, por eso se vivía bien, no había problemas ni divisiones.

Algunas de las mujeres fundadoras vinieron de Venezuela, entre ellas María Cristina Fuentes, quien fue la esposa de Roberto. Ella nació en raudal *Jureña*, en el caño Cuao y su nombre cultural era *Jureña*, nombre que le dieron por el lugar en que nació. Desde pequeña recibió la educación piaroa, en su ceremonia de pubertad estuvo encerrada cinco días recibiendo la palabra de consejo y cuando era una señorita participaba en el baile de *warime*. Ella era hermana de Gloria Fuentes, *Rodü*, y María Eugenia Fuentes, *Teäche*, quienes viven en la Urbana, una comunidad pequeña ubicada cerca de Sarrapia. Cuando María Cristina tenía cerca de 16 años tenía problemas en su comunidad y quería escapar de allí, entonces Mario Ortiz¹⁰ quien tenía embarcación con motor la recogió a ella y su familia y los dejó en la bocana de Matavén, de allí subieron a remo hasta la cabecera del caño donde tenían familiares, allí conoció a Roberto Pulido con quien tiempo después se casó. María Eugenia Gonzáles y Melania Fuentes también nacieron en Venezuela, en *Märaya*, en el alto Orinoco, y llegaron a Matavén-Fruta cuando eran ya señoritas de 18 y 20 años, luego escucharon de la fundación de la escuela y por eso llegaron a Sarrapia; por ese entonces eran siete familias.

Al cabo de un tiempo aparecieron de nuevo los comerciantes, esta vez el interés era la explotación del chicle de pendare (*Couma macrocarpa*) y el árbol de sarrapia (*Dipteryx* sp.). José Herrera recuerda que el colono que por esa época trabajó en el Orinoco se llamaba Tito Guarín quien vivía cerca de Amanavén, de allá venía hasta Sarrapia a convencer a la gente para que trabajaran con él. Para entonces varios piaroa hablaban el castellano y servían de intermediarios entre los colonos y los piaroa, el más reconocido era Mario Ortiz. La explotación del caucho (*Manilkara bidentata*, *Hevea* sp.) y del chicle o pendare (*Couma macrocarpa*) se llevaba a cabo por grupos. Los piaroa de Matavén trabajaban en la ribera del Orinoco Medio; los piaroa de río Negro trabajaban en su río, y así cada quien en su lugar.

Los ancianos de Matavén recuerdan que los comerciantes de esa época eran pacíficos y amigables con los piaroa; sin embargo, pronto los piaroa se dieron cuenta de que el caucho era de gran valor, pero los comerciantes

pretendían que no tenía valor para obtener más caucho por menos artículos y a los obreros no les alcanzaba para cubrir las necesidades familiares, por eso sacaban crédito y duraban un año para cancelar. Tito Guarín dejó de trabajar y por un tiempo no vino ningún comerciante.

A finales de la década de los sesentas llegó Ernesto Acevedo a San Rafael y con él llegaron de nuevo las mercancías; desde ese entonces se abrió nuevamente la explotación de caucho. El centro del comercio estaba en Mariposa y en San Rafael, allí era donde se depositaban los productos del caucho. Allí llegaban obreros piaroa de caño Grulla, de caño Sipapo y de caño Mure; con Acevedo llegaron los primeros aparatos, fue así como los piaroa de Matavén adquirieron máquinas de coser, motores fuera de borda, escopetas y muchos otros artículos.

Con el tiempo los comerciantes del centro del país decidieron comprar las semillas, los comerciantes locales decían a los piaroa: *“ustedes no saben lo que va a suceder con esas semillas, son llevadas hasta el centro del país, allá ya se están sembrando, aquí no va a haber trabajo ya que ustedes mismos han vendido las semillas, allá se van a producir y ustedes no tendrán fuente de trabajo”*, entonces los piaroa comenzaron a vender las semillas cocinadas para que no germinaran. Pese a este esfuerzo con el tiempo los árboles se empezaron a sembrar en otros lados y la explotación de caucho terminó; pero Acevedo continuó con la explotación de sarrapia y pendare por el río Matavén y por el caño Fruta, en ese momento los piaroa ya veían el dinero y la gente compraba los artículos con el dinero obtenido con su trabajo. Con el tiempo la explotación de sarrapia y pendare también terminó.

De acuerdo con Sinforiano, anciano piaroa que vive en Sarrapia, tras la explotación de pendare los comerciantes iban trayendo otras explotaciones, fue entonces la época de la explotación de pieles, en especial de güio (*Boa* sp.), caimán (*Crocodylus intermedius*), tigre (*Panthera onca*) y perro de agua (*Pteronura brasiliensis*); esta actividad duró hasta la década de los setentas. Luego vino un tiempo largo de explotación de la fibra de chiquichiqui (*Leopoldinia piassaba*), en esta actividad participaron activamente las familias del sector Matavén–Fruta hasta hace unos años, cuando los piaroa en lugar de vender las fibras vegetales como materia prima empezaron a elaborar con ellas artesanías.

Durante el tiempo de la explotación de chiquichiqui empezó también la explotación de peces ornamentales para exportación, actividad que continúa hasta la fecha, aunque los piaroa afirman que la demanda de peces ha disminuido en los últimos años. Por Matavén también pasaron los cultivos ilícitos, si bien en el eje Orinoco su presencia fue corta y no tan marcada, influyó en la vida de los piaroa, sobre todo porque muchos jóvenes viajaron a otros lugares a trabajar como jornaleros en el contexto de la actividad cocalera.

En tanto los ciclos extractivos iban y venían, la escuela de Sarrapia permanecía y crecía de forma tal que en la actualidad aquella primera escuela ha dado lugar al Colegio Ecológico *Kuawai*, en el cual estudian niños piaroa de toda la Selva de Matavén, niños de otros pueblos indígenas y niños criollos. El proceso fue liderado por Roberto Pulido, quien murió hace algunos años, y construido en forma conjunta con los primeros profesores piaroa a los cuales se han agregado varios exalumnos, hoy a su vez profesores. En el proceso también han participado de manera activa las hermanas misioneras de la Madre Laura.

Luchas por el territorio y la autonomía

La Ley 135 de 1961 autorizó la creación de Resguardos para indígenas en tierras consideradas por el Estado como baldías; de igual forma en 1957 se había aprobado en Ginebra el convenio 107 sobre poblaciones indígenas que fue ratificado por Colombia mediante la Ley 31 de 1967. Este conjunto de instrumentos fue el marco legal inicial para las reclamaciones de los grupos indígenas (Roldán, 1993).

En 1980 se consolida una política de Estado sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por indígenas, con el carácter legal de resguardo, mediante la aprobación de un Programa de Desarrollo Indígena que pretendía dar solución a los problemas más urgentes en el campo de la constitución de resguardos, el saneamiento territorial, la asistencia técnica, crédito, capacitación, salud y saneamiento ambiental, nutrición, educación, protección legal e investigación. Desafortunadamente este programa no tuvo los alcances esperados debido a la carencia de mecanismos que aseguraran la participación indígena en las acciones y por la ausencia de elementos de coordinación entre las entidades del Estado encargadas de orientarlo (Roldán, 1993; Arango y Sánchez, 2004). En 1984 el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) aprobó el Programa Nacional de Desarrollo Indígena que pretendía subsanar los vacíos dejados por el programa aprobado en 1980.

En este contexto en las décadas de los setenta y ochenta los líderes indígenas piaroa y otros líderes de la Selva de Matavén se agruparon en torno a varias organizaciones, entre las que cabe destacar LOIO (Lucha y Organización Indígena del Orinoco) y el CRIVI (Consejo Regional Indígena del Vichada) e hicieron parte de los diferentes movimientos nacionales de reivindicación de los territorios indígenas. El eje articulador de aquella época fue la legalización de resguardos, y para lograr este objetivo contaron con el apoyo de diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales. El principal logro obtenido por estas organizaciones fue el establecimiento de los resguardos indígenas. Sin embargo, una vez cumplido este objetivo los factores de cohesión que movieron estos esfuerzos organizativos se disiparon y el vínculo se fracturó, LOIO terminó y el CRIVI continuó, pero con un menor grado de injerencia en la región.

En 1991 se logran avances en las políticas indígenas con la aprobación de la Ley 21 que ratifica el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), con lo cual se introduce un modelo avanzado de relación entre el Estado y las poblaciones indígenas, especialmente en lo que concierne a sus culturas y la posibilidad de participar en forma concertada con el Estado en todos aquellos programas que afecten su vida comunitaria en todas las materias de interés fundamental (Roldán, 1993). La Constitución Política de 1991 reafirma los derechos de los pueblos indígenas al establecer que las tierras de resguardo son de propiedad colectiva, no enajenable, imprescriptible, e inembargable (Artículos 63, 329 de la Constitución Política de Colombia) y la Ley 160 de 1994 reafirma la adjudicación o reconocimiento territorial de los territorios indígenas.

Un resguardo indígena posee entonces un territorio delimitado, un título de propiedad comunitaria registrado y una organización interna que se rige por sus propias regulaciones internas. Esta normatividad rige tanto para los resguardos de origen colonial como para aquellos constituidos por el INCORA, actualmente INCODER (Arango y Sánchez, 2004).

En el seno de este marco normativo se crean en el departamento del Vichada varias organizaciones de carácter zonal, entre ellas *Palameku* y ACATISEMA (Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas de la Selva de Matavén). De acuerdo con muchos de sus miembros la idea original de ACATISEMA nació de la reflexión hecha por los promotores de salud de la región quienes argumentaron en su momento que la salud de sus pueblos se encontraba en el corazón de la selva, área que para ese entonces era una zona baldía.

Esta idea fue el factor aglutinante que dio origen en 1998 al Comité Operativo de Selva de Matavén. Este comité, con el apoyo de la Fundación Etnollano, se consolidó como equipo de campo encargado de llevar a cabo un proceso amplio de concertación con las comunidades. Durante este proceso, se definieron las metas iniciales, siendo las dos más importantes la búsqueda de titulación de la zona central de la Selva de Matavén a nombre de los 16 resguardos indígenas y la creación de ACATISEMA como Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI¹¹ - De la Selva de Matavén (Mediante Resolución Nro. 0177 de 9 de diciembre de 2002, proferida por la Dirección General de Asuntos Indígenas, hoy Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías).

Tras varios años de trabajo de los líderes de Selva de Matavén, la incidencia de distintos proyectos y la colaboración de diversas entidades - entre las que se encuentran la fundación Etnollano, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), la Fundación para la defensa de la Sierra de la Macarena, la Unidad Administrativa Especial de Parques Naturales Nacionales (UAESPPN), el antiguo Instituto Colombiano para la Reforma Agraria INCORA y la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia y

la Orinoquia Colombiana OPIAC, articuladas desde el año 2000 en el Grupo Interinstitucional de Apoyo (GIA)-, la cooperación interinstitucional fue efectiva. En el año 2002 ACATISEMA fue reconocida con AATI y para el año 2003 se obtuvo la titulación del área central bajo la creación del Resguardo Unificado Selva de Matavén que la integraba en una sola área con los anteriores resguardos.

De acuerdo con la resolución del INCORA N° 037 de 2003 el Resguardo Unificado Selva de Matavén se encuentra ubicado en la región sur-oriental del departamento del Vichada entre los ríos Vichada por el norte, Orinoco por el oriente, Guaviare por el sur y el caño Chupave por el occidente, en jurisdicción del municipio de Cumaribo. Está constituido por 1.849.613 hectáreas de las cuales 945.377 corresponden a un cinturón de 17 sectores (16 resguardos previamente constituidos y que actualmente, tras la unificación, figuran como sectores. Bajo río Vichada se dividió en dos por lo cual ahora son 17 sectores) y 904.236 corresponden a la parte central reconocida por los pobladores como un área de reserva y protección especial (figura 1).

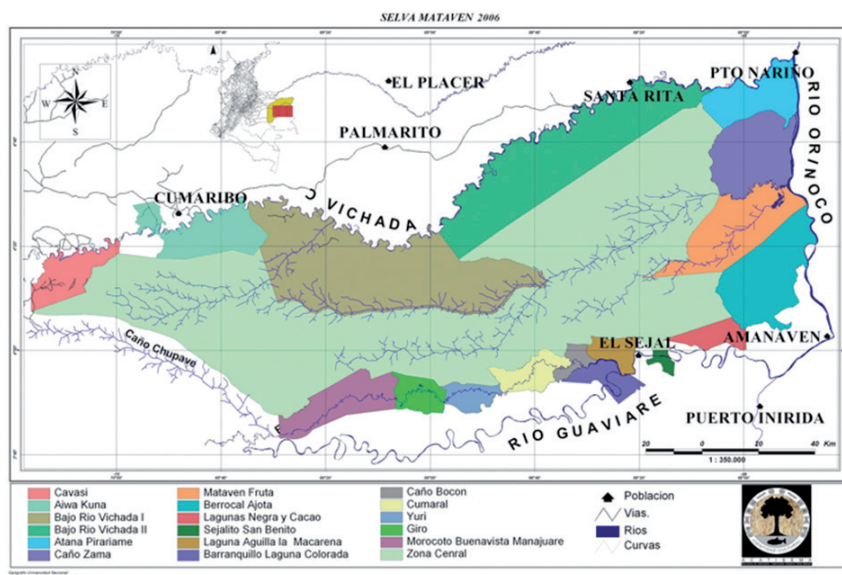


Figura 1. Resguardo Unificado Selva de Matavén (mapa elaborado por Gustavo Daza - 2006)

El resguardo recibe su nombre por el caño Matavén que lo atraviesa de occidente a oriente (Loboguerrero, Herrera, Luque y de Greiff, 2000) para desembocar en el río Orinoco en la parte media de su recorrido. De acuerdo con lo expuesto por Molano (1998) se puede decir que en el Resguardo Unificado se encuentran tres grandes paisajes: la altillanura, el área transicional entre Orinoquia-Amazonia y el área del andén orinoqués. Desde el punto de vista

biogeográfico la Selva de Matavén es un ecotono que articula los ecosistemas de sabanas y los afloramientos del escudo Guayanés con los ecosistemas propios de la Amazonia, generando así un mosaico diverso.

El Resguardo Unificado Selva de Matavén está habitado por seis pueblos indígenas: sikuni, cubeo, curripaco, piapoco, piaroa y puinave, y está representado por ACATISEMA que es la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas en la cual se articulan los pobladores de la Selva de Matavén. ACATISEMA funciona de acuerdo con unos estatutos internos que han sido discutidos y concertados a través de un largo proceso organizativo.

Dentro del gran Resguardo Selva de Matavén los *ɥwɔtɕɥɔ* habitan en el Orinoco medio, en los ecosistemas de articulación entre la sabana, el escudo Guayanés y la selva de la Amazonia, en los sectores Átana Pirariame, Zama y Matavén-Fruta y en el brazo Amanavén en el sector Cumaral. Durante todo el proceso de Selva de Matavén los *ɥwɔtɕɥɔ* han tenido un papel destacado. La idea misma de la zona central como corazón de la salud surgió en una reunión en Sarapia y se le atribuye, en gran medida, al pensamiento de Roberto Pulido. Los *ɥwɔtɕɥɔ* son reconocidos dentro de ACATISEMA por la gran importancia que confieren al establecimiento de relaciones armónicas con el entorno, así como por el papel activo y decisivo de los ancianos conocedores en su organización interna.

Por muchos años los *ɥwɔtɕɥɔ* de Selva de Matavén concentraron sus esfuerzos en la construcción conjunta de ACATISEMA y en la consolidación de su proyecto de educación propia. En la actualidad continúan participando en ACATISEMA y siguen trabajando en los procesos de educación propia; pero han concentrado sus esfuerzos en su proceso interno de construcción del plan de vida del pueblo *ɥwɔtɕɥɔ* de Colombia.

Ukuo: palabra y pensamiento

“Nuestra palabra viene acompañada por los saberes de los espíritus, los caminos transitados en la palabra son las enseñanzas que de antiguo han hilado nuestros mayores y se han hilado en nuestro presente. En cada uno de nosotros se teje un conocimiento distinto que nos abre a nuestros mundos y a los mundos que nos rodean, cada momento de nuestra cotidianidad está acompañado por estas palabras; palabras que transmitimos en nuestros mitos, que son el origen de nosotros, gente de la selva, dueños de la selva: *wɔtɕɥɔ*” (Gran consejo de los *Tāmü* del pueblo *ɥwɔtɕɥɔ*, 2013,1)

Los *ɥwɔtɕɥɔ* confieren gran importancia a la palabra (*wene*) y a la escucha (*iwene ajuiki*) como elementos que permiten el tejido y el manejo del mundo; al tratarse de una sociedad igualitaria (Overing 1973, 1975, 1983/4, 1984, 1985, 1988, 1989) todas las palabras son importantes, las decisiones se toman en consenso tras varias horas, o días, o semanas o incluso meses de

deliberación; tiempo durante el cual la palabra de cada persona es escuchada porque cada quien ha tejido un conocimiento distinto y el tejido comunitario no está completo hasta que los diferentes tejidos han sido expresados, compartidos y dispuestos en conjunto de la manera más armoniosa posible.

El eje conductor de la vida es la palabra, es así como en los mitos la palabra es la metáfora de la fuerza de *Anäimäi*, origen y final de todas las cosas, que luego es hecha realidad por *Wäjäri*. De acuerdo con Mansutti (2002) para los piaroa “la palabra precede y da forma a todos los otros órdenes de la realidad. Sin la palabra, que se refiere a la forma, la naturaleza y el poder de los elementos que serán parte del mundo diseñado en las visiones de *Änämäi*, no se podría materializar el mundo real” (34).

La importancia de la palabra no es un caso novedoso del pueblo piaroa, varios autores han documentado su importancia en diferentes culturas de las tierras bajas de América del Sur (Clastres, 1974, 1980; Descola, 1988; Echeverri y Roman-Jitdutjan, 2013; Londoño 2004; Santos Granero, 1986). Sin embargo, en el caso piaroa la palabra cobra un sentido tan profundo que podría afirmarse que es el eje sobre el cual se construye la noción de persona.

Los ʷwɔtʷjɔjɔ confieren también un alto valor al conocimiento, el cual se adquiere y se expresa a través tanto del consejo como de las acciones que se van hilando en las historias de vida, es así como en este contexto la palabra de los *tämü*, ancianos conocedores, tiene un valor especial; de acuerdo con los piaroa “su voz es la memoria que nos enseña a estar en esta nuestra tierra, ellos son los que mantienen el fuego del saber ancestral de nuestra comunidad y ellos son los que median entre los espíritus y dueños de la naturaleza y los conocimientos que los ʷwɔtʷjɔjɔ tenemos para internarnos en ella” (Gran consejo de los *Tämü* del pueblo ʷwɔtʷjɔjɔ, 2013, p. 4).

La palabra de los *tämü* es el *uku*, el respeto y lo sagrado, y se vive a través del *täbotü*, el “*dar consejo*”. Esto es de acuerdo con los piaroa de Selva de Matavén el centro del pensamiento ʷwɔtʷjɔjɔ. El *täbotü* relaciona la educación, el saber, la enseñanza, la tradición, y la manera de transmitir los conocimientos. Solo a través del *täbotü* puede darse el crecimiento de la persona, pues solo a través del *täbotü* el *uku* fluye para que se dé el proceso de enseñanza que permite ser un hombre o una mujer ʷwɔtʷjɔjɔ.

Los ʷwɔtʷjɔjɔ de Selva de Matavén establecen relaciones basadas en el *uku* a través de procesos de comunicación que permiten la articulación de diferentes elementos y distintos escenarios, el *uku* da sentido a la existencia y permite a los piaroa tejer, entender y manejar su territorio. Las relaciones establecidas por los ʷwɔtʷjɔjɔ, con base en el *uku*, responden a orientaciones morales y estéticas que nacen en procesos de observación y pensamiento continuo y son posibles dada la existencia de un universo de sentido compartido; el *uku* constituye entonces una urdimbre compleja en la cual todos los elementos del

territorio se articulan. Para que dicha urdimbre sea posible es importante que existan la escucha y la palabra, habilidades básicas que permiten la puesta en marcha de los procesos comunicativos.

Una actividad cotidiana que muestra las diferentes articulaciones que se tejen a través del *ukuo* es la elaboración de los bongos de madera, principal medio de transporte de los pobladores de Matavén. El arte de hacer bongos se mantiene muy vivo, es una tradición que se sigue traspasando desde los *tāmii* a las nuevas generaciones, siempre hay un maestro y uno o más aprendices: es un asunto familiar en donde los abuelos, suegros y padres enseñan a hijos, yernos, primos y nietos. Se trata entonces de un proceso largo que va desde el instante en que el árbol es tumbado hasta el momento en que el bongo queda listo con sillas, falca, espejos y cinta. Este proceso suele tomar cerca de dos meses que se pueden prolongar ya que los ayudantes, numerosos al principio, suelen reducirse a tres trabajadores durante la mayor parte del proceso.

Un momento de importancia en la consolidación de las relaciones de *ukuo* ocurre el día en el que el dueño del bongo decide arrastrarlo desde el lugar donde empezó su elaboración hasta el agua y de allí hasta la comunidad donde se terminará el trabajo. La siguiente narración muestra cómo se vive este proceso:

El 10 de noviembre de 2012 el objetivo era ir a halar el bongo de Sucre. La noche anterior se regó por la comunidad la noticia del “plan”, hombres de cada casa se comprometieron a ayudar. Héctor Fuentes me explicó que era una costumbre ayudar a halar los bongos, pues de esta manera más adelante cuando fuera necesario Sucre estaría en la obligación de prestarlo a aquellos que ayudaron. Entonces muy temprano en la mañana se reunieron más de una veintena de hombres de distintas edades, sirvieron el desayuno y a las siete de la mañana partimos hacia el lugar donde se encontraba el futuro bongo. Navegamos por el caño cerca de tres horas, ya que los bongos se hacen lejos pues los árboles de mure (*juri* - *Cedrelinga cateniformis*) con los cuales se elaboran solo se encuentran en el monte firme. Según me contaron por el camino se trataba de un lugar peligroso, pues allí se oye tigre (*yāwi* - *Panthera onca*) y alguna vez Sucre fue con su esposa y la hermana de ella y al quedarse solas un espanto vino a molestarlas; cuentan que tiempo después ella se perdió en el monte y duró perdida como una semana, la buscaron muchísimo y solo la encontraron el último día antes de abandonar la búsqueda, la oyeron gritar ya sin fuerzas, al parecer un espíritu la hizo perder. Para hacer su bongo Sucre tuvo que lidiar con los seres no humanos que habitan aquel espacio. Cuando llegamos subimos una pequeña loma y tras aproximadamente 20 minutos de recorrido encontramos el prospecto de bongo aún sin abrir, medía cerca de 11 metros de largo y tenía un hueco que había sido hecho por un pájaro carpintero, todos comentaron que Sucre tendría que remendarlo. Tan pronto arribamos al sitio amarraron al bote una cuerda, aprovechando para ello el hueco hecho por el carpintero y luego mientras unos halaban los otros empujaban. Como eran varias personas el trabajo rindió y 25 minutos más tarde el bongo se encontraba en el río, amarrado a otro bongo para ser transportado hasta la comunidad de Sarraipa, donde Sucre terminaría el trabajo.

La hechura de un bongo comienza entonces con el establecimiento de relaciones de *ukuo* con el lugar donde se encuentra el árbol que será transformado y los seres no humanos que allí habitan, pasa por el fortalecimiento de las relaciones entre las distintas generaciones gracias a la enseñanza y el aprendizaje de una práctica cultural de vital importancia y se extiende a los demás habitantes que participan en la jornada de halar el bongo.

La meta del camino del *ukuo* es llegar a ser libre - *kəkuəwə ukuo* - y esto solo se puede lograr a través de la palabra que debe florecer - *kjakuawə wene 'karāchaa* - en cada persona, de allí que se afirme que la libertad se cultiva. Ser libre es ser sabio y ser sabio es ser feliz (De la Hoz, 2015). La libertad conlleva a su vez un ejercicio continuo de responsabilidad, el compromiso de honrar con la vida y el ejemplo las relaciones de *ukuo* enseñadas por los *tāmü*. De acuerdo con *ɣwɔtɔjɔjɔ* de Selva de Matavén “cada uno es responsable de su territorio, de cuidar el alimento que está en su conuco, de escuchar y enseñar la palabra que se da en la churuata y de entretejer los hilos del saber que se enseñan en cada una de las artes” (Gran consejo de los *Tāmü* del pueblo *ɣwɔtɔjɔjɔ*, 2013, p. 5). Uno de los tantos ejemplos que muestran la relación existente en el pensamiento piaroa entre la palabra, la felicidad y la libertad se observa en la entrega de las palabras de la pubertad¹² a las niñas piaroa. Llegado el momento los padres buscan a una anciana de la comunidad que a lo largo de su vida haya dado ejemplo de sabiduría, aquella que tenga un buen conuco y una palabra dulce, en suma, una anciana bonita. En otras palabras, una anciana que en su vida haya tejido la urdimbre del *ukuo* y por ello, a través de las palabras de consejo, puede sembrar en la joven la semilla de esta urdimbre. La palabra es en este caso benéfica para la joven que podrá decidir seguir los pasos de la abuela consejera, tejerá estera, tendrá conuco y vivirá una vida buena, una vida de libertad (De la Hoz 2015).

El 6 de noviembre de 2012 fue el día de la segunda pubertad de una joven *ɣwɔtɔjɔjɔ*, este fue un día muy importante. La niña tuvo que permanecer durante tres días guardada recibiendo las palabras de consejo. La anciana encargada de brindar estas palabras fue Melania Fuentes, pues es una anciana reconocida por llevar en alto los valores de la mujer piaroa. En palabras de Héctor Fuentes es una anciana sabia y humilde. De acuerdo con Héctor primero Melania le dio unas palabras muy dulces, le contó quién había sido ella como mujer hasta llegar a ser una anciana sabia; hizo especial énfasis en que nadie ha escuchado de ella palabras feas (arrogantes, molestas, calientes, mal intencionadas, hirientes) y no ha ido por allí hablando mal de otros. En segundo lugar, Melania habló con la niña sobre quién era ella y los retos que tenía que afrontar en la vida. Le recordó que era hija de un líder por lo cual su casa estaría siempre llena de distintas personas, entre ellos muchos *sabararis* (no indígenas); de allí que sea tarea de esta niña estar pendiente de los invitados de la casa, ofrecer yucuta fresca y brindar su palabra dulce. Esto expresa su ser como mujer, su trabajo, el amor por su papá, su responsabilidad, su amor por los demás, sus habilidades de entregar y de compartir, en últimas su capacidad de establecer relaciones de *ukuo*. Cada uno de los consejos la niña debe aprenderlos y guardarlos en su corazón.

De esta forma cada quien participa en la urdimbre tejida por el *ukuo*, el compartir con respeto y alegría es el centro de la vida comunitaria, no en vano entre los piaroa la palabra para los parientes y, por extensión, para los amigos es *chawaruwä*, que significa literalmente el dueño de mi bebida (Mansutti, 2003) y se refiere precisamente a la importancia de compartir la bebida y el alimento. Este compartir nos habla de la palabra de *ukuo* femenina, ya que si bien como lo recalca en su tesis doctoral Mansutti (2002), los piaroa son las criaturas de *Wäjäri*, son también y en igual medida las criaturas de *Chejeru*¹³.

Lo anterior concuerda con lo expuesto por Overing (1973) quien afirmó que en grupos cognáticos como los piaroa, sin una fuerte regla de descendencia que aglutine a los miembros de la sociedad, las relaciones de “respeto” cobran gran importancia toda vez que constituyen el “pegamento” de la comunidad.

De acuerdo con lo hasta acá expresado se colige que en el mundo *ɣwɔtɣɣɔ* cada quien es dueño y responsable de su propio destino, cada quien puede y está impelido a recorrer su propio camino de conocimiento. Sin embargo, los hombres conocedores *ɣwɔtɣɣɔ* tienen a su cargo construir las relaciones adecuadas de equilibrio y medida entre los habitantes que están bajo su tutela, solo de esta manera su palabra de *ukuo* se extenderá a todos los miembros de su grupo cercano fortaleciendo la solidaridad, la reciprocidad y en general todo lo bello y bueno, *adiwa*.

El mantenimiento de relaciones basadas en la solidaridad, el respeto y la reciprocidad, así como un constante rechazo a la violencia física han hecho a los piaroa famosos en la literatura etnográfica, en donde se consideran personas pacíficas (Anduze, 1974; Overing 1975, 1986, 1989, 1989a, 1990; Overing y Kaplan, 1988; Mansutti, 1991, 2003; Oldham 1997). Gheerbrant describió a los piaroa que habitaban el caño Fruta en 1949 como “los indios y quizás los hombres más profundamente impregnados de religión en la trama misma de su vida que jamás haya encontrado” (1952, 92).

Sin embargo, a la par de la urdimbre construida por las relaciones de *ukuo* y más allá de la calma de su vida cotidiana, en el interior del mundo *ɣwɔtɣɣɔ* bulle otro universo que para los no iniciados permanece invisible, es ese universo en el cual se libra la verdadera batalla (Monod, 1970). En este contexto los hombres conocedores tienen un doble papel, a través del *ukuo* mantienen la solidaridad entre los cercanos y al mismo tiempo manejan las relaciones conflictivas del universo invisible que subyace en el corazón del mundo *ɣwɔtɣɣɔ*.

El camino de los hombres de conocimiento es largo y complejo por los compromisos que implica y lo arduo de la tarea, pues pasa por muchas horas de aprendizaje, el mantenimiento de dietas y la práctica de varios rituales. Inicia con la picadura de las *ɣänäy* y (yanabes - *Paraponera clavata*), pasa por la picadura de las *tuä päyü* (avispa - vespidae especie sin identificar) termina

con un agujón de raya sibäri (raya - *Potamotrygon* sp.) traspasando una, dos o hasta cinco veces su lengua -entre más veces el agujón pase por la lengua más sabiduría y fuerza se tendrá-. Todo esto es acompañado por la utilización de plantas y bebidas de poder como *ja'te* (tabaco - *Nicotiana tabacum*), *sqri* (chicha de yuca - *Manihot esculenta*), *dädä* (*Malouetia* sp.), *tuwuipä sqri* (cappi o yagé- *Banisteriopsis caapi*) y *ñuq̃*: (yopo - *Anadenanthera peregrina*).

En el sistema chamánico *uwotjijq* existen varios roles cada uno con tareas específicas, toda vez que se trabaja en equipo; existen entonces unos aprendices que están iniciando su carrera, existe un grupo de ayudantes -entre los cuales algunos son *meñeruwq* (dueños de rezo)- y un *yuwäwärywq* (dueño del soplo). A partir de allí se pueden tener otras especializaciones rituales entre las que destaca ser dueño de *wärimé* (ritual principal de los *uwotjijq*) o dueño de *däyä* (ritual de raudal).

De acuerdo con Mansutti (2006) los *meñeruwq* son especialistas en prevenir enfermedades y mantener prolífica la naturaleza, toda vez que tienen la capacidad de negociar con *Marä Reyo* (dueño de los animales de tierra y de aire) y *Ojuodaii* (dueño del agua y sus animales); mientras que los *yuwäwärywq* dominan el diagnóstico y la curación de los males, el arte de transmutarse en otros seres del universo, el uso de la *märipa* (brujería de agresión) y el poder de hacerse invisibles, de trascender el espacio y el tiempo, y de descifrar las claves de ese mundo simultáneo al material que es invisible a la mirada “normal”.

En este contexto una comunidad *uwotjijq* es “una fortaleza ritual en la que se respira un estado de guerra permanente y el conjunto de los chamanes de un agregado regional intercomunitario es una alianza guerrera que desarrolla constantes acciones defensivas y ofensivas” (Mansutti, 2003,105). Al preguntarle a Camilio, un joven *uwotjijq* de Sarrapia lo que significa para ellos comunidad, tras pensar un poco dijo “pues *ukuo*, eso mismo; si falta el *täboti*, el *ukuo* no se enseña o no se escucha y la comunidad simplemente deja de existir”. Esa sensación de tranquilidad y armonía en medio de la turbulencia es el resultado del trabajo de los hombres de conocimiento, es el resultado de vivir en *ukuo*.

La palabra *ukuo* y el concepto que encierra no se encuentra en los numerosos artículos escritos por Overing y no es un tema relevante en la copiosa etnografía piaroa, aunque muchos de los elementos que lo constituyen están presentes en los escritos de Overing y en los de otros antropólogos que se han interesado por el estudio de, o mejor, con los *uwotjijq*. En los trabajos de Mansutti la palabra *ukuo* se presenta asociada a la palabra *ukuo'owä* que significa las montañas sagradas más importantes (Mansutti, 2005), allí se observa su significado como “sagrado” que ya es cercano al concepto de *ukuo* entre los piaroa de Selva de Matavén.

Desde mis primeros acercamientos al pueblo *ɣwɔtɣɣɔ* en el 2003, el *ukuo* estuvo presente en las palabras de Roberto Pulido, denotaba el imperativo de vivir en el respeto y lo sagrado, la necesidad de establecer relaciones con base en el respeto entre los humanos y entre humanos y no humanos. Recientemente Morales y Quispe (2014) en el contexto del trabajo de la Organización Indígena Piaroa Unidos del Sipapo – OIPUS - de Venezuela resaltaron también la importancia del *ukuo* y el significado que le atribuyen es consonante con lo expresado por los piaroa de Matavén: “utilizamos la palabra mayor de sabiduría: “*ukuo*”, que significa el respeto hacia la naturaleza, nuestra madre tierra, y la responsabilidad en la vida cotidiana” (Morales y Quispe, 2014, 22). Pienso que esto ocurre por la cercanía geográfica entre Matavén y Sipapo, lo cual ha permitido un trabajo conjunto de vieja data entre los líderes de OIPUS y los líderes *ɣwɔtɣɣɔ* de Selva de Matavén.

¿Y la identidad?

Hasta acá se ha realizado un breve recorrido por la historia, la palabra, el pensamiento y el significado del *ukuo* entre los *ɣwɔtɣɣɔ* de la selva de Matavén, en este punto del camino cabe preguntarse ¿qué relación tienen los aspectos tratados con la identidad de los *ɣwɔtɣɣɔ* de la selva Matavén?

Para poder dar respuesta a estas preguntas se debe empezar por definir qué significado o significados tiene hoy el término de identidad. Identidad es uno de esos términos del que todos hablan y casi nadie puede definir con certeza; ha sido objeto de construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones semánticas y conceptuales y, sin embargo, como ocurre con muchos conceptos vitales, la identidad sigue siendo un tema y un problema epistemológico (Navarrete, 2015).

En este contexto la identidad es entendida como móvil, plástica y siempre en proceso, solo puede construirse a través de la alteridad que a su vez se encuentra en continuo movimiento. La identidad es entonces un devenir y un palimpsesto: nuevas cosas se agregan sobre la urdimbre previa sin que lo anterior sea completamente borrado, las huellas persisten y se resignifican de manera continua.

Desde este punto de vista las identidades étnicas no dependen de una ausencia de movilidad; por el contrario, se construyen en la arena del contacto “la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia” (Barth, 1976, 10). En este orden de ideas y en concordancia con lo expuesto por Barth (1976) “los rasgos [culturales] que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (15), en este sentido la identidad étnica es al mismo tiempo

ideológica, política y performativa. Una vez aclarados estos mínimos teóricos, es posible regresar a los *ɣwɔtɣɣjɔ*, el *ukuo* y la identidad.

Al volver a las palabras de José Herrera se pueden observar algunas pistas sobre la configuración de la identidad del pueblo piaroa de Selva de Matavén. El episodio en que se narra el poblamiento piaroa de Matavén¹⁴ por la unión entre un grupo *ɣwɔtɣɣjɔ* y un grupo *wɨrɣ* evidencia la conciencia de ser un grupo que acogió a otros grupos cuyas poblaciones habían sido diezgadas por las prácticas esclavistas y las enfermedades.

Cabe recordar que de acuerdo con la información histórica la acción combinada de las prácticas esclavistas y de las enfermedades infecto-contagiosas ocasionó que buena parte del Orinoco Medio fuera vaciado de su población; de acuerdo con Morey (1979) la población declinó entre un cincuenta y un sesenta por ciento durante el siglo XVIII. De otro lado, Mansutti (2003) y Mansutti y Bonneuil (1994-1996) establecen a partir de las crónicas, particularmente de las jesuitas, que en el transcurso de los 150 años que van de 1680 a 1830 dejan de ser nombrados alrededor del 80% de los grupos étnicos establecidos en el Orinoco Medio. Es así como de los cincuenta y ocho grupos étnicos mencionados en las fuentes tempranas de la colonización del Orinoco Medio, solo quince llegaron con una salud demográfica y cultural aceptable al comienzo del siglo XIX. Se desencadenó entonces el proceso de gravitación demográfica que dio lugar al panorama poblacional indígena característico de finales del siglo XIX, el cual giraba alrededor de los grupos que salieron mejor librados de la debacle poblacional y que en el Orinoco Medio están representados por los piaroa, los guahibos, los yaruros y los panares (Mansutti y Bonneuil 1994-1996). Con el tiempo las diferencias entre estos grupos minoritarios y los grupos receptores fueron desvaneciéndose hasta considerarse todos parte de un mismo grupo, en este caso los *ɣwɔtɣɣjɔ*.

Se evidencian acá dos elementos importantes en la construcción de la identidad de los piaroa de Selva de Matavén; en primer lugar, la idea clara de una articulación continua con Venezuela, articulación en la cual se perciben a sí mismos como una minoría situada en la periferia del territorio tradicional; en segundo término, la conciencia de ser un grupo étnico que absorbió a otros grupos, y por tanto la idea de una identidad fluida.

Una pregunta que persiste en la copiosa etnografía sobre los *ɣwɔtɣɣjɔ* es la pervivencia de este grupo que se caracteriza por ser un grupo pacífico, renuente a la agresión física, en un contexto cultural dominado por grupos guerreros como los arawak y caribe que, de acuerdo con lo expuesto por Mansutti (2012), se involucraron en el tráfico de esclavos como proveedores de los enclaves europeos caribeños e hicieron de los piaroa sus víctimas frecuentes. Parte de la explicación que se ha dado a esta aparente paradoja reside en el hecho de que los *ɣwɔtɣɣjɔ* eran pueblos de montaña que gracias

al entorno guerrero en que habitaban eran, con respecto a otros pueblos indígenas, más dispersos y aislados y con densidades demográficas bajas, condiciones que les permitieron soportar mejor los embates de las infecciones agudas. La otra parte de la explicación reside en la característica que José Herrera destaca de los *wirū* cuando recalca que eran conocidos por ser brujos muy poderosos, característica con la cual hoy se reconocen y son reconocidos los *ɣwɔtɣɣɔq*. En contraste con la rigurosa prohibición de la violencia física el chamanismo es el arte cultural por excelencia (Mansutti 2012) y los *piaroa* son cultores del chamanismo de agresión.

El ser brujos poderosos está estrechamente relacionado con el hecho de cultivar el arte de pensar, lo cual está relacionado a su vez con el cuidado puesto en la palabra y las numerosas horas invertidas en el diálogo y la puesta en común de ideas antes de tomar decisiones. He aquí otros elementos relevantes en la construcción de la identidad de los *piaroa* de Selva de Matavén: la importancia que este grupo confiere a la convivencia cotidiana pacífica, y el alto valor del chamanismo de protección y de agresión para mantener dicha convivencia.

La historia de vida de José Herrera y de otros *piaroa* de Matavén muestra como en pocos años cambió la forma de habitar el territorio; en unas cuantas décadas pasaron de vivir en comunidades pequeñas y aisladas a habitar en comunidades de mayor tamaño en las cuales conviven varias familias. De acuerdo con Mansutti (1991b, 2002, 2002b) a partir de 1950 los *piaroa* dejaron de habitar preferentemente las montañas y los valles interfluviales y comenzaron a vivir cada vez más cerca del río Orinoco y sus afluentes navegables. La razón principal esgrimida por los *piaroa* para dichas migraciones es la huida para alejarse de un chamán enemigo, de hecho Mansutti (1991b) nos dice que esta fue la razón de la migración de Castillo, un chamán poderoso, desde el Alto Autana en Venezuela hasta el río Guaviare en Colombia. En efecto el relato presentado en este artículo muestra que la razón de la llegada de varias mujeres a lo que hoy es Sarrapia estuvo mediada por la necesidad de escapar de un chamán poderoso. Destaca en ese relato la figura de Mario Ortiz quien fue el encargado de organizar y acompañar el viaje de estas jóvenes mujeres desde el Cuao hasta Matavén a mediados del siglo XX, época que de acuerdo con Mansutti (1995) marca el inicio de la transición demográfica del pueblo *piaroa*, asociada a migraciones masivas en las cuales grupos locales completos se desplazaron a lo largo de decenas o centenas de kilómetros.

La presencia criolla, sus explotaciones y sus mercancías hacen parte de la explicación de las migraciones; en un primer momento, en la época de los abuelos y el papá de José Herrera, se trata de un movimiento de huida de la violencia criolla; más adelante la dirección del movimiento cambió a una relación de atracción dada por la cada vez más estrecha relación con

los criollos. Dicha relación estuvo mediada por tres procesos cruciales: las misiones, la educación y las oleadas económicas de tipo extractivista; tres procesos que hacían parte del mismo proyecto de asimilación de la población indígena al Estado-nación¹⁵.

Las palabras de José dejan entrever cierta añoranza por una época en la que se vivía bien, sin divisiones y sin depender de productos foráneos, aunque al mismo tiempo había cierta fascinación por las nuevas mercancías que llegaban. En el pensamiento piaroa la manera de lidiar con el criollo fue generar una alianza entre iguales que pudiera gestionarse en el contexto del *uku*, de allí que en la mitología *ɣwɔtɣujq* *Purunä* es el creador de los blancos, el esposo de *Chejeru* y el cuñado de *Wäjäri*. Los criollos son tratados como cuñados con los cuales las relaciones son tensas y peligrosas, pero siempre posibles.

En la historia reciente de los *ɣwɔtɣujq* de Selva de Matavén es crucial el papel de Roberto Pulido, líder poseedor de gran conocimiento e igual dosis de carisma, quien buscó los mecanismos para lidiar de la mejor manera posible con los procesos de asimilación al Estado-nación que vivía su pueblo. Desde que se fundó la primera escuela en Sarrapia, Roberto Pulido puso todo su empeño en el proceso de educación propia, insistía en que era la única forma de lograr una articulación entre el mundo de afuera y el mundo piaroa, afirmaba que si las personas se iban a estudiar afuera siendo muy jóvenes volverían a la comunidad con un pensamiento distinto, pensaba que al tener una escuela en Sarrapia los niños y jóvenes podrían aprender del “otro” sin dejar de ser “ellos”.

Roberto Pulido siguió de cerca con igual ahínco el proceso Selva de Matavén. Como se dijo en páginas anteriores, a él se debe en gran parte la idea de la zona central como corazón de la salud, idea que fue piedra angular en el proceso de titulación de dicha zona como parte del resguardo. En este contexto la resistencia de los *ɣwɔtɣujq* de Selva de Matavén ha estado encaminada a proteger el territorio y a preservar la posibilidad de ser ellos mismos.

Cabe recordar que dentro del resguardo unificado Selva de Matavén los piaroa son minoría con respecto al pueblo sikuani y, sin embargo, su papel dentro de ACATISEMA ha sido muy importante, lo cual se debe en gran medida al hecho de cultivar el arte de pensar e identificarse a sí mismos como gente de conocimiento. En este sentido se evidencia el papel fundamental que han jugado en los procesos identitarios la consecución del resguardo, la posibilidad de tener autoridades reconocidas por el Estado-nación, la creación de la comunidad de Sarrapia y la puesta en marcha de los programas de educación propia; todo ello en el seno del marco normativo para la protección de los derechos fundamentales, colectivos e integrales de los pueblos indígenas de Colombia.

Así como de acuerdo con los piaroa todas las aguas llegan al río grande y de allí al mar, este documento llega al *ukuo* como eje central. Conocí la comunidad piaroa de Sarraapia en el 2003 en el contexto de la realización de un taller que tenía como objetivo la construcción conjunta de planes de manejo de los recursos naturales. Durante una semana de trabajo Roberto Pulido insistió en la importancia de vivir en *ukuo*; su palabra iba dirigida en especial a los jóvenes *ɣwɔtɣɣjɔq* que le escuchaban, era un llamado a seguir consumiendo las sustancias pertinentes y adecuadas que constituyeran cuerpos bonitos y sanos, era un llamando a no olvidar el respeto en el establecimiento de las relaciones entre humanos y, finalmente -y quizá esto era lo más urgente y delicado- un llamado a mantener y vigorizar las relaciones de *ukuo* con los no humanos.

La preocupación de Roberto era ¿qué pasaría si el ruido de los mundos de afuera terminara por no dejar escuchar las palabras de los *tāmü*? ¿Qué ocurriría cuando él no estuviera? ¿Quién retomaría y mantendría la palabra de *ukuo*? En este mismo sentido Héctor Fuentes, profesor y líder piaroa afirma que cada *ɣwɔtɣɣjɔq* debe pensar en dónde se acuesta, cómo se levanta, en dónde come; si todo es propio se puede hablar de libertad, de lo contrario el piaroa será esclavo.

El vivir el *ukuo* a través del *tābotü* hace que cada piaroa sienta que hace parte de una historia compartida y de una comunidad. En la actualidad con la llegada de las escuelas, los centros de salud, las doctrinas religiosas y los sistemas políticos foráneos el *ukuo* se ha fracturado. De acuerdo con los *ɣwɔtɣɣjɔq* de Selva de Matavén, las fracturas en el flujo del *ukuo* comenzaron cuando se cambiaron los nombres del territorio.

Para los piaroa el *ukuo* comienza con el acto de nombrar, porque así cada lugar puede tener su respectivo rezo, el cual permite la mediación entre el espíritu de ese espacio y lo que en él se mueve. El nombre no es solo una palabra, es la forma de tejer el cuerpo mismo al territorio, a las voces de los ancestros, a los cantos de curación, solo así se puede escuchar y ser escuchado, solo así se establece una conversación válida. Entonces cuando los comerciantes y los misioneros llegaron con otra lengua y nombraron el espacio con palabras que carecían de significado empezaron a fracturar el *ukuo* y a silenciar el *tābotü*.

Otrora al caer la noche era el momento de sentarse alrededor de la estera del saber y escuchar a los *tāmü* contar las historias, era la manera de sentirse parte de ellas y de vivir la presencia del mito en el transcurrir de los días. Ahora al caer la noche la gente prende sus plantas y se reúne a ver televisión, llegan imágenes de otros mundos que guardan poca o ninguna relación con las vivencias de la cotidianidad, mundos para los cuales los *tāmü* no tienen palabras de consejo y que por el contrario con fuerza virulenta vende nuevas necesidades, nuevos deseos.

La soledad de las casas individuales también dificulta la transmisión de la palabra e incentiva el egoísmo, pues cada quien piensa en conseguir su propio alimento y muchas veces olvida al otro que se encuentra en una casa lejana. Los espacios para compartir la palabra están siendo silenciados. El *uku* se ha fracturado; pero no está roto. Los *ɣwɔtɣɣɔ* ven en la consolidación de un proyecto educativo propio y en la construcción del plan de vida la oportunidad para recomponer las relaciones de *uku* que se encuentran fracturadas. En este contexto las palabras de Roberto a los jóvenes eran palabras de consejo, les estaba recordando a aquellos jóvenes su identidad *ɣwɔtɣɣɔ*, se trataba entonces de un ejercicio ideológico, político y performativo.

En la actualidad aquellos jóvenes que escuchaban las palabras de Roberto Pulido se han convertido en hombres y algunos de ellos han asumido la responsabilidad de coordinar la construcción del plan de vida. Tienen claro que solo pueden hacerlo en el contexto del *uku* y bajo la tutela del grupo de especialistas rituales; avanzan despacio fieles al arte de pensar, invirtiendo numerosas horas en el diálogo y la puesta en común de ideas antes de tomar decisiones e intentando responder a la pregunta: ¿qué pensaba para nosotros Roberto Pulido? que en última instancia remite a la pregunta: ¿cómo seguir siendo *ɣwɔtɣɣɔ* en el contexto de las configuraciones actuales?

Notas

¹ Agradezco a los *ɣwɔtɣɣɔ* de Selva de Matavén por tantos años de trabajo conjunto. Mi tesis de doctorado “*Vivamos en ukuo: naturaleza, economía y sociedad entre los piaroa de la Selva de Matavén, Orinoquia colombiana*” y por ende el presente artículo son resultado de un largo camino de trabajo colaborativo. Agradezco de manera especial a Roberto Pulido (*ɣwäwärɣwä* de Matavén-Fruta, murió en el 2006) y Marco Pérez (líder piaroa, murió en el 2019) que ya no están físicamente con nosotros; pero cuyas enseñanzas perduran. Por último; pero no menos importante agradezco a Federico Arana, investigador local en temas económicos y a Don José Herrera, sin su valiosa colaboración este artículo no hubiera sido posible.

² El etnónimo *ɣwɔtɣɣɔ* asumido durante el Congreso Piaroa de 1984 en Caño Grulla ha sido traducido como “gente del danto (*Tapirus terrestris*)” o “gente que sabe” y en la actualidad más comúnmente como “gente con conocimiento”. Antes también se utilizaba el etnónimo “*de’aruwa*” (dueños de la selva) que ha caído en desuso mientras que *ɣwɔtɣɣɔ* tiende a institucionalizarse.

³ Estos datos parecen coincidir con una tendencia al aumento poblacional. Sin embargo, también pueden estar relacionados con una mejora en la cobertura del muestreo.

⁴ Los piaroa fueron un grupo central de la primera etnografía comparada sobre los grupos indígenas de Venezuela dirigida por Alvarado (Alvarado, 1956 en Mansutti, 2002), en dicha etnografía y en los trabajos de Gheerbrant (1952) y Anduze (1974) se trata a la sociedad piaroa desde una visión global y sistémica.

⁵ La etnografía sobre los piaroa se ha mantenido en forma vigorosa a través de los años, entre los trabajos más recientes se destacan los de Overing (1983/4, 1984, 1985, 1986, 1988, 1989, 1989a, 1990, 1995, 2017), Mansutti (1986, 1988, 1990, 1991, 1991b, 1995, 1997, 2002, 2003, 2005, 2006, 2010, 2012, 2019), Zent (1992, 1993, 1997, 2001), Oldham (1996, 1997), Freire (2002, 2003, 2004, 2007) y Heckler (2004, 2008).

⁶ José Herrera es una de las personas mayores de la comunidad piaroa de Sarrapia (sector Matavén-Fruta, Resguardo Unificado Selva de Matavén). Su historia nos permite acercarnos a la historia de poblamiento de Selva de Matavén y en especial la constitución de Sarrapia. El texto que acá presento hace parte de entrevistas realizadas durante mi tesis de doctorado, así como del trabajo de investigación local realizado por Federico Arana.

⁷ La churuata es una gran casa multifamiliar de forma cónica, que de acuerdo con Overing (1975) cumple diversas funciones dentro de la sociedad piaroa, por lo cual es considerada como la unidad económica, de parentesco, política y ceremonial.

⁸ A partir del relato se infiere que puede tratarse del baile de *warime*, ritual tradicional de los piaroa que, de acuerdo con Mansutti (2012, 2019), se trata de un rito de flautas y máscaras que puede ser considerado como una modalidad de yuruparí.

⁹ Los sikuani (guahibo, jivi o jiwi) son un pueblo indígena cuyo idioma hace parte de las lenguas guahibanas. Habitan en Venezuela y en Colombia en los departamentos de Meta, Arauca, Guaviare, Guainía y Vichada. En la actualidad son el pueblo con mayor número de habitantes dentro del Resguardo Unificado Selva de Matavén.

¹⁰ Mario Ortiz fue un líder que trabajaba con los criollos, es nombrado por Gheerbrant, 1952; Mansutti, 2002; y De la Hoz, 2018.

¹¹ Las AATI son entidades de derecho público avaladas por el decreto 1088 del 10 de junio de 1993. De acuerdo con este decreto la función principal de las AATI es encargarse de fomentar y coordinar con las autoridades locales, regionales y nacionales la ejecución de proyectos en salud, educación y vivienda.

¹² Las palabras de la pubertad son palabras de consejo que se entregan a las niñas *uwotjuiq* durante la primera y la segunda menstruación.

¹³ Deidad femenina de los *uwotjuiq*, hermana de *Wäjäri* y dueña de los rezos de sanación.

¹⁴ Momento que se sitúa a finales del siglo XIX. La historia del papá de José Herrera se sitúa en lo albores del siglo XX (época recordada por la gobernación del General Funes del Estado Amazonas de Venezuela y la violencia sufrida por los indígenas por parte de los empresarios caucheros) y la de José Herrera desde 1928 hasta la fecha.

¹⁵ Este tema de gran importancia es tratado en extenso en la tesis doctoral de Mansutti (2002).

Referencias

- ARANGO, R. y Sánchez E. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá: Quebecor World editores.
- ALVARADO, L. (1956). Datos etnográficos de Venezuela. En *Obras completas de Lisandro Alvarado*, Vol. IV. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación, dirección de cultura y Bellas Artes.
- ANDUZE, P. (1974). *Dearuwa*: los dueños de la selva. En *Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales*, XIII. Caracas, Venezuela: Cartografía Nacional.
- BARTH, F. (Ed.). (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- BOGLAR, L. (1970). Aspects of Story-telling Among the Piaroa Indians. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 19, 38-52.
- BOGLAR, L. (1978). *Cuentos y mitos de los piaroa*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas; Centro de Lenguas Indígenas.
- CARRERA, J. (2004). *Fertile Words: Aspects of Language and Sociality Among Yanomami People of Venezuela* (Ph.D. dissertation). University of St. Andrews, Scotland.
- CASTRO, L.M. (1993). Piaroa – *Wothuha*. En M.E. Romero (Ed.). *Geografía humana de Colombia*, tomo III, vol.2, Región de la Orinoquia (pp. 67-107). Bogotá, Colombia: ICCH.
- CLASTRES, P. (1974). *La Société contre l'État*. Paris, France: Les Éditions de Minuit.
- CLASTRES, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, France: Seuil.
- COLOMBIA, REPUBLICA de. (1961). *Ley 135 de 1961. Sobre reforma social agraria. La cual tiene por objeto reformar la estructura social agraria por medio de procedimientos enderezados a eliminar y prevenir la inequitativa concentración de la propiedad rústica o su fraccionamiento antieconómico; reconstruir adecuadas unidades de explotación en las zonas de minifundio y dotar de tierra a los que no las posean, con preferencia para quienes hayan de conducir directamente su explotación e incorporar a ésta su trabajo personal*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.
- COLOMBIA, REPUBLICA de. (1967). *Ley 31 de 1967 por la cual se aprueba el Convenio Internacional del Trabajo, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales en los países independientes, adoptado por la cuadragésima Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1991). *Constitución Política de 1991*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1991). *Ley 21 de 1991 por la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra, 1989*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1994). *Ley 160 de 1994 por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones*. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

COLOMBIA, REPUBLICA de. (1995). *Decreto 2164 por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional*. Bogotá: Diario Oficial No 42.140, del 7 de diciembre de 1995. Bogotá D.C.: Congreso de la República de Colombia.

CONSEJO NACIONAL DE POLÍTICA ECONÓMICA Y SOCIAL - CONPES indígena amazónico. (2012). *Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Volumen I*. Carlos Gilberto Zárate Botía (Ed.), Leticia, Amazonas, Colombia: Ministerio del Interior y de Justicia; Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia; Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani; Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (Dane). (2005). *Censo Nacional de Población y de Vivienda*. Dirección de difusión, mercadeo y cultura- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Colombia.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (Dane). (2019). *Censo Nacional de Población y de Vivienda*. Dirección de difusión, mercadeo y cultura- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Colombia.

DE LA HOZ, N. J. (2015). *Ukuo and Täbotü Between the Piara of the Matavén Rainforest in the Colombian Orinoquia*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13, 151-161. Recuperado de: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/11>

DE LA HOZ, N. J. (2018). *Vivamos en ukuo: naturaleza, economía y sociedad entre los piara de la Selva de Matavén, Orinoquia colombiana* (Tesis de doctorado en antropología). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

DESCOLA, P. (1988). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, France : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- ECHEVERRI, J. A. y Roman, O.E.-Jitdutjan. (2013). Ash Salts and Bodily Affects: Witoto Environmental Knowledge as Sexual Education. *Environmental Research Letters*, 8(1), 1-13. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/1/015034>
- FREIRE, G. (2002). *The Piaroa: Environment and Society in Transition* (Ph.D. dissertation). University of Oxford, Oxford, England.
- FREIRE, G. (2003). Tradition, Change and Land Rights: Land Use and Territorial Strategies Among the Piaroa. *Critique of Anthropology*, 23(4), 349-372. <https://doi.org/10.1177/0308275X03234006>
- FREIRE, G. (2004). Convivencia y patrones de asentamiento entre los Piaroa del siglo XXI. *Antropológica*, 102, 3-26.
- FREIRE, G. (2007). Indigenous Shifting Cultivation and the New Amazonia: A Piaroa Example of Economic Articulation. *Human Ecology*, 35(6), 681-696. <https://doi.org/10.1007/s10745-007-9120-y>
- FREIRE, G. (2011). Los Wóthuha (Piaroa). Notas sobre su situación presente y actualización bibliográfica. En Perera, M. A. (Ed.), *Los Aborígenes de Venezuela Vol 3* (635-651). Venezuela: Instituto Caribe de Antropología y Sociología; Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- FREIRE, G. & S. Zent. (2007). Los Piaroa. En *Salud indígena en Venezuela. Volumen I*. Caracas, Venezuela: Dirección General de Salud Indígena del Ministerio del Poder Popular para la Salud.
- GHEERBRANT, A. (1952). *La expedición Orinoco – Amazonas (1948 – 1950)*. Buenos Aires, Argentina: Librería Hachette S.A.
- GRAN CONSEJO DE LOS TÄMÜ DEL PUEBLO ɣWɔTɣɔJA. (2013). *Täbotii* proyecto etnoeducativo comunitario ɣwɔtɣɔja - piaroa. Bogotá, Colombia: Fundación vida, desarrollo comunitario e identidad ɣwɔtɣɔja piaroa – Purunä.
- HECKLER, S. L. (2000). *The Ethnobotany of the Piaroa: Analysis of an Amazonian People in Transition* (Ph.D. dissertation). Cornell University, New York, United States of America.
- HECKLER, S. L. (2004). Cultivating Sociality: Aesthetic Factors in the Composition and Function of Piaroa Homegardens. *Journal of Ethnobiology*, Fall/Winter, 203-232.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (INE). (2005). *Censo Indígena de Venezuela 2001*. Caracas, Instituto Nacional de Estadísticas.
- LOBOGUERRERO, M., X. Herrera, A. Luque y J. de Greiff. (2000). *Matavén, Selva corazón de la salud. Programa COAMA*. Bogotá, Colombia: Etnollano.

- LONDOÑO, C. D. (2004). *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- LUQUE, A. (2000). Jóvenes Piaroa en el bajo Guaviare: trabajo asalariado, evangelio y multiculturalismo. En Loboguerrero, M.X. Herrera, A. Luque y J. de Greiff (Eds.), *Matavén selva corazón de la salud. Programa COAMA*. Bogotá, Colombia: Etnollano. p. 117-148.
- MANSUTTI, A. (1986). Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica*, 65, 3-76.
- MANSUTTI, A. (1988). Pueblos, Comunidades y Fundos: los asentamientos Wóthuha. *Antropológica*, 69, 3-36.
- MANSUTTI, A. (1990). *Los Piaroa y su Territorio*. Caracas, Venezuela: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP).
- MANSUTTI, A. (1991). *Sans guerriers il n'y a pas de guerre. Étude sur la violence chez les Piaroa du Venezuela* (mémoire de DEA). EHESS, Paris, France.
- MANSUTTI, A. (1991b). *Los piaroa y su territorio*, N°8. Caracas, Venezuela: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP).
- MANSUTTI, A. (1995). Demografía, ocupación del espacio y desarrollo sustentable entre los piaroes del estado Amazonas. En A. Carrillo & M.A. Perera (Eds.), *Amazonas: Modernidad en tradición* (pp. 63-85). Caracas, Venezuela: GTZ, SADA-Amazonas, ORPIA y CAIAH.
- MANSUTTI, A. (1997). Lo propio y lo adquirido: complejidades sobre la pobreza y la salud entre los pueblos indígenas de Guayana en Venezuela. En J. Chiappino & C. Alès (Eds.), *Del microscopio a la maraca* (pp. 353-366). Caracas, Venezuela: Exlibris.
- MANSUTTI, A. (2002). *Le parcours des créatures de Wajari : Socialisation du milieu naturel, système régional et migrations chez les Piaroa du Venezuela* (Thèse de doctorat). EHESS, Paris, France.
- MANSUTTI, A. (2002b). Palabras y procesos: el contraste entre las causas sociológicas de las migraciones piaroa y la manera como éstas son percibidas por los migrantes. *Boletín de Antropología*, 15(32), 31 – 50.
- MANSUTTI, A. (2003). Los guerreros del mundo invisible. *Antropológica*, 99-100, 97-116.
- MANSUTTI, A. (2005). El sistema clasificatorio de los accidentes geográficos de los mundos piaroa. *Antropológica*, 104, 35 -51.
- MANSUTTI, A. (2006). *Warime: la Fiesta. Flautas, trompas y poder en el noroeste amazónico*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial UNEG - Universidad Nacional Experimental de Guyana.

- MANSUTTI, A. (2010). *El largo camino de las criaturas de Wajari: piaroas, sistemas de interdependencia regional y modelos de poblamiento del Orinoco medio*. Caracas, Venezuela: Universidad Nacional Experimental de Guyana.
- MANSUTTI, A. (2012). *Yuruparí: máscaras y poder entre los piaroa del Orinoco*. *Espaço Ameríndio*, 6(2), 46-75. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.33181>
- MANSUTTI, A. (2019). Warime Piaroa: cuatro performances en un rito. *Revista Colombiana De Antropología*, 55(2), 149-167. <https://doi.org/10.22380/2539472X.803>
- MANSUTTI, A. y Bonneuil, N. (1994/1996). Dispersión y asentamiento interfluvial llanero: dos razones de sobrevivencia étnica en el Orinoco Medio del post-contacto. *Antropológica*, 84, 43-72.
- MOLANO, J. (1998). *Biogeografía de la Orinoquia colombiana*. Bogotá, Colombia: Fondo FEN.
- MONOD, J. (1970). Los Piaroa y lo invisible: ejercicio preliminar a un estudio sobre la religión Piaroa. *Boletín Informativo de Antropología*, 7, 5-21.
- MONOD, J. (1972). *Un riche cannibale*. Paris, France : Unión Générale d'Éditions.
- MORALES, C. y Quispe, M.T. (Eds.). (2014). *Teärime Siri'koi Aęřime Suititi: el territorio ʷwɔtɕijɔ*. Caracas, Venezuela: Asociación Wataniba Organización OIPUS.
- MOREY, R. (1979). A joyful harvest of souls: disease and destruction of the Llanos indians. *Antropológica*, 52, 77-108.
- MOSONYI, E. (2002). *Elementos de gramática piaroa: algunas consideraciones sobre sus clases nominales*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- NAVARRETE, Z. (2015). ¿Otra vez la identidad? *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 20(65), 461 – 479.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). (1957). *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957 (núm. 107). Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes (Entrada en vigor: 02 junio 1959)*.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). (1989). *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independiente. Ratificado por la República de Colombia por la ley 21 de 1991. revista América Indígena*, 58(3-4).

- OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (OCEI). (1985). *Censo Indígena de Venezuela: nomenclador de comunidades y colectividades llevado a cabo en 1982*. Caracas: Taller Gráfico de la OCEI.
- OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (OCEI). (1993-1995). *Censo Indígena de Venezuela: nomenclador de comunidades y colectividades. Llevado a cabo en 1992*. Caracas: Taller Gráfico de la OCEI.
- OLDHAM, P. (1996). *The Impacts of Development and Indigenous Responses Among the Piaroa of the Venezuelan Amazon* (Ph.D. dissertation). London School of Economics and Political Science, London, England.
- OLDHAM, P. (1997). Cosmología, shamanismo y práctica medicinal entre los *Wothiha* (Piaroa) En J. Chiappino y C. Alés (Eds.) *Del Microscopio a la Maraca* (pp. 225-249). Caracas: Exlibris.
- OVERING, J. (1973). Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-based Groups. *Man*, 8(4), 555-570. <https://doi.org/10.2307/2800740>
- OVERING, J. (1975). *The Piaroa, A People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarenton Press.
- OVERING, J. (1983/4). Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianas, Central Brazilian and North-West Amazon Sociopolitical Thought. *Antropológica*, 59(62), 331-348.
- OVERING, J. (1984). Dualism as an Expression of Differences and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity Among the Piaroa of Venezuela. In K. Kensinger (Ed.). *Marriage Practices in Lowland South America* (pp. 127-155). Urbana: University of Illinois Press.
- OVERING, J. (1985). There is No End of Evil: The Guilty Innocents and Their Fallible God. In Parkin (Ed.), *The Anthropology of Evil* (pp. 244-78). Oxford: Blackwell Publications.
- OVERING, J. (1986). Images of Cannibalism, Death and Domination In a "Non-Violent" Society. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 133-156. <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1001>
- OVERING, J. (1988). Styles of Manhood: an Amazonian Contrast in Tranquility and Violence. In S. Howell & R. Willis (Eds.), *Societies at Peace* (pp. 79-99). London: Tavistock Publications.
- OVERING, J. (1989). Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society. In G. Jahoda & I.M. Lewis (Eds.), *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development* (pp.169-192). London: Croom Helm.
- OVERING, J. (1989a). The Aesthetics of Production: The Sense of Community Among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, 14, 159-175. <https://doi.org/10.1007/BF00248687>

- OVERING, J. (1990). The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man, New Series*, 25, 601-19. <https://doi.org/10.2307/2803656>
- OVERING, J. (1995). O mito como historia: um problema de tempo, realidade e outra Questões. (Myth and History: the problem of time, reality, and other matters). *MANA, Estudos de Antropologia Social*, 1(1), 107-140.
- OVERING, J. (2017). An Amazonian Question of Ironies and the Grotesque: The Arrogance of Cosmic Deceit, and the Humility of Everyday Life. In Shaffner & Wardle (Eds.), *Cosmopolitics Chapter 8* (pp. 209 – 226). Ciudad, editorial?
- OVERING, J. y M. R. Kaplan. (1988). Los Wóthuha. En W. Coppens (Ed.). *Los Aborígenes de Venezuela. III*. Caracas, Venezuela: Fundación la Salle, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. p. 307-411.
- ROLDÁN, R. (1993). *Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas de la Amazonia: La experiencia de los países de la región*. Bogotá: Fundación GAIA, CEREC, serie amerindia N° 4.
- SANTOS-GRANERO. F. (1986). Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man*, 21, 657-679. <https://doi.org/10.2307/2802902>
- ZENT, S. (1992). *Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cuao River Wóthuhã: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization* (Ph.D. diss). Columbia University, New York.
- ZENT, S. (1993). Donde no hay médico: las consecuencias culturales y demográficas de la distribución desigual de los servicios médicos modernos entre los Piaroa. *Antropológica*, 79, 43-71.
- ZENT, S. (1997). Reinventando los sistemas de atención médica para las Comunidades indígenas: el papel de las medicinas tradicionales. En J. Chiappino y C. Alés (Eds.) *Del Microscopio a la Maraca* (pp. 339-349). Caracas, Venezuela: Exlibris.
- ZENT, S. (2001). Acculturation and Ethnobotanical Knowledge Loss Among the Piaroa of Venezuela: Demonstration of a Quantitative Method for the Empirical Study of TEK Change. In L. Maf (Ed.), *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment* (pp. 190-211). Washington: Smithsonian Institution Press.

Una revisión crítica del concepto de etnoeducación. Caminando hacia la educación propia desde las prácticas corporales en las comunidades indígenas

*A critical review of the concept of ethno-education. Towards own-education from
bodily practices in indigenous communities*

*Uma revisão crítica do conceito de etnoeducação. Caminhando em direção à
auto-educação a partir de práticas corporais em comunidades indígenas*

Lany Daniela Ortega Cobo
Holbein Giraldo Paredes

Artículo de investigación. Editores: Edgar Bolívar, Germán Palacio

Fecha de envío: 2018-09-17. **Devuelto para revisiones:** 2018-10-17. **Fecha de aceptación:** 2019-10-28

Cómo citar este artículo: Ortega, L.D., Giraldo, H. (2019). Una revisión crítica del concepto de etnoeducación.

Caminando hacia la educación propia desde las prácticas corporales en las comunidades indígenas. *Mundo*

Amazónico, 10(2): 70-88. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.74977>

Resumen

El presente ensayo pretende mostrar cómo el modelo de etnoeducación que ha sido implementado entre los diversos grupos étnicos del país ha implicado una educación intercultural que no ha logrado recoger el total de su diversidad étnica. Hacer un acercamiento a las prácticas corporales de los grupos étnicos ha permitido la construcción de categorías como etnocorporalidad y etnomotricidad que se convierten en ejes fundamentales para pensar la educación desde las comunidades, donde el concepto de educación propia adquiere gran relevancia para la preservación del patrimonio cultural de las etnias en Colombia.

Palabras clave: Etnoeducación, educación propia, prácticas corporales, etnocorporalidad, etnomotricidad.

Lany Daniela Ortega Cobo: Contadora pública y Licenciada en Educación Física y Deportes. Universidad del Valle, Sede Palmira. Joven investigadora. lany.ortega@correounivalle.edu.co
Holbein Giraldo Paredes: Magister en filosofía de la Universidad del Valle. Actualmente estudiante del doctorado en Educación de la Universidad de Baja California México. Profesor Universidad del Valle Sede Palmira. Profesor Jornada completa facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales Universidad Libre seccional Cali. Docente investigador del grupo de investigación Filo Iuris. holbein30@hotmail.com

Abstract

The present essay aims to show how the model of ethnoeducation that has been implemented in the diverse ethnic groups of the country, has implied an intercultural education, which has not managed to collect the total ethnic diversity of the country. Making an approach to the bodily practices of ethnic groups, has allowed the construction of categories such as ethnocorporality and ethnomotricity that become fundamental axes to think about education from the own communities, where the concept of own education acquires great relevance for the preservation of the Cultural heritage of ethnic groups in Colombia.

Keywords: Ethnoeducation, own education, bodily practices, ethnocorporality, ethnomotricity.

Resumo

O presente ensaio pretende mostrar como o modelo de etnoeducação que tem sido implementado nos diversos grupos étnicos do país, implicou uma educação intercultural, que não conseguiu coletar a diversidade étnica total do país. Abordar as práticas corporais dos grupos étnicos tem permitido a construção de categorias como etnocorporalidade e etnomotricidade, que se tornam eixos fundamentais para pensar a educação a partir das próprias comunidades, onde o conceito de educação própria adquire grande relevância para a preservação do meio. Patrimônio cultural de grupos étnicos na Colômbia.

Palavras-chave: Etnoeducação, educação própria, práticas corporais, etnocorporalidade, etnomotricidade.

Introducción

A través del siguiente ensayo se pretende construir una crítica al modelo de etnoeducación que ha sido implementado en los diversos grupos étnicos del país: indígenas, afrodescendientes, raizales y gitanos, la cual se sustenta en la idea de que la etnoeducación implica una educación intercultural. Tal modelo no da cuenta de la diversidad y particularidad cultural de cada grupo étnico, pues su concepto se origina desde el grupo mayoritario sin tener en cuenta las construcciones conceptuales que sobre educación han realizado las comunidades. Es por esto que el concepto de educación propia adquiere una gran relevancia para la preservación del patrimonio cultural de las etnias en Colombia, pues ha sido elaborado desde las cosmovisiones de los pueblos pudiendo superar grandes barreras que hasta ahora había tenido la inclusión étnica en educación.

Hacer un acercamiento a las prácticas corporales de los grupos étnicos ha permitido la construcción de categorías como etnocorporalidad y etnomotricidad que se convierten en ejes fundamentales para pensar la educación desde las propias comunidades, donde se reconoce no solo la diversidad en los procesos de aprendizaje sino del desarrollo corporal y motriz.

Con la promulgación de la carta constitucional de 1991 Colombia fue reconocido como un país pluriétnico y multicultural. En el artículo 7 de la carta magna “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana” (Constitución política, 1991). La importancia de la constitución de 1991 es que hace un tránsito de un Estado monocultural al reconocimiento de una sociedad pluriétnica y multicultural.

Para Pineda (1997) es importante reconocer el gran impacto que tuvo la carta Constitucional de 1991 sobre la construcción de una política multicultural en el país. Sin embargo, en un país que reconoce lo pluriétnico y multicultural de su población, existe una gran paradoja en el tema educativo. En una sociedad tan heterogénea culturalmente, se encuentra un modelo de educación homogenizante que pareciera no reconocer esa diversidad étnica y cultural del país, de allí la importancia de pensar características particulares de los diversos grupos étnicos.

El Estado colombiano tuvo la necesidad de institucionalizar los proyectos educativos indígenas. En 1987 lo que se concebía como educación indígena, pasa a llamarse etnoeducación. Sin embargo, lo que se ha reconocido con esta institucionalización de la educación indígena con relación a las iniciativas indígenas en materia educativa, es decir, la educación propia impartida desde y para las comunidades indígenas, es vista por el Ministerio de Educación Nacional como sinónimo de desorden y percibido como parte de la escuela no formal.

En el afán por resolver los desatinos entre la oferta educativa para las comunidades indígenas y sus verdaderas necesidades, el Estado se ve obligado a “incluir” esas pluralidades de la enseñanza en un mismo contexto a través de la escuela, buscando estandarizar los diferentes tipos de enseñanza y recoger las diferentes necesidades de los educandos. Al parecer, el concepto de inclusión educativa se refiere al abandono de conductas y patrones culturales, a través de una educación homogenizante.

La homogenización ha sido un suceso histórico desde los períodos de conquistas territoriales. En materia educativa, se debe decir que estos procesos de escolarización siguen las orientaciones de organismos internacionales como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y se replican al interior del país a nivel local, departamental y regional. Una de las áreas que más se ha visto afectada por este fenómeno es la educación corporal.

Para los autores de la presente investigación, el reconocimiento de las enseñanzas de la educación corporal propia de las comunidades y de los diversos grupos étnicos debe partir de la consideración teórica de las categorías de etnorporalidad y etnomotricidad. De esta manera, se propone un ejercicio legítimamente incluyente y protector de la diversidad étnica y cultural, ya que estos dos conceptos se alejan de la concepción etnocéntrica de Occidente sobre el desarrollo de lo corporal y lo motriz, para acercarse a un concepto construido desde los grupos étnicos.

La etnorporalidad y la etnomotricidad permiten describir los procesos de desarrollo humano desde las cosmovisiones propias. Como ejemplo de ello, se señalan las fases de maduración del niño y de la niña en varios grupos

indígenas, tales como el Nasa Kiwe, en donde la niña pasa a ser mujer luego de transitar por la elaboración de tejidos (mochilas, sombreros, chumbes, entre otros), cada uno con más complejidad que el anterior. Esta concepción de madurez deja a un lado lo desarrollado por autores como Piaget y Vygotsky, usados en la cultura occidental para explicar los procesos de desarrollo del niño.

Las categorías de etnocorporalidad y etnomotricidad permiten repensar desde las diferentes disciplinas de las ciencias sociales: la antropología, la sociología, la educación, las ciencias del deporte, entre otras, las múltiples formas de educación y transmisión de la cultura que deben existir en un país con tanta diversidad étnica y cultural.

Etnoeducación

La etnoeducación por lo general trata de impartir enseñanzas sobre la diversidad cultural propendiendo a la tolerancia étnica en tipos de educación multicultural e intercultural. Se propone como ejemplo un aula o salón de clases en los aspectos más relevantes; en el marco de la multiculturalidad, habría tanto estudiantes del grupo mayoritario como de las minorías étnicas, y se impartirían clases sobre lenguas y culturas para contribuir a la definición de la identidad y al reconocimiento de las demás; mientras tanto, en el marco de la interculturalidad, se instruiría para el reconocimiento de la diversidad cultural y social, habría un diálogo intercultural y no habría un interés claro sobre la construcción de la identidad, pues se enfoca desde un punto de vista universal y globalizado.

Aunque Moreno y Calvo (2010) reconocen una diferencia entre etnoeducación y educación indígena institucionalizada, para ellos solo la última tendría como objetivo la integración del indígena a la cultura nacional, es decir, la occidental, en la cual se españoliza y no se cuenta con la participación indígena en la construcción de educación. En síntesis, para estos autores la etnoeducación corresponde a la educación propia de un grupo étnico, mientras que la educación indígena institucionalizada responde a la escolarización formal de dicho grupo. Con todo, los autores han acertado en afirmar que cada grupo étnico debe investigar y sistematizar su concepción propia de educación.

En palabras de Artunduaga (1997) “cada grupo humano cuenta con los mecanismos básicos para educar a sus miembros (...) en el contexto de su proyecto de hombre y de sociedad; es por esto que la sociedad en su conjunto es educadora” (p. 36). Esto nos lleva a concebir la idea de “Educación Propia”, denominada así por los pueblos indígenas, la cual tiene ya unos avances sistemáticos que se abordarán en la última parte de este escrito. Según Artunduaga (1997), la etnoeducación promueve una coordinación

institucional clara que propicia el diálogo entre organismos gubernamentales y no gubernamentales, las comunidades étnicas, sus autoridades y organizaciones. Por ello, estructuralmente se encuentra a nivel nacional, regional o departamental y local. Otros autores, como Jiménez (2011), han señalado las falencias de los modelos educativos de integración de los grupos minoritarios al mayoritario. En su investigación realiza un recuento histórico en donde expone algunas de las imprecisiones cometidas en dichos procesos educativos en el contexto mexicano.

El abordaje teórico sobre etnoeducación realizado hasta el momento confronta posturas a su favor en cuanto a la planeación y organización, junto con otras en contra que profundizan sobre las verdaderas intenciones estatales de la homogenización cultural como hecho hegemónico estudiando las falencias de estos procesos de integración. Conforme a ello, en la presente investigación, el concepto de etnoeducación se considera como un intento estatal por acortar las brechas entre lo occidental y lo propio en referencia a la educación. Si bien ha habido una aproximación teórica –como se logra evidenciar en los aspectos estructurales– en la praxis ha sido una oportunidad más para la exclusión y desatención de las iniciativas de los grupos étnicos.

Calvo y García (2013) plantean que los modelos educativos construidos para generar procesos de preservación de la diversidad cultural en Colombia han pasado al ámbito académico, institucional y oficial, dejando de ser bandera de luchas y resistencias de los diversos grupos étnicos. Siguiendo estas reflexiones es posible agregar que los programas que oficialmente se han manejado en el país para los grupos étnicos se construyen desde el enfoque de la interculturalidad, propuesta que está diseñada en el marco de la agenda del Etnodesarrollo.

Desde este punto de vista, la reciente concepción de la etnoeducación en el país es producto de una construcción del Estado y algunas organizaciones étnico-políticas para el manejo de la diversidad cultural en la escuela a partir de criterios étnicos. Sin embargo, el enfoque político intercultural promovido por el modelo etnoeducativo presenta dificultades, ya que promueve la segregación de grupos y no da cuenta de toda la diversidad cultural de la Nación. Los distintos grupos y comunidades que hacen parte de la diversidad cultural del país no pueden ser etiquetados en un único concepto de etnicidad.

Para Romero (2002) desde los años setenta las organizaciones indígenas en Colombia desarrollaron esfuerzos para plantear programas educativos coherentes con su cosmovisión cultural. El concepto de educación propia tiene como objetivo desbordar los límites de la escuela tradicional “occidental” (no indígena) reconociendo la gran responsabilidad que tienen los grupos étnicos para precisar, constituir y administrar sus propios sistemas de educación desde su propia cultura y cosmovisión. Para los autores de esta investigación esta es la propuesta más adecuada para la preservación del legado cultural de

los grupos étnicos, por la forma como está concebida desde la cosmovisión de cada grupo. Consideramos que la etnoeducación no es el modelo más adecuado para la preservación del patrimonio cultural colombiano y a continuación exponemos los argumentos sobre los cuales fundamentamos esta afirmación.

Como lo mencionamos, Calvo y García (2013) explican que las propuestas educativas que buscan preservar la diversidad cultural en el país se han vuelto un asunto académico y paulatinamente han perdido el carácter político, de lucha y resistencia que tuvo en un primer momento. El modelo de etnoeducación adoptado por el gobierno a mediados de los ochenta fue un mecanismo político estratégico usado para limitar las propuestas educativas indígenas propias, debido a su naturaleza ideológica de resistencia comunitaria. La etnoeducación quitó intensidad a la resistencia política de las comunidades al convertir el tema de la educación en algo meramente institucional y académico, de modo tal que se sacrificó su carácter político e ideológico generando una disminución de la lucha social.

Las propuestas educativas para la preservación de la diversidad cultural en el país han estado pensadas desde el enfoque del dualismo interculturalidad/interculturalismo en el marco de la agenda del Etnodesarrollo. Es muy importante precisar que el concepto de diversidad cultural concebido en el modelo de etnoeducación suscitó la segregación de las comunidades y no tuvo en cuenta toda la diversidad cultural del país.

La educación propia logró avances importantes en el ámbito pedagógico, didáctico y comunitario, haciendo parte del movimiento social de tipo étnico. Sin embargo, la centralización, la regulación y la normalización fueron principios estratégicos adoptados por el Ministerio de Educación en Colombia desde la perspectiva de la etnoeducación, con el objetivo de controlar y formalizar las propuestas de los grupos indígenas y afrodescendientes que en ese momento surgían, como la de educación propia.

La educación propia en las comunidades del norte del Cauca, la Guajira, la Amazonia y ciertas comunidades negras del Pacífico han permitido recuperar el idioma, sistematizar los saberes de los ancianos y las prácticas de alimentación de la comunidad. Asimismo, los maestros protectores de su cultura muestran la educación a su manera como una prioridad en los planes de vida (proyectos colectivos de bienestar) para sus territorios y sus gentes.

Por otro lado, gobernadores indígenas han propuesto cerrar las escuelas físicas de sus comunidades (aun las que manejan maestros indígenas), para llevar a los niños a recorrer los territorios y que el aprendizaje se involucre más con las vivencias de su pueblo. Se aprende en el trabajo, en la cotidianidad, caminando, dicen. Otros más radicales, sostienen que no es suficiente enseñar la lengua y las costumbres para conservar las tradiciones culturales, si la educación no preserva las formas tradicionales de organización política y económica.

Etnocorporalidad

Pocos estudios han abordado la relación entre educación corporal y etnoeducación. En la literatura revisada no se encontró una definición concreta sobre la categoría de etnocorporalidad. Debido a ello, los autores de la presente investigación la definen como la manera en la que un grupo poblacional ha construido una serie de estrategias y modelos explicativos sobre el conocimiento del cuerpo y su relación con el entorno, cuyas prácticas se relacionan con las actividades cotidianas del indígena (pesca, cacería, danzas, juegos, entre otros), un conjunto más amplio que el establecido por el modelo educativo formal colombiano, orientado por el Documento No. 15 del Ministerio de Educación Nacional de Colombia (2010).

De acuerdo con Moreno (2010) cada etnia, grupo, clase social y cultura “genera, produce, reproduce y constituye diferentes modalidades etnoeducativas” (p.119). Su estudio tuvo como objetivo documentar y comprender los estereotipos etnocorporales que dominan el panorama de la educación del cuerpo.

El modelo educativo oficial impone a los grupos minoritarios, currículos de procesos culturales y corporales supuestamente únicos, pues homogeniza la educación en lo pedagógico y en lo corporal, diseñando un sistema educativo igualitario, pero poco inclusivo, pues excluye los distintos procesos de desarrollo tanto cognitivo como motriz que se pueden presentar en cada grupo étnico. De acuerdo con Moreno (2010) este hecho puede ocasionar una tensión entre este modelo y el alternativo, ya que “el etnocentrismo pedagógico oficial, generalmente, a fuerza de currículo, subsume las cosmovisiones de aquellos grupos diferentes que logran acceder a la escuela; institución esta que generalmente los expulsa a través de su centrípeta etnocéntrica y de su centrífuga exclusionista” (p.123).

Siguiendo la línea anterior, puede hablarse de un etnocentrismo pedagógico, en este caso del grupo poblacional mayoritario adscrito al régimen institucional. Es por ello que los intentos gubernamentales de llevar a cabo un proceso de enseñanza-educación bajo un enfoque multicultural son insuficientes, lo que se evidencia cuando en la escuela multicultural los procesos etnocorporales continúan reproduciendo las prácticas dominantes y hegemónicas a lo que algunos autores como Jiménez (2011) han denominado “etnocidio cultural”.

La homogenización de la educación, como objetivo de la estandarización internacional de organismos como la OCDE, ha intentado suprimir las particularidades culturales de cada población. En Colombia, la adopción de los métodos educativos del primer mundo no ha dado los resultados esperados, lo que se corrobora con el ranking en las pruebas estándar.

Pese a las consecuencias, la homogenización educativa es un proceso de escolarización que se replica al interior del país a nivel local, departamental y regional, siendo la españolarización una muestra de ello. Tal proyecto institucional respondió a las necesidades idiomáticas de la cultura dominante que desarraiga culturalmente a los grupos minoritarios, como se ha mencionado enfáticamente en párrafos anteriores, a través de la imposición por el abandono de la lengua materna y la adopción del español como único idioma aceptable.

Otra de las áreas que se ha visto afectada por la homogenización cultural y educativa tiene relación con la educación corporal. El desarrollo corporal de las comunidades indígenas ha sido ignorado, al no reconocer que las enseñanzas en la educación corporal propia son más fluidas (sin que esto signifique que sean flexibles o fáciles), más libres y espontáneas, y lo más importante, no van en contravía de la naturaleza exploratoria del niño o niña ni de las cosmovisiones indígenas.

Moreno (2010) establece varios aspectos a tener en cuenta en el campo de lo etnocorporal:

- Cada etnia tiene sus propios valores formativos frente a lo corporal.
- El Currículo nacional define estrategias y dispositivos de homogenización cultural en la escuela pública que conocemos, así mismo ha definido estrategias y dispositivos para una educación corporal homogenizada (Varela y Álvarez-Uriá, 1991; Sáenz, Saldarriaga y Ospina, 1997; y Gimeno, 2003, citado por Moreno).
- La etnoeducación favorece los procesos de reencuentro entre las etnias, en razón de la identidad y los procesos de formación.
- La informalización, descentralización y des-burocratización educativa ayuda a la expresión de los individuos y de los grupos.
- Los espacios informales educativos representan un escenario favorable para confrontar y contrarrestar distintas formas de discriminación y exclusión de los individuos y los grupos.
- La educación no formal ofrece un espacio potente para la etnocorporalidad; el libre juego se exalta en el espacio no formal e informal.
- La cultura hegemónica impone límites regulativos al cuerpo a través del currículo escolar.
- En torno al despliegue ludo-corporal, hay un sujeto social que se encuentra con mayor comodidad dialógica en los escenarios educativos menos formalizados, menos regulados y, por lo tanto, menos controlados por la institucionalidad.

- Los valores prestados, las clasificaciones y enmarcaciones corporales extrañas, los réditos culturales y los cobros educativos, encuentran espacio poco abonado en los terrenos de la educación no formal e informal.

De acuerdo con Moreno (2010), los anteriores aspectos sirven de argumento para afirmar que la escolarización limita la satisfacción de la necesidad de compartir en espacios de recreación y dispersión de la comunidad indígena.

Otra de las aproximaciones teóricas sobre la construcción de la corporalidad en comunidades indígenas es la realizada por Reyero (2009) en Argentina, cuyo estudio pretendía analizar las interpretaciones de los indígenas tobas sobre el cuerpo y el rostro a partir del vínculo receptor-cuerpo, utilizando como herramienta la fotografía. Uno de los objetivos de su investigación fue esclarecer en qué medida el cuerpo representa un soporte de cosmovisión y memoria para la comunidad toba. Esta investigadora examinó la representación corporal de los indígenas en las fotografías, así como en los discursos y relatos orales activados por las fotografías (Reyero, 2009). Para el análisis de los resultados, la autora elaboró cinco variables: tiempo, espacio, actividad/ocupaciones, salud y fisonomía. Las dos primeras son vías indirectas de acceso a la representación corporal de los indígenas tobas, mientras que las demás “se acercan gradualmente a una referencia explícita por parte de los receptores acerca de lo que el cuerpo significa para ellos” (p. 4).

Reyero (2009) encontró que en la variable de actividad/ocupaciones, los indígenas se identifican con mayor claridad por el ejercicio de su cuerpo en actividades económicas como el tejido y artesanías. Este hallazgo permite reflexionar sobre los pilares culturales de la identidad indígena, los cuales pueden ser categorizados en actividades de supervivencia, recreación, espiritualidad y educación. Por otro lado, al identificar en las fotografías un sentimiento de nostalgia por parte de los indígenas, se revela también el desarraigo y despojo cultural que han sufrido por el avance de la escolarización.

En la variable referida a la salud, se analiza las reacciones al ver una fotografía de cuatro hombres sentados y un médico de pie examinando con el estetoscopio a uno de ellos. El cuerpo supone una construcción simbólica al exteriorizar los recuerdos sobre enfermedades propias o ajenas y de cómo la enfermedad indirectamente afectaba también a la comunidad.

En la variable referida a la fisonomía, la autora concluyó que cuando los indígenas reconocieron entre las fotografías rasgos en el cuerpo y el rostro que lo sitúan en una comunidad o en la otra que no es la “blanca”, se identificaron diferencias entre los dos grupos, lo que lleva a reflexionar sobre la apariencia física de los indígenas como un factor importante en los momentos en que han sufrido discriminación: “La forma de la nariz, de los ojos, de la boca, la frente, fueron indicadores de etnicidad” (Reyero, 2009, p. 13).

Una de las conclusiones de la investigación de Reyeró (2009) es que la comunidad toba concibe el cuerpo como una categoría representacional dentro de su cosmovisión, que le permite identificar las diferencias consigo mismo y con otras comunidades indígenas. Es preciso resaltar que cada comunidad tiene unas construcciones sobre corporalidad que pueden presentar diferencias incluso por determinada posición en el territorio.

Etnomotricidad

La estructura social de la cultura occidental no contempla las realidades sociomotrices de niñas y niños étnicamente diversos que vienen con unos códigos comunicacionales y desarrollo sociocultural propios (Ferrarese, 2013). La etnomotricidad es definida por Gonçalves como las “prácticas corporales (juegos, actividades lúdicas, luchas, danzas) con características propias de un pueblo/comunidad, desarrolladas con intencionalidad y relacionadas a procesos educativos de tradición y resistencia de tales manifestaciones” (citado por Gonçalves et al., 2012, p. 251).

Para los autores de la presente investigación es importante mencionar el concepto de motricidad. Este concepto hace referencia a la utilización del cuerpo de manera voluntaria, con el objetivo de ejecutar un movimiento por la contracción muscular en respuesta a un potencial de acción proveniente del Sistema Nervioso Central. Así mismo, la etnomotricidad estudia el tipo y la calidad de los movimientos de un grupo étnico, en el que sus niños y niñas reciben estímulos en su vida cotidiana como en actividades laborales, prácticas culturales, deportivas y recreativas, contacto con la naturaleza, entre otras, que podrían influir en el desarrollo de sus fibras musculares y de su respuesta al potencial de acción. Lo anterior se diferencia de la educación motriz de niños y niñas del grupo mayoritario recibida en la ciudad, cuyas estimulaciones se ven considerablemente más disminuidas por el entorno y la pedagogía aplicada en los centros educativos occidentales.

Esta concepción es respaldada por el estudio de Remorini (2013), en el cual abordó teóricamente la importancia de desnaturalizar el discurso médico y psicológico sobre el crecimiento y Desarrollo Infantil Temprano (DIT), destacando el análisis que debe hacerse sobre todo tipo de contextos de interacción entre el niño o niña y el mundo.

Es importante estudiar las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas desde ellos y no desde las teorías occidentales, pues al hacer los respectivos análisis desde los enfoques tradicionales como la psicología y la biología, se ignora que el crecimiento y DIT se ve afectado por factores sociales y geográficos que podrían alterar los patrones “normales” ya establecidos (Remorini, 2013).

Este planteamiento permite pensar que el contacto de niños y niñas con el exterior, influye de manera significativa en su DIT, por lo que se debe reconocer la diversidad entre los continentes, países, y el interior de los mismos y analizar que cada contexto geográfico y cultural tiene unas pautas propias: “Los estudios etnográficos han demostrado extensamente que los sentidos asignados a la infancia así como las experiencias infantiles y las trayectorias a las que dan origen difieren según el contexto en el que los niños viven y crecen” (Remorini, 2013, p. 814). De este modo se nota que la contribución de la antropología para explicar el DIT debe considerarse junto con las disciplinas que tradicionalmente se han ocupado de ello.

En su estudio, Gonçalves et al., (2012) consideran que comúnmente no se tienen en cuenta otras manifestaciones de la motricidad humana como los juegos, luchas, danzas, fiestas, cantos y cuentos, de la diversidad cultural de diferentes pueblos de Brasil. Su objetivo fue caracterizar y comprender la etnomotricidad caizara para alcanzar la comprensión de las prácticas y los procesos educativos en ellas involucrados.

En Brasil, los Parámetros Curriculares Nacionales (PCNs) indican la importancia de conocer y valorizar la pluralidad sociocultural, lo cual contribuye a la adopción de una postura no prejuiciosa ni discriminatoria (Gonçalves, et al., 2012). Por otra parte, en Colombia, los Lineamientos Curriculares estipulan el contenido de las asignaturas en donde se reconoce la pluralidad étnica del país, pero no se establecen parámetros para incluir las distintas necesidades y realidades de los educandos atendiendo a esa pluralidad. Entre los resultados obtenidos por Gonçalves et al., (2012) se agruparon las categorías de:

- a) Desconfianza aprendida: Referida a comportamientos adoptados por la comunidad al relacionarse con extraños. Se encontraron dos divergencias, en donde la desconfianza aprendida hacia el grupo de investigación fue disminuyendo conforme fueron conocidos por las comunidades.
- b) Maritorio lúdico: Referida a juegos practicados por las comunidades caizaras, en el mar o río y en la tierra o arena de la playa. Observaron gusto por el canto y la danza.
- c) Convivencia emergente: Referida a la convivencia, el compartir experiencias, saberes y conocimiento entre los investigadores y la comunidad caizara de manera bilateral.
- d) Festividad religiosa: Referida a las celebraciones religiosas que propician el encuentro con otras personas, incluso bajo diferencias religiosas. Observaron que desarrollan juegos a partir de personajes bíblicos.

De acuerdo con Gonçalves et al., (2012) la etnomotricidad se entiende desde lo que constituye un grupo humano en determinada localización espacio-temporal. Según su estudio, un grupo poblacional que tiene una identidad e historia característicos y una posición en el mundo, solo es posible comprenderlo “adentrándose en su mundo simbólico” (p.252). Para esto, es necesario realizar las investigaciones etnomotrices – para efectos de la investigación – desde las mismas comunidades indígenas.

En su estudio, Giraldo y Vega (2015) describieron el desarrollo motor de la cultura wayuu considerando que el cuerpo además de tener un componente biológico, está cargado de representaciones a partir de las cuales se construyen o no imágenes culturales, es decir, que el cuerpo no es solo el conjunto músculo-esquelético en sí mismo, sino que comprende una serie de valores asignados por las comunidades.

La metodología utilizada por las autoras fue la etnografía multi-situada de enfoque cualitativo. Su objetivo fue determinar de qué manera los wayuu estimulan el desarrollo motor de los niños con el fin de prepararlos para la ejecución de labores que garanticen la subsistencia (pesca, cacería, agricultura, entre otras). Por lo tanto, se establece que en la cultura wayuu se alimenta la motricidad en actividades de la cotidianidad. Según Giraldo y Vega (2015), existen tres actividades fundamentales para la cultura wayuu que se encuentran relacionadas con el desarrollo de la motricidad:

- Actividades de labores.
- Actividades de ocio y recreación.
- Actividades en busca de la reproducción de la cultura.

Las “actividades de labores” se refiere a aquellas de objetivo económico como la pesca, el tejido, el trabajo de campo, con una connotación importante en las culturas indígenas. En estas actividades puede pensarse el fortalecimiento del cuerpo, la motricidad fina y gruesa, la coordinación y sobre todo la resistencia.

Las “actividades de ocio y recreación” se refiere principalmente al juego. En distintas culturas se ha observado la importancia del juego como elemento estratégicamente utilizado en los procesos de enseñanza-aprendizaje y en una de las maneras de ocupar el tiempo libre. Las culturas indígenas son conocidas por su sentido del humor y despreocupación en el momento de jugar. Para ellas el resultado significativo del juego no es ganar sino compartir con niños, niñas, adultos, hombres y mujeres, al tiempo que se fortalecen vínculos interpersonales, y se descansa la mente y el cuerpo del fuerte trabajo realizado durante las jornadas de labor en la comunidad.

Las “actividades en busca de la reproducción de la cultura” tienen que ver con los rituales y ejercicios políticos. En los rituales y encuentros místicos

las comunidades indígenas realizan ejercicios motrices como la danza y el canto. Para las comunidades indígenas la defensa del territorio es un eje fundamental para la reivindicación de la identidad cultural. En ese proceso de defensa territorial, la utilización del cuerpo es prácticamente inherente.

Entre los resultados más relevantes del estudio de Giraldo y Vega (2015) se encuentran:

1. La noción del cuerpo no está dissociada de la persona.
2. La motricidad wayuu, además de connotaciones distintas a las occidentales, posee una gramática cargada de simbolismos y analogías.
3. La estimulación motriz se hace desde la gestación.
4. Los adultos orientan las prácticas lúdicas y recreativas previendo las actividades productivas.
5. Expresiones motrices como la danza, el juego, las competencias y las actividades productivas, forman parte de una trama de significados que tienen implicaciones relevantes dentro del universo mítico y simbólico wayuu, cuyos referentes hacen analogía a los seres de la naturaleza.
6. La sexualidad es un tema tabú en el contexto wayuu, es poco directa.

Con este estudio se puede analizar que para grupos indígenas como los wayuu el desarrollo de la etnomotricidad es transversal a los diferentes tipos de actividades como las de esparcimiento, laborales y reproducción cultural. Giraldo (2015) también se cuestiona sobre la “pedagogización de la cultura” y de las expresiones motrices del pueblo wayuu.

Educación propia

La historia de la educación formal en los territorios indígenas latinoamericanos tiene su origen en el período de la colonización enfocado en “civilizar” a los indígenas para favorecer la expansión del Imperio Español. Esto ha implicado evangelizar y castellanizar a los indígenas en aras de civilizar a los salvajes con la bendición de la Iglesia Católica en el siglo XIX, como lo acordó el Estado colombiano y la Santa Sede, quienes en palabras de los nasa “siguieron considerándonos ‘salvajes’ y, por ende, asumiendo la educación como un medio para ‘sacarnos de nuestro estado salvaje’” (Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxa, 2011, p. 21).

Durante la época en donde la educación pública estuvo a cargo de la Iglesia Católica se desconocieron las culturas ancestrales, se ejerció dominación sobre los indígenas y se les vio como un obstáculo para el progreso del país. De modo

tal, parecía necesario integrarlos a la sociedad, no sin antes “civilizarlos”. La táctica de la Iglesia fue expandirse en los territorios indígenas en el marco de las llamadas misiones ejerciendo prácticas etnocentristas, es decir, en plena negación y desconocimiento del otro. El indígena “incomodaba” la concepción de cultura y modernidad nacional que necesitaba ser integrado a los planes gubernamentales amparados en la legislación colombiana de la época, como la Ley 89 de 1890.

El proceso de “civilización” fue cruel, pues se sufre del despojo de identidad a través del uso de la fuerza del látigo, la flagelación y las torturas, prohibición a las comunidades sobre el uso de la lengua materna y las medicinas ancestrales. La escuela jugó un papel importante en este proceso; por un lado, transmisora de saberes (occidentales) y, por el otro, como un mecanismo utilizado por la sociedad dominante para imponer su cosmovisión. El discurso pedagógico pretende mejorar el nivel educativo de los indígenas desarrollando competencias y habilidades en el niño por medio de técnicas pedagógicas “acordes a las fases de desarrollo” del niño que apelan a su autonomía, pero sin articulación ni con la situación política de la dominación sociocultural y lingüística, ni con el proceso formativo preescolar del niño y las competencias y habilidades necesarias para la vida social y productiva en la sociedad indígena (Gasché, 2010).

Según la Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha (2011), este es el modelo educativo que se plantea modificar en los territorios indígenas: “La visión que se propone es que sea entendida como la casa abierta, donde tienen lugar los procesos de aprendizaje que se construyen alrededor de los proyectos comunitarios, junto a los lugares sagrados, en las tulpas por excelencia, en las mingas y en todas las relaciones socioculturales donde se tejen las realizaciones del Plan de Vida de la comunidad” (Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha, 2011, p.25).

El concepto de escuela en los territorios indígenas no se limita a un espacio físico encerrado por cuatro paredes. Para cumplir con la cosmovisión indígena en materia educativa, se deberá construir el conocimiento impartido fuera de la escuela formal. Esto quiere decir que es indispensable que aquellos saberes no se menosprecien y, por el contrario, sean tomados en cuenta para el diálogo y se amplíe el espectro con otras perspectivas educativas, además de la occidental. En palabras de Gasché (2010) comprender la sociedad indígena “en sus condiciones objetivas y lógica subjetiva de vida implica reconocer la validez de un modelo social, económico y político y de un ejercicio de la racionalidad diferentes del modelo social y la racionalidad dominantes” (p.114).

El concepto de Educación Propia se compone de dos elementos: El educativo, que es una construcción que unifica y consolida los diferentes pensamientos, sentires, posturas y reflexiones en una propuesta de índole

educativo; y el propio, que hace referencia a la relación entre “lenguaje, cosmovisión y pensamiento que define un sentido particular del mundo de la experiencia y del campo conceptual del ser indígena” (Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha, 2011, p.26).

Lo anterior significa la inclusión de las simbologías, representaciones y de la forma en la que el indígena interpreta el mundo y la vida, ya que de acuerdo con Gasché (2010) la cultura indígena sigue siendo interpretada como un “conjunto de rasgos folclóricos y pintorescos –costumbres, ritos, mitos, artesanías, técnicas, cosmovisión...–, cuyo sentido “propio”, en términos indígenas, escapa al experto, que se contenta con nombrarlos e inventariarlos en castellano y clasificarlos según criterios “antropológicos” occidentales” (p.113). Es importante, en lo propio, la articulación entre la cosmovisión ancestral y la occidental para que se puedan reconocer las diferencias y similitudes entre los dos modelos.

Pese a los pequeños avances en el reconocimiento de la diversidad étnica en Colombia en materia legislativa como la constituyente de 1991 en su artículo 7, el Estado colombiano, al no alcanzar cabalmente su objetivo homogenizante, a lo largo de los años ha atacado a los pueblos indígenas con la peor manifestación que legalmente se pudieran permitir: la indiferencia. Los indígenas pasaron del sometimiento al látigo evangelizador a luchar, no solo por participar en los espacios políticos y ser tomados en cuenta en las decisiones sobre sus propios planes de vida, sino también para construir, reflexionar y proponer su Proyecto Educativo Propio.

Son múltiples las experiencias de resistencia de pueblos indígenas que no fueron abolidos por la maquinaria hegemónica que el gobierno impone a través de la educación. En México, la escuela zapatista, un proceso de educación propio, continúa resistiendo como eje educativo y político, sostenido por algunos municipios indígenas rebeldes de México (Baronnet, 2009).

Este modelo se construye mediante la acción de un autogobierno indio, que es el responsable de “crear, organizar, controlar y solventar los procesos locales de la manera que eligen y creen más pertinente en relación a consideraciones de orden social” (Baronnet, 2009, p.11). Las familias de los ejidos y rancherías zapatistas solicitan la salida de los maestros e instructores comunitarios remunerados por los gobiernos federal y estatal, y a través de una asamblea abren la posibilidad de nombrar compañeros para ocupar cargos promotores de la educación autónoma. Se evidencia el compromiso de la comunidad indígena para mantener no solo un control etnoeducativo, sino también ideológico, pues uno de los principios zapatistas es crear conciencia crítica en los jóvenes y fortalecer la reivindicación de los pueblos indígenas de tener control de las escuelas en sus territorios.

Solo a través de la educación propia es posible preservar la identidad de los pueblos indígenas en la medida en que se logre reconocer su diferencia

y unicidad. Este tipo de educación nace desde la familia y la comunidad y va integrando otras formas educativas como la escuela. La educación propia retoma ese esfuerzo de todo pueblo, comunidad o grupo étnico por auto-orientarse, construyendo un proyecto de vida para la comunidad, procurando las condiciones de formación, estudio, trabajo y organización sociocultural, para así lograr condiciones de vida dignas, adecuadas a sus intereses y necesidades.

Conclusiones

Los diversos escenarios educativos deben ser un espacio que permitan el diálogo entorno a la diversidad cultural del país. Repensar tales escenarios a partir de conceptos como la etnocorporalidad y etnomotricidad permite incorporar manifestaciones que se expresan a través de los juegos, las danzas, los cantos, la tradición oral, inherente a un pueblo, comunidad, grupo social o subcultura. Tales prácticas tienen como objetivo educar en la tradición cultural y generar procesos de resistencia frente a la cultura dominante hegemónica que pretende homogenizar e invisibilizar sus particularidades culturales. Reducir el universo de la corporalidad y la motricidad de la especie humana, es limitarse a una visión eurocentrista en la imposición de la práctica de deportes como el fútbol, el voleibol, el básquetbol, lo que implica negar el gran potencial que se manifiesta a través de actividades como danzar, tejer, cantar, arar la tierra, jugar, las cuales son originarias y representan la diversidad cultural de los diferentes pueblos que conforman la población en Colombia, y se reflejan a partir de la etnocorporalidad y etnomotricidad

La implementación de una educación que respete la diversidad cultural de la variedad de grupos étnicos en el país es el gran reto que como sociedad tenemos en el siglo XXI. Una educación sustentada en el derecho de las comunidades a compartir saberes y vivencias con el objetivo de mantener, recrear y desarrollar un proyecto de vida de acuerdo a la cultura, lengua, tradiciones y fueros propios de los grupos étnicos.

El Estado colombiano y la sociedad deben respetar la autonomía de los consejos comunitarios afros, raizales y palenqueros, de la población Rom (gitanos) o de los cabildos indígenas, y generar las condiciones en las que se pueda desarrollar una educación propia. Esta es una responsabilidad legal y un deber ético y moral del Estado colombiano, en últimas un compromiso adquirido en la promulgación de la carta constitucional de 1991 en la que Colombia se asume como nación pluriétnica y multicultural.

Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística -DANE- (2005), son más de 1.5 millones de indígenas, más de 5 mil gitanos y 4.5 millones de afrocolombianos que se reconocen étnicamente. Así, pensar en una educación propia es una tarea de suma importancia, porque la educación

étnica singulariza la inclusión y rebate la marginación o exclusión que provoca el fracaso escolar.

Este tipo de educación le apuesta a la inclusión diferenciada, a equiparar o hacer visible talentos y capacidades que no se miden en la estandarización de pruebas evaluativas o en los procesos de enseñanza y aprendizaje de los modelos educativos oficiales. Una educación incluyente que dignifique y brinde calidad debe responder a características y condiciones muy específicas de las poblaciones, debe generar investigaciones propias y promover experiencias significativas entre los miembros de las comunidades educativas. La educación propia para los grupos étnicos debe estar construida sobre los principios de libertad, legitimidad, integralidad, oportunidad y el derecho a la igualdad y la no discriminación.

Finalmente, la importancia de la educación propia está en que a través de esta se pueden visibilizar los conocimientos y aportes de los grupos étnicos al desarrollo del país, para de esta manera empezar a cambiar los imaginarios negativos que se han construido sobre las minorías étnicas en el país.

Referencias

- ARTUNDUAGA, L. (1997). La etnoeducación: una dimensión de trabajo. *Revista Iberoamericana de Educación*, 13, 35-45. Recuperado de <http://rieoei.org/oeivirt/rie13.htm>
- ASOCIACIÓN DE CABILDOS NASA ÇXHÂÇXHA (2011). *Kwe'sx Piyawejxa's Nuyi'jna. Elementos de reflexión para caminar la Educación Propia*. Cali: Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha.
- BARONNET, B. (2009). *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva Lacandona de Chiapas, México (Tesis doctoral)*.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA (1991). Artículo 7 [Título I]. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4125>
- CALVO, G. & GARCÍA, W. (2013). Revisión crítica de la etnoeducación en Colombia. *Historia de la Educación*, 32, 343-360. Recuperado de <http://revistas.usal.es/index.php/0212-0267/article/view/11296/11714>
- DANE (2015). Censo general 2015 [en línea]. Bogotá, Colombia. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>
- FERRARESE, S. (Septiembre de 2013). Los juegos de los pueblos indígenas y la motricidad étnica o etnomotricidad. En *Memoria Académica, 10mo Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias, 9 al 13 de septiembre de 2013*, La Plata. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3133/ev.3133.pdf

- GASCHÉ, J. (2010). De hablar de la educación intercultural a hacerla. *Mundo Amazónico*, 1, 111-134. <https://doi.org/10.5113/ma.1.9414>
- GIRALDO, M. (2015). Reflexiones epistemológicas para la “pedagogización” de la cultura somática y las expresiones motrices wayuu. *Expomotricidad*, 15(1), 419-425. <http://revistaestudiospoliticos.udea.edu.co/index.php/expomotricidad/article/viewFile/24893/20834>
- GIRALDO, M., Vega, M. (2015). Etnografía del cuerpo y la motricidad en la cultura wayuu. *Expomotricidad*, 15(1), pp. 228-233.
- GONÇALVES, J., Luiz, Corrêa, Aparecida, D., da Silva, C., Alves, S., Toro-Arévalo, S. (2012). Etnomotricidad: juegos de resistencia cultural en la comunidad caizara de Ilhabela - Brasil. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 38, 249-266. <https://doi.org/10.4067/S0718-07052012000400014>
- JIMÉNEZ, Y. (2011). Exclusión, asimilación, integración, pluralismo cultural y “modernización” en el sistema educativo mexicano: un acercamiento histórico a las escuelas de educación pública para indígenas. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 12, 1-24. <https://doi.org/10.25009/cpue.v0i12.46>
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL (2010). Orientaciones Pedagógicas de la Educación Física, Recreación y Deportes [en línea]. Bogotá, Colombia. Recuperado de http://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-340033_archivo_pdf_Orientaciones_EduFisica_Rec_Deporte.pdf
- MORENO, A., Calvo, C. (2010). Etnoeducación, educación física y escuela: transitando desde la educación informal a la escuela autoorganizada. *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, 12(2), 131-150. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3311627>
- MORENO, W. (2010). Educación corporal y etnoeducación. *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, 12(2), 119-130. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3311612>
- PINEDA, R. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 7(14), 107-129. Recuperado de <http://www.robertopinedacamacho.com/wp-content/uploads/2013/06/Pineda-1997-La-Constituci%C3%B3n-de-1991-y-la-perspectiva-del-mul.pdf>
- REMORINI, C. (2013). Los estudios etnográficos sobre el desarrollo infantil en comunidades indígenas de América Latina: contribuciones, omisiones y desafíos. *Perspectiva, Florianópolis*, 31(3), 811-840. Recuperado de http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/2423/remorini_perspectiva_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- REYERO, A. (2009). La construcción de la corporalidad en dos comunidades indígenas tobas de Chaco, Argentina. Una experiencia etnográfica con fotografías. *Revista Chilena de Antropología Visual* (14), 155-174. Recuperado de <http://www.rchav.cl/imagenes14/imprimir/rejero.pdf>

ROMERO, F. (2002). La educación indígena en Colombia: Referentes conceptuales y sociohistóricos. *En Congreso Virtual 2002 Noticias de Antropología y Arqueología*. Recuperado de https://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/fernando_romero_loaiza.htm

Guiando Espíritos, Sonhos e Memórias: Objetos Sagrados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil

Guiding Spirits, Dreams and Memories: Sacred Objects among the Guarani of Mato Grosso do Sul, Brazil

Guiando Espíritus, Sueños y Memorias: Objetos sagrados entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil

Rosalvo Ivarra Ortiz

Artigo de pesquisa. Editores: Edgar Bolívar; Germán Palacio.

Data de envio: 2019-06-30. **Devolvido para revisões:** 2019-10-22. **Data de aceitação:** 2019-10-28

Como citar este artigo: Ortiz., R.I. (2019). Guiando Espíritos, Sonhos e Memórias: Objetos Sagrados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Mundo Amazónico*, 10(2): 89-116. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.84754>

Resumo

Iniciamos esta discussão com a célebre frase do antropólogo norte-americano Anthony Seeger: Com o declínio do interesse pelos amplos esquemas evolutivos e com um aumento das análises intensivas de sociedades específicas, o estudo da cultura material foi bastante abandonado em prol de um estudo da organização social, da mitologia e do ritual. Entretanto, a cultura material é uma parte importante da vida das pessoas. O que elas fazem, decoram e usam são parte integrante de sua cultura. Ignorar essas coisas é um erro tão grande quanto concentrar-se somente nelas. (Seeger, 1980, p. 41). Partindo dessa ideia, o presente artigo traz uma visão ameríndia Guarani acerca dos objetos sagrados - a partir de investigação etnográfica realizada na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, ambos localizados em Dourados, Mato Grosso do Sul, região Centro-Oeste do território brasileiro. Desta forma, nosso objetivo é jamais esgotar esta discussão de fundamental importância, muitos menos excluir ou renegar as investigações realizadas por pesquisadores não-indígenas, mas, sobretudo, trazer uma outra análise, descrição e posterior interpretação acerca desses objetos sagrados e ritualísticos que sempre fizeram parte da história e memória-poética da cultura Guarani.

Palavras-chave: Olhar Guarani; Arte; Cosmologia.

Possui graduação em Ciências Sociais (Licenciatura Plena) pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados- (FCH/UFGD). Atualmente é Acadêmico Regular (Mestrado) do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo- (PPGH/FFLC/USP). Pesquisa história, arte, cosmologia e Etno-Arqueologia Guarani, Kaiowá e Mbyá. E-mail: rosalvortiz@hotmail.com

Abstract

We begin this discussion with the famous phrase of the American anthropologist Anthony Seeger: As interest in broad evolutionary schemes declined and intensive analyzes of specific societies increased, the study of material culture was largely abandoned in favor of a study of social organization, mythology and ritual. However, material culture is an important part of people's lives. What they do, decorate and use is an integral part of their culture. Ignoring these things is as big a mistake as focusing only on them. (Seeger, 1980, p. 41). Based on this idea, this article brings a Guarani Amerindian view of sacred objects - from ethnographic research conducted at Aldeia Jaguapirú and Aldeia Bororó, both located in Dourados, Mato Grosso do Sul, Midwest region of the Brazilian territory. Thus, our aim is never to exhaust this discussion of fundamental importance, much less to exclude or deny the investigations carried out by non-indigenous researchers, but, above all, to bring another analysis, description and further interpretation about these sacred and ritualistic objects that they have always made part of the history and poetic-memory of Guarani culture.

Keywords: Guarani look; Art; Cosmology.

Resumen

Comenzamos esta discusión con la famosa frase del antropólogo estadounidense Anthony Seeger: a medida que disminuyó el interés en los amplios esquemas evolutivos y aumentaron los análisis intensivos de sociedades específicas, el estudio de la cultura material fue abandonado en gran medida a favor de un estudio de la organización social, de la mitología y del ritua. Sin embargo, la cultura material es una parte importante de la vida de las personas. Lo que hacen, decoran y usan es una parte integral de su cultura. Ignorar estas cosas es un error tan grande como centrarse solo en ellas. (Seeger, 1980, p. 41). Basado en esta idea, este artículo ofrece una visión amerindia guaraní de los objetos sagrados, a partir de la investigación etnográfica realizada en Aldeia Jaguapirú y Aldeia Bororó, ambas ubicadas en Dourados, Mato Grosso do Sul, región del Medio Oeste del territorio brasileño. Por lo tanto, nuestro objetivo nunca es agotar esta discusión de importancia fundamental, mucho menos excluir o negar las investigaciones llevadas a cabo por investigadores no indígenas, sino, sobre todo, aportar otro análisis, descripción e interpretación adicional sobre estos objetos sagrados y rituales que siempre han realizado parte de la historia y la memoria-poética de la cultura guaraní.

Palabras clave: Mirada Guaraní; Arte; Cosmología.

“Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos... Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto não, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história”.
(Marçal de Souza- Tupã-i)

A Antropologia da Arte: múltiplas veredas e tempos

As dilatadas relações que envolvem arte e antropologia são antigas e na atualidade contemporânea ainda é marcada por diversos quebra-cabeças epistemológicos, paradigmáticos ou mesmo filosóficos, onde as maiorias referem-se sobre a própria categoria, noção e conceito “arte”, ou seja, o que seria arte e o que não seria arte? Certamente responder estas questões não é fácil, como corrobora Cesarino (2017). Mediante isso, dois elementos serão fundamentais nesta análise, compreensão e posterior interpretação: (i) a noção de objeto propriamente dito e (ii) do sujeito produtor ou artesão.

Estas indagações remontam tanto à constituição da antropologia como ciência, quanto à formação das iconografias de distinção do mundo Ocidental moderno em diferentes contextos e tempos.

Partindo desta visão, um autor que se preocupou com artes e povos tradicionais, desde um viés antropológico propriamente dito foi o britânico Alfred Gell (1998), onde destacou que a partir do momento em que os objetos são inseridos nas condições de atores sociais em diferentes sociedades e contextos, acabam influenciando diretamente o fluxo da vida social e produzindo um encantamento tecnológico nos indivíduos. O autor ainda destaca que as artes levam a abduções, ou seja, inferências com relação às intenções e ações de outro agente. Desta forma, são carregados de emoções, relações, ações e sentidos diversos, como destaca Lagrou (2010). Por mais que haja crítica sobre a obra de Gell, o autor continua sendo fundamental para estudo da cultura material. Complementando Gell ideia de que em certas sociedades os objetos são equiparados aos humanos, ou seja, dotados de essência, intencionalidade e agências, algo que ganha dimensão no perspectivismo ameríndio e multinaturalismo (Viveiros de Castro, 1996).

Mas antes de Gell, Tilley (1990), enfatizou por meio do conceito “etnografia e cultura material”, que o significado de um objeto nasce quando esse objeto é utilizado para um propósito por um determinado grupo específico. Dito isto, o autor deixa evidente que o significado é criado a partir de uma ação social contextualizada e situada, em uma interação dialética com estruturas permanente e dinâmica baseadas em regras para um meio com objetivo de alcançar um resultado final. Portanto, para Tilley, um objeto adquire agência, quando é usado para um meio específico por ser humano.

Já autor britânico Robert Layton (1991), por meio de seu livro intitulado “Antropologia da Arte”, destaca que arte se manifesta por distintos segmentos, tais como: movimentos corporais, uso de pigmentos ou modelagem tridimensional, mas que acima de tudo elas precisam seguir regras e expectativas mediadas pela audiência, processo esse que já era desenvolvido na pré-história, como destaca Bradley (2002) e, sobretudo, por meios de signos compartilhados, para que esses objetos ou artefatos possam ser reconhecidos como artes. Isso porque nem todos os movimentos corporais, pinturas, confecções de objetos podem ser considerados artes. Por assim dizer, Aguiar (2015) enfatiza que arte ao mesmo tempo são ideia e representação. Assim, “eleva-se no transcurso da vida social de grupos humanos para mediar à relação entre o plano material e o universo cosmológico” (p. 4).

Outra obra de fundamental importância sobre artes e povos tradicionais é de autoria Kasfir (1999), que por sua vez enfatiza que as adequações às novas realidades sociais, culturais, políticas, econômicas, simbólicas e ideológicas

conduzem a produção da cultura material em híbrida vertente. Um exemplo disso é a mercantilização da produção artística entre os *Samburu* no Quênia, adaptando-se as demandas turísticas por meio miniaturização dos objetos tradicionais.

Já Lux Vidal (2007), destaca que, por muito tempo, as artes indígenas foram relegadas a segundo plano, por serem consideradas residuais e pouca atrelada a contextos étnicos específicos. Entretanto, a mesma pensadora argumenta que essa ideia vem sendo repensada e revisitada, onde estudos artísticos e estéticos acerca dos povos indígenas estão a começar a ganhar espaço, apesar de ainda serem poucos explorados pela Antropologia. Assim, na palavra da autora, a arte gráfica é um “material visual que exprime a concepção tribal da pessoa humana” (p. 13).

Já, Morphy (1994), propõe uma interpretação dualista à arte. Assim, destaca que os objetos de arte possuem propriedade semânticas/estéticas, utilizadas para fins de apresentação ou representação, ou seja, os artefatos artísticos são signos-veículos (significados) ou tem por finalidade provocar uma resposta estética no indivíduo. Mas ainda informa que é possível ocorrer à combinação de duas coisas ao mesmo tempo.

Gamble (2001) por sua vez, corrobora que os objetos étnicos são carregados de ideias, valores e sistemas de crenças, conceito esse que denomina de “ideacional”. Por assim corroborar, a grande contribuição do autor britânico está na análise de três elementos fundamentais para a realização da pesquisa, primeiro os objetos, segundo as paisagens e terceiro os resultados da interação entre as duas coisas. Por conseguinte, Gamble sustenta que o mais importante no estudo de cultura material não são os objetos, mas sim as pessoas, ou seja, a própria condição humana.

Ratificamos ainda que os objetos de povos tradicionais ou ameríndios possuem ações, valores ou ideias- indo muito além das questões estéticas e contemplativas. São essas ideias que fundamentam nossa pesquisa sobre os objetos de origem Guarani na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, também perpassando por outras localidades Guarani, sobretudo ancorado nas ideias de “biografias culturais” e “vidas sociais” (Kopytoff, 2008; Appadurai, 2008).

Portanto, de acordo com Haselberger (1961), para realizarmos uma investigação etnológica da arte, quatros elementos tornam-se fundamentais. Primeiro, realizar um estudo sistemático e detalhado de objetos de artes individuais, assim sendo, a pesquisa sobre o Guarani deve descrever a gênese e a estrutura dos objetos, estabelecer sua classificação espacial e temporal e, sobretudo, analisar o seu lugar dentro da cultura/comunidade. Segundo a biografia do artista, e isso deve incluir um relato cronológico de todos os eventos importantes na vida do artesão, ou seja, a história e a memória desse artesão. Também deve traçar o desenvolvimento de seu estilo e caracterizar

a sua capacidade criativa. Assim a autora norte americana “recomenda” uma descrição da influência exercida pelo artesão por meio de seu trabalho. Terceiro estudo da arte em toda a estrutura cosmológica. Qual é o papel e a influência da arte e do artista? Neste sentido, quais objetos são contemplativos e estéticos para essa comunidade, quais objetos são essencialmente utilitários ou ambos estão associados? Em quarto está a história desta arte, onde pretende estabelecer datas para esses objetos e também procura atribuí-los a uma determinada localidade. Além disso, procurar identificar períodos e tendências através do tempo e espaço.

Por fim, DaMatta (1981), destaca que é fundamental o pesquisador procurar ultrapassar as objeções, onde torna-se possível formular novos conceitos e experimentar novas metodologias, não se restringindo aos conceitos, valores, normas e arranjos arraigados ou estruturados. Portanto, um exercício constante afim transformar o nosso ponto de vista e, posteriormente alcançamos uma nova visão acerca do indivíduo e da própria sociedade no qual estamos inseridos.

Ontografia Guarani: Arte, memória e cosmologia

Em dialogo com Almiros Martins Machado (intelectual indígena Guarani e Terena), onde estava a nos apresentar a totalidade geográfica da Aldeia Jaguapirú e Bororó no verão de 2018, na oportunidade nos disse que existe uma narrativa mítica narrado(a) por alguns *Tamõi* (avô) e *Jarí* (avó), que na serra de Maracaju- que se estende do atual Estado de Mato Grosso do Sul-Brasil, até o Paraguai, foi o local onde o maior de todos os *Ñanderusi* terrenos, chamado *Guyra Ju* (Pássaro dourado), subiu ao *Yvy Ju* (terra dourada) e deixou o seu *Mbaraka Ju* (*Mbaraka* sagrado/religioso) escondido no topo desta serra. Este com saudades de sua vida cerimonial/ritualístico, em determinada época toca sozinho, com a intenção de ser “encontrado”, empunhado por outro mestre de cerimônias idôneos, que o próprio escolherá para ser seu companheiro de danças, cânticos rituais e assim sair da invisibilidade e voltar a viver com os seus parentes terrenos. Por essa razão a serra recebeu o nome de Maracaju.

A posteriori- esta narrativa também foi confirmada pela Senhora Vitorina, descendente de Guarani, que foi retirada ainda criança da Aldeia por uma família gaúcha, mas teve a oportunidade de participar de vários *fogos domésticos* (onde histórias eram contados por mais velhos as crianças e jovens Guarani) da comunidade. Assim, Vitorina acrescenta que esse Rei do *Ñanderú* e *Ñandesy* um dia voltaria para ver como estás suas terras, plantas, rios, animais, florestas que aqui havia deixado. Ela ainda disse, que praticamente impossível o *Xirú* ter força sem o *Mbaraká*, pois ela que acorda os espíritos do outro lado do universo- universo de divindades/deidades. Desta forma, *Mbaraká* poderia ser traduzida como violão de *Ñanderú*, o principal papel dela é difundir sons e melodias. Não somente uma, mas várias- seguir uma frequência carregada de notas musicais, uma verdadeira harmonia sinfônica.



Figura 1. Mapa da Reserva Indígenas de Dourados (Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó) em Mato Grosso do Sul- onde a maior parte da pesquisa foi realizada.

Fonte: Google, 2019.

O povo Guarani são os únicos que se reconhecem como tal, embora chamados de forma pejorativa de *Ñandeva* por muitos estudiosos- mesmo que seja indiretamente, o desenvolvimento das considerações ao logo do texto, segue o modo de pensar Guarani, sua lógica, cosmovisão, particularidades do mundo holístico. A escrita caminha por sobre a trilha de um afastamento forçado ou não, da convivência com os seus familiares ou com quem se tem afinidade, tendo como foco os objetos que foram levados desta etnia e se encontram hoje em vários museus.

Iniciamos a dizer que quando está a caminho do exílio (museu e outros), a inquietação, tristeza, dor, insatisfação, predominam como estado de espírito, em quem naquele momento não sabe para onde está sendo levado e qual será o seu destino. Os sentidos de sua existência, pertencimento, identidade, alteridade, convivência social, tudo que lhe era caro e imbuído de significados, passam a existir como memória, lembrança de um passado bem presente nas suas recordações, pois agora no exílio o que o cerca, não faz nenhum sentido. Provavelmente nasce nesse momento o instinto da resistência, sobrevivência, resiliência, pois não tem como se ocultar, tornar-se invisível. O stress se faz presente em razão da ausência do bem viver, o artefato precisa ajudar a sua comunidade, por isso longe perde totalmente sua essência natural.

Se considerarmos que uma das possibilidades de estudo de um povo ou uma sociedade, perpassa pela ênfase de sua cultura material,

especialmente os objetos por ela confeccionados, esses por sua vez podem estar revestidos de uma *agencia*, cuja finalidade é transmitir, guardar, mediar, preservar, comunicar toda uma memória social, bem como a identidade e pertencimento a determinado povo ou sociedade, este então está investido de uma representatividade que nem sempre é visível nas exposições museológicas. Foi obrigado a calar-se, resignar-se com a condição de exilado, submeter-se a vontade do colonizador. Desta maneira, os objetos podem punir seus algozes com pragas, onde são mais comuns: falta de água, dores de cabeça, mal-estar, cegueiras, infortúnios, desmemorilização, e até mesmo a morte.



Figura 2. Morro do Chapéu (Serra de Maracaju) - Aquidauana/MS.

Fonte: Mapio.net (2019) <https://mapio.net/#gsc.tab=0>.

Façamos o uso do termo objeto, a evitar a utilização de artefato ou mercadoria, em razão de estar ciente que este pode estar imbuído de uma humanidade, reciprocidade, responsável de estabelecer relações sociais, de uma dádiva, uma alteridade, uma cosmologia, a extensão material de corpos, observar e ser observado (Gell, 1998). Destacamos, que poderíamos fazer um texto autobiográfico, como muitos colegas indígenas vem a desenvolver nos últimos tempo, mas compreendemos ser fundamental dialogar com outros pensamentos e autores, mas nesta parte específica iremos utilizar poucos autores, acreditamos ser primordial expor a nossa experiencia de pesquisador-atuante-participativo.

Nesta pesquisa, no que tangem a escrita, há um esforço particular de nossa parte, sobretudo a trilhar caminhos perscrutados, pelo olhar aguçado e crítico em relação a forma como são organizadas as exposições de objetos da cultura material, quando essas mencionam ou perscrutam sobre o passado-presente, com foco em algum povo indígena; se pensarmos que o museu tem a missão de educar, especialmente a proffuca missão de descolonizar as “verdades” ditas oficiais do vencedor invasor, podendo torná-la humana, ética e socialmente justa, procurando beneficiar os povos indígenas retratados, com o ponto de vista do mesmo, entendido como vencido, culturalmente inferior, bárbaro, selvagem, primitivo, isto ainda é o peso e a medida sob a óptica do dominador.

Pensamos que na prática museológica, ao mesmo tempo em que recebe os seus visitantes, em razão de uma exposição da cultura material, deveria enfatizar o sentido das práticas indígenas, podendo perfeitamente, desconstruir a visão preconceituosa sempre relatada sobre os mesmos, tem a missão de (re) educar o seu público visitante, se pautar por uma visão crítica, pelo sentido da resistência, resiliência, luta, representação dos povos e culturas indígenas que lá estão expostas. Assim, os museus tem a missão de influenciar, educar e induzir a repensar a história do etnocídio, vivida no passado e presente dos seus retratados. A queixa está em que nem sempre transparece as suas epistemologias, suas filosofias de vida, autonomia e autodeterminação enquanto povos que são. Corroboramos ainda, que não estamos a desmerecer museus ou exposições, mas trazer a visão do povo Guarani sobre esta lógica.

Não desenvolve uma visão crítica sobre o caminho do exílio sofrido pelos objetos sagrados, no processo de coleta livre ou forçada, da exposição obrigada, que resvala na própria representação da cultura, considerando que na luta pela sobrevivência os povos indígenas reformulam, reinterpretam, ressignificam suas culturas e sociedades para manter-se vivos. Acreditamos que os Guarani são um povo extremamente resistente, onde ao longo da história passou por tantas coisas ruins, violências horripilantes sem precedentes. Neste sentido, Vitorina Ivarra narra- que seus irmãos foram levados de suas comunidades para ser escravos de fazendeiros, frisou que sua mãe Eulalia deu um *Mbaraká* para cada um dele, forma de proteção- ir cantada pelo caminho, que poderá um dia poderá retornar, fazer uma nova história.

Dona Tereza Guarani- nos disse que as amostras de arco e flecha, zarabatana, tacapes, bordunas entre outras, induz a ideia de uma inferioridade tecnológica, bélica, se confrontada com as armas de fogo do colonizador, uma primitividade, frente a uma ideia de civilização, ou um estágio de barbárie ou mesmo outros objetos da cultura material, representados no mais das vezes como algo exótico. O trato dos achados arqueológicos e antropológicos, tem o cuidado, mas não exatamente o respeito a toda simbologia do sagrado, de um universo intangível. Este cuidado é para que a memória ali presente, não seja apenas uma relíquia a mais ou simplesmente prova material de um passado

tradicional ou ainda ser categorizado como patrimônio cultural. Por assim dizer, há tensões e disputas nesse trilhar caminhos de uma representatividade, espaços mesmo de poder, especialmente se considerarmos que não há uma continuidade da vida dos objetos, mas sim um congelamento no tempo.

Nesta pesquisa- abrimos mão de utilizar-se da categoria *coisas*- imagina, por exemplo, tratar elementos sagrados de uma cultura de apenas uma *coisa* (remetendo-se uma coisa qualquer, sem validade). Nesse sentido Almiros Martins Machado nos disse algo muito interessante- Se nos questionarmos ou perguntarmos se de fato essa produção da cultura material são “coisas”? Considerando que o olhar lançado é sempre a lógica do local onde está chegando (o museu) e não de onde ele(s) saíram o *Tekohá* (a terra indígena). Não se leva em conta o seu passado, o seu histórico, o self representativo, seu “status”, a sua vida social local, sua espiritualidade no contexto do saber local, de onde está sendo arrancado e dependendo do objeto, está saindo contra a sua vontade, para um local que provavelmente não pretende deslocar-se. Portanto, pode-se falar até mesmo em condução forçada, sequestrada, pois esses objetos sagrados e ritualísticos possuem biografias- há alma neles, memórias de outrora, pensamentos, ideias, sonhos, esperanças, etc.

Nesse sentido- compreendemos que é praticamente possível que a agência existente no objeto funcione como um *dinamizador espiritual* para o povo Guarani, do qual os habitantes do mundo subjetivo (que pode ser parte de sua parentela), daquele território de onde está saindo, tenha a essência presa ao objeto, transferidos distantes de suas moradas, de seu povo, dos qual é amigos e companheiros. Caso os objetos sejam violados ou roubados, irá recair diretamente sobre o seu protetor, punindo-o de forma exemplar, mas que o maior prejudicado será mesmo o *Tekohá* (lugar de morar). Dona Tereza Guarani- disse que em 1998 um importante *Xirú* foi roubado e posteriormente recaiu uma praga sobre a Reserva Indígena de Dourados (RID), onde um espírito maligno se apropriou do artefato e quase gerou uma guerra entre os Guarani e os Kaiowá, mas muitos *Ñanderú* e *Ñandesy* rezaram dias e noites e os mal espíritos se retiraram, mas mesmo assim deixou sequelas na comunidade, que segundo o mesmo até o presente momento se sentem.

Em nossa convivência fora da aldeia e posteriormente na inserção nesse universo, observamos que frequentemente as cosmologias ameríndias são desvalorizadas ou renegadas por conhecimentos que não consideram outra epistemologia, senão for a ocidental, por essa razão os valores, os hábitos, os costumes, as práticas espirituais locais, desenvolvidas e mantidas por longo tempo em interação com a natureza, por povos que formataram um conjunto de informações, entendimentos, modos de vida, interpretações, significações e ressignificações, compondo o *complexo cultural-ontológico*, onde se insere a linguagem, rituais, narrativas e o seu lugar no cosmos, imbricados na sua espiritualidade, cultura e as muitas naturezas, tudo isso é desconsiderado.

Dito isso, passa a ser apenas um “troféu” ou uma “reliquia” de colonizador para exibição aos seus, das *coisas exóticas* de outras terras, outros povos, outras culturas, outras sociedades, desprovidas de “civilização” - vista ainda como selvagens ou bárbaras embasadas, sobretudo, nos ideais evolucionistas.

A posteriori a nossa inserção na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, acreditamos que seja importante observar na atualidade que, dada à visibilidade política que os povos indígenas vêm conquistando, novas reflexões devem e estão sendo feitas, essas perpassam cada vez mais pela necessidade de se reconsiderar a maneira de pensar o outro- buscar uma nova forma de enxergar o mundo. Portanto, os velhos estigmas devem ser superados, para somente assim se ter novos marcos de como conceituar o outro. Assim, o pressuposto para se pensar a questão indígena (questão- e não temática, como outros pesquisadores postulam) e seus pertences materiais, produtos de sua cultura material, vão além das oposições entre vencedores ou vencidos, dominantes e dominados, simples e complexos, natureza e cultura, que acabam reservando para os povos indígenas apenas dois papéis: o de vítimas de aniquilação ou de mártires culturais.



Figura 3. Manifestações artísticas Guarani em variadas formas.

Fonte: Fundart, 2019.

A partir dos postulados anterior, compreendemos que os objetos expostos nos museus sofrem inicialmente dois sintomas do trauma de estar no exílio: a) o silêncio do concreto e do aço; b) as indiferenças de quem os visitam, em sua prisão de vidro. Desta maneira, os objetos têm uma identidade e alteridade, que caminham lado a lado, assim como a semelhança/diferença;

assim quem visita a exposição, direciona o seu olhar sempre se acercando de comparações entre uma cultura e outra, o que quase sempre redundando em conflitos de olhares, juízo de valores dissonantes, mesmo porque as pessoas são diferentes. Portanto, a comparação é uma imprudência metodológica, podendo se apresentar ingênua, enganosa e corromper quem está a observar, quando o que se quer de imediato é encontrar diferenças ou contrastes, como nos ajuda a pensar Moreira (2005).

O antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (1987) - entende que o problema reside em que a *expressão cultural* quando se aproxima de alguma forma de comportamento e de pensamento diferente, imediatamente traz a classificação dessa diferença por meio da hierarquia, e por consequência vem o isolamento ou mesmo de exclusão. Mediante isso, a cultura do outro passa a ser entendida, visualizada pelas lentes da discriminação ou pior ainda, como atraso, tão somente pelo fato de se ter tradições diferentes e desconhecidas ainda nos dias de hoje.

Neste contexto- os objetos sagrados Guarani nos museus ou exposições, muito provavelmente começam a sofrer de saudades, de sua vida social, de seus companheiros humanos, das conversas, das danças rituais dos quais faziam parte inicialmente. A partir de diálogo com várias lideranças, percebemos que certamente por sentirem-se sozinhos os objetos começam a sentir a pressão dos olhares estranhos, de pessoas que não falam a sua linguagem, não o entendem, não são amigas, não há comunicação, entendimento neste processo tão doloroso. Esse ser/objeto ouve apenas ecos de sons insignificantes e a cena se repete diariamente, anos após anos, então chega o stress. Portanto, sente falta do seu *Tekohá*, do seu povo, dos seus animais, das suas plantas, pois ele é parte desse ambiente.



Figura 4: Xirú Ambá Guarani em frente da casa de reza. Detalhe este Xirú é mais conhecido pela terminologia Ambá Celestial ou Kurusú Ambá Kuera (onde repousam as almas/espíritos de Nhanderú e Nhandesý).

Fonte: arquivo pessoal, 2018.

Compreendemos que o objeto é considerado um *ser vivo*, é como um Guaraní, ele pensa como tal, sua mente está atrelada ao seu *Tekohá* de origem, que tem a ver com seu espaço existencial, no qual assinala a natureza criador da sua identidade, das suas relações sociais, onde vive ou tenta viver plenamente a uma cultura, desenvolvendo a sua política, os seus meios econômicos, culturais e religiosos, com seus parentes de carne e osso. Assim, não é apenas o lugar que serve para morar, plantar roças, caçar, pescar. É também o espaço da construção de redes, laços e parentesco. É o local onde estão constantemente (re)vivendo, (re)interpretando e (re)significando os seus hábitos, a corroborar aspectos importantes da sua cosmovisão. Desta forma, esse é o relacionamento do objeto sagrado com os humanos, não-humanos e os seus múltiplos territórios.

No decorrer de nossa investigação, também pudemos notar que onde estão enterrados os seus antepassados, representando o seu poder sócio-cultural, as artes Guaraní reinventam a sua cosmologia, no qual cada planta, animal, pedra, tem a sua importância para a comunidade. É o ambiente onde desenvolvem as suas epistemologias, formas de pensar, agir e ver o mundo- onde os objetos participam direta e indiretamente nas múltiplas relações imbricadas no *Tekohá*. Assim, não restam dúvidas que o território é todo o conjunto de seres, espíritos, bens, conhecimentos, usos e tradições. É onde se articula, define e mobiliza as pessoas em torno de um bem comum, garantindo a vida individual e coletiva. Portanto, é sempre a referência à ancestralidade, à formação de sua cosmologia e de sua rede de significações, onde passado e presente estão em constante sintonia, vivos e mortos habitam o mesmo espaço, onde estão os heróis que povoam as histórias e as memórias.

Dizemos que o território Guaraní compreende todo o espaço de suas caminhadas de contatos com natureza- aí inclusos a área de caça, pesca, coleta, acampamentos temporários, casa, roça e o lugar onde dormem os antepassados intitulados de cemitérios por *Karai Kuera* (senhor-ou simplesmente os não-indígenas). Portanto, para os Guaraní, na natureza os visíveis e invisíveis se entrelaçam e posteriormente se comunicam, e estão sempre associados, assim como humanos e não-humanos, e estão em constante comunicação- presente principalmente nos *Xirú*, é nesse sentido que o outro instrumento, o *Mbaraká* se torna uma ferramenta fundamental, pois ela possui o papel de guiar o líder espiritual pelas veredas do tempo e da história, sempre a ensinar os caminhos a percorrer (Machado, 2009; 2015).

O antropólogo ítalo-argentino Fabio Mura (2010), corrobora que se na perspectiva *Guaraní*, *Kaiowá* e *Mbyá*- o artefato possui vida, é igual a si mesmo, com vida social dentro de um *Tekohá*, seja ele *terreno* ou *espiritual*, a vida no exílio lhe faz esquentar/rememorar as lembranças de outrora, onde as memórias se tornam como águas revoltas de um mar enfurecido. Destarte,

toda essa situação os faz ficar nervosos e irritados, começam a percorrer os caminhos da ira e da revolta, a deixar a alma, o espírito, a natureza maligna ser potencializada com reflexos no local de sua produção.

Em 2018 já havíamos percebidos que a natureza de relacionamento do Guarani com o Yvy (a terra) é de filiação (paternidade e maternidade), onde os objetos possuem uma grande relevância, sobretudo a ser um intercessor de múltiplas relações sociais. Dito isso- a terra é sua mãe generosa que tudo oferece às suas proles, em troca requer respeito e honestidade, que é uma inferência (premissa) da vida. Assim, a terra é sagrada, nela está a morada celeste dos espíritos de seus ancestrais, ela não é somente meio de produção de alimentos, mas é parte do próprio universo Guarani. Dona Tereza nos disse, que por ser provido de alma, a terra também adoece e somente um/a verdadeiro/a *Ñanderú* ou *Ñandesy* poderá curá-la; sua doença é um mal espiritual e quando ela se torna enferma, todos os que dependem dela adoecem juntos- a causar um *efeito dominó*, por isso mesmo é fundamental que os líderes espirituais dotados dos objetos sagrados precisam se mobilizar sempre, principalmente promover o *Jeroky Puku* (dança ritualística mais longa).



Figura 5. Mymby Guarani (também conhecida por Mimbiretá, Mimbiretá, Mymbyretá, Mimbireta, Mimbireta). Esta flauta é composta de tubos e poros em geral tocados por mulheres com jogos de 3 a 4, estabelecendo uma diafonia com um ostinato e uma melodia de frases muitos breves imitando pelo canto geral das aves.

Fonte: Instrumundo, 2013.

Retornando a discussão que envolve a retiradas dos objetos do *Tekohá*- fica evidente que esses objetos sagrados são obrigado a manter-se afastado dos seus pares, com os quais o relacionamento pode ser sucursal e pela razão de viver uma inércia existencial na exposição, uma verdadeira *melancolia social*, não ter se (re) significado no local onde foi suplantado, sua risibilidade se altera em razão de todos os seus direitos serem entravados, desconfigurada sua condição de agência ativa e desprezadas as suas intencionalidades, assim como a sua benevolência, sensibilidade e essência também transformam-se bruscamente.



Figura 6. Meninas Guarani tocando *Mymby*.

Fonte: Blog Bitácora, 2013.

Entendemos que todos esses objetos considerados sagrados pela cosmologia Guarani, tais como: *Xirú*, *Mbaraká*, *Mymby*, *Takuapú*, *Ambá* são extremamente importantes, possamos dizer que eles dão os ritmos do *Tekó Porã* (modo correto de ser Guarani) dentro do *Tekohá*. Desta forma perguntamos para Dona Tereza, o que realmente acontece, caso os objetos estejam no exílio- ela nos respondeu: eles param de trilhar o caminho de luz, o caminho de esperança, o caminho da renovação, se está preso, distante- se torna apenas um objeto à toa, corrobora. Nele se transfiguram os desejos de uma terra pródiga com seus filhos e com suas filhas, terra que seja fértil, dê fartura e seja propícia para as boas palavras, o bem viver. Assim, Almiros nos disse: “é como se fosse possível alcançar a perfeição, sem precisar resolver o conflito com os novos colonizadores, os visitantes do museu”. Portanto, consideramos a cultura como um conjunto de experiências vivenciadas, assim como respostas aos desafios enfrentados no cotidiano, onde haverá uma constante (re)contextualização a considerar a dinâmica espacial-temporal e o modo de ser, mas o exilado está impossibilitado de tal ação, pois foi bloqueado na sua *embalagem* protetora.

O fogo Jepeéhá Guarani: onde as histórias ganham vidas, sonhos e esperanças

Em nossa vivência realizada nos anos de 2017, 2018 e 2019, na comunidade de Dona Tereza- nos faz compreender que esse modo de ser ensina não exclusivamente a austeridade, mas, principalmente ser/tornar pessoa agradável, satisfeito, fadada, prestativa, onde tudo é motivo de riso, graça; não sem singeleza somos também o povo do sorridente e caridoso, como me disse a *Xamã*. As *Oga* (casas) ou em qualquer lugar, onde os Guarani ficam reunidos a cantar com seus instrumentos sagrados, sempre alguém representa algo, faz rir, faz o disforme torna-se exuberante/belo, o desagradável ser benévolo/humano, as memórias de outrora ganhar vidas novas, vidas de esperanças, reviver sonhos antigos. Assim, o *Mbaraká Ju* (Machado & Ivarra Ortiz, 2018) faz uma alma que perambula pelos esconderijos da deslembração e sofrimento, regredir a si e se recordar que é Guarani, que mesmo a fazer uso de metáfora, ela tem a sua dádiva. Portanto, os líderes Guarani ensinam as crianças e jovens que a vida também é humor, é rir, afetos, compartilhar, sonhar, estar junto, ser um povo, ainda que diferente, no entanto que conhece os caminhos da alegria, sobretudo, acreditam que os diferentes moldam o universo. Desta maneira, entendemos que a filosofia de vida e arte Guarani é caminhar, percorrer a estrada do destino, guiado sempre pelo *Ayvú* (som/falar-advinda do plano imaterial/subjetivo) - “nosso estilo de viver é ser e estar sempre bem divertidos”, como nos relatou a artesã Guarani Dona Maria Avá Guarani. Destarte, isso significa que os artefatos exilados não conseguem atingir e, por isso mesmo traz consequências graves para as parentelas Guarani, dentro e fora da comunidade.

Não poderíamos deixar de mencionar que ao participamos do *Jepeéhá Guarani* da parentela de Dona Tereza Guarani no inverno de 2018, onde pudemos perceber que quando os objetos ficam aborrecidos começam a estressar-se, e posteriormente libera sua ira em forma de magia, poder oculto na sua essência, na sua agencia e atingir em cheio o povo a qual pertence, com isso provocando catástrofes, doenças, má colheita, desequilíbrio social, mudanças de um lugar bom de viver para um lugar com péssimas condições ecológicas de viver. No caso dos Guarani, seria o *Teko Vay* (maneira errada de viver; má conduta), é o maior entrave para alcançar a perfeição enquanto humanos, entretanto o mal não é inerente somente aos humanos, pode ser algo trazido por outros humanos de lugares distantes, como se fora uma doença contagiosa, uma vez presente vai sendo transmitido a todos, podendo ir de um *Tekohá* para outro *Tekohá*, razão da proibição de certas pessoas não terem acesso aos locais de habitação dos Guarani, podendo ainda despertar o *Jepotahá* (mutação corporal humana em animal), isso por conta da raiva expressada pelo objeto sagrado exilado. Portanto, vemos que os objetos estão em toda parte, entendemos que é praticamente impossível realizar

uma investigação a envolver cosmologia Guarani ou qualquer outro grupo étnico, sem levar em consideração a cultura material. Assim, defendemos que pesquisas futuras acerca dos povos indígenas devem minimamente mencionar ou abordar a materialidade da cultura, pois compreendemos que deixar de lado a cultura material e também deixar de lado elementos extremamente importantes.

Na contemporaneidade, os Guarani, ou simplesmente o povo do *Mbaraká Ju*, identifica que a maldade também se apresenta na forma de estar acomodado, encarcerado, exposto, aglomerado e confinado em diminutas nas reservas indígenas, onde as cercas de arames farpados delimitam as grandes fazendas ou latifúndios que cercam os *Tekohá*. No entender de nossa interlocutora Tereza, todo esse percalço contaminam e ceifam os caminhos- as grandes caminhadas, a circulação, a movimentação pelo território, limitando a quase a zero que um dia foi o *Tekó Guassú* Guarani (grande território).

Por assim dizer, no entender de Almiros Martins Machado (pesquisador Guarani), o mal na terra exacerbou-se com o início do processo de colonização, a intensificar com força atípica e formas invulgar, como as doenças (gripe, peste bubônica, varíola, papeira, febre amarela, tosse convulsa entre outros), a escravidão, o cativeiro e as perseguições pelas florestas densas, no qual o *Xirú* em formato de cruz chamou muito atenção dos europeus, muito chegando a entender que os Guarani eram católicos, mas cabe destacar que esse objeto não tem absolutamente nada a ver com o crucifixo, enfatiza.

Fica bastante tangível que a história colonial significou/significa para os Guarani, uma cadeia de infortúnios, com atmosferas de infinitude e atrocidade sem precedente, mas por conseguinte, o mal acentuado a potência máxima é rejeitar a terra ao Guarani. Desta maneira, o *Mba'e Meguá* (os males), oculta tudo, orienta tudo, alastrou-se pelo *Tekohá*. Dito isso, todo esse processo é constatado em decorrência de o Guarani jamais antes encontra-se numa situação de (des)terrado, tornar-se estrangeiro em seu próprio *Tekohá*, o maior temor é que viva e presencie o dia em que só haverá o mal e o mesmo um sem-terra, nada poderá fazer. Portanto, os *Ñemboé* (os rituais), os *Jeroky* (as danças), os *Purahéy* (os cânticos), o *Vyá* (a felicidade), o *Aykohára* (a esperança) findará, haverá somente o silêncio do fim, isso porque já não existirá mais o *Ñeë* (palavra), a fala da alma desvaneceu-se, retirou-se a sua origem, assim como no espaço aprisionado da exposição dos objetos.

Percebemos em nossa pesquisa que uma aflição sempre presente flutua sobre e/na prescrição de limites territoriais com a demarcação de território para o Guarani e a posteriori acompanhada de marcos limítrofes, da intimidação constantes. Não obstante, a sua lógica está ancorada na concepção de liberdade e o território, sem limites que impossibilitam o *Oguatá* (caminhada para o futuro). Sem embargo, aparente uma atíntise, as fronteiras e as cercas não são parâmetro de/para a configuração de um *Nandé Aikóhara* (onde

Guarani vivem), se as mesmas são necessárias, não impedem a caminhada, apenas dificultam, sendo ignoradas e transpostas o tempo inteiro, pois o que determina o limite do *Tekohá* são as relações de *afinidade* ou *inimizade*, dado que as linhas étnicas são fluidas.

Retornando a organização social, a integração, o equilíbrio, a relação com a natureza, o universo terreno e o mundo de divindades Guarani- fica evidente que os rituais são os elos mais importantes nesses processos históricos. Desta forma, manter-se estável, onde os mundos é viver de acordo com o *Ñandereko* (forma de ser), entendido como os pressupostos éticos e morais do *Teko Porã* (conduta boa), que permite a consolidação de um *Teko Marangatu* (forma sagrada de viver), expressa por meio das ações e modo de proceder para evitar que a terra sofra males que, em última instância, poderiam antecipar o cataclisma que destruirá o mundo.

Por assim dizer, as metáforas usadas para assinalar as características da *mãe terra*, são geralmente ligadas ao *Reté* (corpo Guarani), relacionadas as funções primárias de alimentação, descanso e trabalho diário. Assim, os rituais ligados aos *Ñemongarai* (batismo) e os *Jeroky* (danças) têm por função mantê-la com a saúde equilibrada, livre de doenças ou qualquer outro mal, razão das longas *Ñembo'e* (orações) e os *Purahei/Mboraei* (cânticos de invocação), que atravessam a noite, onde os objetos sagrados como *Xirú*, *Mbaraká* e *Mymby* são extremamente fundamentais. Fica evidente que o *Xirú* é o objeto mais sagrado dos Guarani, porém não podemos dizer que ele é o mais importante, pois todos os objetos possuem suas importâncias- como se fosse um elo conectados, dotadas de essências, fragrâncias.

Portanto, o principal propósito a envolver os objetos sagrados e ritualísticos é manter a proporcionalidade cósmica, embora a proeminência da catástrofe norteie os discursos com ares de *advertência moral*, a rememorar que há uma ética no *Ñanderekohára* (modo de ser Guarani)- que deve ser estritamente observada ou se terá não só a terra adoecida, enfraquecida, corroída de dores, como também os seus habitantes Guarani. Mediante isso, o *Mbaraká Ju* necessita do ritual, pois é parte do mesmo, ele é o guia que leva os *Ñanderú* e *Ñandesy* até a primeira terra por caminhos determinados e seguros, defensor e guardião de muitos segredos de sortilégios (magias), por isso sente falta dos *Jeroky*, no qual ele é o guia-mestre. Recapitulando, no exílio os objetos Guarani vivem a condenação da solidude, insulação e (in)comunicação (solidão) e quer ao menos mais uma vez compartilhar a solidariedade, reciprocidade, convívio social, no cotidiano da terra de onde foi sequestrado. Destarte, caso o Guarani e o *Mbaraká Ju* pararem de cantar, dançar, a terra poderá parar a sua caminhada celeste e o sol poderá se escurecer, estabelecendo o princípio do fim de todas as coisas, um verdadeiro cataclisma ou apocalipse.

O ritual Guarani: relações com os objetos sagrados

A compreensão de um universo de relações sociais indígenas por meio da análise da prática de rituais religiosos, nos remete a pensar não apenas em uma direção e sim em uma pluralidade de sentidos, signos, símbolos e conceitos que estão em constante suspensão e que referem a própria experiência vivida e representada em sua execução- sistemas são construídos e junções entre saberes são necessárias para perpetuação de tradições e conhecimentos, e neste universo de construções e dinamicidades onde vários atores participam no sentido de conectar sentidos, experiências, práticas, que se constituirão em modelos a serem seguidos pelas futuras gerações, a educação se faz presente como uma necessidade de se fazer sentir e se fazer ser social e pertencer a coletividade e para esta contribuir para sua existência.

Partindo desta aceção, conseguimos perceber o ritual como uma espécie de linguagem coletiva, um símbolo representativo de algumas verdades transcendentais, que incorporam uma prática dinamizada que permeia por uma rede complexa de ações significativas capazes de unir um grupo e convencê-lo por meio de sua eficácia (Mauss, 2003). Mais do que um movimento cosmológico de ordem reflexiva e ou contemplativa, “os rituais de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela” (Peirano, 2002, p. 8).

Dessa forma, começamos a discussão trazendo à tona as palavras de nossa guia espiritual Dona Tereza Guarani. Dissemos para ela, a senhora poderia nos contar um pouco sobre o *Jeroky* (a dança ritual). Ela nos disse, claro que posso, mas cuidado é longo (risos). É dissemos será um prazer- acima de tudo uma honra- o trecho a seguir é uma adaptação do que a *Nhandesy* nos relatou em sua residência. O Sol vai se pondo no *Tekohá*, membros de várias parentelas vão chegando com seus apetrechos (*Xirú*, *Mbaraká*, *Mymby e Takuapú*) para passar a noite a dançar no ritmo do *Jeroky Pukú* (canto-longo), acompanhados de seus filhos vão acomodando-se pela *Ñanderogaii* (residência Guarani), a gritaria/tumulto é total, com as crianças a correr, a rir, outras a chorar; os *Jagúá* (cachorro) se encontram e se estranham, a provocar em seus donos gritaria para que cada animal retorne a casa. Enquanto não chega a hora, os homens preparam a roda de *Teréréiii* (bebida típica do Mato Grosso do Sul-similar ao mate gaúcho, mas com adaptação Guarani) e as mulheres se juntam aos mesmos ou formam outra roda de *Ká'y* (chimarrão ou mate, mais utilizadas pelas mulheres Guarani).

Os Guarani intitulam a categoria aldeia de *Tekohá* (também denominados pelos *Kaiowá* e *Pay Tavyterã* de Mato Grosso do Sul e Paraguai; *Mbyá* do Pará, Paraná e São Paulo e o *Chiriguano* da Bolívia), que é assim que os denominamos, significando lugar para se viver conforme a percepção de Guarani, embora seja do livre arbítrio de cada um viver ou não, conforme tais preceitos; o modo correto de viver conforme ensinado e aprendido nas



Figura 7. Fotografia histórica de Guaraní portando os objetos sagrados, tais como: *Mbaraká*, *Xirú*, *Takuapú/Taquarapukuera*, onde percebe-se que um *Mitã* (menino) carrega um *Mbaraká*. É importante destacar que o *Xirú* em formato de crucifixo não é uma influência do Catolicismo, o *Xirú* muito antes das chegadas dos colonizadores já era utilizado pelos Tupi-Guarani.

Fonte: Egon Shaden, 1949.

caminhadas educativas, assim como nas noites de *Jeroky* (dançar). É o lugar da vida; é a interação do espaço físico com o social, resultando em vida de forma o mais próximo possível ao *Raeháxa* (tradicional) e não importa onde se esteja, se na terra “tradicional” ou não, onde se estiver, aí poderá sê-lo; é ali que sua vida literalmente caiu, então deve ser exercitado o ser, para isso não é preciso de um lugar específico, basta evidenciar o ser, se vai exercitar o *Teko Vay* (vida má, proceder ruim) ou se o *Teko Porã* (vida boa, conduta condizente com o modo religioso), isso é com cada um, a vida lhe pertence, cabendo somente a ele ou ela conduzir o seu ser, como pode perceber em diversos diálogos.

Mas voltando a *Ñanderoga* ou *Oga Guassu*, se lá já houver *Yvyraí’já* (portador do bastão ritual), este já se adianta ao *Ñanderú* e vai verificando as condições dos instrumentos rituais, se a casa já foi toda varrida, verificado se o pote com casca de cedro vermelho, está cheio de água. Em dado momento o *Ñanderú* e *Ñandesy* se levantam, pegam o seu *Mbaraká*, pigarreia, olha para todos e começa o *Jerovassá* (abençoar, limpar o corpo), para dar início a dança ritual. Quase sempre acontece de exercitar o seu *Mbaraká* por um certo tempo diante

do *Yvyra Marangatu* (altar) e o *Ñembo'e* (oração, encantamento) pode ser ou não audível a todos. Portanto, caminha-se pelo terreiro da casa, em círculo, terminando na frente do altar, fechando o formalismo inicial do ritual.

Durante a nossa participação do *Jeroky Pukú* da parentela de Dona Tereza Guarani, que foi realizada em outubro de 2018, observamos que os cantos e as danças executados no ritual Guarani, abrem os caminhos através dos quais os mesmos viajam por e para outras dimensões onde se encontram as aldeias celestes, lá conversam com os ancestrais, com *Ñanderú Vussú* (nosso Pai/Deus maior), e todos os seres que porventura possam encontrar no caminho dos espíritos, o visível e o invisível se visitam, iniciando o estabelecimento de um futuro parentesco, uma rede social espiritual é formatada.

Almires corrobora que é justamente por meio do poder/conhecimento armazenado no *Mbaraká* ancestral (como um pendrive), é que o dançarino mestre é guiado por caminhos antes não trilhados ou já conhecidos, dependendo da finalidade da dança ritual, os caminhos pelos quais passará permitem o aperfeiçoamento espiritual. Se for ritual de cura ou ainda para desmanchar feitiços, o proceder ritualístico toma rumos diferentes, conforme o *Ñemboe* (fala/encantamento/oração) exigido. Empunhado pelo mestre da cerimônia o *Mbaraká* se transforma em cetro do poder e o *Ñanderú* o saber/fazer/caminhar, exercita-o, fundem-se em um só corpo espiritual, é a agência que o transporta ao universo não-humano.

Ao participamos de vários *Ñemboé* (rezas), diálogos com as lideranças Guarani, pescas no verão, percebemos que o canto e a dança são as linguagens determinadas pelo ritmo dos *Mbaraká*, que estabelecem o elo espiritual com os lugares celestes, morada de *Ñanderu Vussu*. As danças seguem marcações rítmicas do maestro *Mbaraka Jú* aos seus dançarinos, acompanhados pela batida dos *Takuapú* (bastão rítmico feito de *Takuara*- bambu) utilizadas exclusivamente pelas mulheres Guarani. São basicamente dois ritmos na melodia dos *Ñanderú/Ñandesy* e dos *Yvyraiija*, a primeira acelerada e com forte marcação rítmica, marcações para simulações de lutas corporais (como se fora artes marciais); a dança exprime o fervor e fortalecimento religioso; ficar leve facilita a caminhada ao mundo da imaterialidade, é denominada de *Jeroky Hatã* (dança com marcação acelerada); a segunda é mais lenta, límpida, formal, solene, é denominada de *Ñeëngaraí* ou *Jeroky Mbegue*, tem a premissa de encantamento, invocação, reverência, respeito, lamento. No caso das mulheres a movimento do corpo é comumente denominado de *Syryry* (deslizar) ou *Kunã Jeroky* (dança feminina); o movimento corporal dos homens produz uma performance pelo terreiro do *Ogapysy*, é chamado em duas das suas etapas mais usuais de *Ñemongu'ê* (movimentar-se), e a outra *Ñemomisy* (agachar-se).

Ao longo de nossa jornada juntamente com os Guarani da RID (Reserva Indígena de Dourados), compreendemos que se o objetivo é alcançar o

Aguyje (perfeição, plenitude), o *Kandiré* (imortalidade/iluminação), o modo de proceder aqui na terra deve ser irrepreensível, com dedicação ao *Purahei* (cântico) constante e ao *Jeroky*; se alcança o *Yvã* (céu, cosmos), que é em última instância a morada desejada na eternidade. O grande cuidado é para não errar o caminho que leva ao destino desejado durante o ritual ou a subida, pode ser sem volta; as palavras denotam o seu poder de agir, fazer, transformar, trocar de estado da matéria para o do espírito. Enquanto o *Ñanderú* (rezador) ou *Ñandesy* (rezadora) vai seguindo a sua viagem, orientado pelo *Mbaraká*, ele vai fazendo as suas orações e encantamentos, abrindo as passagens e caminhos, considerando que muitas são as *Tava* (aldeia de pedra) na terra que não se morre mais, sempre haverá a possibilidade de estar indo a um novo *Tekohá*. Por vezes o cântico/encantamento é audível a todos os presentes no ritual, significando que o caminho é fácil, conhecido, já trilhado, em outros momentos é apenas grunhidos, em razão de estarem sendo usados os encantamentos mais secretos recebidos de *Ñanderu Vussú*, pois há perigo constante a vista, espíritos malignos à espreita.

Na caminhada em direção a *Yvymarane'y* pode ter agregado a si outros Guarani, que por ali estejam caminhando rumo a determinado *Tekoha*- assim como na caminhada terrena no *Oguatá* (caminhada com intencionalidade), grupos vão sendo constituídos e desfeitos até o ponto de chegada. O mesmo ocorre na viagem espiritual, pode ser que seja acompanhado de outros *Ñanderu* ou de espíritos amigos. Este caminhar define todo um modo de vida e comportamento, dedicação e esforço em estar leve para chegar rápido à rota que conduz ao local almejado. Esta mobilidade tem implicações religiosas, sociológicas e jurídicas, enfatizando a horizontalidade e a verticalidade desses movimentos, considerando a vida terrena e a espiritual.

A *Kunã Karai* Tereza Guarani, relatou-nos que o Guarani precisa cuidar da alma e do corpo, ambas se alimentam e precisam de cuidados, considerando a crença que se possui duas almas: a humana e a animal, deve-se estar sempre atento ao equilíbrio das mesmas, a primeira é lugar da esperança, bondade, realizações profícuas, a segunda é o lugar do mal, do receio, do medo, do desequilíbrio. Assim, na primeira repousa a divindade, razão do esforço para que a mesma tenha garantido o seu lugar na terra, onde não se morre mais, alcançado pelo estado de alma chamado de *Aguyjê*; na segunda reside maldade, perigo, o risco de ser condenado a ser um espectro que vaga na noite em forma de *Anguere* ou ser transformado em *Jepota*- que na atualidade as crianças e os jovens Guarani intitulam de *espíritus kué*.

O *Mbaraká* precisa ser exercitado nos locais de origem, os cânticos necessitam alçar os caminhos do céu, a alma precisa ficar leve- afim de flutuar no espaço e a posteriori deslocar-se para o local de destino. Se antes acreditava-se que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste e atravessando o mar, hoje já se partilha o pensamento que o caminho é o espiritual, para tanto é primordial que tudo volte ao seu lugar de princípio,

o território tradicional, juntamente com todos os seus objetos sagrados, de perto e os de longe. Os que tem poder associado ao *Mbaraká*, os homens-deuses que percorrem constantemente os caminhos do que é designado como *Yvã Rapê Jara* (caminho do céu), dia após dia persistem no *Jeroky*, com *Takuá* e *MbarakaY*, nesse caminho onde humanos e divindades repousam sob o mesmo teto no *Ambá* (aldeia celeste), onde exercitam o *Ayvu Ñe'ë* (fala da alma), considerando os caminhos do céu é possível ver os seus rastros, do leste (*Ñandehováí*) ao oeste (*Ñandekupê*).

Partindo desta premissa- o grande risco ou ameaça para os iniciantes/ iniciados na caminhada espiritual é se desumanizar, nos confrontos que podem ocorrer nesse meio tempo, em que estão na terra e a caminho do céu. Esses caminhos não são trilhados por qualquer pessoa, é preciso estar de acordo com o *Ñandeteko* (modo de vida Guarani), nesse caso esclareço que o nosso modo de ser é distinto dos demais, abarcando uma ampla gama de elementos constitutivos de vida individual e coletiva, sendo que nessa perspectiva do mundo real, terreno, é manifestamente uma dimensão do que se pode ver, apalpar, medir, sopesar, atitudes, comportamentos coletivos ou não, incluindo regimes alimentares, a esteticidade, redundando na maneira de ver e pensar o mundo e as coisas que nele há. Por essa razão o Guarani considera que seu modo de vida é o correto, porque frequentemente se empodera do modo de ser e viver dos divinos, nas moradas celestes estando em pé e de frente aos mesmos.

Interpretamos que proceder expressa-se em ser comedido, calmo, tranquilo, ponderado, solidarizando-se com seu próximo, sempre exercitando a reciprocidade, a temperança, com isso aperfeiçoam os sentidos do corpo como o ouvir, falar, sentir e ver, no entanto o que os diferencia dos demais, é a capacidade de percepção em como proceder para estar cada vez mais próximo de alcançar a perfeição, o *Tekó Aguyjê*. O cuidado que os *Yvyraijá* tem durante o *Jeroky*, se explica porque assim como essências aromáticas se fundem a pele, a essência ruim dos invisíveis que estão no caminho espiritual, podem *ojá* (grudar) na pele do *Ñanderú* e com ele se fazer presente no *Tekohá*, a causar males súbitos, doenças, desgraças, a razão de estar alerta e saber o momento certo de passar do *Jeroky Hatã*, para o *Jeroky Mbegüe*.

Desviar-se dos caminhos ensinados por este segundo o ensinamento Guarani, manifesta-se em condutas como adquirir os modos dos animais em ser feroz, briguento, avarento, raivoso. Os homens apresentam condutas dos animais, que por sua vez o espírito animal toma a forma de homens. Nesta situação a alma animal sobrepuja a humana. Aprendendo o bem viver e exercitando-o, agrada os que moram no *Ambá* (*Xirú* em tamanho maior)- assim, com as constantes visitas às suas moradas, logo reconhece o Guarani como seu parente e com este estabelece a solidariedade e reciprocidade, indo e vindo descendo e subindo ao *Ambá*. O visitante então é revestido do *Arandu*

Porã (bom entendimento), essencial para um dia ir de vez para a terra sem mal, sem que para isso passe pela experiência da morte física.

Vejamus que nesta terra- o exercício é o de viver o mais correto possível, para não se deixar levar pela animalidade da alma, em contraste o que vale é o exercício da humanidade, que aproxima do modo de vida dos que estão na terra onde não se morre. Lembrando que esse modo de ser não é exercitado por todos, com dito acima, faz parte do livre arbítrio. A viagem em que o *Mbaraka* é o guia ou o marcador da condição da alma no caminho trilhado, une o humano e o divino, nessa superação que é possível somente como a boa conduta, o bom viver, ter boas maneiras de conduzir o ser, implica em ter acesso na presença do divino. É a superação de limites de mundos que um dia não terão mais separações- estará imbricado no outro.

Torna-se evidente que todo o esforço físico desprendido no *Jeroky*, resultam nos sonhos que *Ñanderu Vussu* (Deus criador) envia ao Guarani, para que o mesmo saiba, como proceder no dia de amanhã- mostrando as coisas que irão acontecer, é o futuro sendo revelado por meio dos sonhos. Assim, uma caminhada ou visita a uma parentela distante pode e quase sempre se inicia com um sonho. Nas caminhadas exercita-se um saber fazer, um conhecer, um aprendizado, pois como dito no início, o *Mbaraká* é guardião de conhecimentos, a agencia orientadora por onde seguir nos caminhos espirituais. Desta maneira, caminha-se por diferentes lugares, adentram-se segredos da botânica, fauna e flora são esquadrinhados, no caso de danças para cura, diferentes essências assomam-se para compor o conjunto de um conhecer para saber fazer.

De acordo com *Kuñã Karai Tereza Ñandesy* Guarani- com os primeiros sinais da alvorada impulsionada pelo *Mbaraká Jú* termina o *Purahei Pukú* (cântico-longo), o corpo extenuado, suado, pela longa caminhada de ida e volta aos *Tekohá* celestes, o/a *Ñanderú/Ñandesy* e todos os que participaram do ritual se sentam para saudar o *Kuarahí* (Sol), não que ele seja mais divino que qualquer um dos que ali estão sentados, mas porque ele é o irmão gêmeo de *Jacy* (Lua), o parente que está no céu- marcando uma trajetória que pode ser seguida por qualquer um de seus irmãos terrenos e por ser segundo as histórias que são contadas, ele é que trouxe ao mundo a harmonia e a paz. Portanto, é justamente desse ambiente que o objeto sagrado que está no exílio, sente saudades, da sua vida social, o exercitar a reciprocidade, fraternidade, reverencia e respeito tanto a humanos e não-humanos. É preciso liberta-se da prisão de vidro e unir-se aos seus, ainda que isso requer uma delonga maior.

Desta forma, nos rituais religiosos e festivos, como em outros eventos sociais onde se reúnem grandes coletivos, existem conexões e transformações múltiplas e estas estão vinculadas as variadas formas de se pensar a cultura como um sistema de significados que é transmitido e se comunicam historicamente, incorporado por meio de símbolos- sagrados ou não- em

um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida e a sua práxis. Pensando um viés social de magnitude extensiva Guarani, para além de sua simples forma de viver em grupo e se comunicar, esses sujeitos se constituem em atores capazes de dinamizar sua vida individual e coletiva, porém, sempre necessitando de elementos capazes de entrelaçar seu sentimento aos do grupo social do qual está imerso.

Por conseguinte, pensar em compreender conexões e comunicações em uma dimensão dual que externa a experiência de coabitar em mundos e lógicas totalmente diferentes e refletir como essas relações transcorrem distintamente e simultaneamente em nossa vida social, problematizando imaginários cosmológicos dos Guarani, na análise ritual a envolver os objetos sagrados, e interligando-os a vivência cotidiana do seu povo, nos remete a pensar em um cenário educacional onde atores importantes realizam suas atividades por meio de suas práticas e ensinamentos em um conjunto em que está alicerçada a educação: seja ela no seio da família, na comunidade ou na escola- neste sentido podemos evidenciar a abordagem apresentada por Baniwa (2006) em que conecta educação à socialização de indivíduos e suas práticas coletivas.

Perante a problemática que envolve o processo de interpretação cultural da nação Guarani, mais especificamente, a nação dos *Apapokuva*, entendendo que as práticas rituais se configuram em uma das principais manifestações de um povo- de uma cultura- ou ainda uma civilização, e que a partir destas, podem caminhar para uma possível construção de uma reflexão sobre o universo das relações sociais formalizadas entre os membros deste grupo- e até mesmo com outros grupos- espaços e posições sociais, pretendemos com a realização desta investigação, apresentar apontamento fundamental no tocante aos conhecimentos tradicionais, cosmologia e discutir os objetos sagrados em diversos contextos- acerca desse povo milenar que mantém sua cultura viva ao longo dessa trágica história de violação, extermínio e etnocídio.

Corroboramos ainda que povo Guarani possui muitos saberes míticos que orientam sua organização social, dos quais são transmitidos há outras gerações por meio das histórias contadas e cantadas, por assim dizer, o canto exerce importância primaz para sua existência e para a perpetuação de suas tradições, além de garantir a reprodução cultural de sua sociedade ou cultura. Este é ensinado desde a maturidade e realizado para que seja propagado e não haja o fim terreno do povo. Outro elemento importante para entender a organização social propriamente Guarani é conectar ao processo educacional familiar- que são os princípios cosmológicos, pois estes se constituem como fator essencial para se entender a origem e a própria concepção de existência do povo Guarani, que mantém relações múltiplas e intrínsecas com os objetos sagrados-ritualísticos (Ivarra Ortiz, 2019).



Figura 8. Rezadores Guarani em Brasília- portando objetos sagrados (Xirú, Mbaraká e Takuapú).

Fonte: CIMI, 2019.

Digamos ainda que em atenção ao que preconiza Baniwa (2006), percebemos que esse processo educacional desenvolvido nas práticas rituais e ampliado pelos mitos e nas tradições orais passadas pelas gerações anteriores é fundamental para a transmissão e produção dos conhecimentos tradicionais indígenas, além de se constituir em um importante instrumento de fortalecimento de culturas e das identidades individuais e coletivas. Neste sentido- cabe falar dos *Ivyrá Ijá Kuera* (xamã em processo de iniciação, ajudante de *Ñanderú* e *Ñandesy* nos rituais). Sendo também um forte elemento constituinte para o estabelecimento de direitos e busca por outros não conquistados ainda ou violados por não-indígenas ao longo da história. É ao falar de arte, artefato, objeto, agência, eficácia Guarani é trazer à tona as memórias que ainda estão vivas por meio do simbolismo, mas também presente na materialidade. No limiar, gostaríamos de mencionar- por qual motivo utilizamos a terminologia ou categoria *ontografia Guarani*-principalmente, pelos fatos de objetos sagrados fazer parte intimamente da vida em comunidade, assim embasa-se na experiência por meio das diversas representações que eles são capazes de proporcionar aos grupos ou ainda há uma parentela. Evidentemente que nosso objetivo não é fazer uma investigação filosófica- talvez, no máximo uma etnografia ontológica ameríndia da arte.

Portanto, para finalizar este artigo falaremos da relação que há entre cosmologia e “objetos” sagrados Guarani. Dessa forma, tratando-se de processos específicos e particulares, os artefatos sagrados Guarani são

usadas, sobretudo nos seguintes processos ritualísticos: *Jerosy Puku* (canto-dança longo), *Jerosy Mbyky* (canto curto), *Ñembo'e Kunumi Mboro'yha* (ritual de perfuração de meninos afim de acalmar), *Ñevanga* (ritual doméstico-um dos mais antigo que ainda se praticam entre os Guaraní), *Poromotíha* (fazer retroceder algo ou alguém- afim de resolver conflitos internos nas comunidades ou parentelas), *Poromondoha* (conduzir o/a *Ñanderú* e *Ñandesy* para o plano ou terreno espiritual), *Ñemoeondeha* (palavra bem sucedida-encontrar algo buscado como animais, caça e pesca), *Ñembo'e Ñehovaitĩ* (ritual de enfrentamento- principalmente afim de evitar o suicídio na comunidade), *Ñe'engarai* (palavra má ou maldição- ritual de conhecer os espíritos malignos para posterior evitar)- sempre guiado por um ou uma líder espiritual diferentemente dos *Kaiowá* e *Mbyá*.

Para concluir- gostaríamos de enfatizar que Umberto Eco (1988) e Charles Sanders Peirce (1983) foram fundamentais para a finalização desta investigação, sobretudo ao corroborar que os artefatos sagrados Guaraní podem ser interpretados como mantenedores de ordem dentro da comunidade ou território (*Tekohá*). Dessa forma, os “objetos” Guaraní dentro da comunidade pode indicar designação, semelhança, analogia, alegoria, metonímia, metáfora, simbolismo, significação e principalmente comunicação- indo muito além da linguagem, onde signos se entrelaçam nessa complexidade. Peirce (1983), embasado em sua obra intitulado *Estudos coligidos* fala da concepção tríade do homem- isso também transcorrem entre as artes Guaraní que passam pela *primeiridade*, *secundidade* e *terceiridade*. Na primeira está a mentalidade do seu produtor/artesão, na segunda está a representatividade e pertencimento e no terceiro está o significado real afim de representar efetivamente o *Tekohá* Guaraní. Dito isso- os artefatos ganham vidas e biografias nos ícones (proximidade sensorial e emotiva), índices (representação subjetivo e intersubjetivo) e símbolo (ideias- uma verdadeira lei para a etnia).

Referências

- AGUIAR, R. L. S. (2015). *Pessoas, objetos, tempo e espaço: Reflexões acerca das relações entre arte rupestre e ocupação do espaço ambiental na Pré-história*. Coimbra: FLUC - Universidade de Coimbra.
- APPADURAI, ARJUN. (Org.). (2008). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- BANIWA, G. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/UNESCO.
- BRADLEY, R. (2002). Access, style and imagery: the audience for Prehistoric rock art in Atlanc Spain and Portugal, 4.000-2.000 BC. *Oxford Journal of Archaeology*, 21(3), 231-247. <https://doi.org/10.1111/1468-0092.00160>

- CESARINO, PEDRO. (2017). Conflitos de pressupostos na Antropologia da Arte: relações entre pessoas, coisas e imagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(93), 1-17. <https://doi.org/10.17666/329306/2017>
- DAMATTA, ROBERTO. (1981). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes.
- ECO, U. (1988). *Signo*. Barcelona: Labor.
- GAMBLE, C. (2001). *Archaeology: the basics*. Londres: Routledge.
- GELL, A. (1998). *Art and agency: anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- HASELBERGER, HERTA. (1961). Method of Studying Ethnological Art. *Current Anthropology*, 2(4), 341-384. <https://doi.org/10.1086/200209>
- KASFIR, S. L. (1999). Samburu Souvenirs Representations of a land in amber. In Ruth Phillips & Christopher Steiner (Eds.), *UnpackingCulture – art and commodity in colonial and post-colonial worlds* (67). California: California University Press.
- KOPYTOFF, IGOR. (2008). *A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo*. In Arjun Appadurai (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- LAGROUS, ELS. (2010). Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Revista Proa*, 1(2). Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/pdf/s/elslagrou.pdf>
- LAYTON, R. (1991). *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHADO, A. M. (2009). *De direito indigenista a direito indígena. A difícil arte do enfrentamento*. (Dissertação Programa de Pós-Graduação em Direito). Universidade Federal do Pará, Pará.
- MACHADO, A. M. (2015). *Exá raí mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal*. (Tese Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém.
- MACHADO, ALMIREs Martins & Ivarra Ortiz, R. (2018). Mbaraka Ju: arte, memória e fala sagrada Guarani. *Revista Euroamericana de Antropologia*, 0, 73-81. <https://doi.org/10.14201/rea201857381>
- MAUSS, MARCEL. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MOREIRA, MANUEL. (2005). *La cultura Jurídica Guarani*. Argentina: Antropofagia.

- MORPHY, H. (1994). The anthropology of art. In T. Ingold. (Org.), *Companion encyclopedia of anthropology* (pp. 648-685). Londres/Nova York: Routledge.
- MURA, F. (2010). A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana*, 16(1), 123-150. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100006>
- ORTIZ, R. I. (2019). Múltiplos olhares sobre os Guarani de Mato Grosso do Sul: história, organização social, arte e cosmologia. *Articulando e Construindo Saberes*, 4. <https://doi.org/10.5216/racs.v4i0.59577>
- PEIRANO, MARIZA. (2002). Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In Mariza G.S. Peirano. (Org.), *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais* (pp. 7-14). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PEIRCE, CHARLES Sanders. (1983). *Estudos coligidos*. A. M. D'Oliveira (Trad.). São Paulo: Abril Cultural.
- SEEGER, A. (1980). O significado dos ornamentos corporais. *Os índios e nós*, 43-60.
- TILLEY, C. (Org.). (1990). *Reading material culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- VIDAL, LUX. (2007). *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Edusp e Studio Nobel.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2, 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Reflexões sobre possibilidades de uma antropologia Guarani e Kaiowá – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem?

Reflections on the possibilities of a Guarani and Kaiowá anthropology - or what of indigenous anthropology is there in what the Indians write?

Reflexiones sobre las posibilidades de la antropología Guaraní y Kaiowá - o ¿qué de antropología indígena tiene lo que los indios escriben?

Lauriene Seraguza
Levi Marques Pereira

Artigo de pesquisa. Editores: Carlos Dias Jr., Gilton Mendes dos Santos.

Data de envio: 2018-07-30. **Devolvido para revisões:** 2018-10-10. **Data de aceitação:** 2019-07-09

Como citar este artigo: Seraguza, L., Pereira, L.M. (2019). Reflexões sobre possibilidades de uma antropologia guarani e kaiowá – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem? *Mundo Amazônico*, 10(2): 117-137. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.73795>

Resumo

Este artigo esboça um breve panorama sobre uma parcela dos trabalhos indígenas produzidos pelos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul ou em regimes de colaboração com pesquisadores não indígenas procurando identificar em que medida eles nos trazem a percepção de uma antropologia indígena. A ideia da colaboração, iluminada pela de “pacto etnográfico” protagonizado de modo exemplar por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), nos faz refletir sobre o que caracteriza a colaboração e como ela pode ser percebida nos diálogos e traduções estabelecidos em torno dos escritos indígenas. Discutimos, ainda, como recurso de contraponto, pesquisas realizadas por indígenas de outras etnias, sem a pretensão de dar conta de toda antropologia indígena no Brasil, mas

Lauriene Seraguza: Antropóloga, Licenciada em Letras (UFGD), mestra em antropologia (PPGANT/UFGD) e doutoranda em Antropologia (PPGAS/USP). É pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD), Centro de Estudos Ameríndios (USP) e bolsista FAPESP Processo n. 2017/09129-7. seraguza@gmail.com Levi Marques Pereira: Antropólogo, graduado e licenciado em Ciências Sociais pela PUCCAMP, especialista em História da América Latina (UFMS), possui mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1999), doutorado em Ciências (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2004), pós-doutorado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2009) e pós-doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2016). Atualmente é professor associado na Universidade Federal da Grande Dourados, onde leciona na Faculdade Intercultural Indígena (Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu) e participa dos programas de pós-graduação em Antropologia e História. Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 - CNPq. levipereira@ibest.com.br

buscando articulações com a produção de algumas pesquisas realizadas por Kaiowá e Guarani. Trata-se antes, de uma provocação às múltiplas possibilidades de percepções sobre a vida e as relações implicadas com multiversos, nos quais o pensamento indígena se exercita nos escritos indígenas a partir de articulações com o pensamento antropológico. Isto nos leva à questão central do presente texto: o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem? Na parte final do artigo inserimos uma reflexão sobre o viés de gênero, discutindo algumas pesquisas realizadas por mulheres kaiowá e guarani, e nos esforçamos para identificar diferenças nos temas e enfoques por elas adotados.

Palavras-chave: Autores indígenas; antropologia indígena; Kaiowá e Guarani.

Abstract

This article sketches a brief overview of a portion of the indigenous works produced by the Kaiowá and Guarani in Mato Grosso do Sul or in schemes of collaboration with non-indigenous researchers, trying to identify to what extent they bring us the perception of an indigenous anthropology. The idea of collaboration, illuminated by the “ethnographic pact” exemplified by Davi Kopenawa and Bruce Albert (2015), makes us reflect on what characterizes collaboration and how it can be perceived in the dialogues and translations established around the writings indigenous peoples. We also discussed as a counterpoint research carried out by indigenous peoples of other ethnic groups, without the pretension of accounting for all indigenous anthropology in Brazil, but seeking articulations with the production of some research carried out by Kaiowá and Guarani. Rather, it is a provocation of the multiple possibilities of perceptions about life and the relationships involved with multiverses, in which indigenous thought is exercised in indigenous writings from articulations with anthropological thinking. This leads us to the central question of the present text: what of indigenous anthropology has in what the Indians write? In the final part of the article we inserted a reflection on the gender bias, discussing some researches carried out by Kaiowá and Guarani women, and we strive to identify differences in themes and approaches adopted by them.

Keywords: Indigenous authors; indigenous anthropology; Kaiowá and Guarani.

Resumen

Este artículo esboza un breve panorama sobre una parte de los trabajos indígenas producidos por los Kaiowá y Guaraní en Mato Grosso do Sul o en esquemas de colaboración con investigadores no indígenas, buscando identificar en qué medida aportan a la percepción de una antropología indígena. La idea de la colaboración, ilustrada por la de “pacto etnográfico” protagonizada de modo ejemplar por David Kopenawa y Bruce Albert (2015), nos hace reflexionar sobre lo que caracteriza la colaboración y cómo puede ser percibida en los diálogos y traducciones establecidos en torno a los escritos indios. En el presente trabajo se analizan los resultados de las investigaciones realizadas por indígenas de otras etnias, sin la pretensión de dar cuenta de toda la antropología indígena en Brasil, pero buscando articulaciones con la producción de algunas investigaciones realizadas por los Kaiowá y Guaraní. Se trata de una provocación a las múltiples posibilidades de percepciones sobre la vida y las relaciones implicadas con multiversos, en los cuales el pensamiento indígena se ejercita en los escritos indígenas a partir de articulaciones con el pensamiento antropológico. Esto nos lleva a la cuestión central del presente texto: ¿qué de antropología indígena tiene lo que los indios escriben? En la parte final del artículo insertamos una reflexión sobre el sesgo de género, discutiendo algunas investigaciones realizadas por mujeres kaiowá y guaraní, y nos esforzamos para identificar diferencias en los temas y enfoques por ellas adoptadas.

Palabras clave: autores indígenas; antropología indígena; Kaiowá y Guaraní.

Os Kaiowá e Guarani frente ao mundo letrado

Os Guarani totalizam aproximadamente 280 mil indivíduos na América Latina. No Brasil, são 85 mil e, no Mato Grosso do Sul (MS), cerca de 60 mil Kaiowá e Guarani Nandeva, ocupando 57 terras indígenas, distribuídas em aproximadamente 80 aldeias, além dos que vivem em situação urbana¹.

A população atual Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul está dividida em diversas áreas com situações fundiárias e organizacionais distintas. Existem as áreas reservadas, que são as criadas pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI entre os anos de 1915 e 1928, conhecidas como reservas, bem como existem áreas em situações jurídicas distintas, fruto de reivindicação deste povo indígena.

A partir dos anos 80, com as reservas superpopulosas limitando a realização do *ñandereko* – nosso modo de ser kaiowá e guarani, e cerceados pelas cercas das fazendas e pela regulação do Estado de circular livremente por seu território, começam a retornar aos territórios de ocupação tradicional, de onde foram expulsos ao longo do século e “confinados” nas reservas (Brand, 1997). O ato de retorno é conhecido entre os kaiowá e guarani como *retomadas*². As *retomadas* impuseram uma demanda territorial ao Estado, impingindo-o ao cumprimento do artigo 231 e 232 da Constituição Federal que preveem a demarcação das terras indígenas no Brasil. Diante disto, a Fundação Nacional dos Índios (FUNAI) implementou um tímido processo de identificação de terras kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul, que se intensificou a partir de 2007 com a assinatura de um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) entre lideranças indígenas, Ministério Público e FUNAI, prevendo a continuidade e a finalização da demarcação das terras kaiowá e guarani, o que não aconteceu até o momento.

Desde a promulgação da Constituição Federal, e frente às demandas indígenas por demarcação das terras indígenas, a presença e circulação de antropólogos e antropólogas, a serviço do Estado ou não, no Mato Grosso do Sul se tornou frequente, ora visto como aliados, ora vistos como inimigos, a depender da perspectiva. Durante os trabalhos antropológicos, as conversas travadas entre pesquisadores e interlocutores indígenas se davam no âmbito da comunicação e compreensão, coisa rara entre os profissionais de outras áreas que atuam entre eles, cuja relação tende a ser autoritária e até hostil. Vários indígenas letrados passaram a ter interesse crescente na antropologia, devido à intensa relação que desenvolveram com alguns antropólogos, curiosos por conhecerem o campo de atuação desses profissionais que se esforçam por ouvir os índios.

Nas reservas implantaram-se escolas desde as primeiras décadas do século XX. Isto fazia parte da estratégia integracionista do Estado. Em virtude disto, a relação dos Kaiowá e Guarani com a escola já é centenária em Mato Grosso do Sul. A experiência com as universidades e cursos de formação de professores é mais recente, iniciaram há cerca de 20 anos. As demandas por formação superior inspiraram a organização de um forte movimento de professores entre os Kaiowá e Guarani, que deu início, a princípio, a um curso de formação de professores em nível médio, o Ara Vera. E, em 2006, iniciou-se a construção de um projeto político pedagógico de um curso de licenciatura específica

guarani e kaiowá que o movimento de professores apresentou à Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). O projeto foi aceito e caminhou para a construção da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND - UFGD). De modo crescente, os Kaiowá e Guarani passaram a acessar também o sistema de cotas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e cursos regulares de instituições públicas e privadas. Na última década, a demanda chegou à Pós-Graduação *stricto sensu*.

Atualmente, entre os Kaiowá e Guarani há aproximadamente vinte pesquisadores pós graduados, entre mestrado e doutorado³, problematizando questões já enunciadas por Gallois, Testa, Ventura & Braga (2016) como “a crescente apropriação, por parte de sujeitos indígenas, das ferramentas de produção de conhecimento acadêmico-científico, experimentada no seio das inúmeras modalidades de participação na educação superior” (p.10). Esta relação com as universidades aproximou muitos Guarani e Kaiowá da disciplina de Antropologia, podendo trabalhar e conviver com antropólogos professores nestas instituições e ter a possibilidade de conhecer a disciplina e tornarem-se antropólogos e antropólogas também, bem como ter formação em distintas áreas de atuação que não antropologia. Esta tendência de interesse dos indígenas por distintas áreas do conhecimento, parece não se restringir aos Kaiowá e Guarani:

[...] embora seja crescente o envolvimento de pesquisadores indígenas no âmbito de programas de graduação e pós-graduação e em iniciativas de pesquisa promovidas por políticas públicas ou ONGs, essas novas experiências de criação e circulação de conhecimentos nem sempre se desenvolvem no campo da antropologia. Alunos indígenas ingressantes no ensino superior não procuram necessariamente os cursos de antropologia. Nem, tampouco, o contato frequente desses pesquisadores indígenas com antropólogos (nas aldeias ou nas universidades), resulta no desejo de se tornarem antropólogos (Gallois et al., 2016, p. 11).

De todo modo, parece haver um interesse maior dos Kaiowá e Guarani na Antropologia, talvez resultado da grande número de estudos de identificação de terras e perícias fundiárias, mas também ocorre o interesse por outras disciplinas. A UFGD formou um número expressivo de pesquisadores indígenas em nível de graduação na última década⁴. O curso de Licenciatura Intercultural Indígena oferece formação diferenciada e específica aos povos kaiowá e guarani e possibilita a habilitação em quatro áreas distintas: linguagens, matemática, ciências da natureza e ciências humanas. Nesta última, a presença de antropólogos não indígenas e outros profissionais de áreas afins contribuiu para consolidação de uma prática antropológica produzida em regime de colaboração com os Kaiowá e Guarani. Muitos dos trabalhos de conclusão de curso se valem dos referenciais teóricos e metodológicos da antropologia, que se apresenta como uma disciplina receptora da presença indígena enquanto produtora e formuladora de conhecimento, a partir da proposta de ensino com pesquisa, como ficará

mais evidente nas colocações introdutórias de alguns trabalhos de pós-graduação produzidos por indígenas que vamos expor a seguir.

A entrada de pesquisadores indígenas na pós graduação, especificamente nos cursos de ciências humanas com pesquisadores voltados para a temática indígena, marca um momento novo na produção acadêmica e antropológica no Mato Grosso do Sul. A antropologia produzida pelos Kaiowá e Guarani se insere num movimento que acontece simultaneamente em várias partes do mundo e que tem chamado a atenção de praticantes da disciplina, que inspiram formulações como a proposta por Wagner (2010) da possibilidade de uma antropologia reversa. Para o autor, a antropologia reversa é uma expressão que serve para designar características da antropologia praticada por outras sociedades. Ela seria reversa por ter a potência de explicitar para nós, antropólogos ocidentais que estudamos sociedades não ocidentais, os mecanismos, inspirações e instrumentos teóricos e metodológicos por nós empregados, nem sempre de modo consciente ou evidenciado (pp. 67-72).

Strathern (2014) propõe que este tipo de antropologia seria marcada por uma autoantropologia. Nesse sentido, vale lembrar que pesquisadores indígenas estão entrando no debate sobre as características da antropologia que produzem, a exemplo de Mutua Mehinaku quando afirma que “A antropologia reversa do nativo não é a auto-antropologia do antropólogo, já que os conceitos e as relações estabelecidas entre eles são diferentes” (2010, p.12), e sua pertinente indagação de “Como é possível fazer antropologia em casa quando a antropologia é da casa dos outros?” (2010, p.13).

Mas, que antropologia tem sido feita pelos pesquisadores e pesquisadoras Guarani e Kaiowá? Como se relacionam com a disciplina antropológica em suas pesquisas acadêmicas? O quanto de si e do outro produzem ao tecer suas narrativas? E mais, considerando a posição dos autores do presente artigo, envolvidos na formação de pesquisadores indígenas, qual parcela da colaboração teriam de assumir nos escritos indígenas e com os escritos indígenas?⁵ Qual deveria ser a natureza dessa colaboração? O quanto de antropologias “da academia”, como afirmam alguns estudantes indígenas, teria nas antropologias indígenas? O quanto de antropologia indígena existiria nos escritos compartilhados? Quais as condições para se exercitar um “pacto etnográfico”?

Vale destacar que “pacto etnográfico” é um termo forjado por antropólogos em distintos contextos onde se busca uma interação mais profunda e consequente com os interlocutores no universo da pesquisa etnográfica. A expressão adquiriu uma precisão conceitual bem delineada no trabalho de Albert e Kopenawa (2015) e se refere aos processos e negociações que envolveram a presença do antropólogo Bruce Albert em campo, o compartilhamento da pesquisa com o indígena Davi Kopenawa, a seleção dos materiais que compuseram a análise e o modo como se deu a textualização.

O uso que fazem explicita a integração do antropólogo francês ao cotidiano de produção e reprodução social do grupo no qual estudou, com profundas implicações políticas, envolvendo a sua inserção e comprometimento nos dilemas sociais compartilhados com o autor indígena e com o próprio povo. Tem, ainda, implicações literárias envolvendo o engajamento compartilhado na construção do texto.

As questões formuladas anteriormente são de difíceis respostas. Não pretendemos respondê-las aqui, apenas usá-las como pretexto para refletir sobre as inspirações que nos faz assumir posicionamentos frente ao que viemos considerando enquanto antropologia indígena. Isto nos permite, perceber este “fenômeno” configurado enquanto “rede de relações” (Gallois et al., 2016), pois remete a uma série de colaborações, anunciadas ou não, no decorrer das produções acadêmicas escritas dos Kaiowá e Guarani. Tais colaborações geram impactos ainda não apropriadamente dimensionados pela disciplina, pois é preciso compreender melhor “em que medida a presença de indígenas na academia contribui, não apenas para tornar o acesso ao ensino superior e à pesquisa no país mais democrático, mas também para alargar os horizontes teóricos e metodológicos de disciplinas como a antropologia?” (Gallois et al., 2016, p.12).

Nas esteiras destes alargamentos, não podemos deixar de notar como as trajetórias pessoais aparecem como ponto de partida de praticamente todos os trabalhos, configurando uma “peculiaridade do fazer antropológico por indígenas”, que “explicitam a própria trajetória de vida como (parte da) metodologia utilizada na pesquisa.” (Gallois et al., 2016, p.16). As narrativas sobre as trajetórias pessoais explicitam o próprio processo de transformação no qual se engajou o pesquisador indígena. No caso dos Kaiowá e Guarani, isto tem se dado numa relação intensa com o seu próprio sistema de conhecimento – *ava reko* – e também com o sistema de conhecimento não indígena – *karai reko* –, resultando num movimento de experimentação, entrecruzamentos e aprendizagens. É essa a metodologia, por excelência, que dirige a caminhada da escrita, remetendo a seleção de interlocutores e colaboradores, humanos e não humanos, acadêmicos e não acadêmicos.

Antropologias indígenas e regimes de colaboração

Considerando as produções acadêmicas elaboradas neste contexto entre os Kaiowá e Guarani, destacamos os trabalhos de mestrado e doutorado de Tonico Benites (2009, 2014), e as dissertações de Izaque João (2011), Eliel Benites (2014), Clara Barbosa de Almeida (2018) e Valdelice Veron (2018)⁶.

Todos os autores aqui apresentados tem na escola um momento marcante de mudança de vida, de saída e retorno para as aldeias, por meio da ida para estudar na missão, na cidade e a (re)descoberta do sistema de conhecimento

indígena, sobre o qual se projeta uma nova percepção. Trata-se de formas de acesso ao “mundo do branco”, de uma reação frente a uma percepção da história como passado, mediada por meio da academia, que produz, a partir da escrita, versões de histórias, autoafirmações. Essa experiência recorrentemente traumática pode ser percebida como um marcador na relação com o não indígena e possíveis colaborações. Também se poderiam traçar paralelos com a viagem xamânica, deslocamentos que produzem transformações, tanto no sujeito como no mundo.

A dissertação⁷ de Tonico Benites, antropólogo Kaiowá, traz uma reflexão sobre a instituição escola. Elaborada no curso de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ, sob a orientação de João Pacheco de Oliveira, defendida em 2009, é intitulada como “A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas”. Já em seus agradecimentos, percebe-se uma preocupação com as possíveis consequências que poderiam ocorrer com o seu acesso ao “mundo dos brancos”, mas, nas linhas que se seguem, reafirma o compromisso com o seu povo. A inserção de Tonico Benites na pesquisa é por ele atribuída à presença de um casal de antropólogos de quem foi informante quando eles realizavam pesquisa de campo entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Junto à eles, Tonico estende os agradecimentos a um outro antropólogo que o conheceu desde criança (Benites, 2009, pp.5-6). Estes pesquisadores acompanharam o antropólogo kaiowá desde a sua formação de graduação, em Pedagogia-Normal Superior, pela UEMS, como orientadores de seus trabalhos.

Na dissertação, Benites analisa “as divergências e conflitos entre a educação kaiowá realizada pelas famílias extensas e a escola formal introduzida nas aldeias” (Benites, 2009, p.9) e, para isto, inicia com sua história de vida, como Ava Kaiowá atuante no movimento político guarani e kaiowá, incluindo a sua trajetória e formação acadêmica. Conta que nasceu e cresceu na Reserva Indígena Sassoró e que estudou na sede da Missão Evangélica Caiuá, no começo dos anos 80. Desde 1990, está envolvido na articulação política da *Aty Guasu* (assembleia geral dos Guarani de MS), em diálogo com os *Ñanderu* (xamãs) e lideranças das famílias que estão na luta por recuperação de suas terras (Benites, 2009, pp.12-13). O antropólogo reconhece a importância de seu trabalho e o vê reconhecido por sua comunidade “sobretudo de ser o próprio indígena capaz de narrar a sua história e compreender a sua cultura” (Benites, 2009, p.13). Ele explica sua relação com a antropologia da seguinte forma,

Desde criança ouvia e participava de conversas sobre o “*karai* antropólogo”, ouvindo os mais idosos afirmarem que um dos *karai* que mais ouvem e respeitam o nosso modo de ser e viver (*ñande reko*) é o “*karai antropólogo kuera*”. Os Kaiowá acreditam e confiam no antropólogo, que é sempre lembrado como uma pessoa *karai* que é capaz de dar a atenção merecida e colaborar na busca de soluções possíveis, conforme as demandas e os interesses reais das famílias kaiowá (Benites, 2009, pp.15-16).

Partindo da perspectiva positivada de Benites, da boa relação com o antropólogo, vemos em seu trabalho uma colaboração estreita com o arcabouço metodológico e especialmente teórico utilizado em sua escrita, isto é anunciado em sua dissertação, quando ele relembra que: “Inicialmente, fui tradutor e informante dos antropólogos que realizavam identificação de terras indígenas. Alguns destes se tornaram meus amigos, e em várias ocasiões me estimularam a analisar e refletir criticamente sobre a interferência do Estado na vida dos indígenas” (Benites, 2009, p.12). Se isto é anunciado na dissertação, na tese aparece efetivado.

Tonico Benites reforça e testa algumas teorias dos antropólogos que inspiraram sua formação, como as concepções acerca do “Capitão”, a do “*tekoha guasu*”, “*pegua*” em sua tese de doutorado, intitulada “*Rojeroky hina ha roike jevy tekohape* (Rezando e lutando): o movimento histórico dos *Aty Guasu* dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus *tekoha*” (2014). Seu doutorado foi realizado na sequência de seu mestrado, com o mesmo orientador e instituição, e defendida em 2014. A tese é dedicada a refletir sobre os processos de lutas pela garantia dos direitos territoriais guarani e kaiowá e suas estratégias de recuperação territorial, a partir de quatro casos específicos, as lutas pelos *tekoha* Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypo’i e Kurusu Amba, localizadas na bacia do rio Iguatemi.

Benites se dedica a pensar a luta pela recuperação dos territórios de ocupação tradicional kaiowá e guarani como estratégia de conexão e solidariedade mútua “fortalecendo sob a direção dos líderes espirituais (*ñanderu/oporaíva* e *ñandesy*) no seio do *Aty Guasu* os seus laços com os espíritos protetores da natureza e de seu cosmos; procedendo a reocupação de seus territórios, visando realizar as condições do ‘bom viver’” (T. Benites, 2014, p.4). Tendo como foco etnográfico, as *Aty Guasu*, as grandes assembléias intercomunitárias, percebida como “formas de resistências indígenas no movimento da luta pela recuperação dos seus *tekoha*” (T. Benites, 2014, p.4), o autor analisa os conflitos fundiários entre os Kaiowá e Guarani e os fazendeiros *karai*, a partir da relação deste povo indígena com o Estado. O ponto privilegiado é a perspectiva indígena dessa luta, na qual a reza, a política e o parentesco são fatores fundamentais.

Algo similar, no sentido colaborativo, se dá entre a dissertação de Eliel Benites, orientado inicialmente por Antônio Brand e, com o falecimento deste, concluída sob a orientação de Adir Casaro do Nascimento, sendo a pesquisa desenvolvida em estreita colaboração com o grupo de pesquisadores articulados em torno do Núcleo de Pesquisa de Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Nos agradecimentos de sua dissertação, chama a atenção para o processo colaborativo que caracteriza a produção acadêmica. Sua trajetória é marcada pela convivência intensa com Antônio Brand, historiador de formação que atuou por mais de vinte anos na

Reserva Indígena onde nasceu Eliel, tendo importância efetiva em seu percurso acadêmico e proporcionando a este muitos encontros com a antropologia e diálogos com antropólogos que marcam seus trabalhos. Eliel Benites atribui a estes encontros o “encantamento⁸” com a construção da educação escolar indígena na Reserva Indígena Te’ýikue. Foi aluno da primeira turma do Curso de Formação de Professores Ara Vera e da Licenciatura Indígena Teko Arandu, tendo o seu processo de formação diferenciado e em consonância com as especificidades kaiowá. É habilitado em Ciências da Natureza pela Licenciatura Intercultural Guarani e Kaiowá da UFGD.

Eliel Benites foi o primeiro professor kaiowá de sua aldeia. Sua dissertação intitulada “*Oguata Pyahu* (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te’ýikue” (2014), defendida em 2014, aborda “o processo de desconstrução e reconstrução da Educação Escolar Indígena na Reserva Indígena Te’ýikue, buscando compreender como os processos próprios de ensino e aprendizagem são contemplados, favorecendo, dessa forma, maior aproximação e diálogo com os conhecimentos tradicionais” (E. Benites, 2014, p.5). Neste sentido, articula conceitos kaiowá com um arcabouço teórico dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, linha à qual estava vinculada sua pesquisa, para descrever a presença da escola e a transformação na organização social e nas relações entre o Estado e os Kaiowá.

Gallois et al., refletindo sobre antropologia indígena a partir dos postulados propostos por Eliel Benites, destacam as articulações feitas por ele para chegar ao *Arandu Rupa* como episteme kaiowá e suas conexões entre a caminhada, a novidade, os princípios de coletividade e espiritualidade e apontam sua pesquisa como “experimentos de tradução que conectam de maneira muito criativa categorias do pós-colonialismo com categorias do pensamento local” (Gallois et al., 2016, p.16). Discutindo a dissertação de Eliel Benites os autores sublinham que:

[...] chamamos atenção para um aspecto que pode indicar outra peculiaridade do fazer antropológico por indígenas: a constante explicitação por eles da própria trajetória de vida como (parte da) metodologia utilizada na pesquisa. Eliel Benites descreve o modo com que seu engajamento no movimento de professores kaiowá e guarani provocou uma mudança de atitude diante da educação tradicional que recebeu na infância: de uma rejeição ou negação ocasionada pelas interações hostis e discriminatórias com o entorno não indígena, passou a «retomar, (re) valorizar e visualizar os elementos tradicionais que estava, aos poucos, deixando de lado» (2014: 60). (Gallois et al., 2016, p.16).

Para Eliel Benites, essa “(re)valorização” passa pela redescoberta da capacidade de se encantar com o conhecimento indígena. Defendida na aldeia, como uma tentativa de aproximar os saberes e os mundos, sua dissertação foi a segunda a ter esse caráter de assembleia na defesa; a primeira, foi a

de Izaque João, historiador kaiowá. Atualmente, Eliel Benites pesquisa as *retomadas* kaiowá no doutorado que realiza no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFGD.

Izaque João vem de um processo de escolarização muito próximo à missão, mas pertence a uma família de rezadores kaiowá prestigiosos. Licenciado em Pedagogia por uma universidade particular em Dourados, a UNIGRAN, fez um curso regular e não diferenciado. Já como professor em sua aldeia de origem, Panambi, João adentrou o Mestrado em História na UFGD, sem nenhum tipo de ação afirmativa e sob a orientação do professor Jorge Eremites de Oliveira.

Intitulada “*Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi*: origem e fundamentos do canto ritual *Jerosy Puku* entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato Grosso do Sul” (2011), a dissertação de Izaque João se vale da etnografia para tratar de um tema bastante específico entre os Kaiowá, a saber, os cantos e rezas relacionados ao ritual do batismo do milho branco, produto agrícola dotado de valor simbólico entre este povo. O autor destaca que esse ritual torna o milho:

[...] apto para ser consumido socialmente, também servindo como forma de reafirmação do modo de ser kaiowá e para o fortalecimento das relações sociais entre membros de uma mesma comunidade e aliados de outras comunidades indígenas. Além disso, também serve para a reprodução física dos Kaiowá, sobretudo no sentido de perpetuar a continuidade do povo e o nascimento de crianças sem qualquer tipo de anomalia, e para manter o equilíbrio de elementos climáticos, como a chuva, imprescindível para as práticas agrícolas tradicionais (João, 2011, p.10).

Em regime de colaboração anunciada, especialmente com a memória de seus antepassados e compromissado com sua comunidade de Panambi, João alerta que “na condução deste trabalho procurei honrar tudo que diz respeito ao *mborahéi* e *nhẽmbo’e* (cânticos e ensinamentos), sobretudo a história kaiowá dentro do contexto sociocultural do qual faço parte” (João, 2011, p.6). Izaque João explica que este trabalho é fruto de pesquisa junto aos seus parentes de 2009 a 2011, participando dos rituais nas três aldeias recortadas para foco etnográfico e no diálogo estreito com rezadores de sua parentela.

Com o refinamento de um grande conhecedor dos cantos e rezas kaiowá, João apresenta um circuito de cantos relacionados à vida kaiowá, dando ênfase aqueles utilizados no batismo do milho, mas também no batismo dos meninos e nos cantos de diversão. O interesse por aspectos tão valiosos da vida kaiowá vem de uma percepção de diminuição destes rituais e do envelhecimento dos conhecedores destes cantos, o que pode ser percebido a partir de sua trajetória de vida narrada nas páginas de sua dissertação. Sua pesquisa situa-se no esforço de pensar uma política cultural kaiowá e o registro escrito dos cantos se orienta por essa preocupação.

As colaborações na produção acadêmica, com não indígenas, parentes indígenas, espíritos e antepassados, percebidas como antropologia indígena, não são uma exclusividade dos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Ao contrário, compõem um cenário de produção de antropologia indígena que acontece em várias partes do mundo. No artigo de Augusto Ventura e Luiz Eloy Terena, em colaboração declarada e que nos aparenta ser um bom exercício de pacto etnográfico, os dois autores, então acadêmicos de pós-graduação, assinalam que a produção se trata de uma “escrita a quatro mãos”. Abordando o tema dos “Terena e o ensino superior indígena no MS”, os autores destacam o caráter participativo da produção expressado na reprodução e análise do ponto de vista de diversos sujeitos terena cujas reflexões são pontos norteadores, pois suas histórias de vida representam pontos distintos de se relacionar com a instituição escolar, foco do trabalho.

O artigo está estruturado a partir de uma estratégia narrativa, escrito numa única voz, em terceira pessoa, onde seus pontos de vistas individuais são devidamente marcados. No item “os autores e a parceria acadêmica”, os pesquisadores se apresentam e datam sua parceria, iniciada em 2011 com o trabalho de campo de Ventura para o mestrado. Este texto é pensado como um experimento de autoria conjunta, em que as quatro pessoas que expõem suas histórias de vida são novos interlocutores de Augusto e conhecidos de “longa data” de Eloy (Eloy & Ventura, 2015, p.487).

No Amazonas temos o exemplo da dissertação de João Paulo Lima Barreto, em que Gilton Mendes foi orientador e o pai de João Paulo, Ovídio Barreto, o co-orientador, no curso de Antropologia na UFAM em 2013. O pai do pesquisador aparece também como interlocutor privilegiado da pesquisa e necessário para a conclusão do trabalho, cuja presença foi fundamental para desfazer equívocos (principalmente de traduções e concepções) e más interpretações sobre os “peixe-gente” no Alto Rio Negro.

Intitulada “*Wai-Mahsã*: peixes e humanos: Um ensaio de Antropologia Indígena”, a dissertação é apresentada por Barreto como um “[...] estudo feito “por dentro” do conhecimento, isto é, feito por um indígena estudante de Antropologia que lança mão do conhecimento antropológico para explorar uma “visão indígena” sobre o sistema de saberes e práticas Tukano” (Barreto, 2013, p. 13). É a partir destas reflexões que João Paulo Barreto pensa num “anti-método” que contemplasse o pensamento indígena e em uma “antropologia yo-yo”, em referência a suas idas e vindas nas reflexões entre conhecimentos indígenas e não indígenas. Após a defesa de sua dissertação, Barreto e Mendes publicam um texto conjunto, declaradamente colaborativo.

O texto, “De peixes e Homens: por uma outra antropologia” (Barreto & Gilton, 2015), publicado em 2015 pela *Le temps modernes*, apresenta e reflete a metodologia de trabalho utilizada por João Paulo Lima Barreto durante a escrita de sua dissertação. Esteticamente, a construção do texto é bastante

singular. Destacada em letras itálicas, a fala de João Paulo é bastante marcada frente à fala de Gilton Mendes. Inicialmente, os autores se apresentam e falam de sua parceria, para então entrarem na reflexão sobre a produção do texto, bastante implicada na apresentação.

Já a dissertação de Mutua Mehinaku, produzida sob a orientação de Bruna Franchetto, no curso de pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional/UFRJ em 2010, intitulada “*Tetsualii*: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu” (2010), o autor traz uma percepção “da formação plurilíngue e multicultural dos povos indígenas do Alto Xingu (Mato Grosso). O conceito central do trabalho é expresso pela palavra *kuikuro tetsualii*, ‘mistura, misturado’, no que diz respeito a línguas, histórias coletivas e individuais” (2010, p.ix).

Mutua se apresenta como “o resultado de mudanças ocorridas nos últimos 20 anos no Alto Xingu, o resultado da chegada da escola e da escrita” (2010, p.1). Ele afirma que, desde criança, passou por experiências de desejos e violências com a educação escolar indígena. Optou, então, por segui-la a permanecer como seus pais queriam, “em reclusão para tornar-se um *ikindoto*, campeão de luta *ikidene*” (Mehinaku, 2010, p.2). Mutua atribuiu à presença de Bruna Franchetto, sua orientadora, a sua inspiração em pesquisar sua própria língua e afirma que,

Quando Bruna ficava na aldeia Ipatse para fazer a sua pesquisa, eu a acompanhava ajudando-a na tradução das palavras *kuikuro*; enquanto isso, anotava alguma coisa que ela explicava para mim e também tirava minhas dúvidas de português. Assim trabalhávamos juntos, ensinando um ao outro. (Mehinaku, 2010, p.7).

Todavia, Mehinaku reconhece os limites de sua tradução. O autor reflete que a tradução, seguindo as elaborações de Eduardo Viveiros de Castro, tem sempre equívocos, “pois o tradutor é sempre vítima das limitações de sua própria língua.” (2010, p.12), afirmando, ainda, que “[...] Muitas palavras são difíceis de traduzir em português, muitas vezes o conhecimento contido dentro de uma palavra (*aki*) é quase impossível de ser explicado em outra língua.” (2010, p.15).

O lugar da tradução aparece como preocupação constante em todos estes trabalhos. João Paulo Barreto se preocupa em “Não traduzir” e lidar com os equívocos, propondo e contrapondo outras versões às traduções dos conceitos indígenas por antropólogos não indígenas, partindo de uma “compreensão interna”, de compreensões cosmológicas (Mendes & Barreto, 2011) ou, ainda, da escrita-tradução como lugar de transformação mítica (Barreto, 2013).

Mas, o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem e o quanto de influência das antropologias não indígenas há nas antropologias indígenas? Em que medida os procedimentos acadêmicos se impõem,

definindo em larga medida o que conhecer e como conhecer? Uma pista para entender melhor estas perguntas, parece ser a centralidade do sujeito na experiência de se relacionar com o conhecimento.

O que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem ou sobre uma antropologia indígena feita por mulheres

Se a antropologia indígena se propõe a outras possibilidades etnográficas, e se de fato pode ser construída enquanto alternativa epistêmica, é preciso levar em consideração o que enunciam Gallois et al.:

Trata-se de poder falar de trabalhos produzidos por indígenas, sejam em autoria solitária ou em colaboração com antropólogos não indígenas, sem o pressuposto de que esses trabalhos sejam entendidos como dados objetivos sobre os quais podemos à distância elucubrar sobre eles. E sim como alternativas epistêmicas, no sentido de que também estão interessados em colocar perguntas sobre a possibilidade de uma antropologia indígena no país (Gallois et al., 2016, p.13).

Mas, como pensar uma antropologia indígena com o reconhecimento de uma maneira muito específica de lidar com os equívocos antropológicos inevitavelmente ensinados na academia aos índios? Como algo inevitável, deve ser algo que merece ser meditado, de modo a dar realce as distintas formas de lidar com tais equívocos. Um desses equívocos parecer ser a recorrência de abordagens etnográficas focadas na experiência social dos homens. Em que medida a antropologia indígena produzida atualmente pode reproduzir padrões, linhagens, discursos esperados, estilísticas homogêneas, incidentemente marcada pelo *male bias*? A antropologia produzida por mulheres indígenas escaparia a algumas dessas tendências? O ponto de vista que elas trazem para o papel se aproximaria mais de outros campos da experiência social, talvez menos focado na interface com o mundo não indígena e mais voltado para as práticas, cuidados, relações geracionais e outras questões voltadas para o fluxo do cotidiano? Nos defrontaríamos aqui com um *female bias*?

Mas por que isto importa? Voltamos aos Guarani. Pode-se identificar uma expansão de equívocos antropológicos percebidos ao longo do tempo, nas relações com estes indígenas e o modo de acesso aos seus universos sociais. Significativa alteração parece se dar quando a etnografia sobre indígenas é produzida por antropólogos indígenas, mas também, e esse é foco da parte final do presente artigo, quando esses antropólogos indígenas são homens e mulheres. Expandindo-se os horizontes dos equívocos, expandem-se também as possibilidades do fazer etnográfico.

Isto nos leva a crer que dialogar somente com os homens durante a pesquisa de campo, como a maioria das etnografias já produzidas com estes

indígenas fizeram, pode produzir certas modalidades de equívocos, que seriam distintas das produzidas se, por exemplo, as pesquisas enfatizassem a centralidade da conjugalidade, como parece nos conduzir o modo como os Guaraní e Kaiowá concebem o social. Pode-se considerar que a referência central seja a presença mítica de um casal, considerados como o Primeiro Pai, *Ñanderuvusu* e a Primeira Mãe, *Ñandesy*. A conjugalidade seria aqui a chave para a compreensão do modo de produção dos coletivos guarani? De todo modo, parece ser possível afirmar que desconsiderar a presença feminina pode levar a uma série de equívocos dentro das formulações sobre este povo. Esta questão também é um convite para a reflexão sobre a exigência de atenção a estas questões, na produção de nossas pesquisas e, em especial na atuação enquanto orientadores e formadores de pesquisadores e pesquisadoras indígenas.

Analisar as produções em antropologia produzidas por mulheres guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul que vivem em reservas e *retomadas* possibilita destacar a contribuição das mulheres para a construção de uma antropologia indígena conectada com a vida ordinária, ritual, com os parentes, os conhecimentos, a partir de corpos e olhares de mulheres que produziram suas dissertações de mestrado e trabalhos de conclusão de curso apresentando suas preocupações, suas lógicas de análises e propondo outros modos para se pensar e fazer antropologia. Isto sugere a necessidade de refletir sobre os problemas de uma antropologia que levou etnólogos e etnólogas a considerar apenas o diálogo com os homens nas aldeias, cujo enfoque pode também se fazer presente em produções indígenas. A consideração dos temas e formas de abordagens adotados nas pesquisas realizadas por mulheres indígenas (por ex. Almeida, 2018; Veron, 2018; Pereira, 2017; Vera, 2017), possibilita imaginar que as mulheres estejam mais preocupadas com a vida na aldeia, e não com o que fazem ou pensam os não indígenas, mostrando outros caminhos para se pensar a antropologia e a antropologia indígena.

Em resumo, sugerimos que as produções indígenas produzidas por pesquisadores guarani e kaiowá respondem a demandas imediatas, conectadas com a política, com destaque para a presença do Estado e do não indígena, enquanto nas produções de pesquisadoras indígenas parece haver um foco voltado para temas como a criação da vida, as articulações com o corpo, a pessoa e luta pela terra, preocupações de outra ordem da vida, ainda que ambas sejam formas de atuação política. Isto reforça que as diferenças nas perspectivas estão atreladas com o que se faz, levando em consideração que se é homem ou mulher porque se faz coisas de homens ou de mulheres (Belaunde, Dainese, Seraguza, 2016). Senão, vejamos dois trabalhos feitos por mulheres kaiowá.

Um deles é a dissertação de Valdelice Veron, orientada por Izabel Zanetti, defendida em 2018 para obtenção do título de Mestre em Sustentabilidade

junto a Povos e Terras Tradicionais, na Universidade de Brasília, intitulada “*Tekombo’e Kunhakoty: Modo de Viver da Mulher Kaiowá*” (2018). Nela, Veron aproxima os seus conhecimentos apreendidos no *Kunhakoty*, os procedimentos realizados durante a primeira menstruação da menina, para pensar o modo de viver feminino entre os Kaiowá. Com ênfase etnográfica na retomada da terra indígena Taquara, Veron descreve em sua dissertação sua trajetória costurada com a experiência da luta pela terra, que diz acumular desde os primeiros momentos de vida, ao nascer “na beira de uma estrada” (2018, p.2). A grande referência de seu trabalho é sua mãe, sua colaboradora por excelência, *maxu ypy* Julia, considerada como a origem de sua parentela Kaiowá e seus ensinamentos. Veron especifica sua metodologia de trabalho, “O método utilizado é o que denomino de etnografia indígena, com a visão de mulher Kaiowá” (2018, p.1). Esta especificação parece importar para a pesquisadora, que sublinha o fato de que,

Os homens antropólogos que pesquisaram sobre nosso povo, não escreveram sobre esse assunto, sobre o modo de ser das mulheres Kaiowá e, quando o fizeram, foi distante, com um olhar não-indígena, regado pelo machismo e pela colonização. Eles não escutavam as mulheres, não as observavam, não sabiam que, quando estavam preparando alimento, também observavam os visitantes, enquanto eles conversavam com os homens. Esses antropólogos não conseguiam captar os comentários que as mulheres faziam para ajudar nas respostas dos homens às perguntas deles. Vi isso acontecer várias vezes com pesquisadores e outros não-indígenas que iam conversar com os homens. [...]

O que me propus a fazer, embora esteja dentro dos cânones acadêmicos, é um trabalho para meu povo e sobre meu povo, portanto, está no campo das divindades, da mata, do nosso território, da relação com diversos seres. [...] (Veron, 2018, pp.3-4.)

Veron, a partir de sua trajetória, narra o estranhamento que a ida à escola da cidade lhe causou, “devido aos gritos da professora”, “barulhos da cidade”, que lhe causavam “sofrimento, choro, desânimo, porém o apoio de minha mãe e de meu pai me auxiliou a enfrentar os desafios da escola colonizadora. Vivia assim, dividida entre a vida escolar e as retomadas das terras tradicionais, junto com meus pais, mas eu sempre sentia maior encanto na movimentação das retomadas” (2018, p.2).

Valdelice Veron se formou cedo professora kaiowá, compondo a primeira turma do Ara Vera e da Licenciatura Indígena Teko Arandu, com habilitação em Ciências Humanas. Desde então, ela percebeu a importância da formação diferenciada e como ela diminui a violência perpetrada contra as meninas kaiowá.

Tendo estudado em escolas tradicionais, observei várias situações vivenciadas pelos meninos e meninas. As meninas eram muito prejudicadas no período da sua primeira menstruação, quando precisavam ficar reclusas por quinze a trinta dias. Notei que o projeto político pedagógico das escolas não previa nenhum tratamento

diferenciado para a situação. A escola convencional, em geral, não respeita esse período, causando reprovação, ausências, mostrando o descaso da escola em relação à cultura Kaiowá. [...]. Neste período de reclusão, a menina é preparada para ser uma *maxu ypyrã* (futura articuladora da família extensa) e aprende sobre os tipos de remédios, alimentação, ensinamentos e saberes para a vida. O presente trabalho foca exatamente esse conhecimento das mulheres. (Veron, 2018, p.3).

Entre os Kaiowá e Guaraní este conhecimento de mulheres aparece intimamente relacionado com a produção da vida e parece receber grande destaque para as mulheres, tanto para suas vivências, como para a prática etnográfica. A experiência dos autores na orientação e participação em bancas de dezenas de trabalhos de conclusão de cursos revelou a recorrência do interesse destas pesquisadoras indígenas em etnografar conhecimentos de mulheres⁹, com um lugar de fala delineado, e um motivo explícito: a manutenção de práticas importantes protagonizadas pelas mulheres que garantem a vida nos *tekoha*, para além das conexões com o exterior ao mundo indígena. Essa diplomacia feita para fora, nos parece um espaço sobre o qual os homens reivindicam prerrogativa, enquanto para as mulheres não há diplomacia que resista a sua prerrogativa de manter e criar a vida, por serem portadoras de sentimentos profundos que colaboram na manutenção da coesão social, mas também lhes permitem expressar os excessos, o confronto público, a declaração de guerra, implodindo os arranjos sociais estabelecidos.

O segundo trabalho é o da pesquisadora kaiowá Clara Barbosa de Almeida. Defendeu o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea – ICAL, na Universidade Federal da Integração Latinoamericana – UNILA, em Foz do Iguaçu, PR, sob a orientação de Félix Pablo Friggeri, em 2018, com o título “A luta das mulheres Indígenas Guaraní e Kaiowá há quarenta anos pela reconquista do território (*yvy rupa*) no estado de Mato Grosso do Sul” (2018). Dona de sentimentos profundos, a trajetória de Clara está entremeada em seu texto com o histórico de luta de sua família e dos inúmeros despejos que vivenciou com o seu povo e que marca o seu engajamento na Pós-Graduação.

Almeida refaz os caminhos que levam as histórias das *retomadas* dos *tekoha* Laranjeira Nhanderu, onde vive, de Nhanderu Marangatu, Kunumy Vera e Guaiviry, entremeadas com a participação histórica das mulheres neste contexto de recuperação territorial. Almeida inicia sua dissertação com uma frase exclamativa onde diz “Ouçam o clamor dos nossos socorros! Estamos sendo extinguidos” (2018, p.12), e continua,

São nas áreas retomadas de todos os lugares do *tekoharã* (futuras aldeias), ondem se juntam as forças femininas e a coragem e a resistência dos povos indígenas Guaraní e Kaiowá. A luta das mulheres indígenas Guaraní e Kaiowá não é só a luta pela demarcação da terra, mas também pela saúde, educação e para o bem da população indígena das áreas de retomadas.

A saúde das mulheres indígenas nas áreas retomadas é muito precária, corremos altos riscos de ter doenças que não são conhecidas pelos rezadores. As mulheres indígenas por falta de cuidados específicos morrem sem cuidado médico e muitas vezes são discriminadas pelos próprios médicos por serem indígenas e não são bem atendidas e muito mais discriminadas se for das áreas retomadas nos atendimentos dos hospitais. Muitas mulheres já foram a óbito dentro do hospital do estado do Mato Grosso do Sul de várias maneiras, na cirurgia, ou medicamentos inadequados para a saúde das mulheres. Muitas vezes a negligência é maior do que o bom atendimento para populações indígenas Kaiowá e Guarani. As nossas lutas também são pelos atendimentos adequados para nossa saúde, somos mulheres indígenas, também somos humanos que nem toda a civilização do país. Precisamos de atendimentos específicos, próprios, dentro dos hospitais para diminuir a mortalidade das mulheres indígenas que estão morrendo sem saber de que elas estão morrendo. (2018, pp.15-16).

Almeida transita pelos instrumentos jurídicos, pelas agências do Estado, para tratar do perigo iminente de genocídio a que estão submetidos os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Ela teme pela vida de seus parentes e sua dissertação, foi uma maneira de sistematizar os conhecimentos produzidos por seus parentes e aqueles produzidos de fora, mas que produzem consequências nefastas na vida indígena. É acima de tudo um clamor pelo fim da violência contra os povos kaiowá e guarani, pela possibilidade de vida livre, onde se possa criar as crianças, compartilhar alimentos e afetos sem medo da violência.

A demanda das mulheres indígenas pela Pós-Graduação nos parece crescente nos últimos cinco anos, mas quando a entrada é garantida, as mulheres esbarram na dificuldade de permanência. Quando os homens saem de casa para estudar, eles contam com o apoio das mulheres nos cuidados com os filhos, com a casa, com os pequenos animais, mas e quando a mulher sai, como fica a vida na aldeia? A primeira autora deste texto, presenciou a ida da primeira turma de mulheres que foi para a colheita da maçã saindo da reserva indígena de Dourados, em Dourados, MS. Naquele momento, as lideranças manifestaram preocupação, com as crianças, com as casas e com o ciúme de outras mulheres cujos maridos trabalham nas colheitas e se deslocaram até o órgão indigenista oficial pedindo para que esta instituição intervisse para que as mulheres não fossem à colheita. Nada pode ser feito pelo órgão indigenista.

Como fica a casa, a vida na aldeia, quando as mulheres saem para a graduação, para a Pós-Graduação, ou para o trabalho fora de casa? Veron, destaca o tema a partir de sua trajetória e afirma que:

As dificuldades enfrentadas foram diversas, desde a saída de minha casa até a estada no local de estudo, por não ter bolsa de estudo, por necessitar recorrer à ajuda de familiares para custear alojamentos, alimentação e passagens do lugar onde resido até Brasília. Soma-se a isso o fato de eu estar na linha de frente nas

relações com os não-indígenas nas retomadas. Tive problemas de saúde, devido à carga psicológica provocada por ameaças, perseguição, calúnia, difamação [...] (2018, p.3).

Se é um desafio para a etnologia atual compreender o que escrevem os pesquisadores indígenas sobre a alcunha de antropologia indígena, parte desse desafio parecer ser proporcionar condições para que as mulheres indígenas tenham a oportunidade de falar e escrever a partir de seus pontos de vistas, que nos parece render a compreensão dos mundos indígenas a partir de outras perspectivas. Ao que tudo indica, a partir das experiências das mulheres kaioiwá, as mulheres parecem falar preferencialmente de temas diferentes dos principais temas e enfoques elegidos pelos homens, além de expressarem pontos de vistas diferentes, focados em suas próprias experiências sociais enquanto mulheres, como indicam os trabalhos de Almeida e Veron aqui discutidos.

Alguns pontos de chegada

Para fechar o percurso sinuoso realizado no presente artigo, destacamos que os trabalhos produzidos por indígenas discutidos no presente artigo, reunidos sob a rubrica antropologia indígena, apresentam várias características que permitem evidenciar suas recorrências e distinções. Destacamos: a) os variados regimes de colaboração. As escritas colaborativas, com colaboração enunciada ou não, envolvem parentes indígenas, professores não indígenas, xamãs, laboratórios, espíritos; b) as escritas se filiam a linhagens antropológicas que reforçam, testam e contestam conceitos e teorias; c) os pesquisadores indígenas questionam e se esforçam para transcender a condição de informantes, numa relação ativa e transformadora com a tradição e a cultura; d) o efeito transformador da pesquisa sobre os sujeitos que a realizam, resultando em novas formas de conexão com seus coletivos; e) a utilização de conceitos como tradução, autoria e a importância dos lugares de aprendizados; f) o estilo autobiográfico parece ser uma opção metodológica que parte do falar de si para reencontrar o lugar junto aos parentes, pois ao final o sujeito aparece re-situado e plenamente conectado com o coletivo, por fim; g) a implicação de gênero na produção etnográfica dos pesquisadores indígenas, pois se o estilo autobiográfico alinha estes trabalhos, uma das coisas que os diferencia parece ser o ponto de vista de gênero. Não levar em consideração as diferenças entre perspectivas de homens e mulheres indígenas é reduzir a diversidade do fazer antropológico indígena a uma monocultura que a teoria antropológica tem se esforçado por desfazer-se.

É preciso levar em consideração a imensa heterogeneidade dos trabalhos aqui apresentados, mesmo se tratando de uma pequena amostra. Existe uma grande riqueza nas produções intelectuais indígenas, o que nos permite refletir

sobre as contribuições que podem trazer para a disciplina antropológica, e para a renovação do fazer antropológico. E o que fica é a provocação, ainda sem resposta, mas passível de averiguações múltiplas: o que muda na antropologia e na antropologia indígena quando a descrição etnográfica é produzida a partir da perspectiva das mulheres?

Notas

¹ <http://guarani.map.as/#!/>

² Modo como os Kaiowá e Guarani definem as terras de ocupação tradicional cuja posse recuperaram, mas que ainda não dispõem de regularização fundiária.

³ Um doutor e antropologia, um doutorando em geografia e uma doutoranda em linguística.

⁴ Universidade Católica Dom Bosco, com sede em Campo Grande, também está entre as que mais formaram profissionais e pesquisadores indígenas, sendo um doutor e mais de vinte mestres, mesmo que sem oferecer processos diferenciados de escolarização, como é o caso da UFGD. Já a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul oferece um sistema de cotas, o que favorece o ingresso de muitos indígenas nos diversos cursos.

⁵ Essa questão adquire relevo e gera inquietações nos autores do presente artigo pelo fato de compartilharem a experiência de formação de professores indígenas, tanto nos cursos de graduação, quanto na elaboração de projetos de pesquisas em programas de pós-graduação, no desenvolvimento de suas pesquisas e na escrita de artigos em co-autoria.

⁶ São dezenas de bons trabalhos acadêmicos produzidos por pesquisadores e pesquisadoras kaiowá e guarani. A necessidade de recorte se dá em virtude do exíguo espaço que um artigo nos proporciona.

⁷ Tônico Benites é até agora o único antropólogo kaiowá no Mato Grosso do Sul com formação específica em antropologia. Todavia, o mestrado em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados tem 3 pesquisadores guarani e kaiowá em fase de desenvolvimento de suas pesquisas de mestrado junto ao seu povo.

⁸ Encantamento é o modo como Eliel Benites traduz o impulso inicial do conhecimento no sistema guarani. Tudo se inicia no encantamento, e sem ele não se produz conhecimento.

⁹ Vale ressaltar aqui os trabalhos de Vera (2017) e Pereira (2017) que focaram suas pesquisas de trabalhos de conclusão de curso nos conhecimentos de mulheres e as aprofundam agora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural da UFGD.

Referências

- ALMEIDA, CLARA Barbosa de. (2018). *A luta das mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá a quarenta anos pela reconquista do território (yvy rupa) no estado de Mato Grosso do Sul* (Dissertação de mestrado em Integração Contemporânea da América Latina). UNILA.
- BARRETO, J.P.L & Santos, Gilton M. (2015) De peixes e homens: por uma outra antropologia. *Les Temps Modernes*, 5, p. 158-163.
- BARRETO, JOÃO Paulo. (2013). *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Amazonas.
- BENITES, ELIEL. (2014). *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'ýiku* (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco - UCDB, Campo Grande.
- BENITES, TONICO. (2009). *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas* (Dissertação apresentada em Antropologia Social), Museu Nacional.
- BENITES, TONICO. (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha* (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro.
- BELAUNDE, L., Dainese, G., & Seraguza, L. (2016). Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade desses e de outros conceitos: Entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. *Revista Ñanduty*, 5, 286 - 308.
- BRAND, ANTONIO Jacob. (1997). *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra* (Tese de Doutorado em História). PUC/RS, Porto Alegre.
- ELOY, L.H. Amado & Ventura, A. dos Santos. (2015). Os Terena e o ensino superior para indígenas no MS, In Carneiro da Cunha, Manuela & Cesarino, Pedro (orgs.), *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (pp 485-508). São Paulo: Editora Cultura Acadêmica.
- GALLOIS, D. T., Testa, A. Q., Ventura, A., & Braga, L. V. (2016) Ethnologie brésilienne. Les voies d'une anthropologie indigène. *Brésil(s)*, 9,01-28. <https://doi.org/10.4000/bresils.1897>
- JOÃO, IZAQUE. (2011). *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato do Grosso do Sul* (Dissertação de Mestrado em História). UFGD, Dourados.

- KOPENAWA, DAVI e Albert, Bruce. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Beatriz Perrone-Moisés (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- MEHINAKU, MUTUA. (2010). *Tetsualii: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* (Dissertação Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEREIRA, LÚCIA. (2017). *Saberes de mulheres na reserva indígena de Amambai, aldeia Guapo'y* (Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - UEMS, Dourados.
- STRATHERN, MARILYN. (2014). Os limites da autoantropologia. In *O efeito etnográfico e outros ensaios* (133-158). São Paulo: Cosac & Naify.
- VERA, KELLY Duarte. (2017). *Conhecimentos, práticas e rituais envolvidos na preparação das meninas guarani e kaiová para o teko porã* (Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural Indígena). Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, Dourados.
- VERON, VALDELICE. (2018). *Tekombo'e Kunhakoty: Modo de Viver da Mulher Kaiowá* (Dissertação de Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília - UnB.
- WAGNER, ROY. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

O lobo solitário: o desafio de ser antropólogo e ser guardião dos conceitos e teorias tukano

The Lone Wolf: the challenge of being an anthropologist and guardian of tukano concepts and theories

El Lobo Solitario: el reto de ser un antropólogo y guardián de los conceptos y teorías tukano

João Rivelino Rezende Barreto

Artigo de pesquisa. Editores: Carlos Dias Jr., Gilton Mendes dos Santos.

Data de envio: 2018-08-03. **Devolvido para revisões:** 2019-07-26. **Data de aceitação:** 2019-07-09

Como citar este artigo: Barreto., J.R. (2019). O lobo solitário: o desafio de ser antropólogo e ser guardião dos conceitos e teorias tukano. *Mundo Amazônico*, 10(2): 138-161 <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.74016>

Resumo

Partindo da transcrição de uma história tukana, *kheti úkusse*, o presente artigo traz para o conhecimento do público acadêmico, uma forma de estabelecer critérios metodológicos para uma pesquisa antropológica por meio do método específico de uma etnografia em casa pautada pela transmissão oral de conhecimentos excepcionais tukano de pai para filho, onde *khetí* são histórias tukano, enquanto que *úkusse* é a arte do diálogo que permite pensar a partir de *khetí*. O conceito tukano *khetí*, é o que a ciência tem traduzido como mito, mas com os procedimentos metodológicos da etnografia em casa entra em questão os detalhes do processo de assimilação, análise e formulação de teorias e conceitos tukano em diálogo com a antropologia. Com base a esse processo de reflexão é que procura-se fazer uma reflexão sugestiva para pensar sobre os modos de fazer pesquisas com as questões indígenas, ao mesmo tempo é um texto que apresenta ideias das das teorias e conceitos tukano, sobre o que os próprios tukano tem a (nos) dizer.

Palavras-Chave: Etnografia em casa, arte do diálogo, indígenas antropólogos.

Abstract

Starting from the transcription of a tukana story, *kheti úkusse*, this article brings to the knowledge of the academic public a way of establishing methodological criteria for anthropological research

João Rivelino Rezende Barreto: Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Docente na Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB MANAUS. yupuribubera@gmail.com

through the specific method of an ethnography at home based on the oral transmission of exceptional tukano knowledge of father to son, where khetí are tukano stories, while úkusse is the art of diaággo that allows one to think from khetí. The tukano khetí concept, is what science has translated as myth, but with the methodological procedures of ethnography at home comes into question the details of the process of assumption, analysis and formulation of tukano theories and concepts in dialogue with anthropology. Based on this process of reflection, we try to make a suggestive reflection to think about the ways of doing research with indigenous issues, at the same time it is a text that presents ideas from the theories and concepts tukano, about what they themselves tukano has to tell us.

Keywords: Ethnography at home, art of dialogue, indigenous anthropologists.

Resumen

A partir de la transcripción de una historia tukana, kheti úkusse, este artículo trae al conocimiento del público académico una forma de establecer criterios metodológicos para la investigación antropológica a través del método específico de una etnografía en el hogar basada en la transmisión oral del conocimiento tukano excepcional de padre a hijo, donde khetí son historias tukano, mientras úkusse es el arte del diálogo que permite pensar desde khetí. El concepto tukano khetí, es lo que la ciencia ha traducido como mito, pero con los procedimientos metodológicos de la etnografía en el hogar se cuestionan los detalles del proceso de asunción, análisis y formulación de teorías y conceptos tukano en diálogo con la antropología. Con base en este proceso de reflexión, tratamos de hacer una reflexión sugestiva para pensar sobre las formas de hacer investigación con temas indígenas, al mismo tiempo es un texto que presenta ideas de las teorías y conceptos tukano, sobre lo que los mismos tukano tienen que decirnos

Palabras clave: Etnografía en casa, arte del diálogo, antropólogos indígenas.

Introdução

De praxe, para a antropologia, as questões indígenas já não são novidades, assim como para os indígenas a antropologia já não é mais uma novidade, na medida em que de uma forma ou de outra há uma convivência direta e indireta entre as partes, assim como o questionamento para saber o que a antropologia teria para pesquisar sobre os indígenas se muitas pesquisas já foram desenvolvidas, e com grandes balanços teóricos analiticamente estabelecidos pela antropologia. De forma que, os grandes balanços teóricos desenvolvidos pela antropologia nos contextos indígenas não poderiam ser diferentes, assim como faz parte da missão acadêmica e científica do antropólogo na medida em que seu contato com o Outro exige a elaboração de teórica que proporcione a descrição de uma realidade em questão e em consonância com as teorias clássicas e contemporâneas da antropologia.

Assim, em se tratando do contexto envolvendo o noroeste amazônico brasileiro¹, podemos dizer que houve uma reificação direta dos conceitos teóricos da antropologia clássica a partir do momento em que foi estabelecido pelos pesquisadores, tantos por aqueles que estiveram lá participando da pesquisa de campo, como também por aqueles antropólogos (pesquisadores de gabinetes) que nunca estiveram lá para fazer a pesquisa de campo, isso na medida em que utilizaram as denominações em busca de limites sociais que deu a proporção para olharem através de denominações múltiplas de termos e noções se sucedendo (Barreto, 2012), como “tribos” (Goldman, 1963),

“grupos exógamos” (C. Hugh-Jones, 1977, 1979), “grupos linguísticos e fratrias” (Jackson, 1983)².

A ideia de sentir como um “lobo solitário”, entre a formação antropológica e a necessidade de ser um guardião das teorias tukana, ou seja, entre o que escrever para aprender a ser antropólogo e o que devo prezar para ser guardião das teorias tukana é um grande desafio. Isso para dizer que, “nós” acadêmicos indígenas usamos discursos em estilo para o antropólogo ver, e isso não é novidade. Mas também, porque, o Outro não é o motivo de compreensão de si mesmo, uma vez que é preciso compreender-se a si mesmo para poder compreender o Outro, porque o Outro é independente do “eu”, isso na antropologia tukana³.

Considero o artigo muito mais como um ensaio, pois há pouco tempo que venho discutindo essas questões, precisamente a partir do ano de 2009 quando ingressei na antropologia. Depois de mim muitos indígenas também começaram a pensar mais ou menos nesse sentido, uma vez que cada um estabelece seu critério. Sendo assim, o artigo segue com a descrição da história de *Oakhë*⁴, *Hó Mahsô*⁵ e *Wawá*⁶. Portanto, apresento uma história que se transforma em conceitos e teorias do funcionamento do diferentes *bhassessé* (benzimentos), especificamente. Vale ressaltar também que, o *Oakhë* que vamos apresentar no texto não é o mesmo que *Yepa Oakhë* que foi o criador da humanidade segundo a concepção indígena de maioria no noroeste amazônico. Acredita-se que *Oakhë*, história de quem vamos relatar aqui, tenha existido muito antes do tempo protagonizado por *Yepa Oakhë* e sua irmã *Yepa Bürküo*⁷, ambos responsáveis direto pela criação da humanidade, do mundo e das coisas que foram se formando e existindo, inclusive foram eles os responsáveis na condução da viagem da Canoa-Cobra-Grande⁸. No caso, aqui a ideia não é falar dessa segunda ação, mas especificamente ter concentração apenas na história de *Oakhë*. E, por fim, faço algumas considerações finais, onde procuro justificar o porquê de ter escolhido o título “lobo solitário”. Creio que, nós acadêmicos indígenas, temos muito a aprender com a antropologia, assim como a antropologia tem muito a aprender conosco.

Oakhë e Hó Mahsô: encontro, casamento e beleza de mulher.

Para os tukano⁹, *khetí* é história. Entre outros *khetí* protagonizados pelo *Oakhë*, o que temos nessa história é a fonte de *bhassessé*, principalmente, que se fundamentam de *khetí*. Vejamos.

*Oakhë*¹⁰, existiu em certo tempo que antecede o tempo histórico protagonizado por *Yepa Oakhë*¹¹, *Yepa Bürküo*¹² que são os responsáveis direto pela criação dos seres humanos na concepção de homem tukano, do homem indígena. Esse tema vai ser apresentado em momento certo justamente para

que haja uma distinção entre os tempos, paisagens e espaços habitados por diferentes divindades da concepção tukana. Mas *Oakhë* marcou muitas histórias, muitos fatos, muitos acontecimentos, muitas descobertas das coisas, muitas descobertas dos sujeitos, muitas existências das coisas. Porém, ainda não há uma tradução exata de seu nome, não há ainda uma informação para saber quem era este ou aquele *Oakhë*, simplesmente através de *khet*¹³ sabe-se que ele existiu.

Oakhë era uma referência em sua *marká*¹⁴, uma pessoa de grande credibilidade, assim como era uma pessoa de bela aparência, com uma estatura alta e poder divino. Mas, mesmo com essa referência toda, era solteiro, não conseguia encontrar uma mulher que pudesse ser sua esposa. Essa situação deixava os demais de sua *marká* preocupados, pois, viam que seu *wiogū* mesmo que estivesse bem aparentemente como solteiro parecia não estar feliz, estava isolado.

Certo dia, como de costume, saiu de sua casa em direção ao caminho que dava acesso à roça. Mas, a ideia não era ir exatamente à sua roça, pelo contrário, *Oakhë* seguiu o caminho até alcançar um *wiákaro*¹⁵ onde foi em busca de *warsoū*¹⁶, uma árvore ocorrente próximo às antigas capoeiras de roça que quando aberta com pequeno corte, libera um líquido amarelado e muito utilizado pelos homens para limpeza da pele na face. Fato é que, assim que encontra a referida árvore na beira da antiga capoeira da roça *Oakhë*, que carregava consigo pequena bolsa, onde tinha um pequeno espelho e outros apetrechos, começou a fazer pequena abertura na árvore ao mesmo tempo em que colhia num pequeno pote, para em seguida passar no seu rosto o líquido coletado direcionando o seu rosto ao pequeno espelho, enquanto começava limpar seu rosto puxando aos poucos as pequenas ligas que se formaram no seu rosto, na medida em que seu rosto ficava limpíssima.

Para sua surpresa, toda vez que seu rosto tocava no reflexo do espelho aparecia no fundo do espelho uma bela mulher, e assim seu rosto dividia no espelho com imagem da mulher no fundo. Porém, quando *Oakhë* tirava o rosto do espelho para olhar pra atrás pra saber quem era não encontrava ninguém, a não ser um arbusto de bananeiras, entre as quais uma bananeira de bela aparência. *Oakhë* logo ficou intrigado, curioso e ao mesmo tempo confuso, queria saber e entender o que estava acontecendo naquele momento, e isso deixava-o ainda mais angustiado. Esse gesto se repetiu várias vezes, pois toda vez que *Oakhë* se olhava no espelho aparecia no fundo uma mulher de bela aparência, sorridente que parecia estar interessada por ele. Aos poucos, *Oakhë* entendeu que aquilo tinha alguma coisa a ver com o arbusto de bananeiras, por isso mesmo era algo que ele precisava descobrir e desvelar. Assim, suspeitou que aquela bela mulher que aparecia no seu espelho seria uma das bananeiras, e partir disso resolveu então se aproximar do arbusto da bananeira e escolheu uma bananeira que tinha boa aparência, cortou

no tronco, tirou a medida de acordo com sua estatura para cortar a parte superior da bananeira. Depois disso, colocou a bananeira escolhida escorada em meio a outras bananeiras e seguiu de volta pelo caminho que dava acesso a sua *marká*¹⁷.

Não demorou muito. Enquanto *Oakhë* seguia pelo caminho, uma bela mulher veio em seguida pedindo para que esperasse-a. Ao se aproximar de *Oakhë* a bela mulher perguntou se aquele gesto, escolha e o corte da bananeira simbolizava seu interesse por ela, ao que *Oakhë* respondeu que sim. E, muito contente por ter encontrado finalmente uma mulher *Oakhë* seguiu agora com sua esposa para sua *marká*.

Quandos os dois chegaram em casa todos os moradores daquela *marká* receberam com alegria, e os dois foram bastante ovacionados. As pessoas diziam: “finalmente, nosso *wiogū*¹⁸ encontrou uma mulher para ser sua esposa”. De modo que, a expressão de alegria, tomou conta de todas as pessoas, de todos aqueles que pentenciam àquele lugar.

De práxe, *Oakhë* era um homem de grande potencialidade divina e tinha seus subordinados a seu serviço, ele inclusive estava à serviço de seus subordinados. Essa responsabilidade fazia com que sempre estivesse atento em tudo que acontecia naquela localidade e com as pessoas ao seu redor. As coisas também começaram a mudar a partir do momento em que *Oakhë* passou a se desposar de uma mulher, de modo que a responsabilidade coletiva também passou a centrar-se na sua mulher, pois, antes quando solteiro, todas as famílias de sua *marká*, de uma forma ou de outra, tomavam conta dele. Em outras palavras, sabendo que *Oakhë* e outros de seu tempo eram solteiros, as famílias sentiam-se responsáveis por todos, assim eram recepcionados nas casas com comidas e bebidas. Mas a partir do momento em que *Oakhë*, por exemplo, desposou-se de uma mulher então todas as famílias estavam cientes de que a partir daquele momento quem deveria tomar conta dele era sua mulher.

Wawá e Hó Mahõ: a raptação de mulher

O tempo passava, a vida continuava fluindo dentro de suas normalidades, *Oakhë* e *Hó Mahõ* viviam muito apaixonados, se amavam como ninguém, ao mesmo tempo em que transmitiam segurança para os demais, pois, o estado emocional e sentimental do *wiogū* era muito importante para os demais que compunham o estado organizacional de um *marká*.

Nesse sentido, *Oakhë* e *Hó Mahõ* sempre estavam juntos, seja em casa, na roça, na pescaria e principalmente nas atividades envolvendo a *marká*. Como toda mulher, *Hó Mahõ* tinha grande prestígio pelas questões tradicionais, entre os quais o período de menstruação. Assim, toda vez que estava no período

de menstruação se resguardava em casa conforme orientação do marido, evitando sair de casa para outros lugares desprotegidos. Com isso, sempre procurava prezar pelo seu corpo, como faziam também outras mulheres.

Mas, certo dia, *Hó Mahsõ* acordou indisposta, logo percebeu que estava iniciando o período de menstruação que, geralmente, durava até quatro dias e era um período muito delicado e, por isso mesmo, exigia atenção e cuidado. Ao saber da situação, *Oakhë* pediu que a esposa permanecesse em casa enquanto este diariamente, como de costume, saía em direção a sua roça, assim como em outros lugares como rio para pescar. *Hó Mahsõ*, assim que o marido saía de casa, fica em casa sozinha, haviam outras pessoas também, mas cada qual na sua casa, aliás, por um período do dia a *marká* ficava em silêncio na medida em que seus moradores seguiam para locais de seu trabalho na roça, outros para pescar, enfim, cada um seguia para diferentes lugares de atividades.

Cansada de ficar sozinha dentro de casa, *Hó Mahsõ* pegou as pequenas vasilhas de *wertá póka* (farinha de tapioca) e *merkā* (saúva) resolveu sentar-se no terreiro de sua casa à luz do sol a certa distância da entrada de sua casa. Na verdade aquele gesto ela sempre fez, seja no período de menstruação, bem como em outros momentos no dia a dia. Por isso, enquanto abucanhava um punhado de farinha de tapioca e saúva costumava jogar resto de comida para os pássaros e algumas abelhas que circulavam em suas proximidades. Os pequenos pássaros, por exemplo, como a rolinha para os olhos de *Hó Mahsõ* eram pássaros, por isso mesmo ficava a vontade para jogar o resto de comida que possuía em mãos. Isso ela fez ou já tinha costume de fazer com maior naturalidade enquanto se encontrava no período de menstruação.

Ocorre que as abelhas, as rolinhas e outros pequenos animais voadores, toda vez que recebiam um pouco de resto de comida, seja um punhado de farinha de tapioca ou de saúva, entre um tempo e outro, imediatamente transcendiam ao universo superior onde habitava o grande *Wawá* (Urubú Rei). As pequenas abelhas, as pequenas rolinhas, assim como outros pequenos animais voadoras, toda vez que retornavam das proximidades de *Hó Mahsõ* chegavam com farturas, para eles um pouco de comida que recebiam da esposa de *Oakhë* era fartura, pois chegavam carregando cestos de farinha de tapioca, assim como cestos de saúva. Tudo que recebiam das mãos de *Hó Mahsõ* era fartura para eles. Assim, repassavam informações de que a mulher do *Oakhë* era muito linda, com uma beleza incomparável, que além de ser bonita era muito gentil com as pessoas. Essas informações repetidas foram criando ideias, intensões e desejo para o grande *Wawá*, que estava solteiro, e portanto, começou a planejar para raptá-la.

As informações que os pequenos animais levavam já duravam um tempo e em diferentes momentos, e sempre que a mulher *Hó Mahsõ* entrava em período de menstruação aconteciam esses fatos, esses momentos, essas informações que

transitavam de um lugar para o outro. De modo que, certo dia *Wawá* pediu que um de seus membros, *Yurka Nhim* (Urubu Preto)¹⁹, fosse conferir para ver se realmente aquelas informações eram verídicas. Atendendo a ordem de seu *wiogü*, *Yurka Nhim* deixou o universo em que se encontrava para espionar *Hó Mahsô*, precisamente para conferir melhor a informação, assim como para observar o lugar em que ela, *Hó Mahsô*, estava morando.

Nesses termos, o espião, *Yurka Nhim*, foi bastante categórico, pois sua função principal era a observação, uma responsabilidade que estava à altura de sua especialidade. Por isso, utilizou como estratégia a observação distanciada, à certa altura enquanto sobrevoava o lugar em que *Hó Mahsô* costumava se sentar, assim como tinha função de conferir se realmente a beleza daquela mulher era tudo o que se falava dela. Além disso, fez um sobrevoo suficiente para scanneamento suficiente do lugar, especificamente de *Hó Mahsô*. Tudo isso aconteceu no terceiro dia de menstruação de *Hó Mahsô*. Por isso, a estratégia era raptá-la no quarto dia, caso contrário, se fossem tentar a raptação a partir do quinto dia não teriam sucesso, isso porque na medida em que o período de menstruação encerrasse perderiam toda visibilidade que tinham sobre *Hó Mahsô*. Em outras palavras, os *yurká mahsã* (gente urubu) só conseguiam contactar a mulher no período de sua menstruação, atraídos pelo cheiro do sangue menstrual, uma vez que para eles o odor do sangue menstrual da mulher, além de proporcionar uma atração, fazia uma canalização de uma coisa para outra, de um olhar invisível para visível.

Ao retornar ao universo de *wawá*, o *Yurká Nhim*, o espião, repassou todas as informações obtidas para seu *wiogü*. A partir disso, foi então estabelecido uma estratégia para raptação, através de *yuyúri betô*²⁰ e *yuyúrida*²¹. Em prática, todos os subordinados do grande *wawá* estavam envolvidos, pois estava em jogo a questão de honra, e um grande confronto de poderes mentais entre *Oakhë* e *Wawá* estava prestes a acontecer, ambos detentores de grandes poderes e pertenciam a uma diferente geração de divindades.

Certo dia, enquanto a *Hó Mahsô* estava no último dia do período de menstruação, tudo parecia ter a persistência de sua normalidade. Assim, amanheceu o quarto dia do período de menstruação. Diante disso, *Hó Mahsô* estava muito contente porque sabia que aquele período estava se encerrando, assim como seu esposo, *Oakhë* que durante esse período assumiu todas as responsabilidades da casa estava contente, pois nesse interim era ele quem assumia as atividades externas na roça, no plantio, na limpeza, colheita e cuidado da mandioca, inclusive. Porém, mal sabia *Hó Mahsô* que aquele estava vivendo seus últimos momentos em companhia de seu esposo, sua casa, no espaço em que foi acolhida junto àquelas pessoas que viviam naquela *marká*.

Como de costume, *Oakhë* logo pela manhã saiu para trabalhos externos, despediu-se de sua mulher com recomendação de sempre, isto é, que tivesse cuidado e atenção contínuo, isso exigia que *Hó Mahsô* não deixasse a casa,

precisamente para não se distanciar muito da casa onde moravam. Passado algum tempo desde a saída do marido, a certa hora da manhã, *Hó Mahsô*, como de costume, pegou suas vasilhas contendo alimentos restritos e recomendados a ela especificamente para aquele período e saiu para sentar-se no centro do terreiro de sua casa. O calor do sol também não era tão castigante, por isso o clima era agradável para passar tempo e ter bom proveito enquanto comia sua farinha de tapioca, saúva e beijú. Logo começaram a se aproximar muitos pássaros, as abelhas, as vespas e outros. Como de costume começou a distribuir alguns punhados de farinha de tapioca, pedacinhos de beijú e saúva que restavam em sua mão na medida que comia. Isso levou um tempo, mas o episódio estava se repetindo, pois todos aqueles animais naquela circunstância estavam canalizando informações diretamente ao universo superior onde se encontrava o renomado *Wawá*. Passado algum tempo, para sua surpresa começou a descer o *yuyuri betô*²² amarrado no *yuyúrida*²³; e descia fazendo pequeno barulho a cada momento e centrimento que vinha alcançando: *ki, ki, ki, ki, ki, ki, ki*. Quando o *yuyúri betô* pousou em suas proximidades *Hó Mahsô* ficou bastante curiosa e perplexa, e quis saber do que se tratava quando. Pegou um pedacinho de pau, jogou em cima daquele objeto. Para sua surpresa, imediatamente aquele pequeno objeto agarrou o pequeno pedaço de pau que tinha caído em cima e começou a subir novamente com o mesmo compasso e velocidade de antes, e foi subindo, subindo, subindo, subindo, subindo até sumir. Mas, passado algum tempo, quando parecia que tudo estava tranquilo, aquele pedaço de pau de repente caiu no chão, bem perto onde estava sentada. Assim aconteceu na segunda vez também. Já na Terceira vez, *Hó Mahsô* continuou querendo saber o que aquilo tudo significava, na verdade ela estava com bastante curiosidade, angústia e perplexidade, assim logo que o *yuyuri betô* pousou no chão ela levantou-se e resolveu tocar naquele pequeno objeto. Para sua surpresa e desastre, quando ela tocou naquele objeto imediatamente foi atraída pela força de uma energia alarmante que a deixou presa e controlada que a deixou sem forças e reação para se livrar daquele objeto. Estava ela presa no *yuyuri betô*, e aos poucos foi sendo levada em direção ao universo superior, até sumir de vista. A estratégia utilizada por *Wawá* para essa raptação teve sucesso porque aconteceu dentro de um tempo em que não havia outras pessoas presente na *mark  *.

No final da tarde, como de costume, *Oakh  * retornou de suas atividades externas, mas imediatamente constatou que havia algo errado, uma vez que sua esposa não veio ao seu encontro como sempre fazia, logo percebeu que realmente ela não estava em casa. Assim, começou a perguntar de seus familiares que têm aos poucos foram retornando a *mark  * depois de suas atividades em diferentes lugares. Alguns afirmaram que tinham visto *H   Mahs  * ainda em casa, outros disseram que ela estava sentada na frente de casa, porém, que não ficaram atentos ou que não viram em outros momentos, uma vez que estavam atentos com as coisas de suas casas. Assim, não souberam dar maiores informações, senão o momento em que ela estava sentada no

banco em frente a casa. Muito preocupado e desesperado, *Oakhë* começou procurá-la em toda parte do seu universo, porém, não conseguiu encontrá-la. Ele era um *Oakhë*, um deus numa linguagem de tradução, portanto, possuía seus poderes divinos, suas forças e habilidades mentais, é com tudo isso que tentou encontrar sua esposa em todos os espaços existente em seu universo, mas não conseguia encontrá-la, e ninguém até aquele momento conseguia encontrar informações que levassem ao seu paradeiro. Tomado pela angústia, tristeza e incertezas *Oakhë* andava sozinho em busca de sua esposa, queria entender o que realmente tinha acontecido, já que não conseguia encontrar mesmo que tivesse vasculhado todos os cantos e espaços de seu universo.

Certo dia, no meio da tarde ensolarada, *Oakhë* resolveu vagar pelo rio abaixo com sua pequena canoa, quando no sentido rio abaixo vinham pescando um grupo de meninos-pássaros, *dya sipia* e *dya umuã*, com suas flechas, arcos, caniços e pequenas redes de malhas. Assim, tomados pelo espírito infantil, uma hora pescavam, outra hora simplesmente se divertiam tomando banho. Em outro momento, flechavam os peixinhos que encontravam à beira do rio. Na verdade estavam mais para diversão do que mesmo para pescaria. Ao vê-los, *Oakhë* perguntou o que estavam fazendo, e para sua surpresa nenhum deles quis responder. *Oakhë* repetiu mais de uma vez a mesma pergunta para saber o que estavam fazendo ali. Mesmo assim continuaram calados como que desafiando o seu bom humor. *Oakhë* se sentiu muito ofendido com aquela atitude e, imediatamente se aproximou dos meninos e tomando todos seus materiais de pesca, os caniços, arcos, flechinhas, remo destruiu na frente dos mesmos e jogou no rio. Ao verem aquela atitude grosseira e violenta que *Oakhë* acabara de fazer, um dos fez a seguinte afirmação: “*bei! Mū atíro wessetikāta, mū atíro wesse buirita, yurká mahsā mū nūmore yahaka tīonha mūa*”²⁴. Ouvindo as palavras do menino, imediatamente *Oakhë* ficou parado ao saber daquela informação. Na verdade, era isso ou alguma informação do tipo que de fato *Oakhë* estava buscando. Assim, agradeceu pela informação que obtivera por meio dos meninos-pássaros e imediatamente recolheu todos os materiais de pesca que tinha destruído e reestruturou o formato físico de cada objeto através de seus poderes divinos e entregou-os tudo em mãos. Feliz com informação, *Oakhë* retornou para sua casa, já sabendo onde estava sua esposa. Agora precisava estabelecer uma estratégia para ir ao encontro dela.

Não bastava *Oakhë* querer buscar sua esposa, pois precisava de uma estratégia bem pensada e bem elaborada, inclusive com preparação de veneno *kurári*, zarabatanas e dardos. Além disso, por meio de seu *bahssessé* (benzimentos) fez com que os animais surgissem em grandes números. De modo que, o primeiro passo, foi reunir seus subordinados e seu primo *Hā Mahsapoū* (Nambu Rei) para efetivação de uma grande caçada, precisamente para abatimento de animais que pudessem proporcionar por meio do processo de putrefação e decomposição a emissão de odor que alcançasse ao universo do agora inimigo *wawá*. Como *Oakhë* não era uma pessoa simples e

sim uma divindade de seu tempo, conseguiu organizar a caçada em grande número em pouco tempo, através de seu *Uró*²⁵. Em pouco tempo, os animais abatidos começaram entrar no processo de putrefação e decomposição, e logo começou emitir fortes odores. Assim, os corpos de animais em decomposição começaram atrair inúmeros bichos, entre os quais as abelhas, as vespas que começaram transportar novamente algumas partes dos corpos dos animais em putrefação. Aos olhos destes, os corpos de animais em decomposição eram inúmeras cachoeiras de peixes, isto é, onde se decompunha o corpo de uma anta abatida para eles era chamado de Cachoeira da Anta. Em outras palavras, todo lugar em que se decompunha um tipo de animal abatido por *Oakhë* era uma cachoeira que levava o nome daquele animal: cachoeira da anta, cachoeira do veado, cachoeira da queixada.

Com isso, começaram levar informações ao grande *Wawá* sobre o que acontecia na terra do *Oakhë* onde estava havendo fartura de todo tipo de peixe, e que *Oakhë* não estava conseguindo dar conta de tudo isso. E, toda vez que retornavam entregavam grandes cestas de peixe que carregavam consigo para o *wiogū* deles. Isso tudo, aos poucos começou a atrair os sentimentos e desejo de *wawá* vir pessoalmente desfrutar dos peixes na terra de *Oakhë*. A questão é que, a partir disso, tudo começava envolver o jogo da força de *uró*.

Desse ponto de vista, os fundamentos de *kumuásse*, *yayásse* e *bayásse* estão fundamentados em *khetí*. É do *khetí* que os detentores de conhecimentos excepcionais tukano, por exemplo, formulam seus conceitos e teorias. Do conflito entre *Oakhë* e *Wawá* existem muitos princípios de *yayassé* ou xamanismo numa tradução livre. Nisso vem a totalidade da fundamentação de *uró* que, a princípio, é de propriedade de detentores de conhecimentos excepcionais. Mas, o mencionamento de *uró* parte de diferentes *khetí*, pois diferentes personalidades divinas já tinham posse dessa habilidade, dessa virtude, dessa força mental de detentores de conhecimentos excepcionais. Conforme o *kumu* Luciano Barreto, no caso “a pessoa não escolhe o *bhassessé*, mas é o *bhassessé* que escolhe a pessoa” (Barreto, 2019).

Oakhë e Wawá: conflitos divinos e a medida de poder

Há entre os tukano, por exemplo, a concepção de que existe a divisão entre os humanos e não humanos, e que as percepções variam de um estado para outro, isto é, ao que os humanos veem como um animal em putrefação, aos olhos de animais como urubú, por exemplo, trata-se de uma alimentação de grande valia. Essa visão, no caso, não é recente, pois no tempo de *Oakhë* já havia essa distinção, separação. É o que passaremos ver a seguir.

Atraído pelas informações dadas pelos seus subordinados, *Wawá* começou fazer planejamento junto com os seus para no momento certo vir passar um tempo em busca de peixes em maior número. Enquanto isso, *Oakhë*, por

meio de seus poderes divinos, transcendeu para o universo de *Wawá*, e essa transcendência aconteceu naturalmente, isto é, pois seguiu por um caminho para chegar em um determinado lugar, mas é exatamente nesse interim que aconteceu a transcendência de *Oakhë* de um universo para o outro.

A transcendência de *Oakhë* não ocorreu de modo extraordinário, em nenhum momento ele foi se elevando ao universo superior, pelo contrário, esse processo de transição ocorreu de forma natural como já afirmado anteriormente. Significa então que, *Oakhë*, seguiu por um caminho até chegar à territorialidade do *Wawá*, já no universo superior. Isso tudo é que correspondeu a transição de um espaço para o outro, de um patamar para outro. Pra ele, portanto, o processo de transição para a territorialidade do *Wawá*, seguindo por um caminho.

Ao chegar à área territorial do *Wawá*, foi preciso ter bom critério para não gerar desconfiança já nos primeiros momentos. Por esse motivo é que *Oakhë*, utilizando-se de seus poderes divinos, camuflou o seu corpo físico com imagem de um velho *makú*²⁶ (*porsū sutiro pasā'pū*²⁷) e começou a cortar na casca de uma árvore com seu pequeno terçado às marges do *marká* do *wawá*. Ao ouvirem aquele corte de terçado naquelas proximidades, os subordinados do *wawá* foram em busca de informações, quando encontraram então um velho *makú* com seus vestimentos típicos: tanga, um pequeno fio amarrado na cintura onde também se apoiava um pequeno embrulho de *Ipadu*²⁸. Além disso, carregava consigo nas costas uma pequena e sofrida rede, e um pequeno cigarro pendurado na parte superior de uma de suas orelhas. De fato, não tinha como desconfiar, aquele senhor *makú* não representava perigo nenhum, muitos menos que seria *Oakhë* disfarçado de *makú*. Então, empolgados pela chegada do velho *makú*, os subordinados do *wawá* levaram-no ao seu *wiogū*, que recebeu-o com cordialidade.

Ao se aproximar da casa em que estava o *wawá*, *Oakhë*, agora disfarçado de um velho *makú* percebeu que sua esposa, *Hó Mahsō*, estava lá e parecia não estar mais preocupada ou praticamente que não teve outra alternativa a não ser permanecer naquele lugar e aceitar aquela situação e realidade. *Hó Mahsō* agora era esposa do *wawá*, e ambos receberam o velho *makú* com grande prestígio já com o propósito de contar com seu serviço para cortar e carregar lenha, por exemplo. Ao mesmo tempo, os gente do *wawá* estavam se preparando para vir ao universo do *Oakhë* para uma temporada de pesca, uma vez que aos seus olhos todo o processo de putrefação ou decomposição e a respectiva emissão de odor tratava-se de um período farto de peixes. Em outras palavras, enquanto que para *Oakhë* e seus subordinados, em consequência da grande caçada promovida, aos olhos dos subordinados do *wawá*, estava havendo o período de fartura de peixe, com todo tipo de peixe. Assim, *Oakhë*, ainda disfarçado de um velho *makú*, chegou exatamente nesse período, em que estes estavam em preparação para ir à temporada de pesca.

E, praticamente, todos estavam em momentos preparativos para partida ao período de pesca.

Ao acolher o velho *makú* na sua casa, *wawá* pediu que armasse sua pequena rede no canto de sua casa, enquanto que *Hó Mahsô* estava toda ocupada com os trabalhos e preparativos envolvendo a produção de farinha, beijú, tapioca, enfim todo material alimentar necessário para os dias de pesca. Não só ela, outras mulheres também estavam em preparativos. A questão é que, *Oakhë*, finalmente, tinha encontrado sua esposa, porém, ela não sabia que aquele velho *makú* seria seu esposo. Assim, sempre que precisava pedia para o velho *makú* ir carregar lenha para alimentar a brasa do fogo em chama no forno, isso se repetiu por várias vezes durante o período de produção de farinha. Por outro lado, outras mulheres terminaram seus trabalhos mais cedo, por isso, já estavam prontos para partida, em prática, só estavam aguardando o ordenamento do seu *wiogū*. Porém, um fato fez com que toda a programação prevista fosse alterada para o *wawá*.

Enquanto *Hó Mahsô* fazia seus preparativos para viagem, faltava lenha e assim ela sempre pedia para o velho *makú*, que na verdade era seu marido *Oakhë*, buscar lenha naquelas proximidades. Em uma dessas ocasiões, assim que terminou o serviço solicitado, foi que *Oakhë*, enquanto *Hó Mahsô* trabalhava perto do seu forno, estando deitado em sua pequena e sofrida rede, no canto da casa, tirou da sua boca a massa de *Epadú* que consumia e criou uma vespa negra que em seguida foi solta em direção a *Hó Mahsô*. A mulher estava de costas, por isso, não percebeu quando levou a picada da vespa negra na perna, de imediato caiu sentada aos prantos, com fortes dores, ao mesmo tempo em que o inchaço tomava conta. Ao ver isso, o então seu esposo *Wawá*, repassou para os seus subordinados o problema de saúde que sua esposa acabara de ter com a picada da vespa negra. Assim, deu autorização para que os demais seguissem a viagem antes dele, enquanto que ele esperaria por mais um dia até que sua esposa viesse recuperar a saúde. E todos os demais subordinados de *Wawá* partiram então para grande temporada de pesca, uns pelos caminhos, outros pelo rio com suas canoas, na verdade todos eles estavam descendo com aquele processo para o universo onde vivia *Oakhë*. Em outras palavras, a descida dos subordinados do *Wawá* não foi aquele cerimonia toda de levantarem o voo e descerem aos poucos, pelo contrário, foi através do caminho e do rio.

No dia seguinte, *Wawá* esperava que sua esposa estivesse melhor, porém, a perna continuava com inchaço e bastante roxo, assim não conseguia mais andar, nem mesmo tinha condições de pisar no chão. Preocupado com a situação, ao mesmo tempo em que estivesse preocupado em marcar presença na temporada de pesca, *Wawá*, tomado pelo controle do poder de *Oakhë* que através de seu *uró*, começou a manipular os planos do *Wawá*. Assim, *Wawá* começou a cair nas armadilhas mentais do *Oakhë*, e vendo que a situação

da mulher não melhorava resolveu partir sozinho, ao mesmo tempo em que confiou no velho *makú* a função de cuidá-la através de *bahssessé*. Disse *Wawá* para sua esposa: *arkôey, yû waniti hopû, sohoaró nhakheo atititi, mûre bhasioti burtiáro waaka, atô anhuro thoaninha hopû, ari peogûho mûre bahssé kotê weyssami, anhuro niyuossa mû. Marire bahsiotîro waa*²⁹. Tendo decidido, portanto, que a mulher ficasse em casa aos cuidados do velho *makú*, agora responsável pela cura, *Wawá* partiu para temporada de pesca juntos aos seus subordinados com a promessa de retornar em breve.

Logo após a partida do *Wawá* ficaram então somente *Hó Mahsô* e o velho *makú*, este responsável pela sua recuperação. A mulher continuava sentindo forte dor, praticamente na conseguia movimentar uma das pernas. Como a dor tinham sido produzido pelo velho *makú*, já na ausência do *Wawá*, em questão de segundo curou-a das dores. Nesse interim, o velho *makú* saiu de sua rede e se retirou para fora da casa, quando finalmente *Oakhë* se desfez de sua camuflagem corporal, por meio de seus poderes retirou a roupagem do corpo físico que faziam com que aparentasse num velho *makú* e jogou em direção ao mato. Esta peça que ele utilizou para camuflar o seu corpo veio a transformar-se em uma grande teia de aranha que costuma se formar em determinadas moitas na floresta.

Enquanto isso, *Hó Mahsô* percebeu que naquele momento algo diferente estava acontecendo, pois, chegou aos seus olhos sinais de reflexos daquela ação, enquanto *Oakhë* se desfazia de sua camuflagem, e já estando curado das dores saiu em direção à porta da casa procurando saber o que estava acontecendo quando finalmente pôde ver seu antigo marido se aproximando dela. Aos prantos reconheceu-o, era exatamente seu marido, e ambos puderam se abraçar e se reencontrarem novamente. A mulher começou então a falar o que tinha acontecido, que tinha sido raptada pelos subordinados do *Wawá*, que chegando aí não teve mais como retornar ou fugir daquela localidade, que não quisera que aquilo tivesse acontecido, uma vez que em nenhum momento teve a ideia de abandoná-lo. Enquanto isso, *Oakhë* também estava satisfeito por ter encontrado finalmente sua esposa, ainda mais porque seus planos até aí estavam dando certo.

Hó Mahô, como dito anteriormente, era uma mulher muito linda, mas também *Oakhë* tinha sua beleza, por isso mesmo ambos tinham grande afinidade. Ao mesmo tempo, *Oakhë* revelou que todo plano que tinha estabelecido até aí era justamente para buscá-la daquela lugar, assim poderiam finalmente retornar para sua casa, seu lar, seu espaço, tempo e paisagem. *Hó Mahsô* imediatamente aceitou retornar para o antigo marido, para seu esposo amado, para sua terra, sua casa e sua vida normal. Então, ela pediu para que *Oakhë* junta-se todos os objetos presente naquele lugar, seja dentro ou fora da casa, para queimar e destruir totalmente, justamente para que nenhum daqueles objetos tivesse tempo de levar informação da fuga que

estavam prestes a fazer, isso porque, todos os objetos daquele lugar tinham vida. Atendendo aquele pedido, *Oakhë* começou então juntar todos os tipos de objetos que existia naquele lugar e juntamente com a *Hó Mahsô* tocaram fogo. Tudo foi queimado aos seus olhos, porém não conseguiram ficar até o fim para ver se tinha sobrado algo daquele fogare, uma vez que ambos tocaram em viagem pelo rio, com uma canoa que conseguiram daquele lugar. Enquanto isso, do fogarel sobraram dois objetos que não queimaram por completo: o primeiro objeto era de abana (*werinro*), de utilidade doméstica; o segundo objeto era de um pote argila (*urpítū*), utilizado como instrumento de sopro em ocasiões de confrontos e guerras.

Foi então que, enquanto *Oakhë* e *Hó Mahsô* seguiam a viagem rio abaixo, de volta para seu universo, os dois objetos, pedaço de abana e pedaço do pote de argila foram comunicar ao *Wawá* o que tinha acabado de acontecer, isto é, sobre a fuga da *Hó Mahsô* e disfarce revelado sobre *Oakhë*.

Tendo conhecimento da fuga, *Wawá* imediatamente tratou de retornar para sua casa, porém já era tarde, pois além da destruição de seus pertences, que foram todas queimadas, acabara de perder também que fugira com seu antigo marido. *Wawá* também não era um simples homem, pois era um sujeito com poderes divinos, as pessoas temiam pelo seu poder divino, aliás, nesse tempo todos os sujeitos existentes de uma forma ou de outra possuíam seus poderes divinos, na verdade pertenciam a uma geração de divindades. Assim começou o conflito entre *Oakhë* e *Wawá*.

Tentando impedi-los de prosseguirem a viagem *Wawá* acionou seus poderes, como primeira tentativa, congelando o rio totalmente, com efeito a canoa em que viajavam ficou imóvel, mas *Oakhë* utilizando-se também de seus poderes divinos conseguiu que a primeira ação-ataque do *Wawá* se desfizesse, assim prosseguiram a viagem. A segunda ação-ataque do *Wawá* foi imobilizar totalmente o movimento corporal de *Oakhë*. Nessa ação, *Oakhë* ficou sem forças físicas para sua mobilidade, mas também conseguiu desfazer-se da segunda ação- ataque do *Wawá*. A terceira ação-ataque do *Wawá* foi bloqueiar o rio com criação de uma grande floresta que impedia totalmente a passagem do rio, parecia que o rio terminava na descida daquela floresta, porém *Oakhë* conseguiu também desfazer a terceira ação-ataque do *Wawá* e continuou seguindo a viagem.

Wawá já estava perdendo a batalha com *Oakhë*, praticamente estava tomado pelo desespero de perda. Então, teve uma ideia brilhante, transformou-se em *Wāhsowihi* (irara) e se posicionou à beira do rio por onde passariam *Oakhë* e *Hó Mahsô*. Além disso, fez com que surgissem abelhas a certa altura de uma árvore e começou a coletar favos de mel, ao seu redor voavam inúmeras abelhas emitindo o som de sua movimentação. *Oakhë* começou a cair nas armadilhas do *Wawá* que agora estava disfarçado de *Wāhsowihi*, este estava com total atenção à coleta de mel. Ao encostar sua canoa próximo onde se

encontrava o irara, sem mesmo ter nenhuma desconfiança, *Oakhë* fez seus cumprimentos e começou a conversar com *Wāhsowihi* pra saber o que estava fazendo alí em cima, ao que *Wāhsowihi* respondeu que não estava fazendo nada de extraordinário, que estava apenas coletando mel de abelha. *Oakhë* continuou a conversa com *Wāhsowihi* enquanto este, através de seu *uró*, começou a inquietar a mentalidade da *Hó Mahsô*, fazendo com que ela tivesse desejos e vontades de experimentar o sabor do mel, ao mesmo tempo exigir que o marido *Oakhë* intermediariação no pedido. Assim, veio a ideia em sua mentalidade com a necessidade de fazer o pedido por meio do seu marido *Oakhë*. Sua consciência exigia que o pedido fosse feito, insistentemente. Então ela, em tom baixo, pediu pra perguntar se tinha muito mel, assim como se havia possibilidade de ele derrubar alguns favos de mel para que ela experimentasse. *Wāhsowihi* imediatamente respondeu que sim, que tinha muito mel, ao mesmo tempo em que jogou alguns favos na canoa que caíram nas proximidades da mulher. *Hó Mahsô*, pegou então os favos e fez experimento inicial pra saber se realmente eram saborosos. Como o sabor do mel tinha sido criada pelo *Wāhsowihi* não restava a dúvida, de fato era muito saborosa, mas era um sabor que tinha sidio criada com única finalidade que era atrair a mulher por meio do saber do mel de abelha e consequentemente tomá-la das mãos do *Oakhë*, por isso era tão saboroso.

Hó Mahsô então continuou com desejos de consumo do mel de abelha em maior número. Assim, atendendo o impulso de desejo que vinha de sua mente, já dominado e controlado por *Wawá* disfarçado de *Wāhsowihi*, pediu para que o marido *Oakhë* solicitasse mais uma porção de favos de mel, e logo o pedido foi atendido agora em número maior de favos. A mulher continuava insatisfeita pelo número de favos até aí disponibilidade pelo *Wāhsowihi*, aquele número não satisfazia, quanto mais tivesse seria melhor para ela até que viesse satisfazer a vontade de tomar o mel da abelha. De modo que, mandou que o marido *Oakhë* perguntasse ao *Wāhsowihi* se alí em cima tinha muito mel, ao que *Wāhsowihi* respondeu que sim. Então, *Wāhsowihi* sugeriu que ela fosse até em cima para coletar os favos de mel de acordo com o que fosse necessário, assim como para que ela ficasse mais a vontade.

Tendo feito a sugestão, enquanto a mulher subia a árvore por meio de uma escada construída pelo próprio *Wāhsowihi*, este procurou de se distanciar daquele lugar, recomendando ao mesmo tempo que a mulher ficasse a vontade alí para coletar o volume de mel de abelha de acordo com o que achasse necessário e foi embora saltando de árvore em árvore.

Chegando ao lugar em que estava o mel de abelha, a mulher então começou a coletar e deliciar inúmeros favos de mel, e parecia que sempre estava insatisfeita, enquanto que o marido *Oakhë* ficou aguardando na canoa, achando que tudo estava bem. Porém, com o passar do tempo, a mulher começou a silenciar-se, na medida em que coletava o mel com as palmas das

maos. Aos poucos, começou a entrar na casa da abelha, quando *Oakhë* se deu conta de que alguma coisa estava errada começou a chamar por ela. No início, ela ainda respondia, mas aos poucos foi perdendo o contato quando então, finalmente, *Oakhë* se tocou que tinha caído na armadilha do *Wawá*. Imediatamente, saiu de sua canoa pra subir pela escada até o local em que a mulher se encontrava, porem, ela já estava totalmente imersa na casa de abelha que aos poucos a engolia. Ainda assim, *Oakhë* conseguiu segurá-la pelas pernas, mas não tinha mais jeito, pois não conseguia segurá-la, e está cada vez mais foi sendo engolida para dentro da casa das abelhas e transformou-se em seguida em uma espécie de bicho que no mato faz o som parecido como das onças. Foi assim que, *Oakhë*, perdeu sua mulher *Hó Mahsô*, tanto ele como o *Wawá* ficaram sem nada.

Muito triste pela situação, *Oakhë* seguiu viagem e finalmente retornou para sua *markâ*, sem sucesso, porque tinha perdido definitivamente sua esposa para o *Wawá*. Aliás, a mulher acabou não ficando com nenhum dos dois.

Passado algum tempo, *Oakhë* começou planejar sua vingança contra o *Wawá*. Novamente, precisou do apoio de seu primo *Ha Mahsapou* (Nambú Rei), que era um exímio caçador, especialmente no uso da zarabatana. Os trabalhos iniciaram novamente atendendo os planos de ação vingativa do *Oakhë* contra o *Wawá*, inclusive, assim que os trabalhos foram finalizados os corpos dos animais começaram a se decompor e criar inúmeros odores. No auge da decomposição dos corpos dos animais, começaram a pousar novamente diversos insetos, assim como as moscas, as abelhas que começaram a transportar novamente para o universo do *Wawá* as víceras dos animais, assim como parte dos corpos, além dos próprios bichos criados com a decomposição dos animais. Desse ponto de vista, aos olhos humanos eram bichos, para os olhos dos sujeitos subordinados do *Wawá* tudo se tratava de alimentos, eram peixes, em prática todo tipo de peixe. Toda viagem que faziam retornavam com tamanha fartura, com enormes cestos de peixes que ofereciam ou dividiam com o *wiogû*, o *Wawá*. E pra piorar a tentação o próprio *Oakhë* utilizou-se de sua estratégia divina para se decompor junto aos corpos dos animais abatidos por ele em companhia do seu primo *Ha Mahsapou*. Porém, tudo era uma estratégia, pois embora que seus corpos estivessem se decompondo utilizaram como meio de proteção ao coração utilizando pequenas cuias que cobriram tanto o coração do *Oakhë* como também o coração do *Ha Mahsapou*.

Oakhë e *Ha Mahsapou* estavam deitados lado a lado fingindo-se de mortos, assim como seus próprios corpos, por meio de suas estratégias, estavam em decomposição. Essa situação chegou ao conhecimento do *Wawá* como grande novidade, onde as pessoas faziam altos comentários sobre o trágico fim do *Oakhë* em curso. Enquanto isso, *Wawá* continuava receioso de acreditar nas versões que variavam de uma informação para outra, mas sempre terminava com o fim trágico do *Oakhë*. Até que *Wawá* resolveu vir pessoalmente conferir

as informações. Na verdade, estava caindo nas armadilhas do *Oakhë* através de seu *Uró*. Quando desceu ao lugar em que *Oakhë* e seu primo *Ha Mahsapou* estavam deitados quis *Wawá* conferir se realmente os dois estavam mortos. Ao mesmo tempo, estavam junto do *Wawá* dois pássaros conhecidos como *kartá* e *pussikha*, que eram seus guardiões em sinais de alerta. Tanto é que, por meio de seus sonidos, diziam que tudo aquilo era um disfarce do *Oakhë*, quando na verdade estava vivo, isso ambos repetiam a todo instante. *Wawá* pousou num galho de árvore que ficava a certa altura, mas que dava a condição para que arpoasse com sua arma de lança. *Oakhë* aos olhos do *Wawá* estava morto, porém o alerta dos pássaros continuava. Finalmente, quando *Wawá* tomava a posição para arpoar com sua lança *Oakhë* abriu um pouco dos seus olhos para poder mirar o seu alvo os dois pássaros deram um grito apavorante com alerta de que *Oakhë* estava vivo e todos se retiraram a um toque de recolher para as alturas.

Infelizmente, a primeira tentativa não deu certo, assim tanto *Oakhë* como *Ha Mahsapou* ambos se levantaram e lamentaram pela perda do alvo em jogo, mas também não se lamentaram pela falha. *Oakhë* tinha como ideia principal a vingança contra *Wawá*, ele não iria descansar enquanto não conseguisse eliminá-lo. Assim, passado algum tempo ou muito tempo depois fez o mesmo procedimento em termos preparativos para atrair o seu inimigo. Bem como esteve presente também o seu primo *Ha Mahsapou*. A preparação, a atração, o disfarce de mortos teve o mesmo esquema de organização, bem como a proteção do coração com a cuia. Porém, dessa vez o que fez a diferença foi a criação dos olhos superficiais no meio da cabeça. Por esse motivo é que os pássaros guardiões do *Wawá* também caíram bem na armadilha do *Oakhë* e garantiram que de fato estava morto. Com isso, certo de que o inimigo agora estava morto *Wawá* quis fazer a confirmação total da morte perfurando com sua lança o coração do *Oakhë* e consequentemente o coração do seu primo *Ha Mahsapou*. A questão é que *Oakhë* estava vendo tudo, muito disfarçado. Assim, quando finalmente *Wawá* se preparava para perfurar o coração do inimigo foi agarrado por *Oakhë* no pescoço, e todos os seus subordinados deram o toque de recolher novamente, ficando agora somente *Oakhë* que segurava fortemente sem chance do *Wawá* se libertar.

Wawá fez o pedido para que *Oakhë* libertasse-o, caso quisesse viver, pelo contrário *Oakhë* estaria morto. Ao que *Oakhë* respondeu que não, porque, aquele era o momento certo pra ver quem era mais forte, mais poderoso, ainda mais por toda arruição causada pelo *Wawá* contra *Oakhë*. Enquanto os dois discutiam, tomados pela ira, o tempo se transformava, pois eles não estavam apenas fazendo uma discussão tão natural, era em meio a tempestades, raios, ventanias, trovoadas, chuva. Estavam em clima de guerra, um deles tinha que ser eliminado para que o outro saísse como vencedor. Então, começaram emitir suas forças intelectuais, especificamente mostrando as forças dos raios, dos trovões que originavam de suas forças e de seus poderes.

O primeiro a mostrar sua força foi *Wawá*, demonstrando todo o poder que tinha fez com que fortes raios e trovoadas caíssem sobre *Oakhë* três vezes em seguida, ao que *Oakhë* quase perde. Após isso, *Oakhë* disse que era a vez dele e fez com que caísse fortes raios e trovões sobre *Wawá*, este enquanto caía terceiro raio e trovões já começou a desmaiar. Como ação-ataque de raios e trovões do *Oakhë* foram mais de três não aguentou mais e veio a morrer imediatamente enquanto *Oakhë* ainda segurava seu pescoço. Finalmente, *Oakhë* ganhava a batalha, finalmente tinha se vingado do inimigo, finalmente estava terminado o combate, o conflito entre *Oakhë* e *Wawá*. Após isso, *Oakhë* degolou o pescoço do *Wawá* e jogou a cabeça para um lado e o corpo para outro que veio a cair, conforme a compreensão do *kumu* Luciano Barreto, em frente ao Bairro Fortaleza na Cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Rio Negro. Especificamente do lado esquerdo no sentido rio acima, acima da pequena ilha (Adana) que fica no centro de dois canais e que forma a cachoeira em São Gabriel da Cachoeira.

Considerações Finais

O título do artigo parece estranho, sem muita direção com a antropologia. Mas, “o lobo solitário”, surgiu no momento em que entendi que meu discurso tinha suas diferenças, um discurso independente. Onde estava essa diferença, de onde vinha essa independência?

Vinha da preocupação pelo zelo ao conhecimento das histórias apresentadas pelo Luciano Borges Barreto, um dos mariores *kumu*³⁰ tukano de sua geração, sempre esteve discreto até meu ingresso na antropologia. Além disso, tive oportunidade de conhecer meu avô, *Mandu kuriano* (*kuriano yai*), um renomado *kumu*³¹, *yai*³² e *baya*³³, enfim, sendo dessa linhagem, fazia com que quisesse defender os princípios éticos e morais dos conhecimentos excepcionais tukano.

Aos poucos, o estudo da antropologia mostrou que o propósito de estudo não era por aí, mas que também eu não estava tão errado, mesmo que estivesse sentido-me um “lobo solitário”. Estava em jogo o estudo dos conceitos e teorias tukano por meio da “arte do diálogo” tukano, por meio da realização de uma “etnografia em casa” (Barreto, 2018, 2019). Com isso, passei a perceber que o que eu defendia era importante para mim, mas também o que outros acadêmicos indígenas defendiam era importante para eles. Então, tomei a decisão de sentir-me livre com o que penso sem ter que desprezar com o que os outros indígenas pensam, uma vez que não há unicidade no desenvolvimento de ideias antropológicas também do ponto de vista indígena.

Para uma antropologia tukana, no caso, histórias de *Oakhë*, *Hó Mahsō* e *Wawá* são de grande relevância, é nessas histórias que estão fundamentados os conhecimentos excepcionais tukano. Se nós acadêmicos indígenas

estamos ingressando em nível acadêmico de antropologia, precisamos ter essa fundamentação, porque, pelo contrário, não saberemos o que estamos buscando na antropologia. Se estamos indo ao encontro da antropologia precisamos ter abertura, diálogo com antropologia. A própria antropologia quer nos ouvir também. É essa percepção que passei a ter sobre os valores que os antropólogos davam a qualquer informações vindo dos indígenas, saber ouvir para encontrar um meio de leitura, um caminho de estudo.

Defendo que, o que nós indígenas fazemos na antropologia a partir de pesquisas com nossos pais, é a partir da etnografia em casa, daí é que surgem as bases das reflexividades indígenas (Azevedo, 2016; Maia, 2016; Barreto, 2013) porque entendemos que esse é o melhor método. Se hoje nós indígenas reverenciamos com grande relevância para os “nossos conhecimentos”, para as “nossas tradições”, para as “nossas culturas” em nossos discursos acadêmicos, políticos, sociais e religiosos precisamos aprender a ouvir melhor nossos conceitos e teorias que regem os sistemas tradicionais de conhecimentos excepcionais indígenas. O movimento indígena, no Brasil, é de suma importância, mas é preciso ter essa distinção com mais clareza. É preciso rever essa atuação, prestar mais atenção para não sermos “lobos solitários” em diferentes esferas sociais, acadêmicas e religiosas. É o que aconteceu, por exemplo, em certo momento, quando fui convidado para participar de uma reunião em que estavam presente um grupo de professores indígenas liderados por um professor indígena e antropólogo na sala do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM). Na ocasião, não me sentindo a vontade com o grupo e com as propostas em discussão, muito interessante para eles, é claro, pedi licença para me retirar, porque entendi que poderia atrapalhá-los ao invés de contribuir com alguma coisa, porque naquele momento meu interesse maior era em ouvir o que meu pai tinha a dizer sobre os conceitos e teorias tukana, pois entendia que o retorno cultural não estava no lugar, mas na própria pessoa. Ocorre que, em certo momento, esse professor indígena antropólogo publicou um artigo me criticando indiretamente, afirmando que aquele tipo de atitude desprestigiava o movimento indígena. Vale ressaltar que, tenho todo prestígio e respeito pelo movimento indígena, mesmo não fazendo parte. Nesse caso, o problema é dele, pois cada acadêmico indígena constrói seu caminho, na verdade creio que ele tenha se ofendido não porque tomei aquela iniciativa de me retirar por questões, orientações e convicções particulares, mas porque percebeu que ele não era mais o único protagonista indígena com as questões indígenas na antropologia.

O que a antropologia ou os antropólogos fizeram até hoje com suas pesquisas não podem ser desconsideradas, não podem ser menosprezadas, pois foi feito dentro de cada tempo e por diferentes pessoas que naquele momento assim entenderam, assim compreenderam. Particularmente, hoje não compactuou com algumas atitudes de alguns indígenas. Creio que, se

estamos na antropologia, se escolhemos a antropologia precisamos aprender a dialogar melhor, precisamos ouvir melhor a antropologia. Precisamos continuar sendo os guardiões de nossas teorias, conceitos que revelam a tradição de formulação da antropologia tukana, no caso. Por fim, de acordo com os interesses de cada em questão, assim como a antropologia precisa entender os indígenas, os indígenas também precisam entender a antropologia.

Notas

¹ Composto pela extensão territorial do Município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Possui “territórios indígenas em processo de reconhecimento, Tis declaradas e mais PGTAs de sete terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro. São elas: Alto Rio Negro, Rio Apapóris, Balaio, Cué-Cué Marabitanas, Médio Rio Negro I e II e Rio Téa”. Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-constroem-plano-de-gestao-no-noroeste-amazonico> (acessado em 27/10/2019)

² Em lugar de “tribos”, clãs”, “sibs” é mais viável para os tukano, no caso, entender melhor a partir de seus termos como “*mahsa kurá* (etnia indígena), *mahsa kurári* (etnias indígenas), *dahséa* (etnia tukana), *dahséa kurári* (sibs tukano)” (Barreto, 2019). Vale lembrar que, numa tradução livre, em Língua Tukana, *mahsa* significa pessoas, e *kurá*, significa grupo.

³ A antropologia tukana está fundamentada diretamente à prática de *khetí úkusse*, *khetí úkusse*, *bhasamōri úkusse*, *mūropaū úkusse*, porque é a partir disso que os tukano pensam sobre a totalidade do homem e da mulher.

⁴ Numa tradução livre, significa deus. Mas se pensarmos em termos etmológicos tukano, *ōa* significa osso, *khū* significa do lugar. Então, ao pé da letra *Oakhë* seria “do osso”, ou numa linguagem mais atual, do princípio. É importante lembrar ou esclarecer também, que a história do *Oakhë* a ser apresentado aqui é diferente do *Yepa Oakhë* que foi o protagonista da história envolvendo a criação dos seres humanos, no caso, *Yepa Oakhë* foi o responsável pela conduta da Canoa-Cobra-Grande até alcançar a Cachoeira de Ipanoré, no alto rio Waupés, Brasil. Significa então que, *Oakhë* existiu em tempo e história que antecedeu a própria história protagonizada pelo *Yepa Oakhë*.

⁵ Mulher do povo das bananeiras. Hoje, os indígenas do noroeste amazônico brasileiro, por exemplo, se identificam como tukano, tuiúca, desana etc. No caso, no tempo de *Oakhë* era assim que eles se identificavam e se distinguiam.

⁶ Geralmente os tukano chamam de *yurká* (urubú), mas segundo o *kumu* Luciano Borges Barreto, tradicionalmente é conhecido como *Wawá*. Significa então que a língua tukana, assim como os próprios, tukano, também passou por processo de transformação e adequação linguística.

⁷ Trata-se de uma deusa da história tukana que, ao lado de *Yeoá Oakhë*, foi protagonista da história de criação da humanidade indígena pensada e compreendida por uma parte dos indígenas do noroeste amazônico brasileiro, uma vez que

nem todos os ancestrais dos *marša kurári* desse contexto estiveram presente na viagem por meio da Canoa – Cobra – Grande (*Pamūri Yurkūsū*, em língua tukana).

⁸ Trata-se da história clássica relatada em sua maior parte pelos detentores de conhecimentos excepcionais, como *kumua* (plural de *kumu*), *bayaroá* (plural de *bayá*) e *yaiwa* (plural de *yaf*). *Yepa Oakhë* e *Yepa Burkūo*, com auxílio e participação parcial do Avô do Universo ou *ūmūkho nherkū*, depois de terem criados a terra e parte da natureza, uma vez que a formação da natureza foi se constituindo também no decorrer da história a partir de suas ações, criaram também os seres humanos através da força e fórmula do ritual de chamamento, *phikaro*. Depois disso, em sua maioria ancestrais das etnias indígenas que se formaram a partir da saída da Canoa – Cobra – Grande na Cachoeira de Ipanoré, participaram dessa clássica viagem, passando por diferentes lugares, bem como isso marcou tempos longos e diferentes, sempre guiados por *Yepa Oakhë*. A ideia aqui não é fazer relato sobre essa história, mas entre outros trabalhos (Barreto, 2012) que relatam sobre essa história temos a vasta produção elaborada pelo Instituto Socioambiental (ISA) e parceria com a Federal das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. Como resultado, tivemos diferentes e valiosos volúmenes que compõem a Coleção Narradores Indígenas.

⁹ De acordo com as informações apresentadas por Cristiane Lasmar, especificamente no rodapé nº 4, “é necessária uma distinção terminológica entre *família linguística* tukano (oriental) e a *língua* tukano propriamente dita, falada pelo grupo exógamo patrilinear de mesma designação” (2005, p. 26).

¹⁰ Nossa geração de deus.

¹¹ deus da história tukana.

¹² deusa da história tukana.

¹³ História tukana em geral.

¹⁴ Se refere a lugar, uma aldeia, uma comunidade.

¹⁵ Capoeira, mata secundária, que não é mais mata virgem.

¹⁶ Sorveira, árvore da família das Rosaceae.

¹⁷ *Marká* é em Língua Tukana, e significa aldeia, comunidade.

¹⁸ Para os tukano, por exemplo, *wiogii* se refere, tradicionalmente, a uma pessoa de hierarquia maior que tinha a responsabilidade de dirigir a vida social da aldeia. Tradicionalmente, é atribuído à pessoa de alta hierarquia. Hoje em dia, essa função passou a ser dividido também com pessoas de hierarquias menores. Assim como, passou-se a ter novos termos como: lideranças indígenas, mais especificamente voltado para as questões envolvendo as políticas indígenas. Nesse caso, o fato da organização social de uma comunidade tukana, por exemplo, ser dirigida hoje pelas pessoas de hierarquia menor, e o fato de termos hoje lideranças indígenas a frente de instituições públicas, associações e federações indígenas não desconstrói ou altera a orientação tradicional de hierarquia de irmãos menores e de irmãos maiores entre os tukano.

Assim como a própria questão de termos professores, mestres e doutores indígenas, isso também não altera o sistema tradicional da hierarquização tukana.

¹⁹ Na classificação dos tipos de urubus, conforme o kumu tukano Luciano Barreto, temos: *yurka nhira* (Urubús pretos), *yurka burtîrâ* (urubús branco) e *Wawá* (urubú rei).

²⁰ Chocalho que os homens amarram em uma das pernas no momento das danças e cerimônias rituais.

²¹ É a corda em que estava amarrado *yuyu betô* em circular.

²² Círculo central formado de um fio que serve para laço de uma armadilha.

²³ É o fio de uma armadilha.

²⁴ Tradução livre: “puxa, é por causa desse tipo de atitudes que você está sofrendo porque os gente-urubu raptaram sua mulher”.

²⁵ “Poder que se manifesta da razão de uma pessoa detentora de conhecimentos excepcionais e que tem a capacidade de controlar ou manipular a razão e o pensamento de outra pessoa. É, portanto, a força da linguagem do pensamento de *kumu* e *yai*” (Barreto, 2019, pp. 164-165).

²⁶ *Phosû* ou *peogû*, isto é, aquele que serve. Em certo momento, alguns tukanos tiveram como seus auxiliares em diversos e diferentes serviços, a troco de algum produto industrializado (sal, fósforo, tabaco, anzol, farinha, mandioca e até mesmo o próprio ipadú). Assim como o termo *peogû* significa aquele que serve, de modo que os *makú* também consideram os tukano como *peorã*, isto é, aqueles que lhes servem com alguma coisa.

²⁷ “Ele vestiu uma roupagem de um velho maku no seu próprio corpo”.

²⁸ Trata-se de arbusto da família das Eritroxiláceas (*Erythroxylum cataractarum*), da Amazônia, cujas folhas têm as mesmas propriedades da coca (*Erythroxylum coca*). Fonte: <https://www.dicio.com.br/ipadu/> (acessado em 27/10/2019). Ainda sobre Ipadu, conforme Ferreira e Martini “no Norte do Brasil, também é chamada de epadu. Muitas tribos da Bacia Amazônica, na região fronteira entre Venezuela, Colômbia e Brasil, matêm o hábito de mascar o “epadu” ou “ipadu” como forma de preparar das folhas torradas de coca misturadas com elementos alcalinos, transformadas em pó e agrupadas em pequenas bolinas” (2001, p. 96).

²⁹ “Puxa, mesmo com essa situação eu tenho que ir, mas tem que ser uma breve viagem, as coisas ficaram difícil para você, creio que você vai ficar bem permanecendo aqui, além disso o velho makú vai estar aqui para te curar, você vai ficar bem, infelizmente as coisas se tornaram difícil para nós”.

³⁰ Pensador tukano, pois é a pessoa responsável pelo domínio interdepende de benzimentos, música e xamanismo. Aliás, seu poder espiritual e intelectual como detentor de conhecimentos excepcionais é mais do que mesmo o próprio *yai* (popularmente conhecido como pajé).

³¹ Pensador e benzedor tukano.

³² Pajé ou xamã.

³³ Mestre de cerimônias, rituais e músicas.

Referências

- AZEVEDO, DAGOBERTO Lima. (2016). *Forma e conteúdo do bahsese yapamahsã (tukano). Fragmentos do espaço DI'TA/NŨHKŨ*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.
- BARRETO, J. Rivelino Rezende. (2012). *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus, dissertação de mestrado/PPGAS – UFAM.
- BARRETO, J. Rivelino Rezende. (2018). *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA.
- BARRETO, J. Rivelino Rezende. (2019). *Úkuse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuânica*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.
- BARRETO, JOÃO Paulo Lima. (2013). *Wai-mahsã: peixes e humano – um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.
- FERREIRA, PEDRO Eugênio M. & Martini, Rodrigo K. (2001). Cocaina: lendas, história e abuso. *Rev Bras Psiquiatria*, 23(2), 96-99. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462001000200008>
- GOLDMAN, IRVING. (1963). *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois.
- HUGH-JONES, C. *Skin and Soul: the round and the straight. Social time and social space in Pirá-Paraná society*. (1977). In: Congrès International des Américanistes (Social time and social space in Lowland South American societies), XLII. Actes... Paris: Société des Américanistes, 185-204.
- HUGH-JONES, C. (1979). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- JACKSON, J. (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621901>
- LASMAR, CRISTIANE. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>

MAIA, GABRIEL Sodré. (2016). *BAHSAMORI – O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.

Sites acessados

<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-constroem-plano-de-gestao-no-noroeste-amazonico> (acessado em 27/10/2019)

<https://www.dicio.com.br/ipadu/> (acessado em 27/10/2019)

Aproximación Etnolingüística: Nombres de los peces en lengua tikuna, San Pedro de Los Lagos¹

*Ethnolinguistic approach: Names of fish in Tikuna language,
San Pedro de Los Lagos*

*Abordagem Etnolingüística: Nomes de peixes na língua Tikuna,
San Pedro de Los Lagos*

Maria Alejandra Gómez Santos

Notas breves y avances de investigación. Editores: Juan Álvaro Echeverri, Edgar Bolívar, Germán Palacio.

Fecha de envío: 2018-08-10. **Devuelto para revisiones:** 2018-09-17 **Fecha de aceptación:** 2019-08-23

Cómo citar: Gómez, MA. (2019). Aproximación Etnolingüística: Nombres de los peces en lengua tikuna, San Pedro de Los Lagos.

Mundo Amazónico, 10(2): 162-183. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.74185>

Resumen

Este avance de investigación presenta una lista de 131 nombres de peces, correspondientes a 147 especies, en lengua indígena tikuna de la comunidad San Pedro de Los Lagos (sistema lagunar Yahuaraca, Amazonia colombiana). Los nombres de algunos peces muestran una carga semántica que se ve reflejada en los cantos, historias, creencias y alimentación² de los Tikuna. El análisis se enfocó en la estructura de la lengua y la conceptualización de los nombres de peces³. En este avance de investigación se identificaron dos grupos de nombres:

1. a nivel morfológico, se presentan nombres de peces con morfemas de aspecto, forma, tamaño, color, relación onomatopéyica, hábitat y alimentación.
2. a nivel semántico, se identificaron nombres motivados que refieren a partes del cuerpo humano, a herramientas que los Tikuna utilizan, a diferentes animales de la selva, a alimentos que cultivan y a estados de ánimo; ciertos sonidos onomatopéyicos son reconocidos como nombres de algunos peces.

Los hablantes tikuna caracterizan los peces de manera parcial, es decir, culturalmente conocen y entienden la importancia de los peces. Sin embargo, en la morfología apenas se presentan algunos rasgos morfológicos y semánticos.

Palabras clave: taxonomía folk; clasificación; etnosemántica; etnobiología.

Maria Alejandra Gómez Santos: Lingüista. Universidad Nacional de Colombia. maragomezsan@unal.edu.co

Abstract

This research progress presents a list of 131 names, corresponding to 147 species in the Tikuna indigenous language of the San Pedro de Los Lagos community (Yahuaracaca lagoon system, Colombian Amazon). The names of the fish show a semantic charge that is reflected in their songs, stories, beliefs and feeding in some fish. The analysis focused on the structure of the language and the conceptualization of the fish names. In this research progress, two groups of names were identified:

1. a morphological level, there are morphological characteristics of fish names expressed with morphemes of appearance, shape, size, color, onomatopoeic relationship, habitat and feeding.
2. a semantic level, a motivated semantic name, a tool that is used for everyday life, a tool that can be used in everyday life; certain onomatopoeic sounds are recognized as the names of some fish.

The speakers of the tikuna language can characterize the fish partially, that is, culturally they know and understand the importance of fish. However, in the morphology of the language there are hardly any morphological and semantic features.

Keywords: taxonomy folk; classification; ethnosemantic; ethnobiology.

Resumo

Este relatório apresenta uma lista de 131 nomes, compreendendo 147 espécies na língua indígena Tikuna da comunidades San Pedro de Los Lagos (sistema lagunar Yahuaracaca, colombiano Amazon). Os nomes dos peixes mostram uma carga semântica que se reflete em suas músicas, histórias, crenças e alimentação em alguns peixes. A análise centrou-se na estrutura da língua e na conceituação dos nomes dos peixes. Neste relatório apresenta dois grupos de nomes indetificados:

1. no nível morfológico, existem características morfológicas de nomes de peixes expressos em morfemas de aparência, forma, tamanho, cor, relação onomatopaica, habitat e alimentação.
2. a nível semântico, nomes motivados referindo-se a partes do corpo, ferramentas que eles usam no dia a dia, diferentes animais encontrados na floresta, para a comida que eles crescem foram identificados e humores; alguns sons onomatopéicos são reconhecidos como os nomes de certos peixes.

Os falantes da língua Tikuna podem caracterizar parcialmente o peixe, isto é, culturalmente eles conhecem e entendem a importância do peixe. No entanto, na morfologia da língua, dificilmente existem características morfológicas e semântica.

Palavras-chave: taxonomía popular; classificação; etnossimático; etnobiologia.

Introducción

En su trabajo sobre la historia de los indígenas tikuna, Montes (2004) retoma autores que afirman que los Tikuna eran llamados *gente negra* o *pintada de negro*. Estos indígenas se relacionaban con otras comunidades, así como yaguas, tupís, omaguas y mayorunas. Sin embargo, el tráfico de esclavos obligó a que los Tikuna estuvieran en constante movimiento hasta lograr asentarse en las riberas de los ríos y la tierra firme de las cabeceras del río Amazonas.

Actualmente, los indígenas tikuna se encuentran distribuidos entre Brasil, Colombia y Perú. De acuerdo al Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) en el censo del año 2010 se encontraron 46.045 indígenas tikuna brasileiros; en Colombia, en el 2009 el Ministerio de Cultura registró 9.674

hablantes tikuna; y, en Perú, el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) registró 6.982 hablantes del tikuna en el año 2007. La lengua tikuna dentro del territorio colombiano no se encuentra en situación vulnerable, puesto que aún está presente en diversos contextos. Sin embargo, se han formado pequeños resguardos muy cerca de la ciudad de Leticia, lo cual podría afectar la vitalidad de la lengua tikuna debido a la influencia del español.

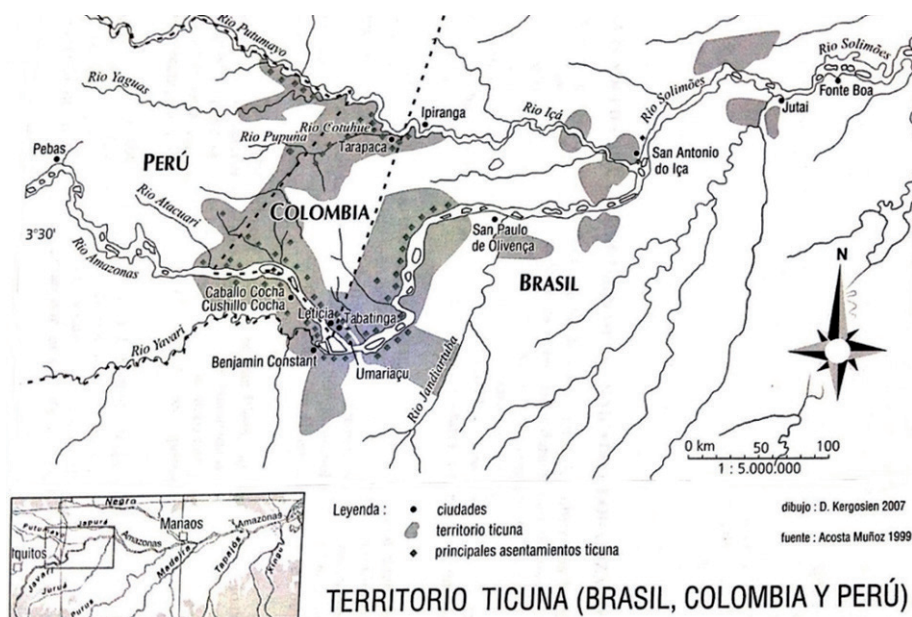


Figura 1. Asentamientos de los Tikuna en la Amazonia. Tomado de Goulard, 2009, p.13.

Los Tikuna de la Amazonia colombiana se encuentran tanto en la ciudad de Leticia como en sus alrededores. En Leticia, esta población se sitúa en la carretera por el sector de Los Lagos y entre el Kilómetro 7 y 8. De igual manera, se asientan en municipios y comunidades como Puerto Nariño, Nazaret, Arara y en los resguardos que se extienden por Los Lagos Yahuaraca.

Este trabajo surgió por la necesidad de entender mejor la relación que existe entre lengua y cultura a partir de ambientes y aspectos propios de la vida cotidiana de los indígenas. La conceptualización de la realidad a través de la lengua nativa y las costumbres sociales representan un ejercicio que podría enriquecer el diálogo entre la lingüística y la antropología. Es por esto que esta investigación está enfocada en identificar, describir e interpretar los nombres de los peces a partir de los conocimientos locales. Así, desde la etnolingüística se busca una aproximación del papel que cumple el lenguaje: “(...) un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual de mundos posibles o reales (...)” (Duranti, 2000, p.22).

A partir de una mirada conjunta desde la lingüística y la etnografía es posible estudiar y abarcar las posibles clasificaciones que los Tikuna les atribuyen a los seres acuáticos (peces), ya sea por la carga significativa que le dan o por la importancia económica que les genera. Independientemente de esto, la recopilación de información contribuye a la memoria indígena que se puede pasar de generación en generación.

Los diferentes grupos indígenas que se asientan cerca al río y a los lagos son conocedores de los animales, principalmente los peces, quienes cumplen un papel importante a nivel cultural y económico para ellos. De esta manera, la taxonomía *folk*⁴ muestra la relación que puede existir entre el conocimiento científico y el conocimiento local indígena. Por un lado, se encuentran los científicos estudiando patrones de similitud entre los organismos tanto en sus rasgos morfológicos como en los cromosómicos y los moleculares y, por el otro, se encuentran los indígenas sabedores que nombran los peces en la lengua tikuna. Sin embargo, es una cuestión que va más allá de la parte estructural y lingüística. Los indígenas tikuna conciben a los peces desde una perspectiva más cultural; llevan consigo significados relacionados a sus sonidos, a su hábitat y a su mitología.

Distintos autores se han enfocado en la categorización y la conceptualización formulada por indígenas con relación a su entorno, como lo son H.C. Conklin (1954) con su tesis doctoral *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*, Ian Saem y Ralph Bulmer (1967) con la clasificación etnozoológica del kalam de Nueva Guinea y Brent Berlín (1992) con su *teoría clasificatoria etnobiológica*, en la que refiere que “la etnobiología consiste en el estudio de las relaciones complejas entre plantas y animales con respecto a las sociedades humanas presentes y pasadas” (p.3). Del mismo modo, desde una mirada más cultural y lingüística, Palmer (2000) menciona el concepto de la *etnosemántica* como “el estudio de los modos en que diferentes culturas organizan y categorizan los dominios del conocimiento, tales como plantas, animales y formas de parentesco” (p.40), utilizada en la antropología durante los sesenta y setenta.

El trabajo aquí presentado se realizó en el resguardo indígena San Pedro de Los Lagos, el cual se encuentra ubicado en la cabecera de la quebrada Yahuaraca y es una de las seis comunidades que comprende el sistema lagunar Yahuaraca. Además, se encuentra a 8 kilómetros vía carretera Los Lagos. El sistema lagunar Yahuaraca está compuesto por 21 lagos de los cuales 6 comunidades (Los Escobedo, Castañal de los Lagos, San Sebastián de los Lagos, San Antonio de los Lagos, San Juan de los Lagos y San Pedro de los Lagos) hacen uso para la actividad pesquera. San Pedro de Los Lagos es la última comunidad que se encuentra en este sistema (Santos, Cassú, Pérez y Duque, 2013, p.45). En esta comunidad, la familia Parente está compuesta por ochenta personas aproximadamente, de las cuales los pescadores colaboraron

en la identificación de los peces; del mismo modo, algunas mujeres y niños mostraron conocimiento sobre el tema y compartieron sus saberes. Los abuelos de la comunidad participaron con sus cantos, historias y creencias respecto a peces. Cabe aclarar que la familia Parente está situada en varias comunidades de la quebrada Yahuaraca, por lo que estas personas representan sólo una parte de la amplia familia.

Materiales y métodos

La investigación se basa en un trabajo de campo en San Pedro de Los lagos en donde se reconocieron diversos nombres de peces, para lo cual se hicieron varias jornadas de exploración de estos peces a partir de la cultura tikuna (características físicas, nombres en tikuna-español y cantos e historias). La meta fue analizar, a partir de una metodología cualitativa, cada uno de estos nombres desde una perspectiva tanto lingüística como etnográfica. Las técnicas que se utilizaron para este fin fueron la observación, la entrevista, el diario de campo, los relatos y las encuestas. Los instrumentos que se utilizaron con mayor frecuencia fueron imágenes de peces, fotografías y videos. De este modo, la investigación etnográfica busca entender cómo la cultura tikuna concibe a los peces y de qué manera son importantes para la vida cotidiana. Así mismo, busca conocer los diferentes significados que poseen los nombres de peces.

Por la misma línea, la lingüística pretende analizar los posibles rasgos morfológicos, composicionales y derivacionales presentes en las unidades léxicas, así como identificar si existe un sistema de clasificación en los nombres de los peces. La semántica léxica analiza los diferentes significados que la lengua puede representar en una realidad. Desde la semántica léxica, se tomó el método de la *elicitación controlada*, el cual implica hacer una serie de preguntas tales como “¿qué es esto?” o “¿qué otras clases de X existen?”⁵. Durante el trabajo de campo, se mostraron imágenes de peces para que así algunas personas de la comunidad identificaran y describieran con sus propias palabras el pez. Después, se realizaron preguntas como ¿qué tipo de pez es?, ¿cómo se dice en tikuna?, ¿cómo se dice en español?, ¿qué otro tipo de peces se encuentran en Los Lagos Yahuaraca?, ¿cómo identifica la especie? Además, se realizaron preguntas relacionadas a la importancia de los peces en la comunidad tikuna, así como ¿existen historias relacionadas a los peces?, ¿qué dieta manejan para las embarazadas y niños?, entre otras.

Escandell (2007) resalta que los significados léxicos remiten a conceptos donde es posible identificar entidades reales o imaginarias que presentan unas características básicas: forman clases abiertas, poseen contenido descriptivo y se ligan a representaciones conceptuales que la mente humana desarrolla de acuerdo a sus procesos cognitivos y empíricos.

Se analizaron 131 nombres de peces que corresponden a 147 especies que se encuentran en el sistema lagunar Yahuaraca. Con la ayuda de Abel Santos y Alexis Parente se tradujeron y analizaron los nombres con el objetivo de identificar si morfológicamente existen posibles clasificaciones o motivaciones en ellos. Para el análisis de los nombres se tuvo en cuenta la transcripción fonológica, la segmentación con la glosa yuxtalineal, el nombre en español y el nombre científico.

Los nombres de las especies se tomaron de Galvis *et al.* (2006) en *Peces del medio Amazonas*; Duque (2009) en *Conocimiento local indígena sobre los peces de la amazonia: lagos de Yahuaraca*; Salinas y Agudelo (2000) en *Peces de importancia económica en la cuenca amazónica colombiana*; y, Acosta, Gregory y Agudelo (2018) en *Peces del sistema lagunar Yahuaraca* como folleto informativo. Además, se logró mayor profundización en la comprensión de los nombres con ayuda de los pescadores, las mujeres y los niños de San Pedro de Los Lagos. Por otro lado, la estrategia que se utilizó para el análisis de los nombres de los peces fue en algunos casos acudiendo a la morfología de la lengua tikuna de Montes (2004). Asimismo, se corroboró la información con los hablantes y, en otros casos, ellos mismos proporcionaron datos espontáneamente gracias a su motivación.

Resultados y Discusión

En esta sección pretendo presentar los aspectos culturales y sociales que se identificaron con respecto a los peces en la cultura tikuna, con algunos nombres, sonidos, canciones y relatos. Los nombres de peces presentan una carga semántica que se ve reflejada en sus cantos, historias, creencias, dietas rigurosas, entre otras. Por ejemplo, existen algunos peces que no se deben consumir por sus espinas y otros peces se caracterizan por ser malignos.

Tabla 1. Nombres de peces y sus asociaciones semánticas.

Nombre tikuna	Aspectos culturales	Nombre científico
chaüiná	Es peligroso para las mujeres que están embarazadas por primera vez, ya que puede afectar el seno, además, no se recomienda que los enfermos lo consuman. Se dice que el barbasco es la cura.	<i>Ancistrus</i> spp.
wāīāmarāi		<i>Rineloricaria</i> spp.
échakü	Los indígenas le atribuyen la característica de ser un pez brujo, por lo que los recién nacidos no lo consumen, ya que pueden sangrar por la nariz.	<i>Rhytidodus microlepis</i>
péru	Es peligroso porque puede atacar en el pecho del pescador. Las personas que lo consumen se enferman del pecho.	<i>Pristigaster cayana</i>

napeé	Es un pez que se cocina para hacer una bebida (pusanga) que atraiga a las mujeres. Sin embargo, no se consume.	<i>Pterophyllum scalare</i>
taú	Consumir éste pez puede causar la muerte a los adultos y a los niños. La sensación al consumirlo es como si no tuviera huesos.	<i>Electrophorus electricus</i>
nañi	Posee un aguijón muy fuerte. Si alguien es atacado debe ser atendido rápidamente.	<i>Potamotrygon motoro</i>
orámachá	Era una persona que robaba caimo hasta que el dueño lo encontró, le untó la fruta en la cara y la dejó de lado.	<i>Hypoclinemus mentalis</i>

Por otro lado, la relación onomatopéyica fue una de las categorías que se identificaron dentro de los nombres de los peces. Las onomatopeyas establecen una relación entre el sonido que se produce y la significación que este tiene para los hablantes. Así como el chirui amarillo, este pez se caracteriza por el sonido que produce reiteradamente cuando se va a aparear o a poner huevos, por lo que los indígenas tikuna lo llaman *diini*. Asimismo, los nombres de peces que se caracterizan están vinculados a la cultura tikuna, ya que existen varios mitos entorno a ellos relacionados más que todo con el origen de los humanos. El pez torre, por ejemplo, presenta una carga semántica muy importante en la cultura tikuna, ya que viene de una de las historias en la que Yoí e Ipi lo tallaron y lo pintaron con el aceite del chontaduro, lo cual explica su aspecto.

Dicho lo anterior, las historias, los relatos y los cantos juegan un papel muy importante para la cultura tikuna, por medio de estas expresiones se entiende que los peces son hermanos, que son traídos por Yoí e Ipi y que el origen de los seres humanos empieza con el *árbol de los peces*. Así mismo, se entiende la relación de los tikuna con *Eware* y los peces pequeños de los lagos, los *níchiras*⁶.

Los bocachicos, los tucunaré, las gamitanas y los pacos son algunos de los peces más consumidos por los Tikuna. Al aparecer los otros peces se empezaron a identificar cuáles eran los indicados para las dietas y cuáles eran de tener más cuidado. Doña Matilde cuenta:

(..) mientras en los lagos, las quebradas y ríos hayan muchos peces, y las pequeñas quebraditas tengan muchos *níchiras*, nunca faltaran peces en nuestros hogares, porque ellos aumentan sin que nos demos cuenta, las pequeñas quebraditas son muy importantes en la vida de los seres humanos porque allí es donde está la vida, la comida, el sustento, como le dicen ahora a la comida, allí es la casa y el origen de los peces (...)

Como ya se mencionó, las historias no son las únicas que relatan el origen de los Tikuna, los cantos también hacen parte de sus rituales, aunque a veces los modifican como una bienvenida para la gente no indígena. La abuela Matilde habla de una historia antigua que Yoí e Ipi les dejó donde menciona

que los peces son hermanos y el agua es la casa de ellos, lo cual se debe proteger y cuidar para así no perder a los seres poderosos como la boa. Doña Matilde canta y dice:

*Lo que Yoí nos dejó
Como herencia
Esos peces que nos dejó
Para que podamos comer
Y podamos vivir
Eso lo debemos recordar
Para no olvidar
Esa historia
De los peces
Esa historia antigua
Ese origen nuestro
Porque somos hermanos de los peces
Ellos son del agua y nosotros también*



Figura 2. Recopilación de algunos dibujos realizados por pescadores tikuna de San Pedro de Los Lagos. Foto propia.



Figura 3. Niños de la comunidad tikuna identificando peces. Foto propia.

En el caso de la lengua tikuna, se presenta una amplia lista de nombres con morfemas de aspecto, forma, tamaño, color, relación onomatopéyica y alimentación. A continuación, se presentan los morfemas que reúnen las características ya mencionadas con su respectivo numeral (remitirse al anexo para los ejemplos de nombres).

Tabla 2. Morfemas léxicos en los nombres de peces.

	Número del ejemplo
Aspecto	-macha “áspero” (6)
	ní- na- “brillante” nai- “ser brillante” (50), (84), (128)
	tai- “duro” (35)
	chiri- “tembloroso” (26)
	-peru “protuberancia saliente” (5)
Forma	upá “largo”, (10)
	u- “plano delgado”, (15)
	uchú- “puntiagudo” (16)-(19)
	-kú “alargado”, (20), (67)-(69)
	wo- “cóncavo y abultado” (32), (70), (92), (100), (106), (115)
Tamaño	-pü “cóncavo” (38)
	ta- “grande”, (64), (67), (74), (75), (78), (86), (87), (94), (97), (112), (127)
	toma- “grande”, (47)
	chita- “pequeño” (38)

Color	dé- “amarillo” óra-	(1), (6), (23), (27), (43), (85)
	é- “negro”,	(21), (39), (119)
	waiĩ- “negro”,	(17), (88), (109)
	wara- “medio negro”,	(20), (67)
	cho- “blanco”,	(19), (49), (68), (104)
	ko- “blanco”,	(51), (131)
	dau- “rojo”	(24), (65), (66), (82)
Alimentación	ĩtũ “chontaduro”	(18)
Relación Onomatopéyica	puā “pez torre”,	(2)
	ĩrũ- “Anchoveta o Wapetá”	(9)
	dĩnũ “chirui amarillo	(13)
	kuyu kuyu “matacaimán”,	(14)
	chu- “kará”	(22)-(25)
	tiikũ- “corbina”	(124)

Como se observa en la tabla 3, el sufijo /-kü/ está presente en los nombres de peces. Esto explica que existen nombres derivados a partir de verbos nominalizados que funcionan como calificativos (Montes, 2016). Además, su marca está presente en nombres propios masculinos, como se ve en (3d) y es el morfema con mayor presencia en la segmentación del corpus.

Tabla 3. Nombres derivados.

Segmentación y glosa yuxtalineal	Traducción	Significado del morfema
a) ta-chikũ-kũ TMÑ: grande - escama - NOMLZ	“escama grande”	Su especie se caracteriza por tener las escamas muy grandes.
b) de-remũ-kũ amarillo - pecho- NOMLZ	“color amarillo”	Coloración amarilla en el pecho.
c) tá-a-kũ grande- boca - NOMLZ	“boca grande”	Caracteriza los labios del pez.
d) chu-ná wi-chametũ-kũ R.O.-FEM FRM: largo delgado - cara - NOMLZ	“cara larga y delgada”	Su nombre en español refiere a la forma que tienen las puntas de las jarras grandes. “Garrafón”

Así mismo, se identificaron varios nombres que remiten a motivaciones metafóricas o metonímicas. Las relaciones que se encontraron refieren a partes del cuerpo humano como brazo, pierna, mejilla, ojo, cara y cola; a herramientas que ellos utilizan en la cotidianidad como el hacha y el machete; a animales que se encuentran en la selva como el tigre (*Panthera tigris*) y el

pihuicho (*Brotogeris versicolurus*); a los alimentos que cultivan como el ñame y la caña brava; a estados de ánimo como “estar enojado”, lo cual lo relacionan con el color rojo de la cara en ese estado.

Tabla 4. Motivaciones

Segmentación morfológica y glosa	Nombre en español	Observaciones
paäta-chaküü mujer joven-brazo	brazo de mujer joven	Refiere a la forma alargada y suave. Lo asocian a los brazos de una mujer joven porque es hermoso, tierno y nuevo. A veces se compara con las piernas de las mozas <i>paäperema paäta-perema</i>
déne-chüma caña-raíz	toa	Refiere a que sus bigotes se pegan a la caña brava.
uí-chaakü ñame-brazo	pez llorón	Es alargado y tiene una coloración similar al del ñame.
yuema-chaakü hacha-brazo	cubo de hacha	La cabeza es más grande y a medida que va llegando a la cola se vuelve más angosta.
kugütae-tanüü jugador-compañero	jugador o listrado	Se caracteriza por tener líneas verticales en el cuerpo. Lo comparan con una camiseta rayada de un jugador.
ené-etü piwicho (ave)-ojo	ojón	Tiene ojos similares al ave lorito.
ai-china-etü-kü tigre-oreja-ojo-NOMLZ.	raya	Posee manchas y colores como las de un tigre mariposo.
choní ta-etü-kü pez TMÑ:grande-ojo-NOMLZ.	sardina	Se caracteriza por tener ojos grandes.
na-reü aguijón de pez-cola	dora de raya	Se caracteriza por la forma que tiene la cola.
pätá-matü señorita-mejilla	doncella	Es suave como la piel de una mujer.
cháku-à bolsa-boca	jeta de tula	Se caracteriza por tener boca grande.
nuchá-metü-kü enojado-cara-NOMLZ.	mojarrita	Su coloración es rojiza y lo relacionan a cómo se pone una cara enojada.
nge-peremü mujer-pierna	pierna de moza	Al igual que brazo de moza, este pez se caracteriza por su forma alargada.

tara-wira machete-cola roja	San Pedro	Este pez posee una cola muy aplanada y delgada con una coloración rojiza que la diferencia de la yulilla cola roja.
na-étü-kü ser brillante-ojo-NOMLZ.	pez de ojos brillantes	Sus ojos se caracterizan por ser brillantes.
wai-re ASP: fragmentos finos- conjunto	yaraquí	Refiere a las rayas coloridas de la aleta caudal. Esta aleta presenta rayas delgadas. Además, es un nombre en tupí-guaraní.
pori	yulilla cola roja	Refiere a la punta del pez que es roja, igual al tabaco cuando está encendido.
naēmü	raya tigrita, pintada	Se caracteriza por la forma circular que termina en punta como un remo.
öpekü	musu	Gusano que se convierte en pez

Cabe resaltar que el pez musu, llamado así en español regional, presenta aspectos culturales para los tikuna aunque no hace parte de su dieta. Este pez es asociado a un gusano por su físico y, por tanto, lo relacionan a la familia de las anguilas. Además, cuando es época de sequía estos peces hacen huecos en la tierra para sobrevivir.

Desde la semántica léxica existe el enfoque cognitivo, el cual establece que los *primitivos semánticos*⁷ se caracterizan por ser una “unidad mínima de contenido, inanalizable en otras unidades menores” (Escandell, 2007, p.103). De esta manera, 6 de 131 nombres de peces no poseen motivación lingüística como se muestra en la tabla 5, en donde se presentan los nombres literales de los peces y su respectiva traducción del tikuna al español.

Tabla 5. Nombres literales de los peces.

Nombre en tikuna	Asociación semántica	Nombre en español
owaru	escama dura negreado	cucha
meyapára	calcetín, medias	camiseto
tará/küā	machete o cuchillo	machete o cuchillo
ngooa	boca del diablo	sp bujurqui
chuchi	flecha	yulilla
berú	mariposa	raya mariposa

Conclusiones

Se identificaron morfemas léxicos que apoyan la taxonomía *folk*, los cuales remiten al aspecto, la forma, el tamaño, el color, la alimentación y la relación onomatopéyica. Los otros nombres remiten a partes del cuerpo como ojo, boca, pierna, brazo, mejilla; a herramientas como hacha, machete, remo y bolsa; a algunos animales que se encuentran en la selva como el tigre, la mariposa y el pihuicho; a algunos alimentos que se consumen en las comunidades como el ñame, la caña brava y el chontaduro y, por último, a estados de ánimo como el mal genio. Este último, posiblemente refiera al color rojo de la cara cuando se encuentra en estado de enojo.

Otro aspecto en los nombres de los peces es que se identificaron varios préstamos lingüísticos. Del ñeengatú están la *orawana*, el *tukunari*, la *araberi*; del omagua está el pacú. Así mismo, existe una hipótesis por parte de Abel Santos con el nombre *chingura*, el cual podría ser préstamo lingüístico del portugués “señora”, ya que el nombre común es *doncella* (*Hemisorubim platyrhynchos*).

Vale la pena investigar con más profundidad la presencia de los morfemas gramaticales en los nombres de los peces con un corpus más amplio y de forma estructurada. Podría existir otra mirada, ya que la investigación se centró en peces de lagos y no del río Amazonas.

Del mismo modo, la investigación logra establecer un diálogo entre los investigadores y conocedores locales para desarrollar un trabajo de documentación de la lengua que se apoya en un ejercicio etnográfico. Así mismo, esta investigación científica logra mostrar la integralidad y complementariedad que existe entre el lenguaje y la biología.

Por otro lado, al momento de entrevistar a los hablantes pareciera que “intentaran” explicar por qué se llama así el pez asociándolo a algunas sílabas del nombre dando una etimología parcial. Es importante tener en cuenta este factor, los hablantes tikuna caracterizan los peces de manera parcial, es decir, culturalmente conocen y entienden la importancia de los peces. Sin embargo, la segmentación morfológica y el análisis semántico de la lingüística descriptiva apenas permiten corroborar algunas de estas etimologías.

Finalmente, la investigación aporta al ejercicio de identificación de algunos rasgos semánticos en los diferentes nombres de los peces. Es importante profundizar en este tipo de investigación a partir de otros seres vivos: mamíferos, aves, insectos, anfibios y reptiles, para así analizar las diferentes características que los hablantes tikuna pueden atribuirle a los animales y así contrastar el conocimiento científico y el conocimiento local.

Agradecimientos

Mis agradecimientos van a la comunidad de San Pedro de Los Lagos por abrirme las puertas, por enseñarme la cultura y la lengua tikuna, por dejarme crear lazos de amistad por medio de mi investigación y por confiarme su conocimiento para poderlo compartir.

También estoy muy agradecida por la colaboración permanente y la paciencia de mi directora María Emilia Montes. A mi tutor, el profesor Santiago Duque y el equipo del Laboratorio de Limnología, por brindarme todo el apoyo y por mostrarme el valor de la biología. A mi compañero de campo, Alexis Parente, quien estuvo siempre para mis cuestionamientos. A Abel Santos, por aclarar todas mis dudas. Por último, a mi mamá y a mi papá por escucharme siempre, por apoyarme incondicionalmente y por confiar en mí.

Referencias

- ACOSTA, A., Bogotá G, J., y Agudelo, E. (2018). *Peces del sistema lagunar Yahuaraca*. Leticia: SINCHI - Colección Ictiológica de la Amazonia Colombiana (CIACOL), Ministerio de Ambiente.
- BERLIN, B. (1992). *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400862597>
- CONKLIN, H. (1954). *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*. Ann Arbor, Mich: University Microfilms.
- DURANTI, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge, University Press.
- DUQUE, S. R. (Ed.). (2009). *Conocimiento local indígena sobre los peces de la amazonia: lagos de Yahuaraca*. Bogotá, Colombia: Editora Guadalupe S.A.
- ESCANDELL, M. (2007). *Apuntes de semántica léxica*. Madrid: Librería UNED.
- GALVIS G., J. I. Mojica, S. R., Duque, C., Castellanos, P., Sánchez-Duarte, M., Arce, Á., Gutiérrez, L. F., Jiménez, M., Santos, S., Vejarano, F., Arbeláez, E., Prieto, M., & Leiva. (2006). *Peces del medio Amazonas - región de Leticia*. Bogotá, Colombia: Editorial Panamericana, Formas e Impresos.
- GOULARD, J. (2009). *Entre mortales e inmortales: El ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Instituto Francés de Estudios Andinos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3927>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). (2010). *Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas*. Recuperado de: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI). (2009). *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Resumen Ejecutivo. Resultados definitivos de las comunidades indígenas*. Recuperado de: <https://www.inei.gob.pe/buscador/censos-nacionales-2017-xii-de-poblacion-vii-de-vivienda-y-iii-de-comunidades-indigenas-10944>
- MINISTERIO DE CULTURA. (2009). *Informe Preliminar sobre la Primera Campaña del Autodiagnóstico Sociolingüístico del Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística-PPDE (Versión provisional)*. Recuperado de: http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/informe_preliminar_autodiagnostico_sociolinguistico.pdf
- MONTES, M. (2004). *Morfosintaxis de la lengua tikuna: Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ediciones Uniandes. <https://doi.org/10.15446/fyf.v29n1.58506>
- MONTES, M. (2016). ¿Existen adjetivos en tikuna? (Amazonas colombiano). *Forma y Función*, 29(1), 11-36.
- PALMER, G. (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- RIMOLO, A. (2007). Fundamentos de los postulados de la teoría clasificatoria etnobiológica de Brent Berlin. *Revista de Lenguas Modernas*, 7, 113-120.
- SAEM, I., & R. Bulmer. (1967). *Animals the ancestors hunted: an account of the wild mammals of the kalam area, papua new guinea*. Australia: Crawford House Publishing.
- SALINAS, Y. & E. Agudelo. (2000). *Peces de Importancia Económica en la Cuenca Amazónica Colombiana*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.
- SANTOS, A., Cassú, E., Pérez, C. & Duque, S. R. (2013). Memoria ambiental de los tikuna en el sistema lagunar de Yahuaraca. *Revista Colombia Amazónica Nueva Época*, 6, 41-67.

ANEXO.

Lista de nombres de peces en lengua tikuna

	Nombre en tikuna	Transcripción fonológica	Glosa yuxtalineal	Nombre en español	Nombre científico
1	dé-chi	/de'tʃi/	COL:amarillo-para comer	pirarucú	<i>Arapaima gigas</i>
2	puā	/puā'/	R.O.	pez torre	<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>
3	paāta-chakúü	/paātatʃaku'uw/	señorita-brazo	brazo de moza	<i>Hemisorubim platyrhynchos</i>
4	yu-tá	/juta'/	muerto/morir-tronco	doncella	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>
5	u-peru	/upe'ru/	protuberancia-FRM:labio aplanado	novia	<i>Trachelyopterus galeatus</i>
6	óra-macha	/ʼoramatʃa/	COL:amarillo-ASP:áspero	raya panga, medio pez	<i>Achirus lineatus, Hypoclinemus mentalis</i>
7	öpekú	/öpeku'/	gusano que se convierte en pez (Nombre propio)	musu	?
8	meru arü ngo-ruiü	/ʼmeru ʼaru ʼŋoruü/	caracol tener/querer comer-alimentarse de	churero	<i>Megalodoras irwini</i>
9	ürü-chi	/urü'tʃi/	R.O.-para comer	anchoveta, wapeta	<i>Hydrolicus scomberoides, Stichonodon insignis</i>
10	arawiri upá	/ara'wiri upa'/	sardina (préstamo del ñeengatú) FRM: largo	sardina	<i>Triportheus elongatus, Cyphocharax spiluroopsis</i>
11	arawiri	/ara'wiri/	sardina (préstamo del ñeengatú)	sardina pechuda	<i>Triportheus angulatus, Moenkhausia lepidura</i>
12	arawiri ngeenü	/ara'wiri ŋe:nü/	sardina árbol de pepas	sardina larga	<i>Triportheus albus</i>
13	dünü	/dünü/	R.O. (al aparearse o poner huevos)	chirui amarillo	<i>Dianema longibarbis</i>
14	kuyu, kuyu/kuchi	/ʼkuyu kuyu/ ʼkutʃi/	R.O. (similar al sonido que producen los marranos)	matacaimán	<i>Pseudodoras niger, Oxydoras niger</i>
15	pé-ru	/ʼperu/	pecho saliente-FRM:borde aplanado y cóncavo	mateo, mañana me voy	<i>Pristigaster cayana</i>
16	uchu-ma	/u'tʃuma/	FRM:puntiagudo-AFM.	piraña	<i>Serrasalmus spp</i>
17	uchu-ma ya wau-kü	/u'tʃuma ja waukü/	FRM:puntiagudo-AFM. MASC. COL:negro-NOMLZ.	piraña negra	<i>Serrasalmus spp.</i>
18	uchu-ma itü	/u'tʃuma ʼitü/	FRM:puntiagudo-AFM. ALM:Chontaduro	piraña roja	<i>Pygocentrus nattereri</i>
19	uchu-ma ya cho-kü	/u'tʃuma ja ʼtʃoku/	FRM:puntiagudo-AFM. MASC. COL:blanco-NOMLZ.	piraña blanca	<i>Serrasalmus rhombeus</i>

20	wara-kú	/wara'ku/	COL: medio negro- FRM: alargada	lisa	<i>Anostomus</i> (<i>Laemolita</i>) cf <i>taeniatus</i> , <i>Leporinus</i> <i>fasciatus</i> , <i>Schizodon fasciatus</i>
21	é-cha-kü	/et'jakw/	COL: negro/huito- brazo-NOMLZ.	lisa negra	<i>Rhytioidus microlepis</i>
22	chu-ná	/tʃu'na/	R.O.-FEM	kará	<i>Aequidens</i> spp
23	chu-ná i dee-kü	/tʃu'na i de:kü/	R.O. (succionar)- FEM. FEM. COL:amarillo- NOMLZ.	kará amarillo	<i>Chaetobranchopsis</i> <i>flavescens</i>
24	chu-ná dau-kü	/tʃu'na daukü/	R.O.-FEM. COL:rojo-3P.MASC.	kará morado	<i>Acaronia nasa</i>
25	chu-ná wi- chametü-kü	/tʃu'na wi'tʃametukw/	R.O.-FEM FRM:largo y delgado-cara- NOMLZ.	Kará o boca de garrafón	<i>Satanoperca jurupari</i>
26	chiri-pirá	/tʃiripi'ra/	ASP:tembloroso-con cola	chiripirá	<i>Sorubim lima</i>
27	dé	/de/	COL:amarillo	dormilón	<i>Hoplias malabaricus</i>
28	wai-re	/waire/	ASP: conjunto de hilos-racimo	yaraquí	<i>Semaprochilodus</i> <i>insignis</i>
29	okara	/o'kara/	Nombre propio	carahuasú	<i>Astronotus ocellatus</i>
30	ya-kü-na	/jakuna/	crecida-NOMLZ.- FEM.	jabón	<i>Crenicichla johanna</i>
31	cha-muã-tà	/tʃamuã-ta/	brazo-salivar y hacer espuma- conjunto	chirui	<i>Hoplosternum</i> <i>littorale</i>
32	wo-kü	/wokw/	FRM:cóncava y abultada-NOMLZ.	bacú	<i>Pterodoras</i> <i>granulosus</i>
33	yowara-chi	/jowaratʃi/	perro-para comer	branquiña	<i>Potamorhina</i> <i>altamazonica</i>
34	yowara-chi ta- remü	/jowa'ratʃi taremü/	perro-para comer TMÑ:grande-pecho	branquiña pechuda	<i>Potamorhina latior</i>
35	yowara-chi tai- chapaü	/jowa'ratʃi taitʃapaü/	perro-para comer ASP:duro-escamas	cascuda	<i>Psectogaster</i> <i>amazonica</i> , <i>Psectogaster</i> <i>rutiloides</i>
36	ta-ta-chinü-kü	/tatatʃinukw/	TMÑ:grande- TMÑ:grande- FRM:cuerpo plano- NOMLZ.	anchoeta, arenga blanca	<i>Jurengraulis</i> <i>juruiensis</i> , <i>Ilisha</i> <i>amazonica</i>
37	yowara-chi i-chi- kü-kü	/jowa'ratʃi itʃikukw/	perro-para comer TMÑ: pequeña- escama-NOMLZ.- NOMLZ.	branquiña	<i>Curimata cisandina</i> , <i>Curimata knerii</i>
38	chita-pü	/tʃita'pw/	TMÑ:pequeño- FRM:cóncavo	reku reku	<i>Amblydoras hancokii</i>
39	é-ruma	/eruma/	COL: negro/huito- pertenecer a algo	sabaleta	<i>Brycon melanopterus</i>
40	déne-chüma	/dene,tʃuma/	caña-raíz de caña	toa	<i>Sorubimichthys</i> <i>planiceps</i>
41	õtà	/õ.ta/	cabeza transparente/ cerebro grande (nombre propio)	lisa cachete colorado	<i>Leporinus fridericci</i>

42	peü	/pew/	piojos de la boa negra (nombre propio)	natinga	<i>Lepidosiren paradoxa</i>
43	peü ya dee-kü	/pew ja de:ku/	piojos de la boa negra (nombre propio) MASC. COL:amarillo-NOMLZ.	natinga amarilla	<i>Synbranchus marmoratus</i>
44	pori	/pori/	tabaco (nombre propio)	yulilla cola roja	<i>Hemiodus microlepis</i>
45	uí-chakü	/’uitjakw/	ñame-brazo	pez llorón	?
46	yuema-chaakü	/juematʃa:ku/	hacha-brazo	cubo de hacha	?
47	toma-ka-chi	/tomakatʃi/	TMÑ:grande-?-para comer	gamitana	<i>Piaractus brachypomus</i> , <i>Colossoma macropomum</i>
48	ona-ka-chi	/ona’katʃi/	comida o alimento-?-para comer	arenga amarilla	<i>Pellona castelneana</i>
49	ona-ka-chi ya cho-kü	/ona’katʃi ja tʃoku/	comida o alimento-?-para comer MASC. COL:blanco-NOMLZ.	arenga blanca	<i>Pellona flavipinnis</i>
50	ní-chi-ra	/’nitʃira/	ASP:brillante-para comer-cola de pez	pez de quebrada	?
51	ko-chi	/’kotʃi/	COL:blanco-para comer	pirabutón	<i>Branchyplatystoma vaillant</i>
52	kugütae-tanüü	/kugutaetanuwü/	jugador-compañero	jugador o listrado	<i>Hemiodus ct. gracilis</i>
53	ené-etü	/e’ne:tu/	piwicho (ave)-ojo	ojón	<i>Auchenipterus spp</i> , <i>Auchenipterus ambyacius</i>
54	ai arü yu-tá	/ai aru ju’ta/	tigre GEN muerto/morir-tronco	pintadillo tigre	<i>Pseudoplatystoma tigrinum</i>
55	owaru	/’owaru/	escama dura (nombre propio)	cucha	<i>Pterygoplichthys sp.</i>
56	owaru-a-kü	/’owaruaku/	escama dura (nombre propio)-cría-NOMLZ.	cuchita amarilla	<i>Hypoptopoma spp.</i>
57	orawana	/ora’wana/	orawana (prestamo del ñengatu)	arawana	<i>Osteoglossum bicirrhosum</i>
58	tukunari	/tukunari/	tukunari (prestamo del ñengatu)	tukunaré	<i>Cichla monoculus</i>
59	ai-china-etü-kü	/aitʃi’naetukw/	tigre-oreja-ojo-NOMLZ.	raya manzana, cejuda	<i>Paratrygon aiereba</i>
60	naēmü	/’naēmü/	FRM:remo	raya tigrina, pintada	<i>Potamotrygon orbignyi</i>
61	berú	/be’ru/	mariposa	raya mariposa	<i>Potamotrygon scobina</i>
62	yowara-chi natü-ká	/jowaratʃi natu’ka/	perro-para comer quebrada-LOC.	branquiña de la quebrada	<i>Curimata vittata</i>
63	yowara-chi ira-ká	/jowa’ratʃi ira’ka/	perro-para comer TMÑ:pequeño-LOC.	branquiña	<i>Curimatella meyeri</i>
64	ta-chikü-kü	/tatʃikukw/	TMÑ:grande-escama-NOMLZ.	branquiña	<i>Cyphocharax plumbeus</i> , <i>Cichlasoma bimaculatum</i>

65	dau-ren-kü	/daurenkw/	COL:rojo-cola-NOMLZ.	julilla cola roja	<i>Steindachnerina guentheri</i>
66	daü-etü-kü	/dawetukw/	COL:rojo-ojo-NOMLZ.	lisa ojo rojo	<i>Leporinus agassizi</i>
67	wara-kú ta-etü-kü	/wara'ku tae'tukw/	COL: medio negro- FRM: alargada TAMANO:grande- ojo-NOMLZ.	lisa, omima	<i>Leporinus trifasciatus</i> , <i>Rhytidodus argenteofuscus</i> , <i>Anodus elongatus</i>
68	pa-kú a cho-kü	/pa'ku a tʃokw/	mujer-FRM: alargada? COL:blanco-NOMLZ.	palometa blanca	<i>Trachinotus ovatus</i>
69	pa-kú	/pa'ku/	mujer-FRM:alargada	palometa	<i>Metynnis hypsauchen</i> , <i>Mylossoma duriventre</i> , <i>Mylossoma aureum</i>
70	wo-kuá	/woku'a/	FRM:cóncavo y abultado-lado	piraña	<i>Serrasalmus elongatus</i>
71	tü-chinü	/tutʃinü/	algodón- FRM:cuerpo plano	mojarrita	<i>Brachyhalcinus copet</i>
72	mow-irá	/mowi'ra/	?-TMÑ:pequeño	guarupaya	<i>Creagrutus gracilis</i>
73	u-penü	/u'penw/	protuberancia- FRM:recipiente alargado y envuelto	mojarrita	<i>Moenkhausia naponis</i> , <i>Ctenobrycon spilurus</i> , <i>Stethaprion erythrops</i> , <i>Tetragonopterus argenteus</i>
74	ta-püta-kü	/taputakw/	TMÑ:grande-diente-NOMLZ.	dentón	<i>Roeboides affinis</i>
75	arawiri ta-remü-kü	/arawiri taremu'kw/	sardina (préstamo del ñeengatú) TMÑ:grande-pecho-NOMLZ.	sardina pechona	<i>Triporthus auritus</i>
76	arawiri ngee-kü	/arawiri ñe'kw/	sardina (préstamo del ñeengatú) mujer-NOMLZ.	sardina pechona	<i>Triporthus rotundatus</i>
77	dai-gü	/daigw/	moverse en círculos- PLZDOR	sardina	<i>Bryconops melanurus</i>
78	choní ta-etü-kü	/tʃo'ni taetukw/	pez TMÑ:grande- ojo-NOMLZ.	sardina	<i>Iguanodectes purusii</i>
79	yo-rewa ai	/jo'rewa ai/	masticar-LOC. tigre	picuda, perro	<i>Acestrorhynchus abbreviatus</i>
80	yo-rewa airu	jo'rewa	masticar-LOC. perro	perro zorro	<i>acestrorhynchus falcistrois</i>
81	yo-rewa ma-chi-küra-kü	/jo'rewa matʃikurakw/	masticar-LOC. FRM:alargada-para comer-cola-NOMLZ.	picuda, perro	<i>Acestrorhynchus microlepis</i>
82	dau-raü-kü	/dauraükw/	COL:rojo-nariz-NOMLZ.	agujeta	<i>Boulengerella maculata</i>
83	owaru nai-ne	/owaru naine/	escama dura (nombre propio) árbol-cuerpo	cucha	<i>Dekeyseria amazonica</i> , <i>Bunocephalus verrucosus</i> , <i>Megalechis thoracata</i>
84	nai-chaküü	/naitʃakw:/	ASP:brillante-brazo	lapicero	<i>Farlowella platorynchus</i> , <i>Farlowella taphorni</i>
85	de-remü-kü	/deremu'kw/	COL:amarillo-pecho-NOMLZ.	cucha	<i>Hypostomus pyrineusi</i>

86	owaru ta-chi-kü-kü	/owaru tatʃikuukw/	escama dura (nombre propio) TMÑ:grande-para comer-NOMLZ.-NOMLZ.	cucha	<i>Peckoltia bachi</i>
87	owaru boa-tá-kü	/owaru boa taku/	escama dura (nombre propio) ?-TMÑ:grande-NOMLZ.	cucha	<i>Peckoltia furcata</i>
88	owaru waü-kü	/owaru wauukw/	escama dura (nombre propio) COL:negro-NOMLZ.	cucha	<i>Pterygoplichthys lituratus</i>
89	meyapára	/meja'para/	calcetín	camiseto	<i>Brachyplatystoma juruense</i>
90	chingura	/tʃing'ura/	Préstamo del portugués: señora	doncella	<i>Hemisorubim platyrhynchos</i>
91	ma-pará	/mapa'ra/	FRM:alargada-especie de asaí brasileiro	mapará	<i>Hypophthalmus edentatus, Hypophthalmus marginatus</i>
92	wo-kü nutá	/wo'ku nu'ta/	FRM:cóncava y abultada-NOMLZ. piedra	bacú	<i>Megalodoras uranoscopus</i>
93	wi-chí	/wi'tʃi/	FRM:largo y delgado-chupar	dora	<i>Nemadoras humeralis, Anadoras grypus</i>
94	koya-tá	/koja'ta/	caimán negro-TMÑ:grande	?	<i>Opsodoras stuebelii, Ossancora punctata</i>
95	na-reü	/nareü/	aguijón de pez-cola	dora de raya	<i>Platydoras costatus, Platydoras hancockii</i>
96	pátá-matü	/pā'tamatw/	señorita-mejilla	doncella	<i>Tympanopleura atronatus, Ageneiosus ucayalensis</i>
97	tá-akü	/ta:ku/	TMÑ:grande-boca	bocón	<i>Ageneiosus inermis</i>
98	cháku-à	/tʃaku,a/	bolsa-boca	jeta de tula	<i>Auchenipterichthys thoracatus, uchenipterus nuchalis</i>
99	tará	/ta'ra/	machete	cuchillo	<i>Gymnotus carapo</i>
100	wo-rei kuchi	/worei kutʃi/	FRM:cóncavo y abultado-cola cuchillo	cuchillo	<i>Steatogenys duida, Aptereronotus albifrons</i>
101	nuchá-metü-kü	/un'tʃametuw/	enojado-cara-NOMLZ.	mojarrita	<i>Biotodoma cupido</i>
102	ngooa	/ŋo:a/	boca del diablo (nombre propio)	bujurqui	<i>Chaetobranchius flavescens</i>
103	chu-ná pama-chani	/tʃu'na pamatʃani/	R.O.-FEM guamo(especie de árbol)-semilla del guamo	mojarra	<i>Cichlasoma amazonarum</i>
104	kupí cho-kü /ma-raü-kü	/ku'pi tʃoku/, /marankw/	? COL:blanco-NOMLZ. / FRM:alargada-nariz-NOMLZ.	pez aguja	<i>Potamorhaphis guianensis</i>
105	wo-petá	/wope'ta/	?	macana larga	<i>Rhamphichthys marmoratus</i>
106	wo-rei	/worei/	FRM:cóncavo y abultado-cola	macana	<i>Eigenmania cf. limbata, Aptereronotus spp</i>
107	nowuá	/nowu'a/	?	piraña larga	?

108	duirarütü	/duiraru/	?	doradillo	<i>Salminus brasiliensis</i>
109	waü-kü	/wauku/	COL:negro-NOMLZ.	pez morena	<i>Familia Muraenidae</i>
110	ta-chikü-kü	/tatjikukw/		cascudo	?
111	nge-peremü	/neperemu/	mujer-pierna	pierna de moza	?
112	mu-tà	/mo,ta/	CANT:muchos-TMÑ:grande	motá	<i>Calophrys macropterus</i>
113	moni	/moni/	Nombre propio	picalón	<i>Pimelodus blochii</i>
114	chaü-ná	/tjau'na/	Barba-adherirse a	cucha diablillo	<i>Ancistrus</i> spp.
115	wo-ruma	/woruma/	FRM:cóncavo y abultado-agujerar	cucha sin costilla	<i>Familia Loricariidae</i>
116	wāi-ä-naraü	/wāianaraw/	serrucho-?-nariz	shitari	<i>Rineloricaria</i> spp.
117	nge-chi	/getji/	mujer-para comer	sábalo	<i>Brycon</i> spp.
118	kaweya	/kaweja/	?	?	?
119	é-chire	/etjire/	COL:negro-semilla	lisilla	<i>Curimatella alburna</i>
120	matupiri	/matupiri/	?	?	?
121	tara-wira	/tarawira/	machete-cola roja	San Pedro	<i>Chalceus erithrurus</i>
122	chuchi	/tjutji/	flecha	Yulilla	<i>Hemiodus elongatus</i>
123	owiya	/owija/	?	?	?
124	tükü-ená	/tuukwe'na/	R.O.-?	corbina	<i>Plagioscion squamosissimus</i>
125	tü-mü	/tuumu/	abajo-miedo	disco	<i>Heros severus</i>
126	na-peé	/nape'e/	?	pez escalár, pez ángel	<i>Pterophyllum scalare</i>
127	ta-ü	/ta'u/	TMÑ:grande-FRM:protuberancia	temblón	<i>Electrophorus electricus</i>
128	na-étü-kü	/na'etukw/	ser brillante-ojo-NOMLZ.	pez de ojos brillantes	?
129	vi-ta	/bita/	?-TMÑ:grande	gupis	?
130	wainayu tara	/wainaju tara/	nombre propio	chambira	<i>Raphiodon vulpinus</i>
131	cho-pe	/tjope/	COL:blanco-?	palometa de quebrada	?

Notas

¹ Trabajo realizado en modalidad de pasantía en el *Proyecto Yahuaraca. Integración de conocimientos tradicionales y científicos ecológicos de lagos y bosques inundables en educación propia y turismo solidario* bajo la dirección del profesor Santiago R. Duque, la directora de grado María Emilia Montes Rodríguez y la codirección del lingüista tikuna Abel Santos y el tikuna Alexis Parente. Esta investigación se realizó con la participación de la familia Parente quienes compartieron los saberes acerca de su entorno, cultura y lengua.

² La dieta/alimentación de los tikuna no está relacionada sólo por cuestiones de salud sino también por cuestiones sociales como no comer ciertas especies porque son

socialmente prohibidas o porque existen épocas para las mujeres y los niños donde no pueden consumir cualquier pescado.

³ A partir de sus conocimientos locales fue posible comprender cómo conciben y categorizan información de la biodiversidad que los rodea.

⁴ “Los antropólogos solían volver de su trabajo de campo con taxonomías folk de plantas y animales (...)” (Palmer, 2000, p.41). Para esta investigación, la taxonomía folk representa un modo de percibir las plantas y los animales a partir del conocimiento local, es decir, con este tipo de clasificación se pudo analizar la clasificación que utilizan los indígenas cuando se refiere a peces de Los Lagos Yahuaraca.

⁵ “Preguntas cuidadosamente construidas que se han ido desarrollando en consulta constante con los informantes indígenas pueden encajar casi por completo en los marcos de referencia nativos” (Palmer, 2000, p.42)

⁶ Los indígenas dicen que los *níchira* fueron los primeros peces en poblar las aguas dulces y de los cuales nacieron los otros peces, así mismo, las quebradas son importantes ya que son el hábitat de estos peces. Es así como los indígenas saben que hay buena pesca en la quebrada, cuando ven algunos *níchira* nadando saben que las quebradas abundan otras especies de peces.

⁷ “Los primitivos semánticos representan la base cognitiva de la capacidad humana de categorización” (Escandell, 2007, p.104)

Reseñas

Gilton Mendes dos Santos y Miguel Aparicio (Orgs). 2016. ***Redes Arawa: ensaios de etnologia no Meio Purus***. Manaus: EDUA Editora UFAM. 346 p. ISBN 978-85-7401-829-4.
<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.83397>

EDGAR BOLÍVAR-URUETA, Profesor, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. eebolivaru@unal.edu.co

El río Purús es uno de los mayores y más grandes tributarios del Amazonas. Sus cabeceras, localizadas en los departamentos de Madre de Dios y Ucayali en el Perú, bajan desde unos 500 msnm por entre la selva del piedemonte y una vez en la llanura, el Purús recorre sinuosamente la selva baja y entra en territorio brasileiro por el estado de Acre siguiendo una extensa trayectoria a través del Estado de Amazonas hasta desembocar en el río Solimões (Amazonas), siendo su último gran afluente antes de encontrar al río Negro, al lado de Manaus. A pesar de contar con casi 3.000 kilómetros de extensión y una cuenca de más de 63.000 km², la información que existía sobre las sociedades del Purús, su arqueología, historia, modos de vida y transformaciones contemporáneas, era -por lo menos hasta hace poco tiempo- tremendamente fragmentaria y con numerosos vacíos.

El libro *Redes Arawa: ensaios de etnologia no Medio Purus*, organizado por Gilton Mendes dos Santos y Miguel Aparicio, actualmente profesores de la Universidad Federal del Amazonas (UFAM) en Manaus y de la Universidad Federal del Oeste de Pará (UFOPA) en Santarém, respectivamente, contiene catorce artículos de investigación que abordan diferentes ángulos de esta compleja región, con una especial atención al conjunto diverso de sociedades indígenas que la pueblan. Este libro es un fruto del Núcleo de Estudios de la Amazonia Indígena (NEAI), grupo de investigación promovido por profesores y estudiantes de la UFAM en Manaus, con lo cual se trata de una importante contribución de la ciencia amazónica que se construye desde la región a partir de una viva red de colaboraciones con otras universidades brasileiras y extranjeras.

Este libro es, sin lugar a dudas, una sustancial y valiosa contribución académica para conocer mejor, no sólo una importante pieza del complejo rompecabezas de la Amazonia, sino más allá, para elucidar ciertos elementos centrales de lo particular y original que las sociedades indígenas del Purús plantean con relación a debates contemporáneos en ámbitos diversos tales como el poblamiento amazónico, las fronteras de expansión económica y nacional, y la forma en que estas sociedades transforman continuamente las relaciones, estrategias de organización, movilidad, tecnologías e intercambios, desafiando en buena medida el conjunto de categorías con que convencionalmente se las aborda.

A pesar de lo poco que se sabe de este río antes de la primera mitad del siglo XIX, cuando hubo una exploración cauchera de larga duración en la región, los diferentes trabajos etnológicos, lingüísticos, arqueológicos e históricos realizados en los últimos años -y reunidos en este libro- permiten vislumbrar un paisaje relacional muy elaborado entre las sociedades y el territorio, así como el conjunto de reestructuraciones que desde la época cauchera vienen marcando la situación actual.

Es de resaltar que algunos artículos prestan una atención especial a los elementos de la vida y accionar de agentes clave en la relación de las sociedades indígenas con la economía cauchera y los agentes estatales. Manoel Urbano y Ermanno Stradelli son algunos de los personajes de la historia del Purús que se convierten en fuentes históricas muy valiosas acerca del proceso de expansión de las fronteras económicas, nacionales y científicas, a partir de tácticas y estrategias en que se mezclan códigos de las relaciones de las sociedades indígenas del Purús y de las élites externas (artículos de Antonio Cardoso y Livia Raponi).

Actualmente, en lo que se refiere a la población indígena, la cuenca de este río es habitada sobretudo por pueblos hablantes de lenguas pertenecientes a la familia Pano, Arawak, Arawa y Katukina. El libro, sin embargo, no opta por reforzar las similitudes o diferencias culturales a partir de los grandes conjuntos lingüísticos, ni por trazar áreas culturales. Tampoco se aferra a los etnónimos de los diferentes grupos actuales que, como sabemos, han sido generalmente denominaciones externas.

El conjunto de análisis del libro denota un interés central en tratar la experiencia de estos grupos a partir de categorías nativas que desbordan los etnónimos e identifican de forma extremadamente diversa los diferentes colectivos, parentelas y subgrupos, dibujando así la forma de un continuo cromático de relaciones que tejen redes muy extensas de comunicación e intercambio. Tales relaciones se constituyen en una trama de influencias y poder político y económico en una amplia área regional, en la que la movilidad, la recolección y asombrosas biotecnologías de preparación y conservación de alimentos juegan un papel central en la fluidez y autonomía de tales grupos (Mendes dos Santos).

La descripción y análisis de las formas de organización de los diferentes conjuntos humanos en ambientes heterogéneos de várzeas, igapós y tierra firme, es relevante en los diferentes artículos. Los movimientos e intercambios sugeridos en el libro trazan extensas redes regionales que vinculan, no solo la cuenca del Purús, sino que extienden relaciones con el Jurua y Ucayali, entre otros, conectando así Andes y Amazonia. El movimiento aparece en el libro proveyendo elementos que apuntan a la construcción del modo de ser y el conocimiento de los pueblos del Purús, y sus elaboraciones específicas del tema de la exterioridad y relaciones con los otros.

Una evidencia de este conjunto de relaciones se encuentra en el capítulo de Stefan Dienst, quien demuestra que *Madija* constituye un continuo dialectal. Todas las variedades intermediarias del continuo están localizadas en la cuenca del Purús, mientras las variedades de la cuenca del Juruá son extremos opuestos del continuo, evidenciando las intensidades de las relaciones entre los colectivos.

Genoveva Amorim, por ejemplo, postula que el modelo kulina de relación con el Otro es el modelo de los colectivos *madija*¹: la fragmentación. A partir del modelo de relación de los colectivos *madija*, los Kulina trazan la relación con otros grupos indígenas, sean ellos Katukina, Kanamari o Kaxinawa, y trazan también la relación con los no indígenas. Esta red compleja sufrió profundas transformaciones a causa de la economía cauchera en la región. Este asunto es tratado en el conjunto de artículos del libro a partir de las transformaciones recurrentes del desplazamiento de grupos de zonas de várzea e igapós a tierra firme y viceversa, los cambios en las prácticas agrícolas y de colecta, los cambios de alimentación y tecnologías de procesamiento, la transformación de prácticas chamánicas y rituales; así como las guerras, conflictos y alianzas intergrupales y con los “blancos”.

En el caso de los Jamandi relatado por Ingrid Pedrosa de Souza, por ejemplo, en esta dinámica se produjeron diferentes fusiones que resultaban de una multiplicación de grupos esparcidos por el bosque huyendo de las amenazas. Tal dinámica también posibilitó que otros grupos se encontraran e inclusive que organizaran alianzas contra los caucheros como medio de sobrevivencia, reconfigurando muy dinámicamente los diversos colectivos. De esta forma la autora acentúa cómo se respondía a las discontinuidades en las redes sociales producidas por los agentes externos a partir de la misma tradición de la transformación.

Por otro lado, cobra un especial lugar, en el conjunto de artículos, las formas de relación entre territorios, plantas, seres acuáticos, terrestres y personas. De modo tal, es posible apreciar la forma en que estas relaciones son responsables por la construcción diferencial de los cuerpos humanos y del espacio social a partir de un variado conjunto de medios tecnológicos.

Para los grupos del Purús, el movimiento aparece centralmente ligado a los modos de ser y a los conocimientos de los otros que han sido apropiados. Las técnicas corporales y conocimientos emergen precisamente de los movimientos, habilidades y relaciones que están inmersas. En las prácticas agrícolas, de colecta, en el arte de los tejidos, en las fiestas rituales, en sus teorías sobre los olores, la salud y en las formas de familiarización, se expresan, a través de esta obra, los modos de concebir la vida y el mundo más allá de las categorías del proyecto colonial. A su vez, es en buena medida en el pensamiento y teorías nativas de estas prácticas que se nutre la base

de la resistencia y futuro de estos pueblos, para rehacer y transformar el continuo cromático de sus relaciones cosmopolíticas en el Purús, su territorio. Sin duda, *Redes Arawa*, se convierte en un destacado y renovador aporte al conocimiento del complejo mosaico de los mundos y ciencias amazónicas.

Notas

¹ En diferentes artículos del libro el término nativo *madija* (usado por los grupos de familia lingüística *kulina*) es elemento central de describir la extensión y transformabilidad de colectivos humanos y no humanos.

James C. Scott. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven, CT: Yale University Press. 312p. ISBN: 978-0300182910.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.83255>

GUILHERME HENRIQUES SOARES, Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM. ghsoares24@gmail.com

Uma nova história antiga

Para alguém sem nenhum tipo de conhecimento especializado em Arqueologia e História Antiga, i.e., um leigo como eu, o livro de James C. Scott impressionou bastante, e sem dúvida nenhuma compartilhei em cada página do entusiasmo da descoberta que, nas próprias palavras do autor, anima o texto. Scott é professor de Ciência Política em Yale, dirigindo, desde 1991, o Programa de Estudos Agrários da Universidade. Conhecido por seu trabalho no sudeste da Ásia, exerce bastante influência nos estudos sobre populações do campo, sendo caracterizado por vezes como um autor “idiossincrático”. No Brasil, pelo que pude auferir rapidamente, seu conceito de “resistência cotidiana”, um repertório variado de estratégias prosaicas e não-oficiais de resistência diária às condições de exploração vividas por algumas populações rurais, é bastante mobilizado por Cientistas Políticos engajados com o estudo destes grupos. O que me chamou atenção no livro de Scott, contudo, foi a relação que notei com a cada vez mais presente perspectiva multiespécie na Antropologia e toda a discussão, carregada de controvérsias, em torno do conceito de domesticação.

A narrativa convencional sobre a passagem do nomadismo ao sedentarismo por parte da humanidade é geralmente contada como uma história de triunfo da civilização, de etapas sucessivas a caminho do progresso, de melhoria da ordem e das formas de organização das sociedades e um incremento nas condições de vida gerais do ser humano, culminando na formação dos primeiros proto-Estados. Mesmo não sendo novidade nos círculos acadêmicos especializados que esta história está “mal contada”, ela é fortemente presente nos livros didáticos, na divulgação científica, nos documentários para a televisão (ou serviços de streaming) e no imaginário de muitas pessoas que não tem acesso ou simplesmente desconhecem os desenvolvimentos recentes da Arqueologia e História Antiga. É apoiado nestas disciplinas, e nos resultados apresentados por elas mais ou menos a partir do final dos anos 80, que Scott traz à tona os muitos erros e enganos contidos nesta narrativa.

Esses trabalhos dizem respeito à região da Mesopotâmia (atual Iraque), em especial as terras de aluvião ao sul, e ao chamado Crescente Fértil, um arco que vai do nordeste da África ao Oriente Médio, compreendendo os

vales do rio Nilo, e os vales dos rios Tigre e Eufrates. Muitas civilizações conhecidas habitaram esta parcela do mundo, de onde atualmente se têm as datações arqueológicas mais antigas com evidências das primeiras espécies de plantas e animais domesticados, os primeiros agrupamentos que se podem chamar de cidades e os indícios do início de uma forma de organização política, econômica e social contendo os germes do Estado. Porém, a despeito da linearidade que se supõe entre esses três elementos, o que as evidências arqueológicas e históricas mostram é que entre o estabelecimento das primeiras relações de domesticação e o surgimento dos proto-Estados, houve um *gap* de vários milhares de anos. É em torno deste formidável paradoxo que Scott vai desenvolver seu argumento “contra o Estado”. Como o autor coloca, essa defasagem é um problema para os teóricos que naturalizam a forma estatal e assumem que, uma vez estabelecidas as culturas e o sedentarismo, os requisitos tecnológicos e demográficos, respectivamente, para a formação do Estado, os Estados/impérios surgiriam imediatamente como as unidades de ordem política mais lógicas e eficientes.

Desconcertante, no entanto, para a narrativa convencional, que assume, por exemplo, que o sedentarismo foi uma consequência do desenvolvimento da agricultura e do estabelecimento dos campos de cultivo, levando posteriormente, graças a concentração de pessoas e da produção agrícola, à formação de proto-Estados, é o fato de que na verdade, sedentarismo foi bastante comum em ambientes ecologicamente ricos e variados, especialmente em áreas úmidas que fazem fronteira com as rotas migratórias sazonais de peixes, pássaros e animais de maior porte. E ainda assim, Scott aponta evidências que sugerem que, em toda parte, houve certa resistência aos assentamentos permanentes por parte das pessoas cujos modos de vida eram caracterizados pela mobilidade, mesmo em condições favoráveis como as citadas agora. Não há, portanto, diz o autor, nenhuma garantia nem razão suficiente para supor que o sedentarismo seja uma aspiração universal na história humana.

No centro do épico (no sentido de que tudo indica mesmo se tratar de uma história fantástica) descrito pela narrativa convencional está a ideia de domesticação como o grande ato civilizacional. Entretanto, mais uma vez Scott arrola diversos elementos que apontam que em relação a isso, também, “a história não é bem assim”. O argumento de Scott se desenvolve em grande parte ao redor dos grãos. A esse respeito, a maioria, senão todas as inovações tecnológicas e ferramentas de cultivo e colheita já existiam muito antes das primeiras sementes serem plantadas em campos lavrados, desenvolvidas para coletar e processar grãos não diretamente cultivados. Da mesma forma, as alterações morfológicas nas sementes de grãos que a Arqueobotânica busca como indício de domesticação de uma espécie parecem terem ocorrido bem antes que os grãos fossem amplamente cultivados. Os mesmos tipos de ambiguidades são válidas em relação a domesticação de animais como as ovelhas e as cabras, apontando tanto para a arbitrariedade e falta de sentido

na identificação de um evento único, um ato singular de domesticação, como reforçando o quadro, já bastante robusto no que concerne às evidências arqueológicas e genéticas, de um longo período – aproximadamente três mil anos – de relações co-evolutivas com as espécies que viriam a ser conhecidas como domesticadas, através de estratégias múltiplas e combinadas de forrageio e cultivos modestos e esparsos.

Contudo, admite o autor, mesmo não sendo estritamente necessárias ao sedentarismo, relações de domesticação criaram condições para uma concentração de pessoas e de alimentos sem precedentes, principalmente em lugares com certas configurações agro-ecológicas favoráveis. Scott chama esses sítios de *late-Neolithic multispecies resettlement camps*, tomando-os para refletir sobre os tipos emergentes de relação entre espécies ensejadas a partir deles e as novas pressões evolutivas e adaptações criadas. Scott não deixa de considerar também o papel das diversas agências não-humanas – plantas, animais e microrganismos – nessas relações, pensando a domesticação de maneira bastante ampla. O autor aponta que, mesmo que consideremos o esforço do *Homo sapiens* em moldar o ambiente como um todo de acordo com suas necessidades e preferências, neste quadro amplo, dado o conhecimento necessariamente fragmentado das dinâmicas ambientais, pode-se dizer que esse esforço foi (e tem sido) mais abundante em consequências não intencionais do que nos supostos efeitos pretendidos.

Estas questões vão ganhando uma dimensão diferente no livro, e um vocabulário mais identificado com a economia política começa a aparecer conforme o autor passa dos *reassentamentos multiespécies do final do Neolítico* (para arriscar uma tradução) ao complexo do *domus*, esse novo campo de agenciamentos criado mais ou menos de modo artificial pela combinação entre sedentarismo e cultivo de grãos, mas que também engloba a casa e suas dependências, currais, quintais e pomares. Paulatinamente, o argumento se volta para a domesticação das próprias pessoas, na mediada em que este módulo do *domus* torna-se alvo de apropriação e é amplificado e potencializado por uma classe não produtora, formada por elites religiosas e militares. A “hipótese do grão” (*the grain hypothesis*) levantada pelo autor é de que grãos são mais adequados para produção concentrada, avaliação de impostos, apropriação, recenseamento, armazenamento e racionamento. Assim, a formação do Estado se torna possível somente quando existem poucas alternativas em relação a uma dieta quase que inteiramente dominada por grãos domesticados. Enquanto a subsistência possa ser garantida através de várias redes de obtenção de alimentos e outros recursos, como é para caçadores-coletores, cultivadores de roça, forrageiros marinhos, e outras grupos organizados em torno de estratégias de mobilidade, é improvável que surja um Estado, na medida em que, aliado à maior dispersão de pessoas, não há um tipo de produção prontamente acessível e avaliável para servir como base para apropriação.

À primeira vista, o esquema pode até dar a impressão de carregar um ranço evolucionista, mas o ponto é justamente que esse complexo só se estabeleceu em lugares muito específicos e foi uma instância altamente sazonal e frágil durante muitos e muitos séculos, passando por ciclos de concentração e dispersão sucessivos, períodos os quais arqueólogos e historiadores chamaram comumente de *colapsos*. O “colapso”, entretanto, alerta Scott, só era visto de forma trágica pelas elites que lutavam para manter o controle político e econômico. Para a maioria da população esses períodos representaram, muito possivelmente, uma maior liberdade e melhores condições alimentares e de saúde. Algumas configurações agro-ecológicas podem ser consideradas “pré-adaptadas” para a concentração da produção de grãos e de população humana, devido aos solos ricos em sedimentos e água abundante, e estas áreas são, por sua vez, possíveis locais para a formação do Estado. Mais tarde, contudo, os motivos para as populações evitarem o jugo político e econômico dos proto-Estados, assim como as constantes ameaças à manutenção dos mesmos, eram muitos: trabalho forçado, impostos, guerras e epidemias, para citar os principais.

É impressionante mesmo que esse modelo tenha vindo a se tornar hegemônico por todo o mundo antigo – e aqui estamos hoje. A sugestão de Scott é de que talvez na relação mesma com uma das grandes ameaças aos proto-Estados, os ditos bárbaros, possa se entender essa “ironia do destino”. O autor usa intencionalmente de forma sarcástica o termo “bárbaros” para se referir a todas aquelas populações, a maior parte do mundo, diga-se de passagem, que viviam fora do alcance político do Estado e cujo modo de vida era caracterizado pela diversidade das estratégias de subsistência e pela mobilidade territorial. Acontece que, dada a alta concentração de recursos, os proto-Estados emergentes eram lugares perfeitos onde esses grupos, por vezes organizados em confederações com forte poderio militar, podiam conseguir tudo que queriam prontamente. Porém, muito além da dicotomia, o que Scott indica é que houve uma forte interdependência entre os dois lados, que diferiam nos métodos, mas cujos objetivos eram parecidos – apropriar e controlar o complexo de produção agrária e a mão-de-obra nele contida.

Ao longo do livro, como irão perceber aqueles que o lerem, muitas categorias e conceitos permanecem intocados, o argumento recai em certos momentos em um generalismo um pouco incômodo, fruto de certo da quase inescapável grande narrativa proporcionada pelos dados com os quais o autor lida. Porém, o próprio autor admite que o trabalho se trata de uma espécie de incursão clandestina (*poaching*) em áreas que não são de seu domínio direto. Nisto eu me identifiquei com Scott.

O ponto que gostaria de destacar, entretanto, é que Scott traz elementos importantes para pensarmos novas narrativas científicas sobre a domesticação, como a interpenetração biológica nas relações interespecíes e o papel das

agências não-humanas, assim como a necessidade de repensar o conceito não apenas à luz de resultados em pesquisas atuais, mas também dada sua identificação com ideias de progresso, dominação e controle. Ao fazer isso, o livro compartilha das mesmas preocupações que estudos recentes levados a cabo por etnógrafos multiespécies envolvendo estas questões (Swanson, Lien & Ween, 2018).

Mais especificamente, acredito que esses elementos se ligam, e podem fornecer uma boa imaginação, mas também mais do que isso – suspeito - à discussão sobre a ideia de *domesticação da Amazônia* (Levis, 2018), ajudando a pensar algumas questões recalcitrantes também para a arqueologia da região, como a enorme distância entre o passado arqueológico de algumas partes da imensa bacia, onde se observa a incidência de grandes assentamentos e indícios de uma organização política e social semelhantes aos proto-Estados (Heckenberger & Neves, 2009) e a realidade contemporânea de boa parte dos grupos indígenas, dispersos, avessos às grandes concentrações e cuja organização é marcada por estratégias múltiplas de obtenção de recursos e complexas relações de manejo da floresta (Mendes dos Santos, 2016).

Referências

- HECKENBERGER, M., & Neves, E. G. (2009). Amazonian archaeology. *Annu. Rev. Anthropol*, 38, 251-266. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>
- LEVIS, CAROLINA. (2018). *Domestication of Amazonian Forests*. (Tese de doutorado). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - Wageningen University, Brazil / Netherlands.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton. (2016). Plantas e Parentelas – notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. Em: Mendes dos Santos, Gilton e Miguel Aparicio (Orgs.), *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus* (pp 19-40). Manaus, Edua.
- SWANSON, HEATHER Anne, Marianne Elisabeth Lien, e Gro B. Ween (orgs.). (2018). *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations*. Durham and London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371649>

Emily Wakild y Michel K. Berry. 2018. *A primer for teaching environmental history: Ten Design Principles*. Duke University Press, Durham y London. 200 p. ISBN: 978-0-8223-7159-5.
<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.83064>
<https://doi.org/10.1215/9780822371595>

GERMÁN A. PALACIO, Profesor, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. galpalaciog@unal.edu.co

L@s profesores/as universitarios, en las más importantes o prestigiosas universidades latinoamericanas, están bien entrenados en sus propios campos de experticia, pues sus contrataciones se basan en los perfiles disciplinarios; o interdisciplinarios, en mucho menor medida. Pocos se vuelven populares con los estudiantes, pero una buena parte de ellos salvan las clases lo mejor que pueden, ya que no son tan diestros en el campo pedagógico, lo cual aprenden con el paso de los años. Con excepción de quienes pertenecen a facultades de educación o quienes son historiadores de la enseñanza y la pedagogía, pocos historiadores escriben sobre sus propias experiencias pedagógicas, dicen las autoras (p.2). Por tanto ellas quieren hacer un aporte en un área de interés reciente, la historia ambiental, es decir, la historia de las interacciones humanas con el resto de la “naturaleza” (p.3).

Evidentemente los profesores universitarios se dedican a enseñar y a investigar. Se sabe que, en la medida que las universidades premian la producción académica y científica, la docencia tiende a quedar relegada. Cuando la distancia entre la docencia y la investigación es muy amplia se evidencia un verdadero problema, tanto para los profesores como para sus víctimas, los estudiantes. Pero si la investigación no tuviera que separarse radicalmente de la docencia, se tendría que aceptar que retroalimentar la investigación sería clave para enseñar mejor. Este libro se propone proporcionar una serie de principios, ideas y sugerencias de cómo hacer una buena clase de historia ambiental que definitivamente piense también cómo articular ejercicios investigativos dentro de la asignatura.

La historia ambiental es un área reciente de conocimiento que surge del “giro” no humano en las ciencias sociales, que ha seguido al giro cultural de los años 80s y 90s, dicen Wakild y Berry. Agrego, que a su vez siguió al giro de la historia económica y social, que desafió el monopolio de la historia política, militar y de las ideas. Sin embargo, poco a poco, se ha ido posicionando en distintas universidades en América Latina, particularmente con el empuje de Solcha, la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental, creada a comienzos del siglo XXI. En esta dirección, proponen las autoras que los estudiantes están hambrientos de aprender sobre enfoques humanísticos en problemas manejados o abanderados por científicos de las ciencias naturales, por ejemplo, del cambio climático, la biodiversidad o los ecosistemas, entre otros.

Como en todos los programas de clase, el primer paso obvio es saber qué leer, pero los enfoques más comunes e insatisfactorios deben ser identificados (p.2). En este caso, ellas reconocen dos grandes interpretaciones tradicionales: progreso y declive. Ambos enfoques son simplistas e ahistóricos (p. 4). Por ejemplo, la devastación de bosques no es un proceso continuo y permanente de pérdida de bosques, sino que transcurre de forma diferente, en ritmos desiguales, en distintos lugares de la Tierra y nuestra visión sobre ellos varía, a veces siendo considerados como amigos y, a veces, como enemigos. En el siglo XIX los autores europeos consideraban que se requería derribar los bosques para poder ingresar a la civilización. Desde finales del siglo XIX en los Estados Unidos, por ejemplo, las ideas sobre los bosques empezaron a modificarse con visiones que postulan que más bien deben ser rescatados, conservados y que pueden llegar a ser la salvación espiritual de los humanos. De allí se derivan ideas muy valoradas sobre una naturaleza prístina e intocada por el ser humano, como se expresan en los Parques Naturales. A fines del siglo XX, estas ideas se reconsideran, empezando a entender que los Parques Naturales no deben ser diseñados para expulsar a sus pobladores humanos, sino que se les debe incorporar en un modelo donde la gente tenga un papel clave en su conservación.

Otro problema que detectan las autoras, y aclaran desde un comienzo (p. 5), es que se debe evitar el determinismo ambiental. Aunque sea clave entender que no existe historia humana desensamblada del resto de la naturaleza, esto no quiere decir que los humanos están totalmente determinados por un entorno natural o ecosistémico estrechamente definido. Esas relaciones son variables, diversas y complejas. Si no hubiéramos desarrollado una idea que distancia radicalmente a los humanos de la naturaleza, idea simultáneamente construida y compartida tanto en las ciencias sociales como en las naturales, sería muy evidente entender que hay asuntos básicos de la vida humana que conectan con el resto de la naturaleza. Por ejemplo, comer, beber y excretar (p. 6), dicen las autoras, y respirar -agrego- conectan lo humano con el resto de la naturaleza, plantas, animales, bacterias, enfermedades y la atmósfera. Despejando estos problemas de partida, las autoras organizan sus propuestas en 3 áreas: Enfoques, Rutas y Aplicaciones.

En la muy interesante sección de **Enfoques**, las autoras presentan un abanico de 4 estrategias para navegar en historia ambiental, es decir, formas de analizar ámbitos que involucran aspectos que no están separados sino que, evidentemente, son una fusión de naturaleza y cultura: a) una fruta, es decir, comida; b) una semilla, usar la tierra; c) un hacha, instrumento para transformar el paisaje y d) una llama, como ejemplo para indagar sobre las relaciones entre humanos y otros animales. Todos estos elementos son formas de reflexionar sobre el ensamble orgánico entre naturaleza y cultura.

El punto no se restringe a seleccionar simplemente los contenidos, sino que tiene que ver con el cómo animar a los estudiantes a interesarse y aprender.

Algunos estudiantes tienen reservas frente al curso porque no les gusta salir a la naturaleza para que los “piquen los zancudos”, dicen a veces, y se imaginan que solo los que salen a campo podrían estar interesados en la materia, pero no alguien que se defina como muy urbano. Pero el punto es que esta materia no es exclusivamente diseñada para los amantes de la naturaleza silvestre. Empezar con lo que los estudiantes desayunan o almuerzan, y todos lo hacen normalmente en algún punto del día, es la mejor forma para probar que todos podrían tener un interés genuino por la clase. A través del sánduche, la hamburguesa, el café con leche, la granola, el banano, la carne, la yuca, el ajiaco, el pozole, la fejoada o el sancocho que se comen en el día a día, se puede trabajar la relación naturaleza-cultura desde una reflexión sobre los alimentos que comen los humanos, las formas como se producen, las diferencias de género, los climas, los pastos, las rutas que recorren esos alimentos, los empaques, el suelo donde se produjeron, las formas de organización del trabajo, la industrialización de los alimentos, los diferentes preparados, las maneras de comer, los combustibles, el sabor o el consumo y conservación de la comida. Desde la tierra, los pastos y las semillas hasta la globalización misma de la comida y las cadenas de mercancías. De este modo, el docente puede probar que la relevancia del curso va mucho más allá de lo que sospechaban muchos estudiantes. Ejemplos como éstos sirven para otros aspectos claves del programa de clase. Por ejemplo, para desarrollar los objetivos de aprendizaje del curso. Así se puede mostrar que la historia ambiental es más que lo que alguien sabe, para pasar a convertirse en algo que todos hacemos o estamos involucrados por el hecho de ser humanos.

En la Parte II de **Rutas**, las autoras presentan tres aspectos interesantes para desarrollar las clases dependiendo de la proveniencia de los estudiantes: los científicos y cómo escriben su ciencia; la tierra, para entender la proveniencia de los estudiantes y el sentido del lugar; y el aprovisionamiento de la energía, el agua y sus interacciones. En la Parte III, **Aplicaciones**, presentan ejemplos, como es el caso de la discusión sobre la (In)Justicia Ambiental, es decir, las formas como ciertas decisiones ambientales o la carencia de ellas tienden a perjudicar o sancionar a una parte de la población más que a otra, por lo que existen desigualdades de fondo. Por ejemplo, formas de violencia lenta y sutil en el aire contaminado o alimentos chatarra, pero baratos, que perjudican muchas veces más a los pobres. Desde ese punto de vista los desastres, digamos los deslizamientos en Mocoa, Putumayo, hace un par de años, afectaron más a cierto tipo de población situada en lugares de riesgo mayor, donde la renta de la tierra es más barata. De modo similar, tal vez todos recordamos cómo el huracán Katrina afectó particularmente a la población afroamericana de New Orleans en los Estados Unidos. Por ello, se puede decir que los desastres, lejos de ser naturales, son socio-ambientales.

En la sección de las herramientas, las autoras se dedican a dar ejemplos sobre cómo los humanos vivimos hoy en día a través de nuevas tecnologías. De un lado, lo que tenemos son complejos natura-humano-máquina y podemos

ver que lo natural no es inhumano. Los seres humanos amarrados a celulares, por ejemplo, sin los cuales difícilmente pueden sobrevivir en la sociedad actual. De otro lado, es importante descubrir cómo esas tecnologías podrían ayudarnos a identificar ciertos problemas que antes no teníamos cómo prevenir y a ampliar así nuestro conocimiento sobre estas interacciones. Por ejemplo, en los noticieros de televisión podemos ver las predicciones del clima y la marcha de huracanes en el Caribe. Si no es por poderosas herramientas tecnológicas diseñadas para hacer ese seguimiento, no podríamos saber lo que sabemos. Las autoridades toman decisiones de movilizar poblaciones en circunstancias adversas a través de esos instrumentos. Pero, al mismo tiempo, a través de esas herramientas empezamos a ver la necesidad de hacer algo para detener el cambio climático, ya que estas herramientas super-tecnológicas que manejan un gigantesco número de datos mediante unos aglomerados de científicos distribuidos y colaborando por todo el mundo, nos permiten empezar a reconocer que la producción industrial de los últimos siglos nos ha arrojado a una transformación poderosa de la atmósfera a escala global, generando una grave modificación de la composición química de la atmósfera: el núcleo del cambio climático.

Finalmente, las autoras se concentran en avanzar recomendaciones de cómo mejorar las evaluaciones de los estudiantes y las clases mismas, para que sean efectivamente parte del proceso de aprendizaje, no un resultado *ex post* de la clase, superando las formas de evaluación basadas en pruebas tipo *tests*.

En 10 capítulos organizados en 3 secciones, las autoras se enfrentan a un panorama inmenso de posibilidades para pensar la historia ambiental. La ambición de este libro corto, de 152 páginas sin contar las notas, es demasiado grande para un campo tan complejo. Ello no impide reconocer que las autoras han proporcionado una serie de reflexiones y consejos fascinantes para quienes enseñamos historia ambiental o para quienes trabajamos temas ambientales con densidad histórica. No podría este libro resolver todos los desafíos pedagógicos, pero debemos reconocerles a sus autoras el valor de afrontar una problemática tan compleja y de haber proporcionado herramientas para hacer una docencia más pedagógica, más activa, que ofrece claves para involucrar la investigación por parte de los estudiantes dentro del proceso de aprendizaje. Este libro, finalmente, ofrece ideas para clases que no se restringen a temas ambientales, por lo que sus resultados acaban colocándose en un ámbito más amplio, que incursiona en la problemática de la enseñanza-aprendizaje.

Reminiscences of Juan Carlos Peña, with some local color added

Recuerdos de Juan Carlos Peña, con algo de color local agregado

Reminiscências de Juan Carlos Peña, com alguma cor local adicionada

Jimmy Weiskopf

Testimonio

How to cite: Weiskopf, J. (2018). Reminiscences of Juan Carlos Peña, with some local color added. *Mundo Amazónico*, 10(2): 197- 206. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.83038>

Abstract

Colombo-American writer and translator Jimmy Weiskopf remembers the Colombian anthropologist Juan Carlos Peña Márquez, who died on August the 5th of 2019. Juan Carlos was professor of anthropology at the Universidade Estadual do Amazonas in Tabatinga and Universidade Federal do Amazonas in Benjamin Constant, and a close collaborator of the Sede Amazonia of Universidad Nacional de Colombia in Leticia.

Keywords: Juan Carlos Peña Márquez; obituary; anthropology; UFAM; UEA

Resumen

El escritor y traductor colombo-americano Jimmy Weiskopf recuerda al antropólogo colombiano Juan Carlos Peña Márquez, quien murió el 5 de agosto de 2019. Juan Carlos era profesor de antropología en la Universidade Estadual do Amazonas en Tabatinga y la Universidade Federal do Amazonas en Benjamin Constant, y un colaborador cercano de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia en Leticia.

Palabras clave: Juan Carlos Peña Márquez; obituario; antropología; UFAM; UEA

Jimmy Weiskopf was born in New York, educated at Columbia College and Cambridge University, England. He has lived in Colombia for the past forty years and is a naturalized Colombian citizen. He works as a journalist and translator and is the author of *Yajé: the New Purgatory*, the definitive book about ayahuasca practices in Colombia and winner of a Latino Book Award, and *Ayahuasca Weaving Destinies*, a fictional account of his initiation in ayahuasca at a time when the Putumayo was plagued by the production of cocaine and a war between guerrilla and paramilitary armies. jimmy_weiskopf@hotmail.com

Resumo

O escritor e tradutor colombo-americano Jimmy Weiskopf se lembra do antropólogo colombiano Juan Carlos Peña Márquez, falecido em 5 de agosto de 2019. Juan Carlos foi professor de antropologia na Universidade Estadual do Amazonas, em Tabatinga, e na Universidade Federal do Amazonas, em Benjamin Constant; colaborador próximo da Sede Amazônia da Universidade Nacional da Colômbia em Letícia.

Palavras chave: Juan Carlos Peña Márquez; obituario; antropología; UFAM; UEA

My friendship with Juan Carlos Peña was brief yet enriching, obviously because he was such a warm, easy-going and very talented person, but also because the two occasions when we were close coincided with memorable events in my own life in which he played a part.

The first was my first visit (with my family) to Brazil and specifically, Manaus, for the specific purpose of participating in the rituals of the Santo Daime ayahuasca church, though it was also to acquaint ourselves with the country in general. Thanks to Professor Juan Alvaro Echeverri, we were taken in hand by his friend Carlos Rojas, a Colombian who was now teaching at a university in that city and even lent us a house to stay in. Now, as often happens with Colombians who live abroad (and more so in a place where they were only a handful), they usually know one another, so it was not surprising that Carlos was friendly with Juan Carlos Peña and another emigrant, Karina.

Remembering that Juan Carlos was an anthropologist, I suppose that Juan Carlos' link with Carlos Rojas was the same as mine, but the strongest bond those three had in common seemed to be that they were political exiles, without being particularly political in my view. Carlos, for example, is the sort of man who speaks his mind and I assumed that that was getting dangerous when he left Colombia in the early 1980's.

In the case of Juan Carlos and Karina, it had to do with their having been in the middle of the armed seizure for three days of the small jungle city of Mitú by a column of 500 members of the FARC guerrilla (with another 1000 surrounding the town) which was one of the most violent incidents of that period, with a death toll of more than 50 inhabitants (mostly policemen), the kidnapping of another 60 (some of whom remained in captivity for years) and the WWII-type destruction, by bombs and artillery, of most of the downtown area.

As the Secretary of Education of the Department of Vaupés, headquartered in Mitú, Juan Carlos was particularly vulnerable and while he and Karina luckily survived, it was understandable that they were traumatized (and more so, because they might have become targets of the guerrilla if they had remained). If so, it didn't show: Juan Carlos' account of the assault, though graphic enough, was filtered through his characteristic coolness and sense of humor. From the way Juan Carlos had learned to be fairly objective about

that (and the dark side of Colombia in general), I guess that moving to Brazil was not only a matter of security, but also owed to his adventurous spirit, though another reason for choosing Brazil was that it was nearby and liberal about granting the status of political refugees to victims of the violence in Colombia (then at least).

Only recently, however, did I learn that both Carlos and Juan Carlos had indeed been militants of the left, with the further complication that in addition to potential threats from the ultra-right, Juan Carlos, for ideological reasons, had split from the left-wing faction he originally joined and so was a potential target for them as well, a sadly typical occurrence in the country in that period.

In any case, Juan Carlos had been granted a student's visa and first studied for a Masters in education at the Universidad Federal de Manaus and later for a Ph.D. at the Universidade Estadual de Campinas in São Paulo. By the time I met him, he was fully at home in the country, partly thanks to his remarkable talent for languages. In contrast with Carlos Rojas, who, despite his Brazilian wife, hadn't advanced beyond *Portunhol* in a more than a decade (but made himself fully understood nevertheless), Juan Carlos practically spoke like a native after a much shorter spell there and was just as familiar with the idiosyncrasies of the country, including Manaus: its bus routes, malls, pizza parlors and not least, discos, because, no stuffy egghead, he had a rare combination of intellect, dedication to his profession and . . . an unabashed relish for the good things of life (backed by street smarts).

Just as Carlos lent us a roof, invited us to great meals at his home and acted as our kindly godfather, Juan Carlos (who was less busy) was our guide to the intricacies of local life, high and low. Almost by osmosis, he'd quickly absorbed the details of its history, architecture and economy, on the one hand, and, on the other, the dirty dealings of its politicians and underworld. The music of Brazil, especially, -- from the top of the pops down, in practice and theory -- because his talent for singing and playing the *cuatro* was allied with his talent for languages.

Fluidity is another word for fluency, and that was a quality of his which, I sensed, underlay all and was integral to his persona: his slender build, graceful movements, effortless shift between gaiety and seriousness. Insofar as I can picture him now, it is as a boyish figure, slender, alert, with curly hair and roundish cheeks always about to break out in an infectious (and toothy) laughter.

While Juan Carlos never joined in the Daime ceremonies, he was interested in hearing our account of them and as anthropologist who was versed in the indigenous use of ayahuasca in Colombia and a generalist soaked in the syncretism of Brazil, his comments were enlightening.

Returning to Bogotá after only a few weeks in Manaus, I lost sight of him in the following years but Juan Alvaro remained our link, and I knew in a general way that he was still in Brazil, and as I noted above, studying and teaching at one or another university, specifically, as I later learned, the UFAM in Benjamin Constant and later, the Universidade Estadual de Amazonas in Tabatinga, both near Leticia.

Meanwhile, as an aficionado of the Amazonian cultures myself, I'd heard about *kampo*, the powerful shamanic medicine extracted from a venomous frog, but my first two experiences of it were disappointing – first, at the headquarters of Santo Daime, near the Río Purus in the Brazilian State of Amazonas and later, at a specious ayahuasca conference in Iquitos. During the same period, and thanks to the hospitality of Juan Alvaro, I would spend some time in Leticia now and again and it was he who told me that Juan Carlos was now not only living in Benjamin Constant, the little Brazilian town about forty minutes downriver from Leticia by launch, but also friendly with a Marubo community in the same area who practiced *kampo*.

Just to be sure, I contacted Juan Carlos by e-mail from Bogotá, but less on my behalf than a companion on the trip, a doctor who combined Western allopathic and indigenous plant medicine and was also eager to try the frog remedy. Once in Leticia, however, it was impossible to confirm with Juan Carlos either by e-mail or by cell phone and since the doctor didn't have the time to wait around (or the inclination to risk a trip to Juan Carlos, only to find that he wasn't there), he passed up the chance, an anecdote whose only importance is to remind us of the near impossibility of forward planning and rigid timetables in the jungle and by extension, contrast the anxiety it caused me with the relaxed, philosophical approach to its hazards of Juan Carlos, Juan Álvaro and others (with the same background as myself) who adjust to and thrive in the Amazon.

And more so in the case of Juan Carlos because compared to Leticia (with its university, supermarkets, foreign tourists and so forth), Benjamin Constant was a disappointment, not truly urban, but not a charming village nestled into its jungle setting like Puerto Nariño either. Thus, the house where he and Tatiana, his Brazilian wife lived (along with their two little girls and his teenage daughter from a previous marriage) was an oasis of civility in the middle of what (in my view at least) is increasingly the norm for the region and has nothing to do with size, because I'd already seen the same in peripheral neighborhoods of small cities like Leticia and Tabatinga and large parts of big ones like Iquitos and Manaus: a society which has lost its original culture and only replaced it with a third-hand version of our globalized one where everything revolves around commerce, consumption and entertainment (if that even applies to Benjamin Constant, where I couldn't even find one working internet service, decent-looking hotel or drinkable cup of coffee).

Nevertheless, jerrybuilt as it was, and judging by the ubiquity of motorbikes and mod cons, the standard of living there wasn't that bad. Like many of the houses there, the one where Juan Carlos and his family lived, built of wood and raised above the level of the street, was spacious, comfortable and suited the hot climate. In addition, they were often interspersed with empty lots thick with wild flowers and palms.

Once again, anecdote makes the more general point: here, the remarkable way in which Juan Carlos (with his family) adapted to a place that would have bored me to tears, integrated themselves into local life and found enjoyment and fulfillment where they could. First, in his ample library, computer (now connected to internet again, though the signal of his cell phone was still intermittent and only accessible on the top of a hill where a funny little futuristic church in a shape of a tent stood), the splendid meals cooked by his wife, an occasional outing in his car (once shared with us) to a ramshackle (but not bad) restaurant, overlooking a lagoon on the outskirts and a wry delight in what might be called the sociology of Amazonian adolescence, especially (if I may be indiscreet and he wasn't exaggerating) a rampant promiscuity which their parents and teachers more or less took for granted, one of many subjects we chewed over on the evenings when we lolled in hammocks in the open patio of his house which backed onto a lot that (as I noted above) was so dense with tropical vegetation it was almost like being in the rainforest. And meanwhile were treated to a concert of the music of the Llanos, a region as free-spirited as the Amazon and he himself, a native of those indomitable prairies, with a first-hand knowledge of some of the remote and still relatively unspoiled indigenous settlements in Vaupés

Nevertheless, he had a definite reason for being there which made the whole thing meaningful: a post at a new State university, the UFAM, in Benjamin Constant. Though I can't recall whether it was on our first or second visit, I do retain a fairly clear impression of the institution, which, at first sight, looked like a typical *colegio* in a small town in Colombia or Brazil: a (somewhat run-down) two-storey building with wings and external corridors connecting the classrooms. And, indeed, it had been, more or less, that is, a teachers training college for bilingual indigenous students, but the ground around (still pretty wild and jungly) was already being razed for annexes: brutally, he thought, when some might have been left as a garden.

Still, I reminded myself, Harvard or Heidelberg had started in much the same way. And that, despite some doubts, it wouldn't be fair either to judge the potential of its students by their apparent obsession with dating, soap operas, soccer, the latest in track shoes and so forth. Not when Juan Carlos fully believed in the venture and went all out to make it work in an ambit, moreover, where there was no tradition of academic rigor (and as I'd learned from a brief stint as an English teacher at the university in Leticia) achieving

the right balance between being friendly to and respected by your students was tricky. But I quickly saw that it came naturally to him.

However, immersing myself in such folkways was incidental, because, as mentioned above, I too had a definite reason for being there.

Granted, *kampo* was then on the point of following ayahuasca as a “must” for the adventurous young foreigners (of the backpacker-type) who were “doing the Amazon” on their summer vacations and usually stopped off at Leticia on their river cruise between Manaus and Iquitos (or vice versa). But, first, it was still difficult to ascertain the precise “where”, “when” and “how”, and second, my search for indigenous communities in other parts of the jungle whose ayahuasca ceremonies were open to outsiders without being adulterated had taught me, the hard way, that it was best to first sound it out with a member or friend of the community and then be accompanied by him.

As it happened, Juan Carlos was also working in the field of education with some indigenous communities in the area around Benjamin Constant, and was also knowledgeable about the situation of public health there, judging by his harrowing account of the epidemics of preventable diseases that were scourging such settlements, due to the negligence and corruption of the Brazilian government.

Hence, he was liked and respected by the Marubo community, which (oddly but conveniently) was situated alongside the highway between Benjamin Constant and Atalaia do Norte, the little port where you embark upriver on the Río Javari, a tributary of the Amazon.

In all, my family and I went there three times, the first two with Juan Carlos and his family, the last on our own, and I believe that the following excerpts of a short story I wrote corresponds to what happened on the first, barring some poetic license. Despite the danger of my hogging the stage, I nevertheless make it clear that we wouldn't have got there without him and it thus serves, I hope, as a retrospective expression of our gratitude, especially in the light of what happened the last time, when some chancer who had no relation to or authorization from our host, the medicine man and leader of the community, tried to charge us an entrance fee to the community. As we ignored him and the same elder (who always left payment up to us), was outraged, it came to nothing, but for me, it was definitely an omen of things to come, correctly, I believe, considering the pricey tourist lodges on the Javari which have now turned some of the same indigenous (and innocent) experts on *kampó* into ill-paid employees:

The bizarreness of gliding in a late-model sedan to a mysterious tribal ritual didn't occur to me as the day dawned over the Javari, but it wasn't because I was too

preoccupied to take in the surroundings of a highway which, like others in the Amazonas, was new, well made and lethal in accelerating the conversion of the ownerless indigenous forest into the white man's cattle ranches.

Twenty minutes along, we parked on the verge and soon reached a clearing where basic houses semi-circled a *maloca*. From without, it was a small, squat cone that fell to the ground in a mop of uncombed hair. Within, it was an irregular oval marred by holes and pretty dark, but, judging from the domestic activity in its depths, closer to the original way of life than the ones with neat plaits and giant pillars I'd seen in Leticia, which are mostly for tourists nowadays.

For the first quarter hour, I and my friend, Jhonny [Juan Carlos], the anthropologist who'd set it up, peered at the *payé* and his two sons sitting on the opposite log in the midst of awkward silences. René was in his fifties, with chunky features, offset by a boyish short back and sides with quiff: a slow man of few words and incurious about strangers.

René summoned the boys to fetch the brown-green snuff made of toasted and pulverized tobacco leaves. He then inserted the hollowed-out bird's bone into one of my nostrils, gave me a strong blast, and, after a minute, did the other. It was like a frigid nail driven straight into the brain, which after a brief dizziness, woke me up and cleared my breathing.

The conversation which followed was aimless, twenty minutes passed but just when it looked like I was getting nowhere, René took down a *mochila*, removed a stick whose flattened side was smeared with dry snot, meditated over it for a while, and told me about another gringo, who, joining one of their nocturnal expeditions, took hold of a frog they'd caught, and impatient with sacramental rigmarole, licked its back and dropped dead!

Oddly, this was the first sign that I'd be in safe hands. From his mischievous expression, the story was doubtless as apocryphal to him as to me and its true purpose to make me complicit with his own malice and thus laugh at my fear.

With the end of a heated stick with the roundness of a pencil, he now made two punctures on each of my upper arms: it singed but didn't hurt, the idea being to open a miniscule layer of skin and leave the ones underneath as a protective filter.

I was encircled by Jhonny, René's sons and mine, watched him liquefy the glue, dab it on a forefinger and in an instant, each impress began to burn, and the heat quickly spread through my body with a rising intensity.

I lurched across the clearing, with my son protectively alongside, leftwards to a thin grove of trees overlooking a lake. I wanted to be out of sight and close to the calming water and it became a race between a dwindling self-control and a swelling bestiality that had me grabbing trunks for support until it drove me to my knees halfway along.

And to the full realization that I'd landed in a multi-sensorial hell of nausea, asphyxiation, muscle loss and blurred sight.

“Dad, your face is as red as a tomato!”, my son exclaimed, and René sent someone to splash water on me.

I placed my forehead on the soil, arched my back, forced deep breaths and silently reminded myself that it wouldn’t last long. I’d reached the make-or-break point where survival is uncertain and your only defense is prayer.

I heard the laughter of some kids who’d edged into the grove to observe the crazy gringo. It was an insult to the pride of he who’d learnt a lesson or two from ayahwasca and that spurred me to focus on the pebbly feel of the soil on my brow, opposing the immediacy of that to the immediacy of pain.

When the dagger signaled a transcendental vomit, I squatted, put a fist to the ground, heaved hard several times without result, stood up to loosen my trunks, tripped, fought a desperate struggle with the knot and nearly shat myself.

The pain dulled but still woozy, I took that for the prelude and tensed for a greater flow. Then, as if gradually awakening from a nightmare, I came back to where I literally was: calves cramped, arse bare and itchy, son worried and slightly disgusted. In line with the traditional finale, I bathed in the lake and it was like floating through liquid reflections of sky, field and forest: rapture.

Back at the *maloca*, René listened to my impressions with a benign neutrality, pleased but not excited, as I was. I’d sensed his vigilance all along but it was only now that I appreciated how lucky I’d been to have such a skilled and kindly guide and how I owed it all to Jhonny. (Adapted from Weiskopf, 2002, 216-219)

It was also to Juan Carlos that I owe my knowledge of the only thing it is worth visiting Benjamin Constant for. It happened like this: One afternoon, on his way to tank up his car, Juan Carlos saluted a man laying some cables in a ditch who happened to be indigenous, and seeing a foreigner, urged him to show me the museum on the same block, probably the only one in the world exclusively devoted to the Tikunas, the dominant tribe of that region in former times.

While “museum” was an exaggeration for a bungalow with a ragbag collection of artifacts, it was certainly an accomplishment for the small, amateur and presumably unfunded Tikuna community there, a point understood by Juan Carlos when, once there, he entered into an intense conversation with its two de facto curators: one the director, who lived in the back, and the other an elder of the Tikuna community.

I was again impressed by his empathy. It was clear that he’d previously won their respect and trust, due to his sympathy for their society and interest in their customs, and despite the presence of an intruder (and gringo, what’s more), they spoke frankly about the problems of their community, including the difficulties of maintaining the museum, though in no way did that lessen their conviction that it was their duty to conserve their culture, especially for the sake of the younger, now pretty acculturated, generation of Tikunas.

I confess that the pots, spears, blowguns, baskets, replica of a menstruation hut and the like struck me as being rather crude compared to the arts and crafts of cultures in other places in Colombia. However, when Juan Carlos exclaimed that no, the museum was great, I regretted my superficial judgment, because, I, as an apprentice at the ayahuasca and *mambe* ceremonies in Leticia, should have understood that the magic of the cultures of the Amazon lay (and still lies) in a more intangible realm of sacred plants, music, cosmology, mythology, social codes and so forth. As a quaint hand-painted map showed, their settlements had stretched to Manaus and in Leticia at least, the conglomerate indigenous culture of today was still permeated by their influence in the way of names, factions, customs, technologies and especially the face-painting, bark hula skirts and masks seen in the traditional dances and the pop version of the same at the festivals of so-called Amazonian culture the municipality put on from time to time.

I also felt stupid after Juan Carlos called my attention to some posters on their language, with some of the common phrases alongside the translation into Portuguese and the phonetics. I already knew that, in addition to his command of Portuguese, he had a smattering of a few indigenous languages, but this time his facility amazed me. With the help of the two men, he had a stab at speaking Tikuna, which, to my ear, was as impenetrable for a Westerner as Chinese, due to the practically imperceptible intonations that might give one word six different meanings but he mastered their phrases straightaway!

On a lesser plane, he displayed the same talent for discovering hidden treasures and getting along with people from all walks of life when we went to the marketplace -- situated in the run-down (and somewhat smelly) sector of stores alongside the river, which were mostly run by Peruvians -- and steered us to the only purveyors of fresh cheese and garden produce (like carrots and lettuce) and free-range eggs in the town, members of a religious sect known as the "*Israelitas*" because of their Old Testament doctrine and Biblical clothing, who have established small agricultural communes on the outskirts of Benjamin, Leticia and Iquitos, and are involved in angry disputes with their neighbors about the ownership and use of the lands they farm. Whoever is in the right, however, they are generally an object of suspicion for the locals and keep their distance from them, in turn, but not in the case of Juan Carlos, with whom they were chatty and relaxed.

After that second visit to his home, I lost sight of him once more. However, Juan Álvaro continued to keep me posted and I vaguely knew he was still in Brazil, studying for his doctorate, as mentioned above, and at one point lived for a time in the home town of his wife, Belem do Pará. The upshot is that several years passed and the next I heard, he'd returned to Benjamin and had also rented a house in Leticia, where I too was from time to time, but for one

reason or another we never met up, a reminder of one of the bitterest ironies of the early death of a friend, namely, the idea that there's no particular rush to see him because he'll always be around, and then you discover, too late, that he's gone.

Not entirely, however, thank God, for we not only met again but, looking back now, I believe that the manner in which we did was symbolic of my profound admiration for him. To understand that, I must first explain that I am an arch-neurotic when it comes to catching a flight and always arrive at the airport hours before take-off. As I apparently was one day in Leticia, when bags packed and temporarily parked at the university, we went for a quick lunch downtown, ran into Juan Carlos, invited him to join us and got so enmeshed in a conversation about everything which had happened since we last saw each other that I lost all track of the time and only caught the flight at the last second, after hectoring, then pleading with the employee at the gate, the which only makes me feel more stupid now, when I could have easily waited a day and fully enjoyed his company at leisure. But, as I just said, death is a cruel jester and I wasn't to know that that grim reaper would never give me another chance.

While it may sound surprising, because he couldn't have been more than 10 or 11 when we stayed with Juan Carlos, my son was just as distressed when he learned of his death as my wife and I were, or maybe even more so. But it really shouldn't, because children are more sensitive than adults, and if I remember more of the details, he caught and has retained the essence of a man blessed with an exceptional generosity, intelligence, magnetism and zest for life.

Requiescat in pace, Juan Carlos. We and all of your friends will miss you.

Reference

WEISKOPF, JIMMY. (2002). Searching for Pedro Bach in the obligations of the forest. *Mundo Amazónico*, 3: 189-243.