

Volumen 11, número 1, 2020

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 | 2020

MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 11, número 1, 2020

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

Editor

Edgar Bolívar-Urueta
Universidad Nacional de Colombia

Comité editorial

Germán Palacio
Universidad Nacional de Colombia
Juan Álvaro Echeverri
Universidad Nacional de Colombia
Gabriel Colorado
Universidad Nacional de Colombia
Eliana Jiménez
Universidad Nacional de Colombia
Carlos Gilberto Zarate Botía,
Instituto de Investigaciones Imani,
Universidad Nacional de Colombia.
Gilton Mendes dos Santos
PPGAS-UFAM, Brasil
Carlos Machado Dias Jr.
PPGAS-UFAM, Brasil
Luísa Elvira Belaunde
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Perú
Carlos Rodríguez
Fundación Tropenbos Colombia

Comité técnico

Gestora editorial
Ingrí Gisela Camacho Triana
Corrección de estilo (portugués)
Sérgio Augusto Freire de Souza,
UFAM.
Corrección de estilo (español)
Camiló Alejandro Vargas Pardo.

Comité científico

Carlos David Londoño
University of Regina, Canadá
Cástor Guisande González
Universidad de Vigo, España
Christian Gros
Institut des Hautes Etudes 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
Jhon Charles Donato Rondón
Universidad Nacional de Colombia
Jon Landaburu
CNRS, Francia/Colombia
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

Andrea Victoria Lasprilla

Universidad Nacional de Colombia.

Beatriz Perrone-Moisés

Universidade de São Paulo, Brasil.

Blanca Yagüe

University of Utah.

Camilo Vargas Pardo

Sorbonne Université – CRIMIC.

Universidad Nacional de Colombia.

Carlos Franky

Universidad Nacional de Colombia.

Johanna Gonçalves

École polytechnique fédérale de Lausanne, EPFL, Suiza.

Juan Álvaro Echeverri

Universidad Nacional de Colombia.

Luisa Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Luiza Garnelo

Fundação Oswaldo Cruz, FIOCRUZ, Brasil.

Olga Chaparro Africano

Universidad Nacional de Colombia.

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 | EDGAR BOLÍVAR-URUETA
Conexiones restauradoras

Artículos de investigación

- 11 | LAURA JUDITH ESCÁRRAGA TORRES
ISABEL GUTIÉRREZ MONTES
JACOB VAN ETTEN
FELICIA RAMÍREZ AGÜERO
NICOLE SIBELET
¿Por qué se pierde la agrobiodiversidad?: caso de la chagra inga en la Amazonía colombiana
Why is there agrobiodiversity lost? case of the chagra inga in the colombian Amazon
Por que a agrobiodiversidade se perde?: O caso da roça inga na Amazônia colombiana
- 39 | VINÍCIUS COSMOS BENVENÚ
DIANA MANRIQUE GARCÍA
Colonialidade alimentar? Alguns apontamentos para reflexão
Food Coloniality? Some notes for reflection
¿Colonialidad alimentaria? Algunos apuntes para la reflexión
- 57 | SANDRO MARTINS DE ALMEIDA SANTOS
Médicas cubanas em um Brasil “que não está nas novelas”
Cuban female doctors in a Brazil “that is not in the soap operas”
Medicas cubanas en un Brasil “que no está en las telenovelas”
- 80 | MARCO TOBÓN
Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona
Memory and healing of war. The carijona dance of the murui-muinai. A carijona perspective

*Memória e cura da guerra. O baile carijona dos murui-muinai.
Uma perspectiva carijona*

Texto indígena

- 106 | PEDRO FAVARON
CHONON BENSHO
Chonon Bensho namabo: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo
Chonon Bensho namabo: Dreams and visionary epistemology of the indigenous shipibo-konibo people
Chonon Bensho namabo: Sonhos e epistemologia visionária do povo indígena shipibo-konibo

Reseñas bibliográficas

- 122 | CAMILO A. VARGAS PARDO
Célimo Ramón Nejedeka Jifichíu – Imi Jooi. (2019).
Cultivando la ciencia del árbol de la salud: conocimiento tradicional para el buen vivir
- 126 | GABRIEL CABRERA BECERRA
Livia Raponi (Org). (2016) A única vida possível. Itinerários de Ermanno Stradelli na Amazônia

Testimonio

- 130 | JIMMY WEISKOPF
Ari's Burger: Vignettes of Iquitos (Part 3)
Ari's Burger: Viñetas de Iquitos (Parte 3)
Ari's Burger: Vinhetas de Iquitos (Parte 3)

Conexiones restauradoras

Escribo esta nota editorial desde Leticia en el contexto de una situación sin precedentes en nuestras vidas, el avanzar de una pandemia global que a medida que entra en la Amazonia revela los peores índices de incidencia y muerte en las estadísticas de Perú, Colombia, y, especialmente, Brasil. Es notable el esfuerzo que se está haciendo y el que se tendrá que hacer para superar esta situación de emergencia de salud pública que influye ya en todos los ámbitos económicos, culturales, socioambientales y políticos de nuestra región. Igualmente, son muchas las reflexiones y desafíos que apenas comienzan a ser abordados por todas las comunidades académicas y científicas.

En este contexto complejo, al releer el conjunto de artículos que publicamos en este número, que se entretaje con la producción de conocimiento de las instituciones y comunidades académicas amazónicas, emerge una vez más la convicción de que una publicación como Mundo Amazónico, con su carácter multidisciplinario, intercultural y abierto a los desafíos de pensamiento y acción, revela su potencial para poner en diálogo las diferentes facetas de las problemáticas y abordajes sobre esta vasta, diversa y compleja gran región, en la que coexiste la mayor diversidad planetaria de formas de vida y de pensamiento.

Nos hemos convertido todos en virus para el planeta –afirmaba hace pocas semanas Phillippe Descola²- describiendo de esta forma el proceso de degradación creciente e incesante que el capitalismo –como una epidemia- ha propagado sobre las condiciones de vida a largo plazo de todos los habitantes del planeta, humanos y no humanos. El COVID-19, en este sentido, nos devuelve, de forma sorpresiva y quizá sobrecogedora, la sensación de vulnerabilidad y de interconexión muchas veces olvidada o simplificada desde el quehacer académico. Aquello que se devuelve de manera amenazante ya desordena todas nuestras vidas y al propio capitalismo también. No es este el espacio para profundizar en estos asuntos, apenas los evocamos para retomar la presentación de los artículos del presente número desde un punto de vista insospechado, una vez que todos ellos fueron concebidos de investigaciones previas al contexto de emergencia omnipresente actualmente.

Las actuales condiciones de confinamiento, restricciones de movilidad, alteración de actividades productivas y patrones de consumo, por ejemplo, tienen enormes efectos, muchos de ellos sobre aspectos básicos de seguridad alimentaria en diferentes contextos urbanos, periurbanos, rurales, bosquesinos. Dos de los artículos contenidos en este número abordan los diferentes aspectos asociados a la alimentación, a merced de conjuntos de fuerzas económicas, culturales y de diversas violencias en los territorios.

El artículo de Escárraga, Gutiérrez, Van Etten, Ramírez y Sibelet , investigadores en temas de agrobiodiversidad y desarrollo sostenible, vinculados a diferentes institutos de investigación de Colombia, México, Costa

Rica, Holanda y Francia, *¿Por qué se pierde la agrobiodiversidad?: caso de la chagra inga en la Amazonía colombiana*, analiza las causas sociales, ambientales y económicas que inciden en la pérdida de agrobiodiversidad de las chagras del pueblo indígena Inga en el piedemonte Amazónico colombiano. Específicamente describen cambios en los paradigmas de consumo y relación con el territorio, en un contexto marcado por el auge de los cultivos de coca en la región, la economía cocalera y las fumigaciones aéreas con glifosato para su erradicación. Así mismo, cambios en la transmisión de los conocimientos tradicionales vinculados a proyectos externos poco articulados al entorno, procesos de migración y a las pocas posibilidades de comercio de los productos de la chagra.

Vinicius Benvegnú y Diana Manrique García, investigadores en temas de Desarrollo Rural en Brasil en su artículo *Colonialidade alimentar? Alguns apontamentos para reflexão*, profundizan el tema de la influencia de los procesos de homogenización y estandarización no solo de los alimentos sino de las prácticas alimenticias y los cuerpos producidos por esa alimentación. Los autores debaten en este contexto el concepto de colonialidad alimentaria que podríamos considerar una de las modalidades de biopolítica que se ponen en juego, como en el caso amazónico, en contextos de introducción de alimentos y prácticas de consumo “exógenas” y de mercantilización y gourmetización de alimentos y recetas “tradicionales”.

Podríamos a partir de ahí vislumbrar cómo en un contexto actual de desarticulación de las cadenas de producción y consumo, pero también de la introducción de subsidios alimenticios y mercados en programas de ayuda gubernamentales, internacionales y de ONGs, se alteran las condiciones en que las comunidades establecerán redes de solidaridad a través de las prácticas alimenticias. Además surge la pregunta sobre cómo garantizar la seguridad alimentaria en contextos en que se recrudescen economías ilegales y sus formas de represión, o bien, se ataca cualquier protección jurídica a los territorios indígenas frente a invasiones y devastación. En el caso del gobierno brasilero, ya viene siendo acusado con la gruesa palabra de *genocidio* por el manejo negligente de la pandemia frente a la protección de la población, especialmente de los pueblos indígenas.

Otro de los aspectos que ha revelado su escandalosa incongruencia para contener la pandemia ha sido las frecuentemente precarias condiciones de funcionamiento y organización de los sistemas de salud. La falta de infraestructura y personal médico, por un lado, y la falta de articulación respetuosa con los sistemas de medicina indígena amazónicos, por el otro, ha sido alarmante. En los últimos años, países como Brasil y Venezuela habían lanzado programas especiales para suplir estas deficiencias con la vinculación de migrantes altamente calificados, siendo las misiones de los “médicos cubanos” probablemente las más famosas y polémicas. Más allá de

los reportes oficiales de los resultados de estos programas y de los virulentos ataques que en ocasiones desatan algunos sectores políticos y científicos, es raro conocer trabajos etnográficos atentos a las diferencias culturales y de género en juego en el contexto de las prácticas médicas y de salud.

Sandro Almeida Santos, antropólogo, profesor de la Universidad Federal do Amazonas, UFAM, Manaus, en su artículo ***Médicas cubanas em um Brasil “que não está nas novelas”***, se refiere a la experiencia de cuatro mujeres médicas cubanas trabajando en la Amazonia brasilera. El autor se pregunta cómo la condición híbrida/cyborg de mujer y médica influyó de manera peculiar las relaciones de las cubanas con las poblaciones locales y colegas de trabajo. De cualquier forma, en situaciones graves como las actuales el interrogante que emerge es ¿cómo expandir y fortalecer la capacidad de los sistemas de salud asumiendo la importancia de los aspectos interculturales y de género en juego, de los cuales depende el éxito de toda intervención?

Marco Tobón, antropólogo, investigador posdoctoral en Unicamp, Brasil, en su artículo ***Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona*** aborda las posibilidades de la ritualidad indígena y su función de rechazar lo atroz, de enfrentar, dar sentido y conjurar situaciones de conflicto y violencia. En este nuevo contexto, el artículo permite vislumbrar innumerables preguntas sobre la acción colectiva y la acción política que los rituales están movilizando para “enfriar” esta situación de caos que se expande con el frente de propagación del virus. Otros modos de conocer, de relacionarse y de afectarse surgen de estos modos de vida.

El texto indígena escrito en coautoría entre Pedro Favaron, investigador argentino en temas de literatura, comunicación y filosofía intercultural, y Chonon Bensho, artista indígena shipibo-konibo, puede ejemplificar estos caminos de búsqueda intelectual y práctica. En su artículo ***Chonon Benshon Namabo: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo*** los autores abordan cómo “dentro de la cultura” de este pueblo indígena de la Amazonia peruana, los sueños son y deben ser considerados herramienta epistemológicamente válida para acceder a los conocimientos. Esta forma de conocer se caracteriza por un dinamismo que responde a preocupaciones del presente, gracias al cual continúa vigente.

Incluimos reseñas de dos destacados libros recientes. El primero de Célmo Nejedeke, médico tradicional muinane, titulado ***Cultivando la ciencia del árbol de la salud: conocimiento tradicional para el buen vivir (2019)***, editado por Giovanna Micarelli, Nelson Ortiz y Hernán Gómez. Se trata de una notable obra de investigación y experimentación sobre la traducción de conocimientos y modos de concebir la salud. Incluimos también la reseña del libro de Livia Raponi ***A única vida possível. Itinerarios de Ermanno Stradelli na Amazônia (2016)***, texto de gran interés para todos los investigadores interesados en el tema de los viajeros.

Cierra el número un Testimonio. Se trata de **Ari's Burger: Vignettes of Iquitos (Part 3)**, episodio final de una historia de tres partes sobre una visita a Iquitos en la época del nuevo milenio, por el narrador Jimmy Weisskopf, escritor y periodista colombo-estadounidense. Este episodio de la crónica transcurre entre las descripciones del variado mundo del chamanismo de ayahuasca alrededor de Iquitos, sus ceremonias y personajes de lo más variopintos y extraordinarios.

En suma, tenemos un conjunto de textos con abordajes que ponen en diálogo la agroecología, los estudios del desarrollo, la ciencia política, la antropología de la salud, la etnología, la filosofía y el arte indígena, la literatura y la historia gracias a 14 autores de Costa Rica, México, Holanda, Francia, Perú, Brasil y Colombia. Quiero agradecer muy especialmente a todos los evaluadores por el arduo trabajo de revisión de los artículos que ahora se publican. Destaco la importante participación de profesores y estudiantes del Doctorado en Estudios Amazónicos UN Sede Amazonia, al igual que a los colegas en Utah University, École Polytechnique Fédérale de Lausanne EPFL; Fundação Oswaldo Cruz FIOCRUZ; Universidade de Sao Paulo, USP y Universidad Mayor de San Marcos. Igualmente agradecemos a los colegas de FLACSO que se suman a apoyar la divulgación de Mundo Amazónico a través de sus amplias redes académicas sobre América Latina.

La diversidad de puntos de vista y diálogos entre comunidades académicas presentes en este número de Mundo Amazónico es una muestra de la riqueza de la red de investigación comprometida con problemas y perspectivas amazónicas. Nuestra convicción es que la difusión de estos trabajos, contribuya a asumir el desafío colectivo de trazar nuevas conexiones para reinventar y reforzar los lazos de cooperación, diálogo, solidaridad y nutrición (con ideas y alimentos) con que se puede reinventar el mundo amazónico que queremos y que su propia vida y dinámica exige.

Desde el Comité Editorial de la Revista Mundo Amazónico, en pleno, decidimos profundizar las reflexiones y perspectivas sobre la pandemia de COVID-19 lanzando una convocatoria de artículos para el Número Especial 11-2. Este número tendrá como editores invitados a Luisa Belaunde (Universidad Mayor de San Marcos, Lima), Juan Álvaro Echeverri (Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia) y Gilton Mendes dos Santos (PPGAS-Universidade Federal do Amazonas, UFAM Manaus). Invitamos a todos a revisar la convocatoria en nuestra pagina web.

Disfruten la lectura.

Edgar Bolívar-Urueta
Editor

Profesor Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

² Descola, Phillipe (2020). Nós nos tornamos um virus para o planeta. *N-1 edições*. Recuperado de <https://n-1edicoes.org/075>

¿Por qué se pierde la agrobiodiversidad?: caso de la chagra inga en la Amazonía colombiana

Why is there agrobiodiversity lost? case of the chagra inga in the colombian Amazon

Por que a agrobiodiversidade se perde?: O caso da roça inga na Amazônia colombiana

Laura Judith Escárraga Torres, Isabel Gutiérrez Montes, Jacob Van Etten,
Felicia Ramírez Agüero, Nicole Sibelet

Artículo de Investigación. Editor: Edgar Bolívar-Urueta.

Fecha de envío: 2019-10-15. **Devuelto para revisiones:** 2019-12-16. **Fecha de aceptación:** 2020-02-12.

Cómo citar este artículo: Escárraga, L.J., Gutiérrez, I., Van Etten, J., Ramírez, F., y Sibelet, N. (2020).

¿Por qué se pierde la agrobiodiversidad?: caso de la chagra inga en la Amazonía colombiana. *Mundo Amazónico*, 11(1): 11-38. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.82839>

Laura Judith Escárraga Torres: Licenciada en Biología. MSc en Agroforestería y Agricultura Sostenible, CATIE. Estudiante de doctorado en Agricultura Multifuncional para el desarrollo Sostenible- Universidad Autónoma Chapingo. escarragalaura@gmail.com
Isabel Gutiérrez Montes: colombiana, Bióloga Universidad Nacional de Colombia, MSc. recursos Naturales CATIE, PhD. Sociología Rural Iowa State University. Profesora e investigadora en temas socioambientales y Decana de la escuela de posgrado- CATIE. Consejera principal y comités en tesis de maestría y Doctorado. Ha publicado libros, capítulos de libros, artículos técnicos, artículos científicos y policy briefs en inglés y en español. isabel.gutierrez@catie.ac.cr
Jacob Van Etten: director de Bioversity International en Costa Rica. PhD en Ciencias agrícolas y ambientales- Wageningen University, The Netherlands. j.vanetten@cgiar.org
Felicia Ramírez Agüero: Ingeniera Agrónoma, con Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, Universidad Nacional de Costa Rica. Integrante del Claustro de Profesores e Investigadores, Escuela de Posgrado del Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE). Directora del Programa Académico Práctica del Desarrollo y la Conservación y coordinadora académica de las maestrías Práctica del Desarrollo y Práctica de la Conservación. framirez@catie.ac.cr
Nicole Sibelet: CIRAD- Centro de cooperación internacional en investigación agronómica para el desarrollo. Francia. Agrónoma (Msc) y socióloga rural (PhD en sociología). Investigadora senior de CIRAD. Ha trabajado sobre la sociología de la innovación de los agricultores y las relaciones entre la Sociedad y los recursos naturales. Analiza las percepciones de los actores y el conocimiento local, sus prácticas y estrategias en los cambios de sus sistemas frente a las crisis. nicole.sibelet@cirad.fr

Resumen

En esta investigación se analizaron las causas sociales, ambientales y económicas que inciden en la pérdida de agrobiodiversidad de las chagras del pueblo indígena Inga en la Amazonía colombiana. Se usó una metodología cualitativa basada en entrevistas semiestructuradas, grupos focales y asambleas para validación de información. Los resultados muestran que la pérdida de la agrobiodiversidad se debe principalmente a cambios en los paradigmas de consumo y relación con el territorio; así mismo, al auge de los cultivos de coca (*Erythroxylum coca*) en la región, la economía cocalera y las fumigaciones aéreas con glifosato para su erradicación; a los cambios en la transmisión de los conocimientos tradicionales, proyectos externos que no tuvieron en cuenta las condiciones culturales de los resguardos; a los procesos de migración y a las pocas posibilidades de comercio de los productos de la chagra.

Palabras clave: Agrobiodiversidad, Chagra, Inga, Semillas, Coca, Amazonía

Abstract

In this study, the social, environmental and economic causes contributing to agrobiodiversity loss in the chagra (crop fields) of the Inga indigenous people in the Colombian Amazon were analyzed. A qualitative methodology was used, specifically semi-structured interviews and focus groups, and collected data was validated during community meetings. The results show that agrobiodiversity loss is mainly due to changes in local paradigms of consumption, changes in the traditional relationship of the Inga people with their land; the increase of coca crops in the region, coca economy, fumigation with glyphosate, external projects, changes in educational and migration processes, and few possibilities for trading products from the chagra.

Keywords: Agrobiodiversity, Chagra, Inga, Seeds, Coca, Amazon

Resumo

Nesta investigação, foram analisadas as causas sociais, ambientais e econômicas que causam a perda de agrobiodiversidade do sistema de roças dos indígenas Inga na Amazônia colombiana. Foi utilizada uma metodologia qualitativa baseada em entrevistas semiestructuradas, grupos focais e reuniões de validação dos resultados. Os resultados mostram que a perda de agrobiodiversidade deve-se, principalmente, às mudanças nos padrões de consumo e ao relacionamento com o território, mas também à ascensão das plantações de coca na região, à economia da coca, à fumigação com glifosato, aos projetos externos, às mudanças nos processos educacionais, aos processos migratórios e às poucas possibilidades de comercialização dos produtos da roça.

Palavras-chave: Agrobiodiversidade, Chagra, Inga, Sementes, Coca, Amazônia.

Introducción

La agrobiodiversidad es un pilar fundamental para la sostenibilidad de los sistemas agrícolas y alimenticios mundiales. Factores como la homogenización de las dietas (Khoury, Bjorkman, Dempewolf, Ramirez-Villegas, Guarino, Jarvis y Struik, 2014), la agricultura industrial basada en la uniformidad genética y las transformaciones culturales inciden en su acelerada pérdida (IPES -Food, 2016). Sin embargo, estas causas no se pueden generalizar, en cada contexto geográfico, ecológico y social se crean condiciones particulares que repercuten en el estado actual de la agrobiodiversidad.

En Colombia la región amazónica comprende el 42,3% del área terrestre. Es un bioma complejo donde converge una alta diversidad cultural y biológica (Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, 2019). La Amazonía colombiana ha experimentado una transformación social y ambiental

profunda a causa del conflicto armado, la bonanza cocalera, el cambio de uso de suelo, el crecimiento poblacional de colonos y la migración. La firma del acuerdo de paz y el actual periodo de postconflicto se han convertido en estrategias regionales para hacer frente a estos conflictos que siguen vigentes en la Amazonía (Ochoa, 2017).

Las comunidades indígenas que habitan esta región han creado agroecosistemas que evolucionan y se adaptan a las condiciones climáticas, edáficas, ecológicas y sociales. Estos espacios se conocen como chagras y se establecen bajo un sistema de roza, tumba y quema o agricultura itinerante (Acosta y Zoria, 2012; Van der Hammen, 1992). En algunos casos también pueden establecerse por el sistema de roza, tumba y pudre (en vez de la quema). La chagra se caracteriza por su alta agrobiodiversidad y su diseño agroforestal se asemeja a la dinámica del bosque (Acosta, 2011; Hecht, Nores, Sanchez, Spain y Toenniessen, 1982; Vélez y Vélez, 1992). Sin embargo, la chagra es mucho más que un agroecosistema complejo; es un sistema social y cultural donde está representada la tradición, el conocimiento y la cosmovisión de los pueblos indígenas amazónicos (Briñez, 2002; Rodríguez, 2014; Román, 2007).

Los ingas hacen parte de los más de siete pueblos indígenas que habitan el departamento del Caquetá. Gracias a su conocimiento agrícola y al trabajo colectivo han desarrollado chagras que se caracterizan por la diversidad de especies y de las que históricamente han dependido para su seguridad alimentaria. Socialmente la chagra ha sido un pilar fundamental de la vida del pueblo inga y un espacio de transmisión del conocimiento tradicional, asociado principalmente a las mujeres (Corpoamazonia, 2009, 2010). Es por ello que en los planes de manejo se han establecido como prioridad la recuperación de la chagra tradicional y de las especies nativas (Asociación de Cabildos Tandachiridu Inganokuna, 2016b).

Aunque existe la idea generalizada sobre la pérdida de agrobiodiversidad en las chagras amazónicas, en la actualidad hay pocas investigaciones que determinen qué especies se están perdiendo, qué factores influyen en esta pérdida y cómo las problemáticas que enfrenta la Amazonía impactan en las dinámicas culturales y agrícolas de la chagra.

En este contexto emerge esta investigación cuyo objetivo es analizar las causas sociales, ambientales y económicas que inciden en los cambios de agrobiodiversidad de la chagra inga en la Amazonía colombiana.

Contexto histórico y social

El poblamiento del Caquetá se produjo de manera paulatina gracias a diversos periodos de bonanzas y conflictos bélicos. La primera oleada inicia en 1850, exploradores y colonos llegan a la región en búsqueda de quina (*Cinchona* sp),

madera, pieles y caucho (*Géneros Castilloa, Sapium, Ficus y Hevea*). Posteriormente entre 1932 -1934, la guerra entre Colombia y Perú, obliga al estado a establecer presencia en territorios estratégicos, entre ellos el Caquetá. Sin embargo, la mayor migración se produce a causa de la guerra bipartidista; entre 1940 y 1960, cientos de campesinos huyeron de la violencia que se vivía al interior del país (Ferro, Osorio, Uribe y Castillo, 1999; Melo, 2016; Uribe, 1998). A partir de 1970, la bonanza cocalera, los grupos armados y la bonanza ganadera configuraron el actual territorio caqueteño (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013).

Los ingas en Colombia y en el Caquetá

Según DANE (2019) el pueblo Inga tiene una población de 19.561 personas; habitan principalmente los departamentos del Putumayo, Nariño, Cauca y Caquetá. Los Ingas llegaron a lo que actualmente es el territorio colombiano como avanzadas del proceso de expansión del imperio Inca en el siglo XV; se establecieron principalmente en el Putumayo y Nariño. A comienzos de 1900 la iglesia católica (orden de los capuchinos y dominicos) usaba a familias del pueblo Inga como mensajeros en territorios que conectaban el Caquetá con el Putumayo.

En 1930 algunas familias del pueblo Inga se rebelaron contra la explotación que vivían por parte de estas órdenes y huyeron hacia el Caquetá, estableciéndose en lo que hoy se conoce como Yurayaco y Niñeras (Asociación de Cabildos Tandachiridu Inganokuna, 2016a). Incursionar en un nuevo territorio implicó una reconstrucción y adaptación de la historia ambiental, agrícola y culinaria. Fue posible el acceso a nuevas especies para la pesca y cacería y la adaptación de semillas a nuevos suelos. En cuanto a la chagra, ésta se estableció bajo un sistema de agricultura itinerante (con y sin quemas). Culturalmente también implicó aislamiento respecto a las otras comunidades ingas del país y con esto la conservación y transmisión de la cultura se concentró únicamente en los fundadores las comunidades.

En la actualidad todos los resguardos Inga del Caquetá están establecidos de manera legal, en cada comunidad hay un cabildo liderado por el gobernador y a nivel departamental existe la Asociación Tandachiridu Inganokuna que integra representantes de cada comunidad. También hay autoridades espirituales (taitas) que orientan a través de la medicina tradicional y las ceremonias con yagé (*Banisteriopsis caapi*). Los medios de vida y fuentes de alimentación de las comunidades han dependido de la pesca, la caza, la recolección, la cría de animales y los productos de la chagra². La venta de animales y productos de la chagra han permitido el intercambio con mercados locales. Con el tiempo y el cambio en las dinámicas sociales de la región, miembros de las comunidades han incursionado en trabajos remunerados.

Los resguardos inga del Caquetá se ubican en uno de los focos centrales de cultivos de coca en el departamento (UNODC, 2017). El piedemonte amazónico es considerado como una de las zonas con mayor persistencia de cultivos ilícitos: la cantidad de áreas sembradas de coca tienden a estabilizarse y aumentar (UNODC, 2017, 2019).

En cuanto a la chagra, históricamente el pueblo Inga ha desarrollado tecnologías y prácticas sostenibles a través de su conocimiento agrícola tradicional, que les ha permitido integrar a la chagra aspectos como agrobiodiversidad, uso sostenible del agua, trabajo colectivo (mingas) y medicina tradicional (Corpoamazonia, 2010). La chagra es un espacio de cohesión social y espiritual, donde se transmiten gran parte de los conocimientos y valores de la cultura inga.

Metodología

Área de estudio

La investigación se realizó en los cinco resguardos¹ indígenas del pueblo Inga que se encuentran en los municipios de San José del Fragua, Solano y Solita del departamento del Caquetá, en la región amazónica de Colombia (Figura 1).

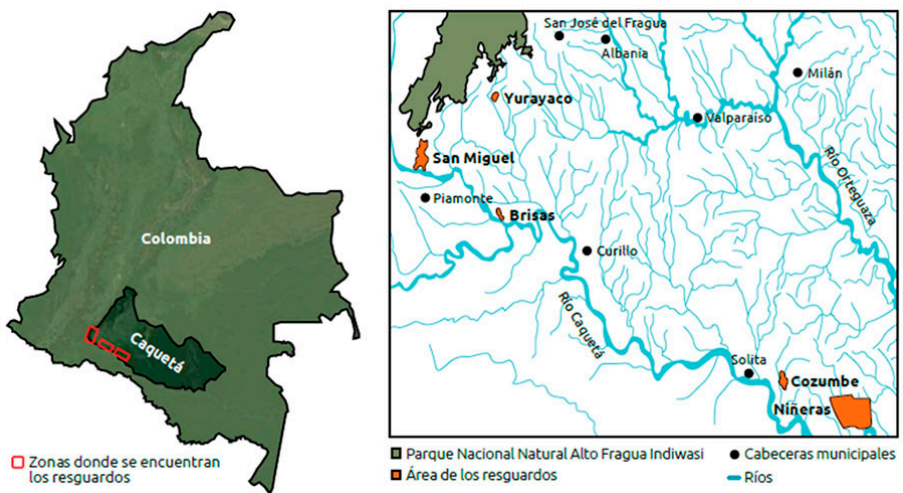


Figura 1. Ubicación de los resguardos ingas del Caquetá

Fuente: Elaboración propia con bases de datos del DANE 2008 y ACT Colombia.

La agricultura y ganadería son las actividades económicas más importantes en el departamento (Gobernación del Caquetá, 2017). En comparación con el resto del país, el Caquetá presenta niveles muy bajos de cobertura escolar,

acueductos y vivienda; tiene la tasa más alta de deforestación a nivel nacional con alrededor del 25% (IDEAM y Ministerio de Ambiente, 2018) y es uno de los departamentos con mayor cantidad de hectáreas sembradas de coca (*Erythroxylum coca*); en el 2017 alcanzó 11.793 (UNODC, 2019). A estas problemáticas se suma la violencia histórica provocada por la guerra de grupos militares, paramilitares y guerrilleros.

El municipio de San José de Fragua está ubicado a 1° 21` latitud norte y 76° 00` longitud oeste en el piedemonte andino-amazónico. Solano se ubica a 00°41'58" latitud norte y 75°15'13" longitud oeste; Solita se ubica a 00°22'5" LN y 64°4'5" longitud oeste en la región amazónica (Tabla 1).

Tabla 1. Características de los municipios donde se ubican los resguardos inga del Caquetá

Información de los municipios donde se ubican los resguardos del Caquetá					Características de los resguardos			
	Extensión km ²	Temperatura °C	Precipitación mm	Altura m snm	Resguardo	Extensión ha	Población	Número de Familias
San José del Fragua	1.228	27	3500	540	Yurayaco	758	85	30
					San Miguel	1.899	92	21
					Brisas	149	42	9
Solano	43.112	27	3000	203	Niñeras	3.394	82	18
Solita	611	27	3020	50	Cosumbe	330	54	11

Fuente: IDEAM (2019), Gobernación del Caquetá (2017) CODIC y ACT (2015)

Enfoque metodológico

Esta investigación se desarrolló bajo un enfoque cualitativo de investigación-participativa (Balcazar, 2003; Chia, 2004). La fase de campo se desarrolló en el primer semestre del 2017, en tres etapas: individual-familiar por medio de entrevistas semi-estructuradas (Sibelet, Mutel, Arragon y Luye, 2013), grupos focales y asambleas. También se visitaron las chagras de todas las familias entrevistadas. En la fase individual se realizaron 58 entrevistas dirigidas a familias de los resguardos, en las cuales participaron 33 mujeres y 25 hombres, con rangos de edad entre 20 a 75 años. En cada comunidad se realizaron dos grupos focales divididos por género, en total participaron 45 personas: 23 mujeres y 22 hombres. Al final del proceso se realizó una asamblea general para validar y discutir los resultados.

Se exploraron las siguientes variables: características de la chagra inga, agrobiodiversidad y estado de conservación; contrastes entre las

chagras de jóvenes y personas mayores; factores sociales que han incidido en la transformación de la agrobiodiversidad de la chagra -trasmisión de conocimientos, migración, cultivos de coca, fumigaciones con glifosato, proyectos externos-; y causas ambientales y económicas de la pérdida de agrobiodiversidad.

Para determinar el estado de conservación de las especies agrícolas asociadas a las chagras, se diseñó una metodología que incluye 6 categorías: la 1 representa las especies que ya no se encuentran en los territorios, pero aún están en la memoria colectiva; de la 2 a la 4 se indican las especies que están en peligro de desaparecer, y la 5 y 6 son especies comunes (Figura 2). Ya que esta metodología se basa en aspectos del estado de conservación de flora agrícola local, se decidió usar la especie como unidad de análisis siguiendo algunos de los criterios planteados por UICN (2012) y Heywood, Watson y United Nations Environment Programme (1995).

CATEGORÍA	% de población cultiva la semilla	% y edad de consumo	% del área sembrada	% de posibilidad de encontrar la especie (semillas) en territorios cercanos, locales o municipales o regionales
1	Nadie lo cultiva	Nadie la consume	0%	0%
2	Menos del 5%	Solo personas mayores las consumen	Entre 1 y 100 plantas	Menos del 5%
3	Entre el 5 y 10 %	Solo personas mayores las consumen	Menos del 5%	Entre 5 a 10%
4	Entre el 10 y el 20%	Mayores y adultos las consumen	Entre el 5 el 10%	Entre 10 a 20%
5	Del 21 al 40%	80 a 90% de consumo de toda la población	Entre 11 a 20%	Entre 20 a 60%
6	Del 40 al 100%	100% de la población la consume	Entre 21-100%	Entre 60 a 100%

Figura 2. Indicadores para determinar el estado de conservación de las especies de las chagras. Fuente: Elaboración de los autores

Resultados y discusión

Características de la chagra inga del Caquetá

Desde un punto de vista agroecológico las chagras inga se clasifican según su ubicación en el territorio y según el proceso de creación. En el primer caso existen dos tipos: chagras de vega (se crean en playas o vegas de ríos, predominan en el piedemonte) y chagras de mesón (chagras creadas en otra parte del territorio diferente a las vegas). El acceso de las familias a este tipo de chagras depende de los acuerdos de cada comunidad para repartir la tierra.

Según el proceso de creación de la chagra hay dos estrategias usadas por el pueblo Inga. En las comunidades amazónicas (Cusumbe y Niñeras), se practica la tumba y quema, mientras que en las comunidades del piedemonte andino-amazónico (Yurayaco, San Miguel y Brisas), son más comunes las chagras de tumba y pudre o chagras de “tapado” (Figura 3). Antes de crear la chagra se tienen en cuenta factores como las fases de la luna, la disponibilidad de ayuda para el trabajo comunitario (mingas), disponibilidad de semillas y el tipo de suelo para cada cultivo. Independiente del tipo de chagra, las siembras principales se realizan entre febrero-marzo y agosto-septiembre.

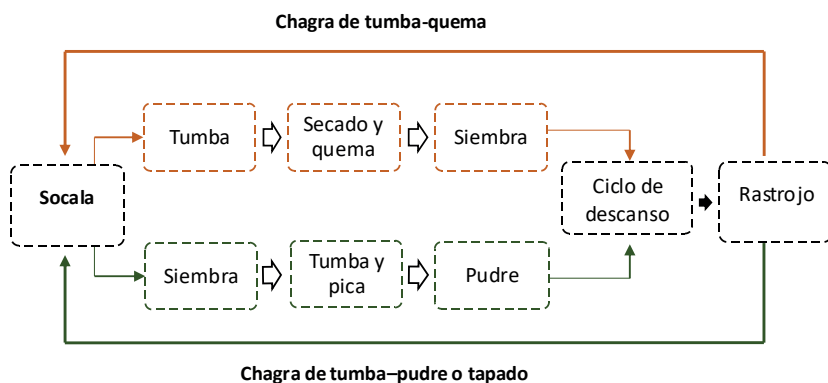


Figura 3. Proceso para crear las chagras de tapado y tumba-quema

Cada familia tiene en promedio 1.5 chagras. El tamaño de las chagras varía entre $\frac{1}{4}$ a 3 ha. En cuanto al estado de conservación se encontraron 49 especies, de estas 18 (36,7%) pertenecen a la categoría 5 y 6 “especies comunes” y 31 (63,3%) pertenecen a la categoría 2, 3 y 4 “especies en peligro” (Tabla 2). Las personas de las comunidades recuerdan 4 especies que antes estaban en el territorio y que en la actualidad han desaparecido (Categoría 1): susuca roja (*Sicana* sp.), arroz rojo (*Oryza sativa*), sandía pequeña (familia Cucurbitaceae) y archucha (*Cyclanthera pedata*).

Tabla 2. Especies de las chagras del pueblo inga y estado de conservación

CAT: Categoría de Conservación / T: Tubérculos, rizomas, raíces / F: Frutos / H: Hortalizas / G: Granos básicos / C: condimentos / M: Medicinales / A: Artesanales. / AA: Alimento de animales.

C A T	Nombre científico	Nombre común	Nombre en Inga	Familia	Usos								
					Alimento humano					M	A	AA	
					T	F	H	C	G				
2	<i>Maranta ruiziana</i>	Guadua		Marantaceae	X								
2	<i>Calathea allouia</i>	Mereñe	Miriñe	Marantaceae	X								
2	<i>Ipomoea batatas</i>	Batata	Kumal	Convolvulaceae	X								
2	<i>Xanthosoma</i> sp.	Yota	Sixe	Araceae	X								
2	<i>Sechium edule</i>	Cidra- guatila		Cucurbitaceae			X						
2	Sin identificar	Tigri ñami	Tigri chaquiñami	Dioscoreaceae	X								
2	<i>Dioscorea bulbifera</i>	Ñame bejuco		Dioscoreaceae	X								
2	<i>Musa</i> sp.	Plátano morado		Musaceae		X							
3	<i>Sicana</i> sp.	Susuca		Cucurbitaceae		X							
3	<i>Phaseolus vulgaris</i>	Frijol habichuela	Poroto	Fabaceae					X				
	<i>Phaseolus vulgaris</i>	Cacho de venado blanco	Poroto	Fabaceae					X				
3	<i>Phaseolus vulgaris</i>	Cacho de venado amarillo	Poroto	Fabaceae					X				
3	<i>Passiflora quadrangularis</i>	Badea		Passifloraceae		X							
3	<i>Lycopersicon esculentum</i>	Tomate propio		Solanaceae			X						
3	<i>Bactris gasipaes</i>	Chontaduro blanco sin espinas	Chuntaruru	Arecaceae		X							
3	<i>Gossypium</i> sp.	Algodón		Malvaceae						X	X		
3	<i>Gossypium</i> sp.	Algodón riñón		Malvaceae						X	X		
3	<i>Coix lacrymajobi var.ma-yuen</i>	Trigo amazónico		Poaceae					X				
4	<i>Archis hypogaeae</i>	Maní		Fabaceae	X								
4	<i>Dioscorea trifida</i>	Ñame morado		Dioscoreaceae	X								
4	<i>Dioscorea alata</i>	Ñame blanco		Dioscoreaceae	X								
4	<i>Cucurbita máxima</i>	Zapallo blanco	Sapallu	Cucurbitaceae			X						
4	<i>Cucurbita</i> sp.	Zapallo verde	Sapallu	Cucurbitaceae			X						
4	<i>Zea mays</i>	Maíz pira	Sara	Poaceae					X				
4	<i>Canna indica</i> Linn.	Achira de almidón		Cannaceae	X								
4	<i>Rheedia madruno</i>	Madroño		Clusiaceae		X							

4	<i>Solanum sessiliflorum</i> Dunal	Lulo amazónico		Solanaceae		X						
4	<i>Solanum</i> sp.	Lulo pequeño		Solanaceae		X						
4	<i>Matisia cordata</i>	Zapote		Malvaceae		X						
4	<i>Crescentia cujete</i>	Totumo		Bignoniaceae					X			
4	<i>Capsicum annuum</i>	Ají redondo	Uchu	Solanaceae			X					
4	<i>Capsicum annuum</i>	Ají platanouchu	Platanouchu	Solanaceae			X					
4	<i>Capsicum annuum</i>	Ají tigrí uchu	Tigríuchu	Solanaceae			X					
4	<i>Bixa orellana</i>	Achiote	Mandur	Bixaceae			X					
4	<i>Agave fourcroydes</i>	Cabuya		Asparagaceae						X		
4	<i>Curcuma longa</i>	Azafrán		Zingiberaceae			X					
4	<i>Ambrosia peruvian</i>	Altamisa Blanca		Asteraceae					X			
5	<i>Saccharum officinarum</i>	Caña	Huiro	Poaceae			X					
5	<i>Zea mays</i>	Mafz amarillo/y blanco	Sara	Poaceae				X				X
5	<i>Bactris gasipaes</i>	Chontaduro común		Arecaceae		X						X
5	<i>Inga edulis</i>	Guama - plana y bejuca		Mimosaceae		X						
5	<i>Theobroma cacao</i>	Cacao		Malvaceae		X						
5	<i>Pourouma cecropiifolia</i>	Uva caimarona		Cecropiaceae		X						
5	<i>Oryza sativa</i>	Arroz cristal		Poaceae				X				
5	<i>Ananas comosus</i>	Piña		Bromeliaceae		X						
5	<i>Borojoa patinoi</i>	Borojo		Rubiaceae		X						
5	<i>Xanthosoma sagittifolium</i>	Bore		Araceae								X
5	<i>Annona muricata</i>	Guanábana		Annonaceae		X						
5	<i>Pouteria caimito</i>	Caimo		Sapotaceae		X						
5	<i>Persea americana</i>	Aguacate		Lauraceae		X						
5	Carica papaya	Papaya		Caricaceae		X						
6	<i>Manihot esculenta</i>	Yuca (yema de huevo y sietemesuna)	Rumu	Euphorbiaceae	X							X
6	<i>Musa regia</i>	Plátano		Musaceae		X						X
6	<i>Musa</i> sp.	Pildoro		Musaceae		X						X
6	<i>Musa</i> sp.	Banano		Musaceae		X						X

Fuente: LOS autores

La transformación de la chagra tradicional

Actualmente coexisten en el mismo territorio dos tipos de chagra: la ancestral y la de los jóvenes/adultos. El 24% (14) del total de chagras ingas del Caquetá está en la categoría de chagras ancestrales, estas pertenecen a personas

mayores, constituyen el principal espacio de vida y de acción y al que le dedican la mayor parte del tiempo, suelen tener varias (2-3) chagras pequeñas ($\frac{1}{4}$ a $\frac{1}{2}$ ha) en diferentes etapas productivas para asegurar provisiones durante todo el año, el tiempo de descanso del suelo oscila entre 2 y 5 años.

Las personas mayores integran más estratos a la chagra, estas chagras se podían usar durante varios años y luego se convertían en rucutiaderos³. A medida que mueren las personas mayores estos tipos de chagras son más escasas porque los tiempos de descanso del suelo son menores. *“Yo me acuerdo de mi abuelita, hasta medicina tenía en la chagra, todo estaba integrado ahí, alrededor de los troncos grandes sembraba plantas medicinales”* (Entrevista con Mujer joven de la comunidad de San Miguel).

El 76% de las chagras del pueblo Inga en el Caquetá pertenecen a chagras de jóvenes/adultos. En este tipo de chagras hay pocas características del diseño agroforestal, algunas se han convertido en monocultivos de plátano, yuca, maíz o caña, y se les dedica menos tiempo y trabajo. El tiempo de descanso del suelo oscila entre 1 a 3 años. *“Hoy día se cosechó y se acabó, esa es la chagra tradicional ahorita del Inga, pero es una tradición colonizada, es decir yo siembro para el momento y para el mercado y en grandes espacios”* (Entrevista con líder de la comunidad Yurayaco).

Factores sociales que inciden en la pérdida de semillas en la chagra

Los cultivos de coca: “empezamos a perder las semillas cuando empezó a llegar la coca”

En las entrevistas, los fundadores de las comunidades identificaron tres periodos marcados por los cultivos de coca que han incidido drásticamente en la pérdida de agrobiodiversidad de las chagras. En el primero, entre 1930-1980, los Ingas se establecieron paulatinamente en los actuales territorios y dependían de los productos que sembraban, pescaban, recolectaban y cazaban; hubo poco intercambio con otros grupos sociales. El segundo fue entre finales de 1980 y 2000, cuando empezó a cultivarse coca en los resguardos indígenas y en territorios vecinos con fines económicos. Este cultivo implicó gran demanda de recursos y tiempo, lo que originó el abandono de los cultivos tradicionales y la dependencia alimenticia de los mercados externos. Se pasó de cultivar a comprar. En el tercer periodo (2000 hasta la actualidad), el pueblo Inga inició un proceso comunitario y político de erradicación de la coca de sus territorios, incluyendo la recuperación de los sistemas ancestrales agrícolas y la recuperación de las semillas y especies nativos (Figura 4).

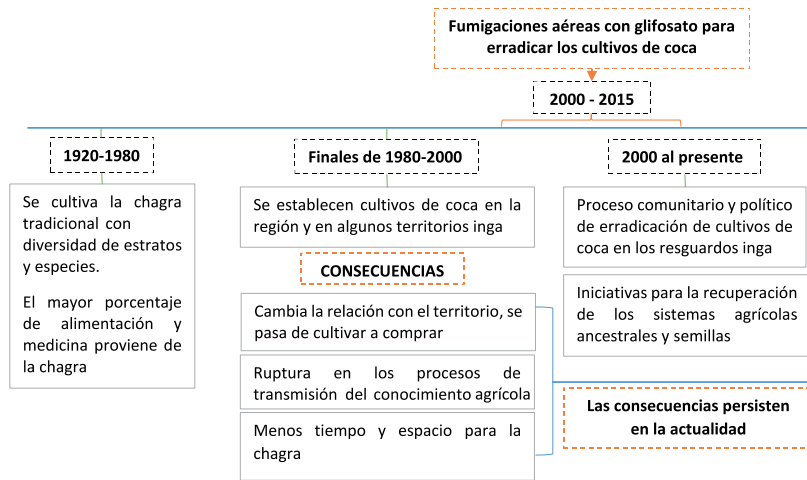


Figura 4. Historia de la incidencia de la coca en la pérdida de las semillas de territorios ingas Fuente: Elaboración de los autores

Así lo recuerdan los mayores de las comunidades:

“Nosotros teníamos esas semillas muy normales... empezamos a perder las semillas cuando empezó a llegar la coca. La coca nos vino a acabar todas esas cosas. Porque resulta que cuando llegó la coca, miramos fue el recurso... la plata, entonces... se le ponía más juicio a la coca y dejamos acabar el resto que teníamos, y como eso alcanzaba no solo para comer, sino para todo, para vestir, para comer y todo, mucha gente había, que conseguía la plata y no tenía ni un racimo de plátanos en la finca, se iban al pueblo... entonces así fue que acabamos nosotros el resto (de semillas). Yo hubo un tiempo que trabajé con coca... y ya no tenía ni caña, ni piña, nada de esas cosas ..., meramente sembraba por ahí la yuquita y el plátano y eso en medio de la coca, porque se limpiaba la coca y ahí estaba... eso fue lo que nos vino a acabar todo... y de ahí pa acá fue que nos reunimos con los mayores y empezamos a decir que había que recuperar las semillas” (Entrevista a hombre mayor de la comunidad Niñeras).

Los jóvenes también recuerdan esta parte de la historia:

“y se llegó un tiempo donde no teníamos nada, ni pildoro⁴, ni yuca ni nada de eso, pues mi papá se ambició solo en la coca ... y a veces tocaba traer del pueblo el plátano... ya mi papá traía todo del pueblo... uno se ceba que como hay plata, pues fácil, se compra... la coca fue algo que nos dejó prácticamente sin semillas... no sembraba uno yuca menos iba a sembrar ñame y todas esas cosas... eso también hizo que las semillas se hayan perdido... entonces ahora es que hablamos de recuperar...” (Entrevista con habitante de la comunidad Cosumbe).

A pesar del proceso que desarrolla el pueblo inga en pro de la recuperación de sus sistemas agrícolas tradicionales y particularmente de las semillas, algunos de sus miembros continúan ligados al cultivo de coca, como raspachines⁵ y otros compran tierras a título personal para sembrar sin las restricciones de uso comunitario que hay en los resguardos⁶.

El cultivo de coca cambió la dinámica de muchas personas dentro del territorio y esos cambios persisten en la actualidad. Las nuevas generaciones ya no perciben la chagra como una parte integral de sus vidas, porque al involucrarse con los cultivos de coca encuentran mayores ganancias económicas con las que suelen suplir las “nuevas necesidades”, como celulares, motos o ropa. Para las personas mayores las necesidades de alimentación y medicina se suplían y en gran medida se siguen supliendo con los productos de la chagra y del territorio.

Una de las consecuencias de los cultivos ilícitos de coca fue la fumigación área con glifosato, como estrategia principal del estado para su erradicación. Estas iniciaron en el 2000 como parte de la implementación del Plan Colombia⁷ y finalizaron en el 2015.

“Desde que empezó el Plan Colombia se ha visto esa afectación en los cultivos. Ya que muchas veces no hay coca dentro del resguardo, pero por fumigar la coca de los vecinos, fumigaban también las especies nativas, algunas semillas tradicionales no resistieron esos químicos” (Entrevista con líder de la comunidad San Miguel).

Las fumigaciones originaron que muchas semillas quedaran inviables:

“Cuando la fumiga cae a los frutales ya las semillas no sirven para volver a sembrar y así se acaban, aunque en el resguardo no hay coca, nadie tiene coca, pero entonces la coca está ahí pegada... y al fumigar esa coca, eso fumigaban montañas y si hay comida le van dando, cuando fumigaron la coca, fumigaron potrero y todo, las tierras quedaban peladas y los animales aguantando hambre. Si una fruta estaba cargada y fumigaron ahí se acabó la semilla” (Entrevista con habitante de la comunidad Niñeras).

El daño en las semillas a causa de las fumigaciones obligó a algunas personas a comprar y a buscar las semillas fuera del territorio, las cuales no tenían las mismas propiedades y no estaban adaptadas a las condiciones climáticas de las zonas.

“las fumigaciones dañaron una hectárea de cultivos que tenía, luego de eso hasta las gallinas aguantaron hambre, también teníamos matas de yagé y pasó la avioneta, la tierra queda envenenada. Después de eso tocó comprar de afuera... con las fumigas les dieron duro a las plataneras, y pues esos colinos⁸ ya no sirven... luego tocó comprar la semilla” (Entrevista con habitante de la comunidad Yurayaco).

Las fumigaciones no cumplieron con su objetivo. Y los daños que causaron en el territorio tuvieron implicaciones que fueron más allá de las afectaciones a la chagra. Para muchas personas el perder sus cultivos y cosechas fue un golpe a sus modos de vida más elementales, y se convirtió en un factor que fomentó la migración.

“Yo en un tiempo estaba desanimado, ya no quería sembrar nada, tenía una hectárea de maíz, y pildoro y plátano y yuca, cuando nos fumigaron se murió el maíz, la

pildorera y dije, no vuelvo a sembrar, yo estaba con ganas de irme...donde no hubiera sido resguardo y hubiera vendido y me hubiera ido” (Entrevistas con persona mayor de la comunidad Brisas).

Los cultivos de coca en la Amazonía colombiana se han tornado en uno de los problemas más serios en la región, provocando conflictos sociales (Ramírez, 2014; Ramírez, 2003) y ambientales (Vargas, 2002). La fumigación aérea con glifosato como estrategia antidrogas provocó oleadas de desplazamiento forzado en la región (Tobón y Restrepo, 2009), vulnerabilidad alimentaria (Carrillo, 2014; Cuesta, Mazzoldi y Durán, 2017) y contaminación de parcelas de las cuales dependen los medios de vida de comunidades campesinas (Lyons, 2017).

En otros pueblos indígenas de la Amazonía se han reportado casos donde las fumigaciones han ocasionado la pérdida de cultivos y cambios en el uso de suelo, una práctica común fue convertir los suelos fumigados en pastizales, lo que implicó menos espacios para las chagras (FAO, 2015).

Migraciones y procesos de transmisión de conocimiento:

“el que se va, se va y no lleva semillas”

En esta zona muchos indígenas se han visto obligados a salir de sus tierras, producto del conflicto armado, de las pocas opciones de trabajo o por la baja rentabilidad de los cultivos de la chagra. Estos procesos de migración afectan múltiples dimensiones de la vida indígena y, por supuesto, afectan la relación de las personas con la chagra: “...la migración afecta, porque se van a otras partes y por allá ya no siembran, además esos jóvenes, ya no van a mirar la chagra, ya no van a comer las comidas tradicionales” (Mujer mayor de la comunidad Yurayaco).

La migración se da principalmente en jóvenes⁹, cuando abandonan sus comunidades suelen abandonar también las prácticas agrícolas y los gustos por las comidas tradicionales, especialmente aquellas cuyos ingredientes solo se encuentran en sus territorios indígenas.

“...uno como joven se abre de la manada, y eso afecta porque uno ya se va es como al mundo blanco y uno va olvidando todas las costumbres, esa es la problemática que hay ahora en casi todos los resguardos... la mayoría nos abrimos a cultivar coca y eso (la chagra) ya se va olvidando” (Entrevista con joven de la comunidad Yurayaco).

Además de los conflictos mencionados, la migración genera un envejecimiento del campo, pues quienes permanecen en los territorios son las personas mayores “los que tienen esas semillas, los otros solo tienen plátano y yuca” (Mujer comunidad Niñeras). Hay algunos resguardos donde la mayoría de población está compuesta por personas mayores: “No están sino los puros ancianitos, el resto viven en los pueblos, también hay familias que no tienen nada,

absolutamente nada (no tienen chagra), viven del trabajo y el trabajo les da” (Entrevista con líder de la comunidad San Miguel).

Son las personas mayores quienes más semillas tienen, más tiempo invierten en la chagra, y más practican el conocimiento tradicional. Así que, al quedar ellos en los resguardos y al migrar los jóvenes, se rompe el vínculo que permite la transmisión de los conocimientos y de las tradicionales relacionadas con las semillas y la chagra.

Las personas mayores han enseñado a sus hijos e hijas las prácticas para que en cada temporada las semillas estuviesen en buenas condiciones para volver a sembrar. La recomendación principal es dedicar tiempo y cuidado, pero, posiblemente, este sea el consejo que menos se sigue en la actualidad, pues el tiempo que se le dedica a la chagra y su cuidado cada vez es menor.

Las comunidades identifican que ese ciclo de transmisión de conocimiento sobre la chagra y sus especies se ha transformado, especialmente en los resguardos más cercanos a los centros urbanos. A este mecanismo se suma la dinámica de educación occidental en la que están insertos los niños y adolescentes de los resguardos. Ya que este tipo de educación ocasiona que la niñez dedique cada vez menos tiempo a las labores de la chagra. Cuando los adolescentes desean continuar la educación secundaria deben salir del territorio, lo que ocasiona una ruptura del vínculo en la transmisión de conocimientos sobre la chagra.

“Ya los conocimientos no se transmiten, no le ponemos el interés, yo me imagino que por eso se está perdiendo. Si se perdió... se perdió...pero no le ponemos el interés, no reconocemos que es una semilla ancestral” (Entrevista con mujer mayor de la comunidad Cosumbe).

Las mujeres han tenido el rol principal en la transmisión de conocimientos sobre la chagra, ya que tradicionalmente el cuidado de los hijos está a su cargo. Sin embargo, estos roles se han transformado, muchas mujeres jóvenes se están sumando a los procesos de migración a pueblos cercanos con el objetivo de tener trabajos remunerados, esto implica una ruptura con el territorio y con la chagra. Aunque algunas mujeres siguen teniendo una chagra en el resguardo, el tiempo que se dedica es drásticamente menor, estas chagras se dedican principalmente para sembrar yuca y plátano, de igual forma los hijos participan muy poco en estos espacios.

Por otro lado, las mujeres mayores viven dinámicas diferentes, muchas de ellas son viudas y para la creación de chagras convocan a trabajos comunitarios, aun siembran y consumen diversidad de especies en la chagra y se han convertido en una fuente de provisión de semillas para cuando los jóvenes las necesitan: *“La abuela decía, donde uno viva tienen que andar con las semillas, uno debe embolsillarse¹⁰. Y lo primero que uno hace cuando llegue es sembrar los frutales”* (Entrevista con mujer joven de la comunidad San Miguel).

Los pueblos amazónicos Ticuna y Uitoto han experimentado cambios similares: la ruptura en la transmisión del conocimiento de los abuelos a los jóvenes ha ocasionado un cambio en el tipo de trabajo y manejo agronómico que trae consigo la siembra y uso de menos especies en la chagra y una ruptura del sentido simbólico que ha tenido la chagra dentro de las cosmovisiones amazónicas (Acosta, 2011; Rodríguez, 2014). En el caso de las mujeres ha ocurrido una transformación similar; cuando las mujeres consiguen trabajo fuera de sus territorios cambia la dinámica respecto a la chagra y respecto a la transmisión de conocimientos (Lasprilla, 2009). Así mismo, han experimentado que al estar los jóvenes insertos dentro del sistema de educación occidental tienen menos tiempo para invertir en las chagras (Fonseca Cepeda, Idrobo y Restrepo, 2019; Gasché, 2010).

Las consecuencias de los proyectos externos sin planificación

Los proyectos externos tienen un efecto importante sobre la agrobiodiversidad de las chagras a través de varios mecanismos. El primero es la falta de atención a la agrobiodiversidad en la formulación de planes estatales; las semillas tradicionales y la conservación de la agrobiodiversidad no son prioridades en las secretarías de agricultura municipales ni departamentales y no se reflejan en los planes de desarrollo departamental, donde se establecen los programas y el presupuesto.

El segundo mecanismo es la provisión de semillas modernas y proyectos productivos. Los programas asistenciales del estado han impulsado la sustitución de las semillas tradicionales de la chagra por variedades que prometen ser más productivas (como estrategia de asistencia agrícola o como estrategia para erradicación de cultivos de coca). Estos programas no tienen en cuenta las implicaciones en el agroecosistema tradicional al traer especies foráneas, sin planificación, en plazos cortos y sin seguimiento adecuado. Dos de los ejemplos más visibles en los resguardos fueron proyectos de siembra de cacao y caucho; nadie les dio seguimiento, ni se garantizó la comercialización y en la actualidad están abandonados.

El tercer mecanismo fue la provisión de alimentos por parte del estado que cambiaron los patrones de inversión de tiempo y dinero en las comunidades en la época de mayor bonanza cocalera.

“...le daban remesa a la gente, arroz, llevábamos camionadas y hubo tiempo que nos daban así comida...y nosotros entregábamos de comunidad en comunidad... y esa remesa la invirtieron para meter trabajadores y sembrar más coca, ahí se va perdiendo eso (las semillas)” (Entrevista con líder de la comunidad Yurayaco).

La compra de alimentos para contratar a raspachines es una de las inversiones más altas por parte de los dueños de cultivos de coca; al recibir alimentos sin costo fue posible invertir más recursos en la ampliación de las áreas del cultivo de coca.

Aunque en la actualidad existen casos exitosos de sustitución de cultivos de coca en la región amazónica, cuando iniciaron las implementaciones de estas estrategias no se planearon ni desarrollaron con una visión de sostenibilidad. Al igual que el pueblo inga, grupos campesinos de la región implementaron proyectos en los que invirtieron tiempo y espacio de sus parcelas pero no fueron viables (Cadena, 2017; USAID, FIP y OIM, 2014).

Cambio en los modelos de consumo: “ahora todos dependen de lo comprado”

Una de las causas de la pérdida de la agrobiodiversidad es el abandono del uso tradicional, principalmente el alimenticio. La utilización de alimentos tradicionales ha quedado relegada a las personas mayores, quienes aún los siembran y los consumen: *“la alimentación ha cambiado mucho, porque ahora todos dependen de lo comprado... en esa época no teníamos que pensar en salir el domingo a hacer mercado”* (Entrevista con hombre anciano de la comunidad San Miguel).

Por otro lado, los adultos y jóvenes que salen de sus territorios o viven cerca de pueblos han adquirido dinero por su trabajo (especialmente en cultivos de coca) e invierten parte de sus recursos en la compra de alimentos, especialmente enlatados, arroz, granos secos y harinas procesadas. Estas prácticas no los alejan totalmente de la chagra, ya que suelen tener parcelas con yuca y plátano dentro de los resguardos. Pero la mayoría de los alimentos se compran. Esto implica que cada vez se consumen menos comidas tradicionales y que a la vez se siembren menos especies en las chagras.

El pueblo Ticuna en el departamento del Amazonas vive actualmente situaciones similares: los alimentos que en su mayoría provenían de la chagra han sido reemplazados por alimentos procesados que se compran en mercados, cambiando así la dieta de la población (Fonseca Cepeda et al., 2019). Pueblos indígenas del Amazonas presenten situaciones similares respecto al cambio en las dietas (Palacio y Nieto, 2013; Piperata, Ivanova, Da-gloria, Veiga, Polsky, Spence and Murrieta, 2011, Skeltis, 2019; Welch, Ferreira, Santos, Gugelmin, Werneck and Coimbra, 2009), y a nivel mundial se presentan tendencias similares (Kuhnlein, Erasmus, Spigelski and Burlingame, 2013).

Los cultivos de coca no son siempre los que detonan esta situación, también se debe a situaciones externas a los territorios indígenas como el turismo, la ganadería, la minería y, en general, las bonanzas en las cuales los pueblos indígenas se puedan emplear y generar dinero.

Factores ambientales que inciden en la transformación de la diversidad de la chagra: “Ahora cada año toca sembrar plátano, porque ya no dan tantas cosechas”

Algunos factores ambientales se han sumado a la problemática social que incide en la pérdida o desuso de algunas especies. Uno de ellos es la aparición de plagas y enfermedades que antes no eran comunes y que se ha dado principalmente por la influencia de cultivos ilícitos y como consecuencia de la entrada al territorio de variedades que no son propias de la región.

El caso más común es el plátano, ya que las fumigaciones y los proyectos externos crearon la necesidad de adquirir variedades que resultaron ser más susceptibles a la enfermedad “madurabiche” (*Ralstonia solanacearum*), trayendo como consecuencia la compra constante de colinos de plátano, pérdida de las variedades tradicionales y el uso de químicos para controlar enfermedades.

“hay plaga en el plátano, la platanera bonita ahora tiene puro químico. Ahora cada año toca sembrar plátano, porque ya no dan tantas cosechas. Pero no dura porque los colinos que tenemos ahora no son los propios, son colinos que nos atraían de otras partes solo enseñadas a químico y como el indígena no está enseñado a fumigar se va acabando” (Entrevista anciano de la comunidad San Miguel).

La conservación de agrobiodiversidad en las chagras ha sido una de las estrategias agroecológicas para controlar la incidencia de plagas y enfermedades. Cuando las chagras se convierten en monocultivo de variedades foráneas que no están adaptadas a las condiciones locales aumentan los casos de incidencia de enfermedades y plagas como el caso de *Ralstonia solanacearum* (Fajardo, 2017).

Factores climáticos

Las personas en las comunidades reconocen variaciones climáticas (especialmente cambios en la distribución de las lluvias), pero no lo identifican como un factor determinante en la incidencia de la pérdida de agrobiodiversidad. Las chagras de vega son las más afectadas, sin embargo, estos lugares son apreciados por sus aportes en nutrientes, por esa razón, aunque hay temporadas en las que la creciente del río puede inundar los cultivos, las personas vuelven a sembrar cada año: *“Cuando aumenta el Fragua arrasa con todo, se han perdido chagras por eso”* (Entrevista con habitante de la comunidad Brisas).

Según los escenarios de cambio climático a largo plazo, para el departamento en el piedemonte amazónico se presentará una reducción en las precipitaciones, pero con aumentos de precipitación aislada de hasta un 20% respecto al actual (IDEAM, 2018). Esto significa que es probable un

aumento en las inundaciones y un aumento en la exposición de las chagras de vega del pueblo Inga.

Las personas de las comunidades reconocen que los suelos con fines agrícolas se han desgastado principalmente por dos causas: las fumigaciones con glifosato y la reducción del tiempo para el descanso de las chagras.

“Mayoría de tierras están dañadas, porque le sembraron coca ...entonces toca dejarla que crie el monte ... que se esté ahí mientras vuelve a coger vida” (Entrevista con anciana de la comunidad Brisas).

A partir de los acuerdos establecidos en los planes de manejo y como estrategia para conservar los recursos de las comunidades, no se suelen abrir chagras nuevas. Esto implica menos tiempo de descanso (según los mayores antes se dejaba descansar hasta 10 años), en casos como las comunidades de Brisas y Niñeras hay mayor presión, ya que los territorios son pequeños. De acuerdo con Thomaz (2013) la sostenibilidad ecológica del suelo en sistemas agrícolas tropicales de roza, tumba y quema depende de un tiempo óptimo (5 años) de descanso y regeneración de estos espacios. La pérdida de fertilidad de las chagras ingas podría verse afectada, ya que el 76% de las chagras tienen tiempos de descanso entre 1 a 3 años.

Factores económicos que inciden en la pérdida de agrobiodiversidad: Economía cocalera: “la gente se dedicó a la coca ...y a la plata”

Antes del cultivo de la coca, la economía del pueblo Inga estaba basada en los cultivos y los recursos de su territorio. Aún quedan personas mayores que se han resistido a la economía cocalera y que siguen aferrados a sus tradiciones:

“Antes no nos faltaba la comida, maíz, plátanos, arroz y en el patio gallinas, marranos para vender, pero todo eso se terminó por la coca, la gente se dedicó a la coca ...y a la plata y ahora los niños que se están levantando quieren tener plata” (Entrevista con hombre mayor de la comunidad San Miguel).

La economía de los territorios inga estudiados dependía de lo que obtenían de la chagra y de la venta de los animales que se alimentaban con esos productos. Sin embargo, el establecimiento del cultivo de coca ha generado una alteración en los procesos sociales y ecológicos y en las relaciones que se establecen en el territorio. El pueblo Inga, desde su cosmovisión, ha buscado una relación de armonía con su territorio, desde el principio de reciprocidad. Sin embargo, estos principios se alteran cuando la tierra se convierte en “algo” que se puede explotar y de la cual se puede extraer ganancia. La adopción de cultivos de coca cosificó lo que antes era el territorio sagrado y ancestral. La tierra fue vista como un espacio que se puede aprovechar para sembrar un

monocultivo que da ganancias monetarias. Este cambio es mucho más visible en los jóvenes raspachines que se vinculan con los cultivos de coca.

“... los jóvenes de hoy solamente se dedican a la raspa, uno les dice camine a voliar machete... no creo que se van a matar un día, por 20 mil, 25 mil pesos¹¹, cuando en una raspa¹² cogen 8 o 10 arrobas a 7 mil pesos, ¿cuánto no se hacen en el día? Hay gente que se hace hasta 200 mil” (Entrevista con habitante de la comunidad Yurayaco).

Los cultivos de coca requieren de una fuerte inversión de insumos, tiempo y tierra; esto implica menos espacio para cultivos tradicionales o la siembra únicamente de los productos básicos como la yuca y el plátano.

“No del todo se ha dejado, pero se ha distanciado mucho, dejamos de hacer trabajo en la chagra por ir a raspar, hoy en día hemos perdido esa tradición... nosotros lo que podamos sembrar en el rato que fuimos a la chagra ya ahí se quedó la chagra.” (Entrevista con habitante de la comunidad Niñeras)

La economía cocalera ha llegado al punto de convertirse en una moneda para el intercambio comercial (Vásquez, 2014); esto implica que las personas se ven presionadas a sembrar o trabajar en estos cultivos para acceder a los productos del mercado y por ende invierten tiempo, recursos y tierra en el cultivo de coca.

Comercialización de productos de la chagra: “si hubiera un producto que reemplace la coca...”

Como se ha mencionado anteriormente, hay especies que se conservan en la chagra como la yuca y el plátano, entre otras cosas porque forma parte de la canasta alimenticia básica de todos los grupos sociales de la región, colonos, campesinos e indígenas. Pero las especies que tradicionalmente han sido “comida de indios” son solo conservadas por los mayores que valoran los alimentos como parte de su cultura, aunque no tengan posibilidades de rentabilidad monetaria. Actualmente están en un estado de conservación crítico (categoría 2), pues no han tenido posibilidades de venta en ningún mercado. De hecho, la mayoría de los adultos y jóvenes no las conocen, siembran o consumen.

Se encontró una correlación entre las especies comunes y la posibilidad de venta en mercados cercanos (categoría 6) y las especies en estado crítico de conservación (categoría 2) y las nulas posibilidades de venta (Figura 5).

Sin embargo, la posibilidad de venta no implica una garantía, las comunidades viven alejadas de los centros de comercialización, además no existen clientes fijos ni precios estables; normalmente la venta de productos se hace con intermediarios. Aun no hay un producto que reemplace la rentabilidad de la coca y que aporte para suplir las nuevas necesidades económicas de los territorios indígenas: *“... si hubiera un producto que*

reemplace la coca, que tenga comercio, que si uno lo sacó se lo compren, así no sea tan caro pero que lo pueda sostener... uno dejaría la coca” (Entrevista con mujer de la comunidad San Miguel).

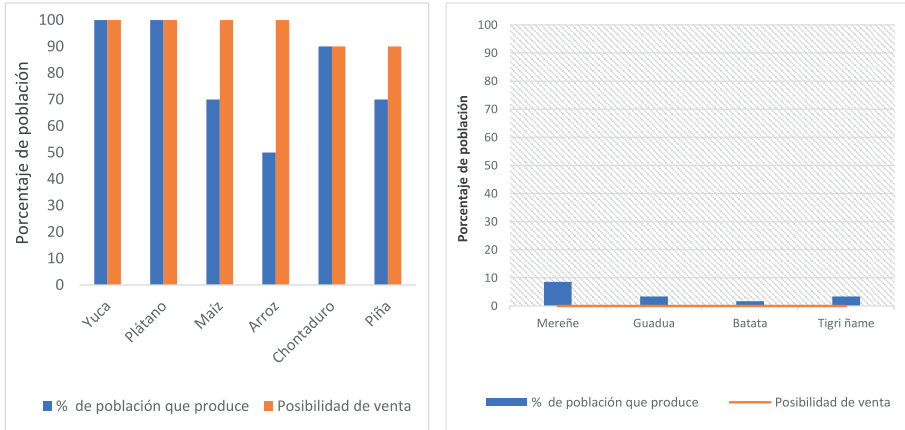


Figura 5. Especies comunes y especies en peligro: relación entre producción y comercialización. Fuente: Los autores

Aunque los estudios amazónicos demuestran la importancia de la chagra en la economía de los hogares indígenas (Trujillo, 2008), al igual que el pueblo Inga, en otras comunidades hay una tendencia a sembrar y priorizar productos que puedan ser comercializados (Acosta, 2011; Fonseca Cepeda et al., 2019) generando una presión sobre las especies que no son atractivas comercialmente (De La Cruz, Bello, Acosta, Estrada Lugo y Montoya, 2016), aunque forman parte de las gastronomía ancestral y tengan un valor nutricional alto, estos factores económicos, sumados a todos los descritos en las anteriores secciones, afectan la sostenibilidad de la chagra como un sistema agrobiodiverso.

Finalmente es importante aclarar que la pérdida de agrobiodiversidad en las chagras ingas no solo tiene repercusión en el agroecosistema y en el sistema alimentario local. Perder especies de la chagra afecta muchos de los pilares de la cosmovisión de la cultura Inga (Escárraga et al 2017).

Conclusiones y recomendaciones

La pérdida de agrobiodiversidad de la chagra inga se ha dado de manera progresiva y es producto de transformaciones sociales, culturales y ecológicas que se tejen entre el mundo indígena y la sociedad moderna. Sin embargo, los cambios de paradigmas sobre el consumo como el dejar de producir para comprar ha marcado un antes y un después, fraccionando las comunidades: por un lado, los jóvenes y adultos que prefieren sembrar las especies comunes con poco tiempo dedicado a las chagras y, por otro, las personas mayores

para quienes la chagra es parte fundamental de sus vidas y donde siembran mayor diversidad de especies.

Los factores sociales que han tenido mayor repercusión en la pérdida de agrobiodiversidad incluyen los cultivos de coca y sus implicaciones: tiempo y espacio dedicado a su cultivo, las fumigaciones con glifosato, la económica cocalera, la migración de jóvenes que se emplean como raspachines y se alejan de sus tradiciones agrícolas. A estas problemáticas se suman los proyectos externos que invisibilizan el saber indígena, así como la presión de los mercados externos y la ruptura en la transmisión de conocimientos sobre la agrobiodiversidad y gastronomía asociada a la chagra.

No se encontró que las condiciones climáticas ambientales tuviesen incidencia determinante sobre la pérdida actual de agrobiodiversidad (a excepción de los cultivos de plátano). En contraste, los factores económicos que inciden en la priorización de especies que se consumen y comercializan por todos los grupos sociales de la región, conllevan a una homogenización de las especies que se siembran en la chagra.

Los cambios que se describen en esta investigación no solo afectan la agrobiodiversidad y disposición de semillas, el efecto recae sobre todo el sistema agrícola tradicional, el uso del suelo, el conocimiento tradicional sobre la chagra, el arraigo cultural, la cosmovisión amazónica y, finalmente, todo el sistema cultural y social del pueblo inga.

El proceso de recuperación de las semillas y especies tradicionales en riesgo requiere de una organización política de parte de las autoridades de los resguardos. En los planes de manejo de todos se identifica como una necesidad apremiante, pero las acciones son muy pocas. Se recomienda retomar los inventarios sobre las especies de las chagras, identificar quiénes las poseen y a partir de esa información generar redes de intercambio entre familias y comunidades. Este proceso se debe complementar con encuentros gastronómicos que permitan explorar las características culinarias y nutricionales de las especies que ahora son subutilizadas.

El estudio sugiere que para ayudar a conservar la chagra como un elemento cultural fundamental existen dos estrategias fundamentales que podrían ser complementarias. Por un lado, al verse amenazada por un contexto socioeconómico cada vez más conectado y comercial, se puede plantear la posibilidad de crear aperturas comerciales para los cultivos que constituyen la chagra. Esto ayudaría a conservar los cultivos y resaltaría los conocimientos asociados a la chagra para una nueva generación de jóvenes plenamente insertados en una economía comercial. Podría existir demanda para estos cultivos entre los mismos emigrantes adultos de la región que se encuentran en las ciudades, entre consumidores con intereses en productos diversos o fomentando la compra institucional por hospitales,

escuelas y otras instituciones públicas. Por otro lado, se podría fomentar la continuidad de la chagra en espacios no comerciales, buscando alternativas a los huertos domésticos; por ejemplo, los huertos escolares podrían ser un espacio importante para seguir cultivando especies autóctonas e insertar la trasmisión de conocimientos en un contexto formal pero no comercial. En cada caso, estas nuevas chagras serían distintas a las chagras tradicionales en términos culturales y sociales, pero apoyarían la conservación de los recursos biológicos, los valores y conocimientos asociados a la chagra.

Notas

¹ Los resguardos son territorios indígenas que tienen un título de propiedad colectiva. Las decisiones y normas se toman de manera comunitaria de acuerdo con la cultura y cosmovisión de cada etnia.

² El pueblo inga a diferencia de otros pueblos amazónicos originarios no cultiva ni procesa la yuca brava, aunque la fuente principal de alimentación es la yuca dulce.

³ Chagras viejas de las cuales se podían obtener madera, frutas y semillas para las nuevas chagras

⁴ Variedad de plátano

⁵ Generalmente son adolescentes y jóvenes que se dedican a raspar-cosechar la hoja de coca para su posterior transformación.

⁶ Ya que uno de los acuerdos para recuperar las semillas y los sistemas agrícolas tradicionales fue erradicar los cultivos de coca en territorios ingas.

⁷ El Plan Colombia fue un acuerdo bilateral entre Estados Unidos y Colombia, inició en 1999 y se formuló con el objetivo de combatir el narcotráfico, terminar el conflicto bélico en Colombia y fortalecer la institucionalidad colombiana. Este plan impulsó las fumigaciones con glifosato para erradicar cultivos ilícitos

⁸ Estructura reproductiva del plátano (cormo).

⁹ La dinámica de la migración en las comunidades ingas se da en múltiples formas. Hay casos donde las personas abandonan totalmente el territorio, normalmente se desplazan a ciudades cercanas o lugares lejanos de los resguardos; otras abandonan la comunidad y viven en pueblos cercanos, pero siguen afiliados como miembros del resguardo, por lo que poseen chagras y tierras en las que trabajan ocasionalmente. Este tipo de migración es más común en las comunidades ubicadas en el piedemonte, por su ubicación geográfica entre nodos paramilitares y de las FARC y por su cercanía a centros urbanos. Hay una tercera forma donde miembros jóvenes de las familias viven en los pueblos, no están asociados a los resguardos y no poseen chagras ni tierra dentro de los resguardos.

¹⁰ Expresión local que indica guardar provisiones para usarlas después.

¹¹ 25.000 COP equivalen a 8 dólares aproximadamente en 2017

¹² Un jornal como raspachines

Referencias

- ACOSTA, L. E. y Zoria, J. (2012). Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7, 417–433. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200007>
- ACOSTA, L. P. (2011). *La chagra en La Chorrera: Más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI.
- ASOCIACIÓN DE CABILDOS TANDACHIRIDU INGANOKUNA. (2016a). *Actualización del Plan de Manejo Resguardo Indígena San Miguel*. Caquetá, Colombia.
- ASOCIACIÓN DE CABILDOS TANDACHIRIDU INGANOKUNA. (2016b). *Actualización del Plan de Manejo Resguardo Indígena Yurayaco*. Caquetá, Colombia.
- BALCAZAR, F. (2003). Investigación acción participativa (iap): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. *Fundamentos en humanidades*, 4(7–8), 59–77.
- CADENA, G. (2017). *Un proyecto productivo alternativo en el municipio de Valparaíso (Caquetá, Colombia): Perspectivas de futuro para su desarrollo económico y social* (Tesis de doctorado) Universidad de León, España. <https://doi.org/10.18002/10612/5907>
- CARRILLO, L. (2014). Consecuencias sociales del cultivo de la coca en comunidades afrocolombianas del Caquetá: Análisis de la relación entre la economía ilícita, las prácticas campesinas tradicionales y su papel en la seguridad alimentaria. *Agora U.S.B.*, 14(1), 203–221. <https://doi.org/10.21500/16578031.126>
- CHIA, E. (2004). Principes, méthodes de la recherche en partenariat: Une proposition pour la traction animale. *Revue d'élevage et de médecine vétérinaire des pays tropicaux*, 57(3–4), 233–240. <https://doi.org/10.19182/remvt.9895>
- CODIC Y ACT. (2015). *Informe de Análisis del Diagnóstico Participativo del Pueblo Inga del Departamento de Caquetá*.
- CORPOAMAZONIA. (2009). *La Chagra Inga*. Putumayo, Colombia.
- CORPOAMAZONIA. (2010). *La chagra tradicional Inga. Tarpuy Micuy*. Putumayo, Colombia.
- CUESTA, I., Mazzoldi, G. y Durán, A. (2017). *Mujeres y la economía cocalera en el Putumayo: Roles, prácticas y riesgos*. Recuperado de <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/5a21a1163faf3.pdf>

- DANE. (2019). Población indígena de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018.
- DE LA CRUZ, P., Bello, E., Acosta, L. E., Estrada Lugo, E. y Montoya, G. (2016). La indigenización del mercado: El caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana. *Polis. Revista Latinoamericana*, 15(45), 41-61. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682016000300003>
- ESCÁRRAGA, L., (2017). *Relación entre el estado de conservación de las semillas tradicionales de la chagra y el buen vivir en las comunidades indígenas Inga en la Amazonía colombiana*. (Tesis de maestría). Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza. Turrialba, Costa Rica.
- FAJARDO, R. (2017). *Sistemas de producción indígenas en suelos degradados: Caso San Sebastián y sus chagras (Leticia, Amazonas)*.
- FAO. (2015). *Comida, territorio y memoria Situación alimentaria de los pueblos indígenas colombianos*. Bogotá, Colombia.
- FERRO, J. G., Osorio, F., Uribe, G. y Castillo, O. (1999). *Jóvenes, coca y amapola: Un estudio sobre las transformaciones socioculturales en zonas de cultivos ilícitos*. Bogotá, Colombia.
- FONSECA CEPEDA, V., Idrobo, C., and Restrepo, S. (2019). The changing chagras: Traditional ecological knowledge transformations in the Colombian Amazon. *Ecology and Society*, 24, 8. <https://doi.org/10.5751/ES-10416-240108>
- GASCHÉ, J. (2010). De hablar de educación intercultural a hacerla. *Mundo Amazónico*, 1(0), 111–134. <https://doi.org/10.5113/ma.1.9414>
- GOBERNACIÓN DEL CAQUETÁ. (2017). *Nuestro Departamento—Caquetá*.
- HECHT, S., Nores, G., Sanchez, P., Spain, J. y Toenniessen. (1982). *Amazonia. Investigación sobre agricultura y uso de tierras*. Cali, Colombia: CIAT.
- IDEAM. (2018). Escenarios de cambio climático. Ficha técnica Caquetá. Recuperado de http://documentacion.ideam.gov.co/openbiblio/bvirtual/022963/fichas_departamentales/caqueta_fichatecnica.pdf
- IDEAM. (2019). Atlas climatológico. Recuperado de: <http://atlas.ideam.gov.co/visorAtlasClimatologico.html>
- IDEAM Y Ministerio de Ambiente. (2018). *Resultados del Monitoreo de deforestación 2017*. Recuperado de http://documentacion.ideam.gov.co/openbiblio/bvirtual/023835/Resultados_Monitoreo_Deforestacion_2017.pdf
- INSTITUTO AMAZÓNICO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS. (2019). Región Amazónica Colombiana. Recuperado de <https://www.sinchi.org.co/region-amazonica-colombiana>

- IPES-FOOD. (2016). *From uniformity to diversity: A paradigm shift from industrial agriculture to diversified agroecological systems*. Recuperado de https://cgspace.cgiar.org/bitstream/handle/10568/75659/UniformityToDiversity_FullReport.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- HEYWOOD, V., Watson, R. and United Nations Environment Programme. (1995). *Global biodiversity assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KHOURY, C., Bjorkman, A., Dempewolf, H., Ramirez-Villegas, J., Guarino, L., Jarvis, A and Struik, P. (2014). Increasing homogeneity in global food supplies and the implications for food security. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111(11), 4001-4006. <https://doi.org/10.1073/pnas.1313490111>
- KUHNLEIN, H. V., Erasmus, B., Spigelski, D, and Burlingame, B. (Eds.). (2013). *Indigenous peoples' food systems & well-being: Interventions & policies for healthy communities*. Food and Agriculture Organization of the United Nations. Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment.
- LASPRILLA, V. (2009). *Chagras y mujeres indígenas: Significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena Ticuna, San Sebastián de los Lagos*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Amazonas, Colombia.
- LYONS, K. M. (2017). Guerra química en Colombia, ecologías de la evidencia y senti-actuar prácticas de justicia. *Universitas Humanística*, (84), 203–234. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.gqce>
- MELO, F. (2016). *Colonización y poblamiento del piedemonte Amazónico en Caquetá*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- OCHOA, G. (2017). El desarrollo en la Amazonia y el enfoque de cadenas globales de valor en el escenario de postconflicto en Colombia. *Perspectivas Rurales. Nueva época*, (29), 153–176.
- PALACIO, F. y Nieto, V. (2013). Mujeres indígenas, globalización, alimentos y políticas sociales en el trapezio amazónico. *Mundo amazónico*, (4), 77-115.
- PIPERATA, B. A., Ivanova, S. A., Da-gloria, P., Veiga, G., Polsky, A., Spence, J. E. and Murrieta, R. S. S. (2011). Nutrition in transition: Dietary patterns of rural Amazonian women during a period of economic change. *American Journal of Human Biology*, 23(4), 458–469. <https://doi.org/10.1002/ajhb.21147>
- RAMÍREZ, D. (2014). *Efectos ambientales y sociales de la implementación de la política pública de lucha contra las drogas basada en las fumigaciones aéreas con glifosato en la región del Guaviare* (Tesis de Pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/15843/RamirezPazDaniellaAlejandra2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- RAMÍREZ, M. (2003). The cocalero social movement of the Amazon region of Colombia: The quest for citizenship rights. *Harvard Review of Latin America: Colombia*, 2, 61–63. Recuperado de <http://revista.drclas.harvard.edu/files/revista/files/colombia.pdf?m=1436817428>
- RODRÍGUEZ, A. (2014). Productos de la chagra para la vida y la para la salud. *Mundo Amazónico*, 5, 309–326. <https://doi.org/10.15446/ma.v5.45752>
- SKELTIS, G. (2019). *A Study of Diet Composition and Transition among Indigenous Communities in the Northern Ecuadorian Amazon* (Tesis de maestría). University of North Carolina.
- SIBELET, N., Mutel, M., Arragon, P. y Luye, M. (2013). *Los métodos de investigación cualitativa aplicada al manejo de los recursos naturales. Módulos de aprendizaje a distancia*. Recuperado de <http://entretiens.iamm.fr/course/view.php?id=6>
- THOMAZ, E. L. (2013). Slash-and-burn agriculture: Establishing scenarios of runoff and soil loss for a five-year cycle. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 168, 1–6. <https://doi.org/10.1016/j.agee.2013.01.008>
- TOBÓN, G. J. T. y Restrepo, G. I. (2009). Erradicación de cultivos ilícitos y desplazamiento forzado en el parque natural Sierra de la Macarena. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 6(63), 107–138. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1185>
- TRUJILLO, C. (2008). *Selva y mercado: Exploración cuantitativa de los ingresos en hogares indígenas* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Amazonas. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/47343/1/catalinatrujilloosorio.2008.pdf>
- UICN. (2012). Categorías y criterios de la lista roja de la UICN. Versión 3.1. Recuperado de <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/RL-2001-001-2nd-Es.pdf>
- UNODC, GOBIERNO de Colombia. (2017). *Colombia. Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2016*.
- UNODC, GOBIERNO de Colombia. (2019). *Colombia: Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2018*. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/colombia/2019/Agosto/Informe_de_Monitoreo_de_Territorios_Afectador_por_Cultivos_Illicitos_en_Colombia_2018_.pdf
- URIBE, G. (1998). *Veníamos con una manotada de ambiciones. Un aporte a la historia de la colonización del Caquetá*. Bogotá, Colombia: UNIBIBLOS.
- USAID, FIP y OIM. (2014). *Área de dinámicas del conflicto y negociaciones de Paz. Conflicto armado en Caquetá y Putumayo y su impacto humanitario*. Recuperado de <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/5445281ad0a0f.pdf>

- VAN DER HAMMEN, M. (1992). *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana* (Segunda edición). Bogotá, Colombia: Tropenbos-Colombia.
- VARGAS, R. (2002). The Anti-Drug Policy, Aerial Spraying of Illicit Crops and Their Social, Environmental and Political Impacts in Colombia. *Journal of Drug Issues*, 32(1), 11–60. <https://doi.org/10.1177/002204260203200102>
- VÁSQUEZ, T. (2014). *Caquetá Análisis de conflictividades y construcción de paz*. Recuperado de <https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/Paz/undp-co-caqueta-2014.pdf>
- VÉLEZ, G., y Vélez, A. (1992). Sistema agroforestal de “chagras” utilizado por las comunidades indígenas del medio Caquetá (Amazonia colombiana). *Revista Colombia Amazónica*, 6(1), 101–134.
- WELCH, J. R., Ferreira, A. A., Santos, R. V., Gugelmin, S. A., Werneck, G., and Coimbra, C. E. A. (2009). Nutrition Transition, Socioeconomic Differentiation, and Gender Among Adult Xavante Indians, Brazilian Amazon. *Human Ecology*, 37(1), 13–26. <https://doi.org/10.1007/s10745-009-9216-7>

Colonialidade alimentar? Alguns apontamentos para reflexão

¿Colonialidad alimentaria? Algunos apuntes para la reflexión
Food Coloniality? Some notes for reflection

Vinícius Cosmos Benvegnú
Diana Manrique García

Artigo de Pesquisa. Editores: Edgar Bolívar-Urueta, Germán Palacio.

Data de envio: 2018-11-26. **Devolvido para revisões:** 2019-07-22. **Data de aceitação:** 2020-03-31

Como citar este artigo: Benvegnú, V.C., y Manrique, D. (2020). Colonialidade alimentar? Alguns apontamentos para reflexão. *Mundo Amazónico*, 11(1): 39-56. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.76440>

Resumo

Alimentar-se é um exercício cotidiano que além da ingestão/incorporação de alimentos ao corpo, desvela a ação humana em sociedade, conectando-se às identidades e às diferenças, a questões de gênero, às práticas sociais e à própria nutrição. Contudo, alimentar-se tem ficado cada vez mais apartado dessa associação, evidenciado pela observação de que determinados alimentos começam a dançar no mercado global alimentar e passam a ocupar um lugar de privilégio. Esse movimento faz parte de um trajeto que visa à homogeneização e standardização, não somente dos alimentos, mas no limite dos corpos produzidos por essa alimentação. De outra parte muitas comidas “ancestrais” e/ou tradicionais e seus legados de práticas alimentares são extraídos de suas realidades locais ficando longe de sua matriz referencial. Neste trabalho nos questionamos de por que apenas um reduzido número de alimentos (soja, milho e trigo, leite e carnes) são eleitos como a base da dieta humana. Como chegamos a este estágio alimentar? E, é possível falar em termos de uma “colonialidade alimentar” (Herrera Miller, 2016). Iniciamos argumentando que o desenvolvimento e seus dispositivos (o agronegócio, os transgênicos etc.) são empreendimentos que compõe a modernidade/colonialidade da racionalidade ocidental. Um segundo passo é avaliar se conjunto de práticas e conhecimentos envolvidos no agronegócio e a produção de alimentos oriunda das commodities apontam para uma

Vinícius Cosmos Benvegnú: Doutorando Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM), Mestre em Desenvolvimento Rural, Cientista Social. vcbenvegnu@yahoo.com.br
Diana Manrique García: Doutora em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal Rio Grande do Sul. Integrante do grupo de estudos em Saúde Coletiva (GESC) alunadiana@gmail.com

“colonialidade alimentar”. O trabalho será embasado em dados da bibliografia e de alguns dados empíricos decorrentes da pesquisa para tese de doutorado de uma das autoras na Amazônia da Bolívia, onde pode-se observar como neste cenário emergem práticas de re-existências que ficam nas margens do sistema moderno.

Palavras-chaves: Antropologia alimentar, colonialidade, modernidade, desenvolvimento rural.

Abstract

Eating is an everyday exercise that beyond the ingestion / incorporation of food reveals human action in society, connecting identities and differences, to questions of gender, to socialization and to nutrition itself. However, eating has been moving increasingly away from that association, evidenced by the observation that certain foods begin to dance in the global food market and come to occupy a place of privilege. This movement is part of a path that aims at the homogenization and standardization, not only of food, but also of the bodies produced by this food. On the other hand, many “ancestral” and / or traditional foods and their legacies of food practices are drawn from their local realities and away from their referential matrix. In this paper, we wonder why only a small number of foods (soy, corn and wheat, milk, and beef) are chosen as the basis of the human diet. How do we get to this food stage? And, is it possible to speak in terms of a “food coloniality”? (Herrera Miller, 2016). We begin arguing that development and its devices (agribusiness, transgenics, etc.) are enterprises that make up the modernity / coloniality of Western rationality. A second step is to evaluate if the set of practices and knowledge involved in agribusiness and food production originates from the commodities point to a “food coloniality”. The work will be based on data from the literature and some empirical data from the research for doctoral thesis of one of the authors in the Bolivian Amazon where you can see how in this scenario re-existence practices emerge that are located on the margins of the modern system.

Keywords: Food anthropology, coloniality, modernity, rural development

Resumen

Alimentarse es un ejercicio cotidiano que más allá de la ingestión/incorporación de alimentos revela la acción humana en sociedad, conectando las identidades y las diferencias a cuestiones de género, a las prácticas sociales y a la nutrición propia. Sin embargo, alimentarse está cada vez más lejos de esa asociación, lo cual se evidencia al observar que determinados alimentos comienzan a circular en el mercado alimentario global y pasan a ocupar un lugar privilegiado. Ese movimiento hace parte de un trayecto que tiende a la homogenización y estandarización, no solo de los alimentos, sino de los cuerpos producidos por esa alimentación. Por otra parte, muchas comidas “ancestrales” y/o tradicionales y sus legados de prácticas alimentares son extraídos de sus realidades locales alejándose de su matriz referencial. En este trabajo cuestionamos ¿por qué apenas un reducido número de alimentos (soja, maíz y trigo, leche y carnes) son elegidos como la base de la dieta humana? ¿Cómo llegamos a este estado alimentario? Y, ¿es posible hablar en términos de una “colonialidad alimentaria”? (Herrera Miller, 2016). Iniciamos argumentando que el desarrollo y sus dispositivos (el agronegocio, los transgénicos, etc.) son emprendimientos que componen la modernidad/colonialidad de la racionalidad occidental. Un segundo paso es evaluar si el conjunto de prácticas y conocimientos envueltos en el agronegocio y la producción de alimentos oriunda de las commodities apuntan a una “colonialidad alimentaria”. El trabajo se basa en revisión bibliográfica y algunos datos empíricos resultantes de la investigación para tesis de doctorado de una de las autoras en la Amazonía Boliviana, donde se puede observar cómo en este escenario emergan prácticas de re- existencias que se ubican en las márgenes del sistema moderno.

Palabras clave: Antropología de la alimentación, colonialidad; modernidad, desarrollo rural.

Introdução

“Los seres humanos somos más que pan, pero gran parte de la vida la utilizamos en procurarnos éste. Detrás de cada alimento hay una historia. Una historia que nos habla de las condiciones climáticas y geográficas necesarias para que ese alimento crezca, una historia que nos cuenta del desarrollo tecnológico de un grupo para poder criar ese alimento y encontrar la mejor forma de hacerlo apto para el consumo. La manera en que un grupo consume sus alimentos, es a la vez la historia de cómo ve el mundo. Las diferentes clases de alimentos, nos hablan de las relaciones de intercambio entre los pueblos”
(Rodríguez, 1997).

O ato de comer não deve ser entendido apenas como a contemplação de necessidades fisiológicas. Comer é uma atividade social, desde a escolha dos cultivos e criações de animais domésticos, passando pelo preparo e transformação. Até este ato final em si, temos aí uma manifestação que produz cultura. Frente a isso, é inevitável que falemos em diversidade enquanto um mesmo alimento pode ser cultivado, preparado, consumido de diferentes formas. Contudo, nos últimos cinquenta anos vemos se acentuar a prevalência de um modelo de agricultura que prima por grandes áreas de monocultivo e principalmente no cultivo de número cada vez mais diminuto de grãos³ que acabam sendo a base da produção pela indústria agroalimentar. Esse modelo é comumente conhecido como agronegócio e está alicerçado na modernização/mecanização da agricultura, revolução verde e revolução biotecnológica. O poder do agronegócio está não só no controle dos meios de produção, mas também na distribuição de alimentos.

Nossa intenção aqui é trazer elementos que apontem que a cadeia do agronegócio (produção e cultivo no campo e transformação e beneficiamento pela indústria alimentar) tem forte influência na manutenção da colonialidade poder/saber, por meio daquilo que Karina Herrera Miller propôs como “colonialidade alimentar” (Herrera Miller, 2016). Nosso trabalho está organizado da seguinte forma. Primeiramente trazemos uma conceituação acerca da colonialidade, conforme algumas referências latino-americanas e seu diálogo com a literatura sobre desenvolvimento desde um olhar do desenvolvimento rural. Na sequência trazemos alguns olhares sobre como estão sendo direcionados e elegidos a produção e cultivo de alguns alimentos em detrimento de outros. No terceiro nos detemos brevemente numa experiência concreta na Amazônia Boliviana que pode ilustrar as formas de “re-existência” de povos que ficam nas margens do sistema moderno. Por fim, propomos o que vem a ser uma colonialidade relacionada à produção e consumo de alimentos.

Colonialidade e desenvolvimento

O conceito de colonialidade deriva de um conjunto de proposições de pensadores e pesquisadores latino-americanos. Inicialmente essas proposições são desdobramentos das obras do filósofo argentino Enrique Dussel e do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Sucintamente, o primeiro realiza uma reflexão histórica, política, econômica e social, de como a ontologia predominante na Europa ocidental emergiu e se consolidou como o *modus operandi* de organização social a partir do advento das expedições marítimas ibéricas no século XV (Dussel, 2005). Esse processo acarretará naquilo que o autor chama de eurocentrismo.

Aníbal Quijano (1992), por sua vez, contribui com a proposta ao propor o conceito de “colonialidade do poder” o qual pode ser entendido enquanto um conjunto de práticas de subjetivação, mecanismos de poder, dominação e discriminação – articulando raça e trabalho, espaços e pessoas – que se produziram a partir da estrutura colonial. Para Quijano (2005), uma das questões centrais da colonialidade é que esta é proporcionalmente “dependente” da modernidade euro-ocidental, ou seja, uma não pode existir sem a outra. A chave da compreensão da modernidade está na assimetria das relações de poder entre Europa e os outros povos o que implica uma subalternização necessária das práticas e das subjetividades próprias dos povos dominados. Dessa forma, em que pese o fim da dominação colonial econômico-territorial, a colonialidade se perpetua nas sociedades colonizadas a partir de uma racionalidade da modernidade ocidental, que tratam – continuamente – de desqualificar formas de conhecimentos de outrem. Sendo assim o “eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’” (Dussel, 2005).

Santiago Castro-Goméz (2005) aponta que o par modernidade/colonialidade vem se sustentando por meios coercitivos, como a violência física dos primeiros séculos da colonização e, impositivos por meio do imaginário europeu enquanto única forma de relacionamento com a natureza. Seguido a isso há a mistificação da produção de conhecimento e pôr fim a produção de subjetividades. Essas coerções e imposições se concretizam no cotidiano por meio de distintos mecanismos concretos. A ideia e conceito de raça foi e é o principal deles, pois segundo Quijano, possibilitou que emergisse um novo sistema de dominação social. A raça enquanto um mecanismo de dominação viabilizou que populações e pessoas fossem hierarquizadas enquanto sua natureza material. Entre outros mecanismos se destacam a crença na razão, no indivíduo, no conhecimento científico, na burocracia administrativa, e no controle do trabalho, por meio do capitalismo. Contudo, Castro-Goméz ressalta que esses meios e mecanismos não se deram e tampouco se dão, de forma linear e/ou em etapas, mas se sobrepõem uns aos outros. Sucintamente e segundo a Adlbi (2016) um ponto de vista integrador da colonialidade pode

ser entendido como o aparato de poder referido como as hierarquias globais (laborais, epistêmicas, linguísticas, etno-raciais, sexuais, culturais, e outras) que se imbricam entre elas e se articulam em torno do mercado capitalista global, a ideia de raça e ao sistema sexo/gênero.

Nessa lógica do aparato de poder e sua orquestração ao capital é que a partir da metade do século vinte vimos emergir uma refinada e poderosa ideia-força que concatenou interesses políticos, econômicos e sociais, a ideia de desenvolvimento. A implementação do desenvolvimento, por meio de projetos, agências e financiamentos, abrigou em seu raio de atuação muitos dos meios e mecanismos da modernidade/colonialidade já consolidados. Dessa forma, o desenvolvimento, enquanto modelo econômico, político e social também pode ser arrolado na lista de mecanismos de manutenção da modernidade/colonialidade, a propósito, um poderoso mecanismo de classificação e hierarquização das nações, categorização que fratura os mundos entre “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”. Conforme aponta Quijano (2000, p. 78) o debate sobre o desenvolvimento e subdesenvolvimento sempre esteve inserido no padrão eurocêntrico do conhecimento. Escobar, ao investigar as “origens” do terceiro mundo desde uma “antropologia do desenvolvimento e da modernidade” propõe que o desenvolvimento seja analisado, “dentro do espaço global da modernidade, e mais particularmente a partir das práticas econômicas modernas. A partir desta perspectiva, o desenvolvimento pode ser visto como uma investigação geral acerca da modernidade ocidental como fenômeno cultural e histórico específico” (Escobar, 2007, p. 32, tradução nossa). Resumidamente, grandes (e pequenos) projetos de desenvolvimento proporcionam não somente a manutenção, mas também a expansão da racionalidade e das práticas moderno-coloniais.

Parte da literatura crítica ao desenvolvimento (Escobar, 2007; Ferguson, 1990; Mosse, 2005) tem apontado que o universo rural⁴ tem sido uma das “últimas fronteiras” de resistência do aparato de colonização. Ainda que o modelo agrícola/agrário comumente conhecido como agronegócio seja de uma potência devastadora, algumas variáveis ainda não foram totalmente controladas pelos conhecimentos técnico-científicos da modernidade ocidental, como por exemplo, relevos e paisagem em que a mecanização não pode ser adequada para tal, ou as intempéries climáticas que variam de ano para ano, sendo um fator indeterminado e incontrolável da agricultura. Some-se a isso a organização sócio-cultural de populações tradicionais, indígenas, afrodescendentes, ribeirinhos etc., que resistem à imposição desse modelo, através do resguardo de seus conhecimentos, manutenção de suas práticas e conservação da biodiversidade para reprodução delas.

Contudo, nas últimas décadas vimos surgir uma nova tecnologia que visa superar se não todas, quase todas essas variáveis, os organismos geneticamente modificados (OGM) ou comumente conhecidos como transgênicos. Esses

organismos reúnem na sua idealização vários elementos constituintes da modernidade euro-ocidental, desde o refinado conhecimento da biotecnologia, até os interesses políticos e econômicos dos grandes conglomerados capitalistas. Os transgênicos são concebidos para serem cultivados em qualquer condição geoclimática, ou seja, independente das especificidades de clima, relevo e usos sociais. Essa pretensão universalista está ancorada no valor e legitimidade da tecnologia e dos insumos. Além disso, seu cultivo acarreta a eliminação das diversidades biológica, agrícolas e culturais. Como apontamos em outro espaço (Benvegnú, 2017), transgênicos, desenvolvimento e colonialidade andam por um caminho estreito que os aproxima. Vemos, portanto que os transgênicos são mecanismos que em certo grau possibilitam a manutenção da colonialidade do poder/saber em que colonizam desde as lavouras e as variedades, até aos agricultores e os desdobramentos de seu cotidiano.

Os transgênicos podem ser aqui entendidos como expoentes máximos tanto da ciência e modernidade ocidental, como empreendimentos de desenvolvimento que representam um processo civilizatório radical. Como sugere Lander (2001):

Trata-se de um modelo, padronizado que pretende impor cultivos e sementes de uma muito limitada variação genética em todo o planeta. Busca-se substituir o conhecimento local, tradicional, corporeizado, adaptado a contextos ecológicos extremamente diferenciados por modelos industriais nos quais se aspiram alcançar o máximo de controle possível (tradução nossa) (p.16).

É desse ponto que partimos para a reflexão proposta para este trabalho. Se as variedades transgênicas cultivadas pelas agriculturas do agronegócio podem ser entendidas como colonizadoras tanto do espaço agrícola como do espaço social, significa que os produtos alimentares processados a partir desses cultivos também podem ser pensados como colonizadores e consequentemente mantenedores de uma colonialidade. Essa colonialidade provinda dos alimentos estará, no limite, relacionada à produção e ao governo de corpos e de subjetividades.

Entramos agora num período em que o governo dos corpos vem se dando por meio da alimentação, ou melhor dito, pela padronização das dietas alimentares das populações⁵. A padronização alimentar está intimamente relacionada à transformação da agricultura que por conseguinte está relacionada ao desenvolvimento. Conforme apontou Lander, a adoção do modelo de desenvolvimento econômico-tecnológico na agricultura provocou um estado paradoxal, em que pese o aumento e expansão da produção agrícola, se deteriora os níveis alimentares das populações (1993, p.165). Na sequência traremos alguns casos presentes na literatura, que apontam para a apropriação e colonização da alimentação, desde os tempos primeiros da invasão europeia ao continente americano até as mais recentes práticas realizadas pela indústria agroalimentar.

Olhares sobre a alimentação

Voltando-nos, brevemente, para o passado colonial americano, vemos que não houve apenas uma hierarquização dos grupos humanos pela cor da pele, mas também se produziu uma espécie de suplantação e hierarquização gastronômica, com a Europa introduzindo práticas, gostos e sabores que buscavam suplantam aos locais (Achinte, 2010). Nesse lugar palpável da culinária pode-se observar como formas de opressão eurocêntricas operaram na conquista do paladar, mas também é possível detalhar como essas formas se estendem até nossos dias em diversas representações que não só passam pela homogeneização e standardização das formas de produção dos alimentos, mas dos alimentos em si mesmos. Dos cheiros e sabores às políticas e incentivos que ordenam e guiam a produção agrícola.

A hegemonia sociocultural aspirada pela razão ocidental em seu contato com o mundo americano trouxe consigo a ideia reducionista da comida como uma soma de componentes (proteínas, carboidratos, gorduras e vitaminas), dos que se desprende uma fórmula quantitativa de índices que assinalam o correto ou não para o consumo humano, (Rengifo, 2000). Essas fórmulas são pensadas, desde seu início, para um corpo-máquina capaz de reproduzir e alimentar funcionalmente as engrenagens da máquina de acumulação do capital. Exemplo disso pode ser a dieta dos sujeitos colonizados – escravos e indígenas – definida de acordo com o que o fazendeiro ou colono considerava pertinente para seu desempenho, reduzindo ao consumo de milho, carne, banana e sal (Achinte, 2010). Ainda que essas dietas/fórmulas alimentícias tenham sofrido mudanças, prevalecem e se instalam em nossas vidas desde a infância e seus controles nutricionais, que direcionam não só o que se deve ingerir para alimentar nossos corpos, mas também as formas que eles devem ter.

A imposição de determinados padrões de produção e consumo de alimentos gerou um deslocamento das práticas e sabores locais onde a verdadeira e “alta” cozinha se reduziu ao trazido do mundo Europeu (Achinte, 2010), inclusive quando eles mesmos fizerem apropriação de produtos e preparações próprias do mundo ameríndio. Esta tentativa abrupta de (re)apropriação desloca do lugar sagrado que podia significar não só a preparação das comidas, mas também a produção e/o cultivo delas. Este processo vem transformando as relações que essas populações possuem com os alimentos deslocando a espiritualidade da produção, preparação e consumo dos alimentos, dessincronizado dos períodos, ritmos, ciclos, frequências ou constantes telúricas e cósmicas que governam a criação de alimentos, tanto como da vida humana (Mazorco, 2010).

Temos, deste modo, a produção e consumo de alimentos que obedecem a práticas e ordenamentos locais/específicos de cada cultura e um padrão alimentar que deriva de ordenamentos capitalistas que se creem universais

e universalizantes. Rengifo (2000), analisando a realidade peruana andina, busca dar conta dessa dicotomia propondo as expressões “estômagos culturais” e “estômagos universais”. Para o autor “estômagos culturais” relaciona-se a produção e consumo de alimentos com os contextos e culturas locais, enquanto que,

Estomago universal, ou global, é parte da criação do mercado mundial de alimentos. Assim no Peru, o estomago urbano tem se articulado ao mercado mundial de alimentos a base de **trigo, arroz, leite e gorduras**. O consumo urbano de batatas, milho, e feijão têm variado negativamente nas últimas décadas, enquanto que as culturas rurais seguem ainda, apesar da entrada de substitutos, em grau elevado, sincronizadas com as oscilações da diversidade da propriedade e da natureza como do ciclo ritual e festivo (p.12, tradução nossa; grifo nosso).

Essas mudanças relacionadas à alimentação relacionam-se diretamente às transformações que vêm ocorrendo no interior dos países sul-americanos, sendo a expansão da fronteira agrícola na Pan-Amazônia o principal exemplo disso. Assim, nesse cenário onde inexoravelmente entra a discussão das mudanças na paisagem rural e sua colonização pelas *commodities* de soja, milho, trigo e a criação gado, principalmente, nos questionamos, como está sendo direcionado e elegido produção e cultivo de alguns alimentos em detrimento de outros? E, quais são os alimentos que chegam aos circuitos de mercado, quais são os preços e o acesso a eles e principalmente o que está subjacente a isso?

Entender o estímulo à produção destas variedades –que atualmente são transgênicas– é propor que não estamos falando de apenas um produto em concreto, mas que o que está em jogo é a necessidade de analisar relações que estão latentes e se desprendem dele. São múltiplos os fatores que incidem nas formas de produção, distribuição e comercialização dos alimentos que chegam em nossas mesas, dentro dos quais emerge o modelo agropecuário hegemônico conhecido como “agronegócio”, que se sustenta no aprofundamento e intensificação da produção agroindustrial dirigida à exportação, onde primam lógicas de mercado internacional e onde a concentração do poder econômico e as lógicas de decisão atenta contra as expressões de pequenos e médios produtores (Wahren, 2016).

O exemplo da soja pode resultar em um dos mais ilustrativos dessa discussão. Primeiramente porque é inegável o aumento da superfície/área desse grão. Segundo, porque seu uso se expandiu e massificou de forma direta em inumeráveis derivados, e porque sua modificação genética introduz uma transformação profunda no processo produtivo com grandes implicâncias sociais (Ruiz, 2014). Na atualidade países como Brasil e Argentina têm experimentado a tendência ao monocultivo da soja, experiência que retrata a complexa articulação global entre investimentos estrangeiros, empresas do ramo agroquímico com seus pacotes tecnológicos – sementes modificadas,

maquinário e agrotóxicos, entre outros – desmatamento e mudanças climáticas, e as alianças com os governos locais por meio de políticas de estímulo a esse modelo. Não obstante, esse arcabouço de ações também é consolidado por meio das ajudas humanitárias e de cooperação internacional, que a partir de alianças entre os governos e os poderes econômicos transnacionais, incentiva a produção da soja promovendo a ideia de que seu cultivo pode resolver os problemas alimentares do mundo (Ruiz, 2014).

O caso da soja é axial para pensarmos outros questionamentos e pontos de análise na produção de alimentos para um mercado global. Porém existem outras experiências que podem ilustrar pontos similares segundo outras lógicas. O caso da quinoa (*Chenopodium quinoa*) e seu trânsito de um produto de uso ancestral para ocupar os circuitos “gourmetizados” do chamado primeiro mundo, é um deles. Herrera Miller (2016) relata a transformação da quinoa como alimento da região andina, comumente associada a comunidades indígenas de escassos recursos, até ser considerado, atualmente, um alimento exótico de grande valor nutricional e atração dietética. Essa transformação fez da quinoa um produto de exportação com fortes impactos na produção e consumo local, que contrapõem lógicas comerciais com usos tradicionais e comunitários. A quinoa pode ser um caso ilustrativo dos múltiplos produtos alimentícios que tem sido “exotizados”, “folclorizados” e “gourmetizados”⁶ fora de sua matriz ancestral, aonde a muitos deles se lhes designa valores espirituais e sagrados.

O açaí é outros desses alimentos que ilustra como se pode virar uma moda no mercado global. Antes base da alimentação das populações amazônicas, após sua “molecularização” de suas propriedades antioxidantes e sua riqueza em ácidos graxos e proteínas, entre outras propriedades medicinais, tem feito de esta fruta amazônica uma das mais atrativas nos olhos da indústria alimentar e farmacêutica. O beneficiamento do açaí em em forma de suplementos, óleos, sucos, e outras múltiplas apresentações tem feito deste alimento, próprio da dieta ancestral dos povos da Amazônia, uma grande oportunidade de extração mercantilista, mas também uma possibilidade de geração de recursos econômicos e que o incorporam em dietas saudáveis, *fitness* e medicinais ofertadas no mercado mundial e destinadas para públicos abastados economicamente.

Os casos expostos anteriormente nos chamam a atenção sobre os delineamentos hegemônicos que afetam diretamente os alimentos que comemos, como os comemos, e por que os comemos. Sendo assim, podemos pensar como o capitalismo globalizado impacta o ato de comer, respondendo principalmente a lógicas e interesses de mercado, e considerando que a alimentação responde cada vez mais a um desenho global, produzido e distribuído pelo negócio das transnacionais (Mazorco, 2010). Assim, falaremos por acaso de uma forma de colonialidade? Enquanto o ditado diz que “somos o que comemos”, um ato essencial da vida que é alimentar-se

entra na disputa das corporações transnacionais, onde o que se pretende além do controle biológico e metabólico dos corpos é ter o domínio de suas subjetividades, seus comportamentos, das emoções, no limite da vida mesma.

Tensões e re-existências

O exposto anteriormente antes que uma análise detalhada é uma leitura geral que instala alguns questionamentos e noções para motivar o aprofundamento das discussões. Na sequência do trabalho pretendemos apresentar uma breve experiência que pode dar mais ferramentas para essa discussão orientando nossos olhares a esses “outros” silenciados, ou visibilizados negativamente dentro da mirada ocidental, mas que podem nos deslocar da ideia desenvolvimentista como ponto unívoco de chegada e ilustrar formas de existir ou (re)existir em relações muito mais complexas.

A Amazônia Boliviana é um território rico em diversidades, sociais, culturais, naturais. O Estado boliviano reconhece oficialmente cerca de trinta grupos indígenas, no entanto, os relatos locais indicam que podem ser mais, devido sua “existência” estar fora da legalidade das lógicas do estado-nação. Nossa experiência com comunidades ribeirinhas das terras próximas à parte alta do Rio Guaporé (Iténez), como parte do trabalho do campo para pesquisa de doutoramento⁷, nos facilita propor reflexões relacionando o tema da alimentação e a perspectiva da colonialidade. O grupo Itonama é um dos grupos ali presentes, eles junto com outros próximos têm experimentado um processo colonizador dos mais longevos e violentos com a catequização por jesuítas e franciscanos. Somente a partir da década de 1990 é que passaram a ser reconhecidos e visibilizados na institucionalidade Boliviana.

A introdução da pecuária por parte do poder eclesiástico é um fato presente e latente nessas terras. O gado introduzido durante a chegada dos europeus foi concebido como parte da ingestão de alimentos do colonizador, encontrando nas novas terras um campo fértil e próspera que se estende até hoje e que, por sua vez, implica uma série de práticas não apenas do proprietário da terra, mas de seus trabalhadores e vizinhos. A prática pecuária é um fato que atravessa o território, e preserva e fermenta marcas do período colonial, nesse sentido a defesa e a proteção do local também se convertem num abrigo do corpo, natureza e comida como práticas de lugar, distantes das práticas normatizadoras da modernidade capitalista (Escobar, 1999, p. 29). Esses pontos ilustram um pouco da multitemporalidade que habita os fatos, essa irrupção múltipla de passado não digerido e indigesto (Rivera Cusicanqui, 2018) que levam hoje a instalar as lutas indígenas como obstáculos ao “progresso”, mantendo uma ideia de história linear e binária. Isso passa por essas várias tensões no território, mas também torna-se irreconciliável quando os sistemas cognitivos ou inteligíveis do colono não são capazes de digerir, reconhecer e respeitar a dinâmica ainda presente – material,

simbólica e sagrada das comunidades para com o mundo em que habitam e seus seres – atribuindo-lhes não apenas olhares e práticas inferiorizantes, mas implementadoras, de destruição de apropriação, conforme ilustrado pela queima da floresta.

Para esses setores – como o pecuário – a propriedade da terra é um problema mesmo antes que o roubo de gado. Embora seja mais preocupante que os indígenas tenham os mesmos direitos que eles como proprietários de terras, que transitam pelos mesmos espaços e que habitam o mundo fora das lógicas deles. Pode-se pensar que neste caso a titulação de terras, fato que hoje é especificado em vários artigos da Constituição Nacional Boliviana, é uma ameaça, bem como se tornou uma ameaça para muitas elites locais e de capital transnacionais com “o surgimento de comunidades da vida inspiradas em epistemos indianos, ecologistas e feministas ” (Rivera Cusicanqui, 2018, p.39).

Nestes territórios os processos judiciais entre colonos estrangeiros, ou colonos nacionais e comunidades indígenas são frequentes devido à ausência de limites precisos entre as propriedades, especialmente na área que banha o Rio Iténez. As acusações e denúncias regulares da Federação dos Pecuáristas de Beni e Pando fazem parte do panorama diário, e a demanda desse ramo por aumento de multas está se tornando mais frequente. A recente reforma do código penal boliviano tem sido uma fonte de protesto no setor pecuário da área, principalmente devido às modificações dos artigos 101 e 231. O primeiro, o artigo 101 relacionado a danos ambientais, afirma que “à pessoa que causa danos irreversíveis ou irreparáveis ao meio ambiente e sem possibilidade de restituição será sancionada com prisão de 5 a 10 anos”, aos quais é adicionada uma multa equivalente ao dano total ou perda causado. O segundo artigo da controvérsia é 231, referente ao abigeato (roubo de gado), o qual estabelece que “a pessoa que apreende ou apropria indevidamente duas ou mais cabeças de gado será sancionado com reparação econômica; cuja violação resultará em prisão de dois a quatro anos de conformidade efetiva”.

A reação do setor pecuário rejeita, por um lado, o aumento de penalidades nos chamados “crimes contra a mãe terra”, mas de outra forma alega criminalização e aumento de crimes “contra propriedades individuais”. Esta é uma breve exemplificação e reflexão dos paradigmas que estão em jogo em quem habita este território. “Segurança” e “punição” são o que os defensores e portadores de padrões exigem da lógica da propriedade privada, individualista e capitalista, que antes das modificações do código mostram seu descontentamento na redução de sanções.

Nesse cenário de expansão da área destinada à pecuária na região, o cultivo agrícola é relegado a pequenas porções. O isolamento e o abandono (ambas podem ser vistas como proteção) dessas terras e populações têm possibilitado formas de existir e coexistir diversas e diferentes daquelas trazidas pelo

catolicismo e conseqüentemente pela modernidade ocidental. De forma alguma se pode dizer que estão fora dela, mas que fazem uso diferente do que dela chega. A alimentação é uma das maneiras que podem esclarecer este (des)encontro.

Nessas pequenas porções de terras localmente conhecidas como “chaco” pode-se observar a presença dos produtos que fazem parte da dieta alimentar local. Frutíferas como manga, achachairú⁸, açai, coco; grãos como arroz, milho e feijão; mandioca e macaxeira; bananas de várias espécies, todos alimentos que contemplam a base alimentar e estão atravessados por um acompanhamento ritual na totalidade do processo alimentar – produção, distribuição e consumo. O plantio e a colheita são antecedidos e intencionados por celebrações de pedido e gratidão à terra, e seu consumo ainda preserva a memória do paladar de seus antepassados. A caça é o complemento ao cultivo, a proteína animal está dada principalmente por quelônios (tracajás, principalmente), peixes, aves e animais da selva. O gado está longe de ser a principal fonte de proteínas da dieta, contudo, o consumo da carne de gado está presente em charque cuja origem remete animais roubados ou mortos por alguma onça. Tudo o que se consome é produto da terra, inclusive as bebidas, que são feitas da fermentação da mandioca e milho.

Os pontos que demandam atenção nessa experiência estão relacionados para a produção está pensada para a existência, não para a acumulação. A ontologia que está por trás dessas expressões de vida fica fora dos parâmetros ocidentais. Do chaco se produz para o consumo ou para a troca, que até pode ser monetário – a fim de possibilitar o acesso a produtos que não são locais, como o sal – mas não no sentido de gerar excedentes. As atividades da produção ainda estão relacionadas com o conhecimento dos ciclos lunares, com os relevos e licenças rotativas da terra.

As práticas itonamas também nos interpelam a pensar numa política dos sabores como eixo que ajuda a refletir a disputa da existência e reexistência na preparação e consumo de alimentos. O festival do peixe, realizado em setembro, às margens do Rio Blanco e do Rio San Martín, na comunidade de Bela Vista – departamento de Beni – possibilitam pensar esta afirmação. Comunidades inteiras e estrangeiros congregam em torno dos alimentos, onde peixe, pata ou tartaruga, lagarto, galinha do campo, entre outros sabores, que exigem e convocam a memória do sabor, por sua vez, o reivindicam e reinventam. Essa celebração, como outras no calendário de férias de Iténez, leva a pensar em uma política de sabores, entendida como aquela base de poder que conjuga o alimento enquanto o processo organizacional por trás dele e de outra parte o ritual de encontro multitemporal que evoca. A tomada de decisões sobre o que as pessoas vão cozinhar ou não, como é cozido e consumido, faz parte de um exercício de autodeterminação desses povos, práticas onde desejos e forças são combinados, construindo realidades distantes de desenhos institucionais.

Os esforços disciplinares de padronizar a heterogeneidade de maneiras, cheiros e sabores parecem falhar, como se observa nas ruas e beiras do rio, onde se pode observar uma espécie de grande roda de seres e personagens, locais e visitantes que o confirmam. Nela uma mulher de rosto expressivo, próxima aos 68 anos prepara uma peta nos carvões. Uma concha gigante serve como um recipiente para o mesmo cozimento da carne de sua dona, esse réptil foi um alimento pré-hispânico, um tipo dos vários que habitam esses cerrados e que são conservados na memória gustativa das pessoas que habitam este território. Depois de muito tempo de preparações essa casca é colocada no centro da roda dos participantes, onde eles ainda pegam pedaços quentes da carne suculenta deste animal. Um pedaço de carne onde se percebe um cheiro forte é imponente quando é trazido à boca. Um cheiro gordo que alerta sobre uma aventura gustativa que se guarda na memória de sabores deste território.

Juntamente com uma prática como esta, que segundo os locais vem dos mais antigos, também os colonos de alguma fazenda no pátio vizinho, experimentam um “jacaré ao açai”. Um tipo de prato exótico e que, embora envolva sabores e produtos da dieta amazônica exige preparações diferentes que respondem a uma estética do colono, na qual já é necessária uma mesa central, talheres e guardanapos. Ressaltar essas diferenças é importante para a coexistência e reivindicações. No campo da gastronomia é permitido ver como os atos cotidianos se tornam caminhos políticos e pode explicar a existência e coexistência de elementos heterogêneos que não aspiram se hibridizar ou mesclar e não procuram produzir um termo novo, superior e abrangente. Eles só existem e fazem parte de uma maneira de existir no mundo.

Nesta reflexão é importante lembrar que as práticas culinárias indígenas foram inferiorizadas pelo colonizador europeu e este fato significou a importação não apenas de alimentos e espécies, mas de certa estética que acompanhamos no exercício da cozinha e da mesa. Quando paramos nos detalhes podemos perceber que o alimento procurou estabelecer uma clara diferença com esse “outro” sujeito colonizado, tornando visível suas práticas e conhecimentos. O encontro com produtos, gostos e sabores externos existe e vem impregnado com o que poderíamos chamar de colonialidade. No entanto, a apropriação e a relação com eles estão mediadas por motivações práticas e materiais que ficam longe das lógicas nutricionais do ocidente. Essa distância também se dá devido ao acesso e aos gostos, mas principalmente pelas subjetividades que dão conta de memórias e patrimônios alimentícios, quiçá de soberania alimentar e autodeterminação, ou simplesmente porque dizem muito sobre modos outros de ser e existir nos mundos. Por fim, destacamos que os sabores, aromas e preparações locais não estão em uma relação de disputa com o novo, inclusive podem chegar a ser complementares, essa é uma grande diferença com o pretendido universalismo do sistema-mundo moderno, que em seu contato com outras práticas prefere visibilizar

negativamente, apropriar-se delas ou simplesmente anulá-las em função da produção e reprodução do capital deslocando-as de suas matrizes ontológicas.

Considerações finais. Por uma colonialidade alimentar?

Uma das possibilidades de aprofundar o tema da alimentação desde o marco da colonialidade, como conceito central do projeto-rede Modernidade/Colonialidade/Descolonialidade, é a possibilidade que ela dá por um lado, de denunciar o silenciamento de certas práticas ou lugares de enunciação, mas também é de gerar pontos de inflexão que podem contribuir para melhorar a compreensão das diversas formas de opressão presentes no mundo atual, abrindo oportunidades de fazer rupturas com os pressupostos teóricos eurocentrados, estando/sendo conscientes que as produções acadêmicas têm efeitos concretos no mundo.

Não se pode negar a tendência homogenizadora do modelo agroalimentar traduzida em ofertas e demandas específicas de produtos que de uma parte terminam cristalizando padrões sobre gostos, sabores, tamanhos e cores dos alimentos que se consomem. Mas também se apresentam novas re-existências manifestas nas criações das comunidades para reinventar-se, para desafiar o projeto hegemônico moderno com devires incertos, carregados de traços e sabores presentes na memória de suas próprias culturas, na procura de dignificar a vida fazendo dela um constante acontecimento que se reinventa, assim como se reinventam agriculturas, trocas e receitas.

Pensar a colonialidade alimentar, partindo do proposto por Herrera Miller (2016) é pensar o ato vital de comer como ato ontológico-político, com as complexidades que ele envolve, onde a imposição e controle do alimento em todo seu processo (produção, distribuição e consumo) se coloca no centro das dinâmicas da colonialidade, como eixo do que se desprendem múltiplas relações sociais, onde o que está em questão é a legitimidade e assimetria de uns alimentos e práticas alimentares em relação a outros.

Assim, no momento de falar de uma colonialidade alimentar, a questão que está em jogo, antes de construir certezas, é gerar possíveis questionamentos e inquietudes relacionados com a hegemonia sociocultural pretendida pelos dispositivos de poder do capitalismo contemporâneo presente num campo vital cheio de disputas e tensões como é a alimentação. Como bem expõe Herrera Miller (2016):

De fato, em torno das práticas diárias e aparentemente tão simples como o que será comido, são estabelecidos desequilíbrios, desigualdades, agressões e resistência. Como (não) comer implica constituir identidades, os sujeitos individuais ou

coletivos tecem a partir da (des) incorporação de alimentos uma tomada de posições diante do mundo, ante do poder e ante do “Outro”; A partir do (não) comestível se tecem alteridades e similitudes que constituem os sujeitos e seu mundo simbólico (p. 36, tradução nossa).

A tentativa de imposição dos padrões alimentares ligados a uma indústria agroalimentar por meio de grandes projetos e circuitos não só alimentícios, mas também culturais, permite incursionar em análises de como a modernidade e o desenvolvimento instrumentalizaram a terra como meio sujeito ao domínio do humano desde o mesmo momento da colonização. Como funciona a extensão e perpetuação dessas práticas com novos dispositivos onde a partir de engenhosas engrenagens é neutralizada a diferença? Evidenciando estas tensões de poder assimétricas se propicia, por uma parte, torná-las visíveis desde nossas possibilidades acadêmicas, mas também por enunciar linhas de fuga, que lembram que, mais que simples depositários passivos os sujeitos pensam e sentem e tem o potencial subversor e (re) criativo dos suportes da exploração.

Nesse sentido, é possível pensar que nas comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas, a comida e a complexidade do processo alimentar podem ser instaladas como uma dimensão política insurgente, que embora no caso dos povos da Amazônia boliviana, tem sido reconhecido a ameaça vizinha e latente de um modelo econômico devastador. A convivência indígena com essas outras formas de vida inspiradas e impostas pela modernidade capitalista nos fazem pensar na vida cotidiana como um espaço de re-existência, o material e o simbólico que existe após as mobilizações, que também estão presentes na esteira, na lavoura, na caça, preparação de alimentos. Ver a comida como uma maneira de abordar os fenômenos políticos sociais é parte do compromisso de politizar o que foi relegado ao mundo privado ou o que foi simplificado sob o eixo da vida cotidiana. A comida nas margens do Rio Iténez fala de auto-fornecimento, autodeterminação e soberania alimentar, ganhando importância no público, especialmente quando é possível abordá-lo a partir da dimensão complexa que habita e põe em jogo não apenas visões de mundo, mas maneiras de existir no mundo fora de domínios estritamente coloniais.

Finalmente uma reflexão que nos resta é a necessidade de pesquisas que nos permitam aprofundar o tema, enquanto o que apresentamos só faz parte de proposições iniciais que nos deslocam dos códigos de interpretação teórica colonial em que mantemos o nosso poder de conhecimento científico. Além disto, a tese que inspira o empírico deste exercício (Manrique, 2019) visa à novas reflexões no tema e interpelam na produção de conhecimento localizado capaz de compartilhar a complexidade dos mundos que habitamos.

Notas

¹ Grãos para diferenciar de sementes, pois aqui falamos de alimentos.

² Aqui nos referimos não somente às questões agrárias, tampouco que as atividades hoje estejam reduzidas exclusivamente às atividades agrícolas. O mundo rural não é só um, se caracteriza por uma diversidade na estrutura produtiva, mas também a todas as questões sócio-culturais que as envolvem e que se relacionam como as dinâmicas que se estabelecem nos territórios com baixa densidade populacional que sugerem uma maior proximidade nos laços e iterações (Wanderley, 2001; Llambi, 1994).

³ Estima-se que as populações pré-históricas tinham uma dieta com mais de 1.500 espécies vegetais silvestres, sendo que na agricultura do mesmo período foram usadas cerca de 500 espécies. Em um intervalo de mil anos essa diversidade se reduziu a 200 espécies cultivadas por pequenos horticultores e a 80 espécies pelos produtores comerciais, sendo que são apenas 20 as principais espécies do cultivo em campo (MOONEY, 1987). Estas informações são de estudos da década de 1970, o que nos leva a refletir que a diversidade possa ter diminuído ainda mais.

⁴ O mercado alimentício tem colocado em circulação dentro de limitados circuitos gourmetizados alimentos próprios e originários de certas regiões, alguns deles como carne de Llama, tartaruga e jacaré, espécies como espirulina, sacha inchi, maca, amaranto, yacón, caçao, pimenta, entre outras.

⁵ Para aprofundar mais sobre essa pesquisa consultar Manrique, D. 2019.

⁶ Fruto próprio da Bolívia, seu nome técnico é *Garcinia humilis*.

Referências

- ADLBI SIBAI, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- ACHINTE, A. (2010). Comida y colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico y las memórias del paladar. *Calle14*, 4, 10–23.
- BENVEGNÚ, V. C. (2017). *As sementes do lugar: políticas locais e desenvolvimento rural no rio grande do sul meridional*. (Dissertação Mestrado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- BOLIVIA – CÓDIGO DEL SISTEMA PENAL: Ley N° 1005, 20 de diciembre de 2017. Disponível em: https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N1005.xhtml?dcmi_identifier=BO-L-N1005&format=xhtml
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). *La poscolonialidad explicada para niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- DUSSEL, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. En E. Lander. (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24–32). Buenos Aires: Clacso.

- ESCOBAR, A. (1999) After nature: Steps to an antiessentialist political ecology. *Current anthropology*, 40(1), 1-30. <https://doi.org/10.1086/515799>
- ESCOBAR, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Editorial el perro y la rana.
- FERGUSON, J. (1990). *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. New York: Cambridge University Press.
- HERRERA MILLER, K. (2016). De/colonialidad alimentaria. Transformaciones simbólicas en el consumo de la quinua en Bolivia. *Razón y Palabra*, 20, 33–50.
- LANDER, E. (1993). El desarrollo latinoamericano: modelos alternativos, economía y ecología. *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 151–178.
- LANDER, E. (2001). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del Saber de la sociedad global. *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, 2, 79–88.
- LLAMBI, L. (1994). Globalización y Nueva Ruralidad en América Latina. Una agenda teórica para la investigación. *Revista Latinoamericana de Sociología Rural*, 2.
- MANRIQUE, D. (2019). *Miradas profundas: rutas de cura en las comunidades próximas a la ribera alta del Río Iténez (Guaporé), amazonía boliviana*. (Tese Doutorado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- MAZORCO, G. (2010). La descolonización en tiempos de Pachakutik. *Polis*, 9, 219–242. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682010000300010>
- MOONEY, P. (1987). *O Escândalo das sementes: o domínio na produção de alimentos*. São Paulo: Nobel.
- MOSSE, D. (2005). *Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice*. London: Pluto.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13, 11–20.
- QUIJANO, A. (2000) El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6, 73–90.
- QUIJANO, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En E. Lander. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 107–130). Buenos Aires: Clacso.
- RENGIFO, G. (2000). *Comida y biodiversidad en el mundo Andino. Comida y biodiversidad en el mundo Andino*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

- RIVERA, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RODRÍGUEZ F, Sulma Xyomara (1997). 'Caliente no más', la acción de comer dentro de la cultura guambiana. Ponencia apresentada no *VIII Congresso de Antropología em Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá.
- RUIZ, I. (2014). Soja: intento de colonialidad. *Diálogos para el estudio de América Latina en el siglo XXI*, Servicio de Publicaciones. (pp. 259-270).
- WAHREN, J. (2016). Soberanía alimentaria y el modelo de agronegocios a 200 años de la independencia. *Revista de investigación en Ciencias Sociales*, 63-67.
- WANDERLEY, M. (2001). Ruralidade no Brasil Moderno. Por un pacto social pelo desenvolvimento rural. En: Giarracca, N. *¿Una Nueva Ruralidad en América Latina? Grupo de Trabajo Desarrollo Rural*. Buenos Aires: Clacso. (pp. 31-44).

Médicas cubanas em um Brasil “que não está nas novelas”

Cuban female doctors in a Brazil “that is not in the soap operas”

Medicas cubanas en un Brasil “que no está en las telenovelas”

Sandro Martins de Almeida Santos

Artículo de Investigación. Editor: Edgar Bolívar-Urueta.

Data de envio: 2019-08-28. **Devolvido para revisões:** 2020-02-16. **Data de aceitação:** 2020-05-14

Como citar este artigo: Almeida Santos, S.M. (2020). Médicas cubanas em um Brasil “que não está nas novelas”. *Mundo Amazónico*, 11(1): 57-79 <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.81921>

Resumo

Em 2013, o governo brasileiro lançou o Programa Mais Médicos para o Brasil (PMM) com o objetivo de suprir a falta de médicos/as para atendimento no Sistema Único de Saúde. Cerca de 12.000 cubanos/as chegaram ao país para ocupar posições em localidades não atendidas por brasileiros/as. Trago para reflexão a experiência de quatro mulheres-médicas lotadas em áreas de difícil acesso, no contexto da Amazônia Legal brasileira – um Brasil diferente daquele projetado internacionalmente pelas telenovelas. O artigo tem como objetivo analisar nuances interseccionais de gênero em contraste com o status profissional dessas mulheres, no âmbito do PMM. O texto procura responder, com base em entrevistas em profundidade sobre suas interações socioculturais na Amazônia brasileira, como a condição híbrida/ciborgue de mulher e médica influenciou de maneira peculiar as relações das cubanas com as populações locais e colegas de trabalho. Questiona-se em que medida as percepções sobre as capacidades técnicas se sobrepõem às diferenças de gênero, contudo sem extingui-las. São analisadas: i) as expectativas sobre o Brasil e a realidade encontrada nas longas viagens por água e por terra; ii) o exercício da medicina na Amazônia; e iii) a proximidade com os/as brasileiros/as e a distância em relação aos familiares em Cuba. Por fim, é discutido o conceito de “isonomia tecnocrática ideal”, chamando atenção para o mascaramento das diferenças de gênero sob o discurso de uma aparente igualdade em termos de qualificação profissional.

Palavras-chave: migração altamente qualificada; mulheres; medicina cubana; Amazônia.

Sandro Martins de Almeida Santos: Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). <https://orcid.org/0000-0001-7829-1731> sandro.almeida@gmail.com

Abstract

In 2013, the Brazilian government launched the “Programa Mais Médicos para o Brasil” (PMM), an initiative whose goal was to meet the national need for medical care. Around 12,000 Cubans arrived in the country to occupy positions in locations not served by Brazilians. I bring to reflection the experience of four women-doctors based in areas of difficult access, in the context of the Brazilian Legal Amazon – a different Brazil from that one projected internationally by soap operas. The article aims to analyze intersectional gender nuances in contrast to the professional status of these women, within the scope of the PMM. The text seeks to answer, based on in-depth interviews about their sociocultural interactions in the Brazilian Amazon, how the hybrid/cyborg condition of woman and doctor has influenced in a peculiar way the relations of these Cubans with local populations and co-workers. It is questioned to what extent the perceptions about technical capabilities overlap gender differences, however without extinguishing them. The following are analyzed: i) expectations about Brazil and the reality found in long trips by water and land; ii) the practice of medicine in the Amazon; and iii) proximity to Brazilians and distance from family members in Cuba. Finally, the concept of “ideal technocratic isonomy” is discussed, drawing attention to the masking of gender differences under the discourse of apparent equality in terms of professional qualification.

Keywords: highly skilled migration; women; Cuban medicine; Amazon.

Resumen

En 2013, el gobierno brasileño lanzó el Programa Más Médicos para Brasil (PMM) con el objetivo de llenar la falta de médicos para asistir al Sistema Único de Salud. Alrededor de 12,000 cubanos llegaron al país para ocupar puestos en lugares no atendidos por brasileños/as. Traigo a la reflexión la experiencia de cuatro doctoras situadas en áreas de difícil acceso, en el contexto de la Amazonía Legal brasileña – un Brasil diferente del proyectado internacionalmente por las telenovelas. El artículo tiene como objetivo analizar los matices interseccionales de género en contraste con el estatus profesional de estas mujeres, dentro del PMM. El texto busca responder, basándose en entrevistas en profundidad sobre sus interacciones socioculturales en la Amazonía brasileña, cómo la condición híbrida/ciborgue de mujer y médica influyó de manera peculiar en las relaciones de las cubanas con las poblaciones locales y los compañeros de trabajo. Se cuestiona en qué medida las percepciones sobre las capacidades técnicas se superponen a las diferencias de género, sin embargo, sin extinguirlas. Se analizan: i) las expectativas sobre Brasil y la realidad encontrada en largos viajes por agua y tierra; ii) la práctica de la medicina en la Amazonía; y iii) la proximidad a los brasileños y distancia de los familiares en Cuba. Finalmente, se discute el concepto de “isonomía tecnocrática ideal”, llamando la atención sobre el enmascaramiento de las diferencias de género bajo el discurso de una aparente igualdad en términos de calificación profesional.

Palabras clave: migración altamente calificada; mujeres; Medicina cubana; Amazonía.

Introdução

Entre os anos de 2014 e 2017, as cubanas Remedios, Mercedes, Dulcinea e Constanza estiveram no Brasil prestando assistência médica em municípios situados em áreas de difícil acesso na região norte do país, com população majoritariamente indígena e/ou rural¹. As idades variam de 31 a 44 anos. Todas são especialistas em “Medicina General Integral”, equivalente no Brasil à chamada “Medicina de Família e Comunidade”, e uma delas, Constanza, é professora universitária. Elas foram selecionadas em Cuba em função de sua experiência prévia com missões internacionais. Dentre as quatro, somente Remedios era divorciada e deixou um filho em Cuba, aos cuidados dos avós maternos. As outras três eram solteiras na ocasião da pesquisa. Todas as quatro mantinham financeiramente seus familiares no país de origem.

Elas fizeram parte dos primeiros grupos que chegaram para assumir as vagas do Programa Mais Médicos para o Brasil (PMM), uma iniciativa do Governo Federal em parceria com a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS). Foram oferecidas bolsas-formação para médicos brasileiros e estrangeiros, com o objetivo principal de “diminuir a carência de médicos nas regiões prioritárias para o Sistema Único de Saúde (SUS), a fim de reduzir as desigualdades regionais na área da saúde” (Brasil, 2013). Entre os estrangeiros destacavam-se os/as cubanos/as que somaram quase 12.000 indivíduos distribuídos pelo país. Elas e eles ocuparam, sobretudo, posições em localidades não atendidas por médicos/as brasileiros/as tais como zonas periféricas metropolitanas, zonas rurais, terras indígenas e áreas consideradas isoladas.

Além do aspecto quantitativo, o coletivo de médicos/as cubanos/as chamou atenção também pelo aspecto político de sua presença. Cuba tem longa tradição na exportação de profissionais médicos/as e pode-se dizer que sua prática médica tem alcance global. Por mais de cinco décadas homens e mulheres cubanos/as praticaram a medicina no exterior, os hospitais cubanos curaram doentes de vários países e as faculdades cubanas treinaram médicos/as estrangeiros/as. Diferentes pesquisas ressaltam que o chamado “internacionalismo médico cubano” opera como mecanismo de projeção político-cultural das transformações sociais realizadas naquele país (Brotherton, 2012; Huish e Kirk, 2007; Huish, 2013; Péres e Silva, 2019; Walker e Kirk, 2017). Os cientistas políticos Chris Walker e Emily Kirk sinalizam que, por mais que os/as médicos/as procurem oferecer uma postura de neutralidade, enfatizando o caráter técnico e humanitário do seu trabalho, o “internacionalismo médico cubano” provoca movimentos favoráveis e antagônicos, derivados da polarização política local (Walker e Kirk, 2017).

Apesar do reconhecimento internacional conferido ao sistema de saúde cubano e à escola médica cubana, houve uma considerável resistência à presença desses/as profissionais no Brasil, liderada pelo Conselho Federal de Medicina (CFM). O médico Luciano Gomes levanta um complexo de fatores que concorreram para o posicionamento contrário da sua categoria à chegada de médicos/as estrangeiros/as. Alguns conflitos entre o CFM e o Governo Federal antecedem as negociações em torno do PMM e são acirrados com sua implementação, tais como: discussões sobre a criação de uma “carreira de estado” para o médico brasileiro; reivindicações por maiores investimentos nas políticas públicas de saúde; rejeição às formas de precarização do trabalho; e a defesa da revalidação obrigatória de diploma para exercício da medicina no país (Gomes, 2016, p.193). Não é objetivo deste artigo se aprofundar nessas polêmicas, uma vez que não disponho de dados suficientes para isso.

As quatro médicas selecionadas para este artigo chegaram ao Brasil acompanhadas de outros cubanos e cubanas. Foram recebidas em Brasília e, durante o primeiro mês, passaram por um breve curso de formação sobre o

SUS, emitiram documentos brasileiros, abriram contas bancárias e assistiram aulas de português. Somente no Brasil foram informadas sobre os locais aonde seriam enviadas. A distribuição das/os profissionais foi realizada sem considerar nenhuma variável de gênero. As médicas relatam pouco espaço para escolhas pessoais. Elas podiam se oferecer para trabalhar em área indígena e/ou áreas chamadas isoladas; mas não podiam escolher onde não queriam trabalhar. Além disso, havia pouca informação disponível sobre as condições de trabalho nas cidades do norte do Brasil ou mesmo sobre as formas de deslocamento para chegar até lá.

Remédios foi indicada para trabalhar no sertão do Tocantins; Mercedes foi parar na fronteira do Acre com o Peru; enquanto Dulcinea e Constanza foram enviadas a cidades no extremo norte do Amapá, próximas à fronteira com a Guiana Francesa. Cada localidade apresenta desafios próprios. Em comum existe a distância relativa às capitais estaduais e o fato de pertencerem à chamada “Amazônia Legal” brasileira. Elas foram enviadas para trabalhar em um Brasil “que não está nas novelas”. A expressão provém da própria experiência das médicas em contraste com as expectativas cultivadas anteriormente à chegada em território brasileiro. Uma comparação entre uma realidade virtual apresentada pelas telenovelas e a realidade sensual efetivamente vivida (Buonanno, 2004). Pode-se dizer que esta alegoria denota, ao mesmo tempo, desconhecimento prévio sobre as localidades aonde foram trabalhar e viver, bem como uma crítica sutil às condições socioeconômicas das populações atendidas e à infraestrutura das pequenas cidades na região amazônica.

O texto é centrado nos pontos de vista dessas mulheres sobre a vida pessoal e o trabalho nos rincões do Brasil. Algumas referências a outros/as médicos/as são trazidas para enriquecer o argumento, mas não se pretende oferecer nenhum panorama geral sobre as condições de trabalho das/os cubanas/os que serviram no país, nem tampouco construir uma imagem totalizante sobre a “medicina” ou a “mulher” cubana. Como sugere Marilyn Strathern (2005), procuro destacar as conexões parciais que produziram em mim uma série de impressões relativas às experiências dessas mulheres. A ideia de conexões parciais diz respeito a uma necessária moderação nas ambições do texto antropológico, por meio do qual se procura oferecer coerência pessoal para um conjunto de dados dispersos, posicionando-se como centro de uma constelação de relacionamentos e encontros de diversas perspectivas². Assim sendo, o pesquisador, tal como as pessoas entrevistadas, expressa apenas uma parte/partícula de um universo muito mais amplo que não se almeja esgotar aqui.

A noção de conexões parciais dialoga diretamente com o conceito de ciborgue, cunhado pela crítica feminista Donna Haraway (1991). A imagem do ciborgue, criatura metade organismo e metade máquina, é caracterizada por sua incompletude e permanente parcialidade. Suas diferentes partes operam conectadas, mas não compõem um todo único. Não há estrutura, não há um sistema englobante. O que está em jogo é o tipo de conexão que pode

ser concebida em meio às diferenças. A relação com a máquina modifica as qualidades do organismo, mas não o define completamente; e vice-versa. A condição “híbrida” de natureza e cultura, expressa na metáfora do ciborgue, é replicada aqui como artifício teórico para compreender algumas parcialidades dessas médicas cubanas perante os desafios de sua missão na Amazônia. Um desafio ao mesmo tempo pessoal e profissional, tendo em vista uma condição compósita de afeto e técnica.

Por se tratar de reflexões construídas com base nos relatos de quatro mulheres-médicas, o artigo chama atenção para um certo ofuscamento das discussões sobre as relações de gênero vis-à-vis a qualificação profissional dessas participantes do PMM. Judith Butler (2010) argumenta que as relações de gênero tendem a ser invisibilizadas em sua intersecção com o status político e profissional das mulheres. É como se, ao falar sobre mulheres em seu ambiente de trabalho, o aspecto “máquina” sobressaísse sobre aquele do “organismo”. Nos termos de Strathern (2005) e Wagner (2010), trata-se de um contraste entre “figura” e “fundo”, no qual se procura reestabelecer as conexões entre aquilo que está aparente (figura) e o conteúdo que foi eclipsado (fundo). No caso das mulheres-médicas, a figura da “máquina” de curar torna difícil perceber o fundo das relações pessoais. No intuito de reequilibrar essa equação é que se faz pertinente um olhar para a condição “híbrida” ou ciborgue de mulher e médica.

No sentido de oferecer uma linguagem para falar sobre essa captura tecnocrática da vida e das diferenças, lanço mão do conceito de “isonomia tecnocrática ideal”. Trata-se de uma crítica à percepção burocrática segundo a qual todos e todas são iguais sob o ponto de vista técnico-profissional, a despeito de suas diferenças de gênero, étnico-raciais, classe social, nacionalidade, capital cultural, condições de saúde, etc. Concebidas como “máquinas” de curar pessoas e obedientes a esta “isonomia tecnocrática ideal” que supõe a igualdade entre profissionais homens e mulheres, as mulheres-médicas foram trabalhar sozinhas (sem outros/as cubanos/as) com equipes brasileiras, sujeitas às performances de gênero das populações locais, além das próprias dificuldades inerentes ao exercício da medicina em áreas consideradas isoladas.

Ao falar sobre a prática médica em contextos amazônicos, além das longas distâncias geográficas em relação ao hospital mais próximo, não se pode deixar de lado a questão da distância cultural. A condição de parcialidade e incompletude da ciborgue se reflete também no encontro entre conhecimentos médicos “modernos” e “tradicionais”, resultando no que se convencionou chamar de intermedicalidade (Fóller, 2004; Langdon, 2004). Ainda que não seja o foco deste artigo, os relatos das quatro mulheres-médicas impõem uma necessária discussão sobre o aprendizado de uma medicina híbrida, formada na zona de contato com as populações da região, que confronta diferentes conhecimentos sobre adoecimento e cura.

Os dados aqui trabalhados provém de entrevistas em profundidade realizadas no âmbito de um projeto de escopo nacional, auspiciado pela OPAS, sobre interações socioculturais das/os médicas/os cubanas/os participantes do PMM (OPAS, 2018). Na ocasião, eu tive a oportunidade de entrevistar outros/as 20 profissionais cubanos/as. Ao todo, o coletivo de pesquisadores/as contactou mais de uma centena de médicos/as, espalhados/as por todo o Brasil. O destaque feito aqui para Remedios, Mercedes, Dulcinea e Constanza diz respeito às suas condições de trabalho em áreas isoladas na região amazônica e ao incômodo silêncio sobre as diferenças de gênero no planejamento do Programa.

As entrevistas foram realizadas nas capitais dos estados, em período de folga das médicas, tendo em vista conveniência logística. As profissionais selecionadas foram indicadas pelos assessores regionais do PMM. Sean Brotherton observa, com base em mais de uma década de pesquisa de campo em Cuba, que o acesso de pesquisadores/as aos/às médicos/as costuma ser mediado por agências oficiais e que as pessoas indicadas tendem a ser habilidosas no sentido de se esquivar de discussões polêmicas (Brotherton, 2012, p.XX). De modo semelhante, minhas entrevistas e conversas informais com as quatro mulheres-médicas estiveram limitadas aos aspectos pessoais e profissionais das suas experiências no Brasil. Minha própria condição de homem realizando pesquisa para um organismo internacional também deve ser considerada como fator interveniente na qualidade das respostas.

De acordo com Pérez e Reis da Silva (2019), ainda que as médicas cubanas sejam capazes de apontar para situações que poderíamos classificar como “problemas de gênero”, elas não manejam as ferramentas conceituais do feminismo. Os autores argumentam que, apesar do protagonismo das mulheres nas missões internacionais, Cuba não passou por mudanças significativas nas hierarquias de gênero e nas normas patriarcais (Pérez e Reis da Silva, 2019, p.68). Por outro lado, eles identificam que a oportunidade de trabalhar no exterior confere a essas mulheres um aprendizado pessoal/profissional e o empoderamento financeiro perante seus familiares que tradicionalmente estariam reservados somente para os homens (ibidem, p.80).

O artigo, portanto, tem como objetivo principal analisar algumas nuances interseccionais de gênero em contraste com o status profissional dessas mulheres, no âmbito do PMM. Para realizar esta tarefa, está organizado em quatro seções. As três primeiras abordam as reflexões das médicas sobre: i) as expectativas sobre o Brasil e a realidade encontrada nas longas viagens por água e por terra; ii) o exercício da medicina na Amazônia; e iii) a proximidade com os/as brasileiros/as (profissionais de saúde, autoridades, pacientes e população em geral) e a distância em relação aos familiares em Cuba. Na quarta seção discuto sobre a “naturalização” da tecnocracia nas sociedades capitalistas e socialistas, chamando atenção para o mascaramento

das diferenças de gênero sob a percepção de uma isonomia em termos de qualificação profissional. À guisa de considerações finais, recorro a uma breve discussão sobre figura e fundo, público e privado, masculino e feminino, tendo em vista esclarecer que as diferenças de tratamento para as mulheres-médicas persistem apesar de uma aparente despolitização proporcionada pela captura burocrática/tecnocrática de suas vidas.

A descoberta de um outro Brasil

Primeiramente, é bom indagar sobre como as telenovelas produzidas e exportadas pela Rede Globo de Televisão são apropriadas por estrangeiros/as na construção de expectativas sobre o Brasil. Recorro à pesquisa de Chirley Mendes (2012) sobre o consumo das telenovelas brasileiras em países africanos de língua portuguesa. A antropóloga sugere que as novelas funcionam como uma vitrine na qual são anunciados e vendidos fragmentos de uma determinada “cultura brasileira” com suas modas, músicas, casas, estilos de vida (Mendes, 2012, p.134).

Com os/as telespectadores/as cubanos/as não é diferente. Por meio da teledramaturgia elas e eles constroem uma imaginação específica sobre o Brasil, relacionada a bairros, festas, praias, edifícios, avenidas e estilos de vida das grandes cidades brasileiras, sobretudo o Rio de Janeiro, cidade-sede da emissora de televisão. Tal imaginação não deve ser tomada como algo passivo, uma vez que é acionada na decisão de participar ou não da missão no Brasil:

Mercedes: Lá em Cuba passa novelas brasileiras, lindas e todo mundo acha que o Brasil é aquela praia de Copacabana [risos]. [...] eu no início não *tava* com interesse de vir para cá não, aí todo mundo foi: ‘Vai lá, conhece, como tu vai perder a oportunidade de conhecer esse país tão lindo?’.

É possível observar uma relação prévia entre as médicas cubanas e o país-destino, mesmo que restrita ao universo de Copacabana, Leblon e outros bairros cariocas. O Brasil mediado pela televisão existe enquanto uma realidade virtual para os/as telespectadores/as estrangeiros/as. Esta virtualidade é acionada como um canal que possibilita acesso a repertórios de vida e mundos imaginados possíveis (Buonanno, 2004). Esses mundos imaginados possíveis (figura), contudo, são confrontados com uma realidade sensual que existe na relação imediata com as pessoas, seus conhecimentos, os cheiros, os sons e os movimentos que povoam o ambiente (fundo). Tanto homens como mulheres demonstraram conhecimento sobre as novelas brasileiras, mas foram elas que acionaram a comparação entre a realidade virtual e a sensual com maior frequência. A comparação entre figura e fundo, nesse caso, deixa implícita uma certa crítica às precárias condições de vida de uma parcela da população brasileira que comumente não aparece na vitrine das telenovelas. Assim explica Remedios, indicada para trabalhar no interior do Tocantins.

Remedios: Era muita expectativa o Brasil, sabe? Então a gente conhecia aqueles lugares lindos, aquelas praias, aqueles prédios, acho que todo mundo estava esperando trabalhar perto desses lugares. Pelo menos comigo não deu certo [risos].

Ela narra sua chegada ao local indicado para trabalhar (São Félix do Tocantins). É possível notar uma certa frustração relacionada ao desconhecimento sobre as condições materiais do interior do Brasil.

Remedios: Mientras [enquanto] mais entrava naquele lugar, mais eu chorava, eu falei: ‘gente eu tô indo pra onde? Tô voltando pra Cuba por terra?’ [risos]. Era longe demais, são cento e sessenta quilômetros de areia, mas é uma areia tipo praia. Aí cheguei pela noite, não dava *pra* enxergar nada naquela cidade pequena. Eu passei a noite inteira chorando. Eu falei: ‘Nossa do céu, em que lugar que eu tô? Por que aqui?’

O que estou chamando aqui de frustração pode muito bem ser interpretado também enquanto uma crítica sutil às contradições socioeconômicas do país receptor. Brotherton (2012) argumenta que os/as médicos/as indicados/as para conceder entrevistas tendem a evitar polêmicas. Remedios certamente já sabia que seria enviada para alguma localidade carente de serviços médicos, o que ela não imaginava era que São Félix do Tocantins fosse carente não somente de serviços médicos, mas também de uma infraestrutura urbana mínima como asfalto e iluminação pública. Um contraste chocante para quem somente conhecia, por meio das telenovelas, a altamente urbanizada orla do Rio de Janeiro.

Se a mídia influencia na construção de um imaginário impreciso a respeito das complexidades que caracterizam o Brasil, também influencia no desconhecimento dos brasileiros a respeito de Cuba. A mesma Remedios comenta que a sua chegada causou grande surpresa entre os moradores da cidade, sendo inclusive alvo de curiosidades por causa da sua pele clara e cabelos loiros, contrastando com o imaginário construído com base nas jogadoras de vôlei cubanas.

Remedios: Todo mundo estava esperando aquele moreno, né? Pois é, todo mundo fica assombrado mesmo. Não estão acostumados. Mas eu falo também: *la gente* conhece o que de Cuba? O jogo, não é? As morenas do Caribe, de voleibol, e no jogo quase todos são morenos. Aí *tavam* esperando e eu falei: “Gente, Mireia não vai vir *pra aqui*, só eu”, eles estavam esperando só ela [risos].

As médicas cubanas das primeiras turmas do PMM foram designadas para trabalhar em qualquer localidade, assim como seus colegas homens. Não havia, dentre os critérios de distribuição dos profissionais, variáveis de gênero que condicionassem as indicações.

Mercedes: Nossa, a gente sabia que ia para lugares de difícil acesso, mas foi uma experiência que ninguém estava preparado mesmo *pra* isso, mas na vida diária aos poucos a gente foi se acostumando.

O critério do PMM era simples: a carência de prestadores/as de serviços médicos nas localidades. Às/aos médicas/os estrangeiras/os era facultada a possibilidade de pedir relocação ao longo da missão. Em conversa com assessores da OPAS, foi demonstrado interesse (apenas interesse) em planejar a circulação dos/as profissionais, para que ninguém permanecesse muito tempo em áreas isoladas, principalmente as mulheres, por estarem mais sujeitas ao assédio violento por parte dos homens, sejam eles colegas de trabalho ou população local. Isso sugere que houve alguma demanda mas, durante o período da pesquisa, não foi registrado nenhum caso de violência contra médicas.

Voltemos nosso foco para o regime de trabalho. O plantão nas áreas consideradas isoladas é praticamente ininterrupto, dura enquanto a profissional estiver no vilarejo. Mesmo existindo um horário de trabalho oficialmente estabelecido, pacientes procuravam seus serviços a qualquer hora do dia, qualquer dia da semana ou final de semana. Isso se dava porque as cubanas eram as únicas referências de atendimento biomédico num raio de centenas de quilômetros. De acordo com Robert Huish (2013), os/as médicos/as cubanos são conhecidos mundialmente por chegarem até localidades “onde nenhum médico esteve antes”. E na Amazônia não seria diferente. O relativo isolamento das localidades explica parcialmente o desinteresse das/os médicas/os brasileiras/os pelo trabalho nos rincões do país.

Mercedes: os médicos de Cuba vão prestar serviço no país onde *tá* precisando mesmo, nesses lugares carentes de profissionais mesmo [...] Porque lá em Santa Rosa para um médico brasileiro ir trabalhar lá só quinze dias, tinha que pagar pra ele vinte sete mil a trinta mil reais, só pra trabalhar de dez a quinze dias.

Chegar em (ou sair de) Santa Rosa do Purus (AC) não é tarefa simples. A doutora Mercedes explica que desde a capital Rio Branco (AC) só é possível fazer a viagem de barco ou avião. O trajeto de barco dura cerca de uma semana nos períodos de chuva e cheia dos rios, podendo durar mais de duas semanas na estação sem chuvas. A viagem de aero-taxi (avião de pequeno porte) leva uma hora, mas o valor costuma superar os R\$300,00 por trecho. Os valores e a distância para o deslocamento desestimulam a saída de Santa Rosa, mesmo nos finais de semana de folga.

Nas demais localidades aqui mencionadas, o acesso era feito por estradas de terra ou de asfalto precário que percorrem longas distâncias, fazendo com que as saídas para a capital do estado também fossem eventos raros. Vivendo em cidades com serviços e comércio limitados, era preciso viajar à capital estadual para fazer compras, para se comunicar de forma adequada com os parentes em Cuba, bem como para acompanhar pacientes em emergência. Até mesmo a remoção de pacientes para as cidades grandes provocava uma complexa mobilização de agências:

Remédios: Quando é um caso bem grave, o prefeito, eles alugam um helicóptero. Qualquer urgência tem que vir *pra* Palmas. Não tem UPA, não tem hospital nesse trajeto até aqui.

As quatro médicas relataram sobre as dificuldades de viajar até as capitais estaduais e, conseqüentemente, para abastecer a geladeira ou renovar os produtos de higiene e beleza. As carências materiais impactaram diretamente na qualidade de vida e na autoestima das médicas em áreas isoladas. Pode-se dizer que a condição de isolamento interfere nas sutilezas de se definir enquanto mulher nesse cenário de transformações profissionais e pessoais, ressaltando a realidade compósita de corpo afetivo e corpo técnico (Haraway, 1991). A ênfase sobre as obrigações de ser uma “máquina” de curar disponível 24 horas por dia concorre para um certo ocultamento das necessidades da pessoa e suas diferenças enquanto mulher.

Afirmando a existência de uma certa “isonomia tecnocrática ideal” entre médicos e médicas, elas demonstraram ser igualmente capazes de realizar as mesmas missões, independentemente dos desafios colocados. Contudo, demonstraram-se afetadas de modo diferente pelas pessoas e pela missão. Nesse contexto, é preciso enfrentar o trabalho, a distância da família, as temperaturas elevadas e também enfrentar a si mesma num contexto intercultural. Assim avalia a médica designada para trabalhar em Calçoene, norte do Amapá.

Constanza: o povo do Brasil é maravilhoso! Aprendi que a pessoa mais simples te dá uma enseñanza [ensinamento]. Eu cresci como profissional, cresci também como mulher, cresci como filha. De modo geral é impossível que você não chore um dia, isso é mentira, porque você tem saudade. Mas de modo geral, conheci de perto doenças que nunca imaginei ter em frente de mim, aqui tem muitas doenças raras. Eu aprendi também a viver sozinha, porque eu sei viver sozinha, mas assim sozinha, sozinha, sozinha, tem que aprender a viver.

Curso intensivo de medicina tropical e interculturalidade

Falarei um pouco sobre a experiência laboral dessas mulheres em ditos contextos de isolamento. Destaco o aprendizado de novas doenças, o contato com os saberes tradicionais das populações amazônicas e as condições de trabalho em localidades remotas. Há muito que aprender no Brasil “que não está nas novelas”. A imersão na floresta e a relação com seus habitantes resultaram no conhecimento de diferentes doenças e sobre variantes concepções de doença e cura.

Constanza: Então você tem que aprender a conviver com malária, com dengue, com leishmaniose, com chikungunya. [...] Aprendi de plantas, aprendi de comidas típicas daqui, da cultura do povo, aprendi como cultura eu falo do jeito deles morarem, o jeito deles curar as doenças, o jeito de acreditar em certas coisas para curar as doenças, entendeu?

O contato entre o conhecimento médico “moderno” e o “tradicional” sobre doenças e curas insere as cubanas em uma necessária problematização sobre a vivência da “intermedicalidade”, entendida como a zona de contato intercultural específica entre saberes médicos distintos e por vezes contraditórios (Follér, 2004). É possível notar que as médicas cubanas procuraram respeitar as tradições e conhecimentos locais. Fizeram isso incorporando aos seus repertórios de cura soluções já existentes entre as populações atendidas, tais como o uso de plantas medicinais e incentivando o ofício das parteiras. Brotherton argumenta que a escola médica cubana está fundada eminentemente sob o conhecimento biomédico ocidental, mas que, desde o chamado “período especial”, marcado pela escassez de recursos decorrente do fim da ajuda financeira soviética, os cidadãos cubanos passaram a diversificar seus “itinerários terapêuticos”. Tanto a população em geral como os profissionais de saúde passaram a aceitar como válidos diferentes caminhos para a promoção da saúde e bem estar pessoal (Brotherton, 2012, p.7).

Mercedes: Lá em Cuba nós também usamos a medicina tradicional e às vezes usamos de algumas plantas que temos aqui no Brasil que também tem lá em Cuba. E a gente também manda eles tomarem isso que eles já estão acostumados a fazer, mas você também precisa se consultar, porque às vezes você não vai resolver ali no mesmo tratamento não.

É possível dizer que as cubanas reproduzem um pensamento relativista e multiculturalista “ocidental”, no qual o plano das diversas culturas existe paralelo ao plano de uma única natureza (Viveiros de Castro, 2002, p.379). Não existiria, portanto, um confronto necessário entre biomedicina (ação sobre a natureza) e medicina tradicional (ação sobre uma cultura localizada), mas sim uma separação de propósitos e alcances. Como sugere Kelly (2015, p.289), os agentes “brancos” de saúde tendem a enxergar uma certa “complementariedade conceitual e prática” entre a biomedicina e as medicinas tradicionais. Os diferentes sistemas terapêuticos são vistos como alternativas, de forma que o acesso a uma modalidade de cura não exclua o acesso a outra. Por outro lado, formadas no contexto de um humanismo socialista que se solidariza com as dificuldades materiais enfrentadas pelas populações locais, as médicas tratam de intervir buscando uma “evolução” nos costumes (Marx e Engels, 2001).

Constanza: Estamos tentando modificar certos hábitos. O jeito de eles lavarem as mãos, de ferver água, de não colocar o cloro dentro do poço senão na garrafa onde tem que colocar para poder beber a água.

Não é propósito desta seção avaliar resultados ou produzir dados sobre as mudanças nas práticas sanitárias da população atendida, porém refletir sobre o encontro de conhecimentos. Nesse sentido, verifica-se que o poder colonizador captura para si o direito preferencial de decidir qual arcabouço de conhecimento deve ou não deve ser valorizado. Sejam capitalistas ou socialistas, estamos

falando de poderes colonizadores que afirmam a hegemonia do pensamento biomédico ocidental sobre a diversidade de conhecimentos medicinais das populações amazônicas. Segundo a antropóloga sueca Maj-Lis Follér, que leva anos dedicada ao assunto, os conhecimentos médicos dos povos indígenas e outras populações tradicionais, historicamente, foram tratados como um conhecimento não médico (Follér, 2004, p.134). No caso das cubanas na Amazônia, mesmo aceitando a diversidade de “itinerários terapêuticos”, pode-se perceber que persiste uma certa hierarquia de saberes, expressa na tentativa de “conscientização” sobre a eficácia do tratamento biomédico.

Mercedes: Eles primeiro antes iam fazer remédios com o pajé, com aquelas pessoas que sabiam de medicina natural, e agora eles chegam na consulta e falam: ‘Doutora, meu filho ontem começou com gripe e com febre e eu trouxe logo, para que ele não fique *peor* [pior]’. E antes não era assim, até quando eles chegavam já tinham uma pneumonia que você quase não conseguia nem tratar ela, mas ele *tá* mais ciente de que o trabalho que nós *tamo* [estamos] fazendo aí é pela saúde dele mesmo.

Além do contato com os conhecimentos locais, doenças e dificuldades materiais enfrentadas pelos moradores, as médicas tiveram que se adaptar aos constantes e demorados deslocamentos para cumprir com os compromissos profissionais. A semana de trabalho nas pequenas cidades da região norte é dividida entre dias de atendimento no posto de saúde e dias de atendimento às populações que se encontram dispersas pelos territórios dos municípios. A necessidade de superar as distâncias para chegar às casas dos pacientes é uma constante nas falas das médicas.

Dulcinea: São comunidades distantes, por exemplo, uma hora, uma hora e meia de carro. E o terreno não é rodovia, é uma estrada que às vezes é difícil, tem que ir com cuidado e se está chovendo é mais difícil, mas são comunidades que pertencem [pertencem] ao nosso município e estamos responsabilizados de dar atendimento.

A lonjura do contexto amazônico em relação ao “Brasil das novelas” não deve ser medida apenas em termos de quilometragem, mas também em termos socioculturais. Tal fato demanda um exercício extra de adaptação às idiosincrasias locais. Um dos entraves é a própria linguagem oral, diferente daquela apresentada nos cursos de língua portuguesa para estrangeiros oferecidos em Brasília. A doutora Dulcinea, lotada em Tartarugalzinho, norte do Amapá, ilustra bem o contraste:

Dulcinea: Então não era o mesmo que nós tínhamos escutado em Brasília. Então fomos adaptando ao idioma dessas pessoas que é português, mas eles têm uma pronúncia diferente e eles também foram se adaptando a nós.

Ainda no tocante à questão linguística e às relações interculturais, vale dizer que o posto médico de Santa Rosa do Purus (AC), onde trabalhou a doutora Mercedes em companhia de outra cubana, atendia diariamente população indígena circunvizinha. São pacientes provenientes de aldeias Huni Kuin/

Kaxinawá (tronco linguístico Pano) ou Madihadeni/Kulina (tronco Arawá), em muitos casos, pessoas que não falam sequer o português “regional”. Ainda que o posto não estivesse ligado ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), as médicas de Santa Rosa eram procuradas por serem “os únicos médicos” atuantes no vasto território do município. Vemos, novamente, como a qualificação profissional se sobrepõe às diferenças pessoais. No cotidiano do posto de saúde, o importante é que a “máquina” de curar estivesse disponível para prestar os serviços médicos.

Tendo em vista a organização do SUS, a distância relativa à capital nacional revela as limitações de um planejamento centralizado pouco sensível às vicissitudes da região amazônica como os longos deslocamentos por água e ar; dificuldade de acesso a medicamentos; dificuldade de remoção de pacientes; desencontros linguísticos; ou mesmo dificuldades de comunicação com as famílias em Cuba e com os supervisores brasileiros pela falta de acesso à internet. As médicas cubanas servindo nos estados da região norte, sobretudo nas faixas de fronteira e localidades isoladas, podem mesmo afirmar que conhecem uma versão do Brasil que é desconhecida por muitos brasileiros que vivem nos principais centros urbanos, pois não aparece nas novelas ou nos telejornais.

Boa vizinhança e saudade de casa

As quatro cubanas trataram de aprender logo a língua portuguesa e fazer parte das comunidades, como preconiza seu treinamento em “Medicina General Integral”. Nas vizinhanças com as quais conviveram, o exercício da medicina de família flexibilizou o binômio médico-paciente e foram despertadas amizades. As médicas cubanas foram acolhidas e estabeleceram maior afinidade com outras mulheres, em alguns casos mais velhas. Todas contaram alguma experiência de namoro com homens brasileiros e a doutora Remedios estava prestes a se casar com um brasileiro na época da pesquisa. No intuito de explicitar diferencialidades de gênero, vale mencionar que os homens cubanos, por sua vez, estabeleceram amizades com os colegas homens da equipe de saúde (enfermeiros, motoristas, barqueiros, etc.) e, quando se aproximavam de mulheres, é porque existia alguma relação afetivo-sexual.

Levando em consideração dados de pesquisa nacional sobre interação sociocultural dos médicos cubanos no Brasil (OPAS, 2018), pode-se dizer que as relações com colegas de trabalho, de modo geral, foram positivas para ambos os sexos. Dentre os casos selecionados aqui neste artigo, observou-se apenas uma situação desconfortável causada pela postura arredia de um médico brasileiro contra a colega cubana. Os cientistas políticos José Pérez e André Reis da Silva observam que a presença dos/as médicos/as cubanos/as exerce um impacto sobre as relações de poder preexistentes nas clínicas ou hospitais aonde vão trabalhar, seja pela introdução de outro/a profissional no

ambiente em que alguém exercia a autoridade médica de forma solitária ou pela própria identidade nacional que mobiliza paixões políticas (Pérez e Reis da Silva, 2019, p.79). A predileção dos/as pacientes pela doutora Remedios provocou a revolta do colega que trabalhava no mesmo posto de saúde:

Remedios: Eu acho que a única pessoa que eu fui rejeitada por ela foi um médico mesmo. Chegou um momento que ele nunca mais falou comigo. Ele chegou a me odiar por completo, falava muito ruim. Ele falava que lá em Cuba só tinha agente comunitário de saúde, que em Cuba não tinha médico. Ele ficava com muita raiva quando ele chegava pela manhã e tinha umas dez pessoas e ninguém queria consultar com ele.

No tocante à relação com médicos/as brasileiros/as, é preciso observar que os/as cubanos/as chegaram ao Brasil em meio a conflitos políticos preexistentes envolvendo entidades médicas e o Governo Federal. O CFM, em 2014, chegou a convocar mobilização de seus associados no sentido de convencerem os pacientes, usuários do SUS, sobre os malefícios do PMM (Gomes, 2016, pp.208-211). Este cenário de animosidade gerou certo distanciamento entre médicos brasileiros/as e estrangeiros/as, mas não impediu que algumas amizades fossem construídas, sobretudo entre as mulheres. Quando comparadas às experiências de seus compatriotas do sexo masculino, as narrativas das cubanas trazem com maior frequência memórias de boas relações com as médicas brasileiras. Os homens, por outro lado, fizeram amizades preferencialmente com os seguranças do posto de saúde, motoristas, barqueiros e enfermeiros, registrando maior distanciamento por parte dos médicos brasileiros (OPAS, 2018). Não é objetivo deste artigo aprofundar nessa discussão³.

Nos casos aqui selecionados, apenas uma das mulheres teve oportunidade de conviver com outras médicas (em Tartarugalzinho – AP), lembrando que em Santa Rosa do Purus – AC e Calçoene - AP não haviam outros “médicos” além das cubanas e em São Felix do Tocantins o médico brasileiro não gostava da colega cubana, talvez influenciado pelo conflito de interesses entre o CFM e o Governo.

Dulcinea: Eu tenho muito boa relação com a Dr.^a C.e com a Dr.^a J. também. A Dr.^a J. é um pouquinho mais séria, já é um pouquinho maior [mais velha] e mais séria, mas também tenho boas relações com ela. E com a Dr.^a C. participamos aí nas festas, com os cubanos também, com la gente [as pessoas] da unidade, as enfermeiras.

Além das amizades com membros das equipes de trabalho, chama atenção a criação de laços afetivos com moradores/as das áreas atendidas. Tal proximidade pode ser pensada como consequência i) do exercício da medicina preventiva por meio da estratégia de saúde da família que envolve visitas domiciliares e ii) da convivência cotidiana nas pequenas cidades aonde foram trabalhar. Quando estavam trabalhando, as médicas entravam nas casas das pessoas, buscavam conhecer as dificuldades e problemas, ofereciam orientação sanitária e davam atenção aos pacientes idosos. Quando

não estavam trabalhando, frequentavam praças, restaurantes e outros locais também frequentados pelas mesmas pessoas que eram os/as pacientes.

Para além do profissionalismo, que foi prontamente reconhecido pelas populações atendidas, as médicas foram incorporadas às malhas de relações locais. Vale dizer que as relações amistosas com os habitantes das comunidades atendidas fabricam pessoas e não apenas médicos e pacientes. O aspecto “organismo”, nesse caso, se sobrepõem ao aspecto “máquina” das ciborgues. Todas as quatro médicas aqui apresentadas relataram situações em que foram convidadas para almoços, jantares ou banhos de cachoeira.

Mercedes: O cubano tem aquilo de ser sociável que hoje você é um conhecido, amanhã você é um amigo e logo se transforma quase num familiar. É característico mesmo do cubano. A gente tem amizade mesmo das pessoas que nos acolheram bem quando a gente chegou lá e ficam sendo amizades que a gente compartilha coisas, que visita eles.

O reconhecimento do profissionalismo e simpatia das cubanas foi popular, mas também foi oficial. A doutora Remedios, por exemplo, viu seu nome virar sabor de pizza e estampar a camisa do time de futebol da cidade, além de receber homenagens pela prefeitura de São Felix do Tocantins. Assim ela narrou suas memórias relativas às pessoas do lugar:

Remedios: Gente, eu acho que se eu chego a estar em outro lugar e não chego a encontrar as pessoas que eu encontrei eu não sei se eu tivesse aguentado. Eu nunca fiquei sozinha, nunca passei trabalho, nunca senti que eu *tava* sozinha naquele lugar, sabe?

As relações de proximidade com as comunidades atendidas e com as equipes de saúde, contudo, não substituem os vínculos duradouros existentes com as pessoas em Cuba. A doutora Constanza, que trabalhou no extremo norte do Amapá, incorporou ao seu vocabulário o termo “saudade” para expressar o sentimento associado à separação de seus entes queridos:

Constanza: E não sou jovem e tenho saudade, não tenho filhos, mas tenho saudade porque uno [a pessoa] sempre precisa daquela tolice que dá tua mãe para você, aquele carinho que dá todas as pessoas para você. Têm pessoas que falam que quanto mais tempo você fica fora de casa menos saudade têm, mas a pessoa que fala assim é porque ela não tem família ou não sente nenhuma coisa. Eu não tenho filho, mas tenho meus pais, tenho meus sobrinhos, tenho minha família, meu irmão... e a primeira coisa que eu falei foi: ‘eu quero falar com minha mãe! Porque eles estão desesperados lá com saudade de mim e a saudade você sempre tem’.

Estar longe e manejar as relações à distância é parte da experiência pessoal dessas médicas cubanas e também de seus familiares.

Remedios: os filhos acostumam, sabe. Lá em Cuba aquele que é médico, acho que são muito poucos médicos que não saem de Cuba, é muito pouco, quase todos os médicos de Cuba em algum momento estão saindo, pelo menos três anos na vida.

A distância repercute sobre as estratégias de cuidado e preocupações diversas com as condições de vida dos parentes em Cuba. Das três mulheres aqui apresentadas, apenas Remedios era mãe na época das entrevistas. Ela estava separada havia alguns anos e os cuidados com a criança recaíam sobre os avós maternos que contavam com as remessas financeiras da filha médica para garantir a manutenção da casa. A doença do pai, contudo, abreviou a participação no PMM.

Remedios: eles cuidam do meu filho e eu sou quem ajeita as contas de tudo com eles, até porque meu pai agora tá bem doente, né? Então não tem jeito, por isso mesmo que eu tô indo na frente, dois meses antes, porque eu tentei aguentar, mas não tá dando certo não. Porque meu pai tá complicado, aí já muda tudo. Enquanto tá com saúde lá e você aqui, tá de boa, mas quando alguém adoce lá e depende de você, já muda muito. Não tem jeito.

Refletindo sobre a condição feminina na sociedade cubana, tanto Brotherton (2012) como Pérez e Reis de Silva (2019) chamam atenção para o empoderamento das mulheres-médicas em relação às suas famílias. As missões internacionais permitem às cubanas romper de alguma maneira com alguns arranjos patriarcais que predominam na ilha. Tanto a viagem em si como a remuneração proveniente da missão podem ser elencados como fatores de transformação. Por um lado, o distanciamento provocado pela viagem libera a mulher das obrigações relativas aos cuidados diários com crianças e idosos. Como visto no caso de Remedios, seu filho ficou sob a responsabilidade dos avós maternos. Já no caso de Constanza, foi a sua irmã quem assumiu os cuidados para com os pais idosos. Por outro lado, os ganhos econômicos conferem às mulheres-médicas uma posição de provedoras de seus lares. Pérez e Reis da Silva sinalizam que isso pode representar motivo de orgulho para os pais, mas que é comum a atribuição de obrigações a outras mulheres (como a irmã de Constanza) ou mesmo a eclosão de conflitos conjugais e separações pelo dissentimento dos maridos (Pérez e Reis da Silva, 2019, p.76).

Voltando aos desafios de um Brasil “que não está nas novelas”, o isolamento das localidades interferia até mesmo na manutenção das relações de afeto e nos cuidados à distância. Seja na fronteira do Acre com o Peru, na fronteira do Amapá com a Guiana Francesa ou no sertão do Tocantins, os canais de comunicação eram precários. Sinais de telefonia celular e conexões de internet são instáveis ou mesmo indisponíveis durante longos períodos de tempo, fornecendo um fermento para aumentar a saudade de casa. As limitações tecnológicas também atingiam a efetivação da condição de provedora. De acordo com Mercedes, não era possível realizar transferências bancárias em Santa Rosa do Purus: “Lá em Santa Rosa não tem como fazer transferência dessa coisa, a gente só pode fazer quando tá aqui em Rio Branco que a internet é melhor”. Nas ocasiões em que ela ficou mais de um mês sem viajar à capital do estado, os parentes em Cuba precisaram aguardar pacientemente pelas remessas financeiras.

Ao final da estadia, apesar das dificuldades encontradas, todas as quatro relataram que a experiência deixaria saudades, impactando tanto as médicas como as comunidades. A proximidade do retorno a Cuba provocou a sensação de que uma nova despedida seria tão ou mais dramática do que as despedidas dos parentes em Cuba antes da missão. Como disse Remedios, os parentes cubanos já estão acostumados com as relações à distância por causa das repetidas missões internacionais. Por outro lado, os moradores daquelas localidades por elas atendidas carecem de médicos/as e suplicavam diariamente pela prorrogação da estadia. O receio das populações de ficarem sem atenção médica não era totalmente infundado. Após a saída das médicas cubanas, em 2019 os municípios de Santa Rosa do Purus(AC), Tartarugalzinho(AP) e Calçoene(AP) ainda encontravam dificuldades para garantir a permanência de médicos, conforme as impressas locais⁴.

Trabalhadoras altamente qualificadas e isonomia tecnocrática ideal

Uma das conclusões do relatório final da pesquisa realizada em âmbito nacional é que a aceitação das/os médicas/os cubanas/os foi muito alta por parte das populações atendidas. Tanto pela qualidade dos serviços oferecidos, quanto pela simpatia (OPAS, 2018). Desde um ponto de vista técnico, alheio ao gênero, as médicas cubanas no Brasil podem ser categorizadas como “migrantes altamente qualificadas” – pessoas com formação técnica-universitária e que atendem a demandas de migrações dirigidas para desempenhar funções laborais carentes no país receptor (Pellegrino, 2008). De fato, são médicas com experiência internacional e, nas comunidades atendidas, foram respeitadas por seu cargo e admiradas por seu conhecimento.

É curioso que diferenças de gênero tenham sido escassamente abordadas nos discursos das médicas. Como bem observam Pérez e Reis da Silva, as mulheres cubanas não manejam o vocabulário feminista e, mesmo quando se referem a situações de machismo, muito comuns no cotidiano da ilha, elas o fazem recorrendo a eufemismos e relativizando/relegando o problema ao âmbito dos costumes. Ainda que a legislação cubana garanta uma igualdade jurídica e econômica entre homens e mulheres, não houve grandes transformações nos papéis de gênero e relações de poder no seio da sociedade cubana. Algumas rupturas podem ser observadas quando as mulheres-médicas se tornam provedoras financeiras de seus lares. Ainda assim, o feminino continua associado a questões do mundo privado enquanto que o espaço público permanece predominantemente um domínio masculino (Pérez e Reis da Silva, 2019, pp.71-72).

Isto ecoa os argumentos de Judith Butler sobre a invisibilidade das desigualdades de gênero quando de sua intersecção com o status político e profissional das mulheres (Butler, 2010, p.20). No caso das mulheres-médicas em missões internacionais, é como se a figura da performance profissional

altamente qualificada, de feição pública, encobrisse o fundo das diferenças de gênero, supostamente confinadas ao âmbito privado. Ao enfatizar o caráter legal e profissional das pessoas, as burocracias nacionais criam um quadro de aparente indiferenciação no tocante às variáveis de gênero, raça, classe e outras. É justamente esse quadro de indiferenciação que chamo de “isonomia tecnocrática ideal”, pois eclipsa ideologicamente as diferenças de gênero que não deixam de existir nas relações cotidianas.

A tecnocracia aprisiona a diversidade dentro de grandes classificadores indiferenciados, como a categoria de “trabalhador altamente qualificado”. A trabalhadora é considerada uma peça dentro de um imaginada engrenagem totalizante; não é tratada como pessoa diferente do trabalhador. E ambos, homens e mulheres, se distinguem de outros homens e mulheres apenas por suas habilitações técnicas. É possível dizer, na esteira do historiador Theodore Roszak (1972, p.108), que isso acontece tanto em estados capitalistas quanto socialistas. No caso do PMM, a percepção de uma isonomia tecnocrática atravessa os discursos de cubanas/os e brasileiras/os, sejam médicas/os ou gestoras/es.

Tal “universalidade” tecnocrática sugere a necessidade de uma abordagem que supere modelos dicotômicos, menos preocupada com as oposições entre os dois grandes modelos socioeconômicos que dividiram as nações durante o século XX. Cabe à Antropologia atentar para a existência de uma convenção cultural tecnocrática que permeia tanto as economias de mercado quanto as economias planificadas, habitando o núcleo das ideologias liberais assim como de seus contraditórios socialistas. Em ambos os casos, postos de trabalho são idealmente ocupados por capacidades técnicas específicas, sem rosto, sem credo, sem gênero.

Pode-se dizer que, no mundo tecnocrático, ocorre um certo mascaramento das diferenças de gênero em sua interseccionalidade com a qualificação profissional. As convenções ocidentais prezam pela sobrevalorização da técnica que é acionada no cotidiano com “intenção consciente e motivação inconsciente” (Wagner, 2010, p.100). “Ela é um bom médico”, assim são percebidas as mulheres cubanas desde um ponto de vista tecnocrata. Na língua inglesa esta indiferenciação fica ainda mais evidente: “*She is a good doctor*”, pois não há inflexão de gênero. Tudo acontece como se a gestão tecnocrática das pessoas e dos coletivos fosse um “dado da natureza” (uma tendência perene e universal) e não uma questão política e culturalmente situada. Nesse sentido, a indiferenciação de gênero desde o ponto de vista tecnocrático concorre para naturalizar as desigualdades e isto pode ser observado entre as próprias médicas cubanas quando relativizam sobre o problema do “machismo”.

A tecnocracia se baseia em “imperativos incontestáveis” (supostamente naturais) como a procura por eficiência, a segurança social, a coordenação em grande escala de pessoas e recursos. Essa captura tecnocrática da vida

e das diferenças está presente nos modelos socioeconômicos capitalistas ou socialistas. Eles podem se diferenciar por suas intenções conscientes (figura). No primeiro caso, o foco da teoria é a competição entre os indivíduos, e no segundo, o conflito é de classes. Mas ambos revelam sua origem comum ao observarmos as motivações inconscientes (fundo) que se expressam na incessante busca pelo modelo cientificamente mais adequado para extrair o máximo do trabalho das pessoas e a forma mais “justa” de distribuição das riquezas produzidas. “O talento empresarial amplia sua esfera de ação para orquestrar todo o contexto humano que cerca o complexo industrial” (Roszak, 1972, p.19). O historiador Roszak resumiu assim as contradições dos anos 1960, e que a meu ver perduram até os dias de hoje.

As ferozes polêmicas entre conservadores e liberais, radicais e reacionários, atingem tudo menos a tecnocracia, porque em nossas sociedades industriais desenvolvidas a tecnocracia não é vista como um fenômeno político. (ibidem, p.22)

A discussão sobre gênero aprofunda o problema quando estende essa percepção ocidental da natureza para explicar a predominância de concepções que hierarquizam as relações entre masculino e feminino. Uma espécie de “guerra dos sexos” que estabelece uma relação de dominação entre as pessoas de gênero oposto. Nessa “guerra”, contudo, os machos levam vantagem tendo em vista que as narrativas dominantes pertencem aos “homens brancos” cujos pontos de vista recebem maior publicidade e são legitimados por uma “ficção regulatória” preexistente nas concepções ocidentais de gênero (Haraway, 1991, p.135).

Dentro dessa ficção regulatória existiriam atribuições funcionais diferenciadas para masculino e feminino, bem como entre brancos e não brancos, ou entre seres humanos e outras espécies animais (ibidem, p.2). No tocante ao gênero, o aspecto feminino estaria confinado à manifestação das emoções, ao foro privado, em oposição ao lado masculino da razão, destinado ao domínio público. Os afazeres altamente especializados e mais valorizados competiriam aos homens brancos, relegando aos homens negros (e/ou indígenas), às mulheres brancas e negras (e indígenas), afazeres menos valorizados. No caso das médicas cubanas no Brasil, quando uma mulher estrangeira assume posição hierarquicamente esperada para ser ocupada por um homem local, existe uma certa desestabilização das convenções culturais. As mulheres-médicas, nesse contexto, são pessoas híbridas, no sentido sugerido por Donna Haraway, resultados de relações complexas que envolvem capacidades técnicas e presença afetuosa. As cubanas desestabilizam as convenções culturais no sentido de que, mesmo sendo mulheres, eram tratadas como “os únicos médicos” de uma cidade.

Mas como sugere Wagner (2010), toda invenção tem por força maior a atualização das convenções. Como visto ao longo deste artigo, as capacidades técnicas sobressaem às demais características pessoais e as mulheres

são percebidas indistintamente por sua condição profissional altamente qualificada. Resta que o olhar tecnocrata produz uma percepção de isonomia que despolitiza as diferenças de gênero no tocante ao exercício da medicina em localidades de difícil acesso na região amazônica.

Considerações finais: mulheres, política internacional e diferenças

Se o Brasil exporta novelas, Cuba exporta médicos/as. São mais de 19 mil médicos/as distribuídos em uma centena de países. Destes/as, cerca de 12 mil estiveram no Brasil entre 2014 e 2018. Indireta ou diretamente, as mulheres-médicas atuam como diplomatas na divulgação de fragmentos do que seria uma “cultura cubana” e, sobretudo, como seriam os sistemas de saúde e de educação daquele país. A presença delas nos recônditos da Amazônia sugere a existência de um excedente de médicos e médicas com formação reconhecida internacionalmente. Essa presença, por ser tecnicamente qualificada, tende a ser percebida majoritariamente por seu aspecto “máquina”, enfatizando a performance laboral em detrimento dos aspectos afetivos.

Refletindo sobre o lugar das mulheres-médicas enquanto ciborgues, metade corpo afetivo e metade “máquina” de curar, no âmbito do “internacionalismo médico cubano”, é válido notar que se trata de uma presença feminina ocupando o espaço público, geralmente considerado como domínio masculino. Por outro lado, é importante fazer a ressalva de que essa presença feminina estaria sendo projetada sobretudo por meio da qualificação profissional e do trabalho fora de casa, características atribuídas na cultura ocidental predominantemente ao gênero masculino. Em outras palavras, o aspecto “máquina” de curar, tornado visível no espaço público, é aquele que sobressai quando comparado ao aspecto “corpo afetivo”, relativo às relações privadas.

A dicotomia público e privado, masculino e feminino, estabelece, nesse caso, um jogo de figura e fundo no qual uma aparente igualdade em termos profissionais deixa oculta uma realidade complexa que é a vida cotidiana: as relações afetivas com as pessoas da comunidade atendida, as amizades e conflitos com colegas de trabalho, as incertezas relativas à condição de isolamento das cidades, a distância em relação às famílias deixadas em Cuba, etc. Importante salientar que a “isonomia tecnocrática ideal” oblitera, mas não extingue, as diferenças. É necessário, portanto, chamar atenção sobre a condição híbrida de médico e mulher. Ao mesmo tempo em que são altamente capacitadas para executar o mesmo trabalho que os homens, elas vivenciaram de forma diferenciada a sua temporada na Amazônia.

Apesar do choque inicial que frustrava expectativas geradas por meio da televisão, a experiência de trabalho e vida no Brasil foi considerada positiva pelas médicas. No aspecto profissional, elas destacaram a oportunidade de

aprender sobre doenças tropicais e sobre conhecimentos tradicionais para curá-las. No pessoal, aprenderam a conviver com relativo isolamento inicial, com a distância em relação às facilidades urbanas e demonstraram gratidão e afeto para com aquelas pessoas que as acolheram nas cidades. Nas falas das médicas foi possível perceber que as relações afetuosas com os habitantes locais ofereceram condição fundamental para a qualidade de sua estadia, jamais experimentando solidão persistente.

Finalizando, espero ter deixado claro ao longo do artigo que a captura burocrática realizada por meio de uma “isonomia tecnocrática ideal” sufoca as diferenciações, despolitizando questões importantes como as relações de gênero. Por meio das narrativas das experiências das médicas cubanas em áreas isoladas na Amazônia, foi possível observar a predominância de um discurso homogeneizador que enfatiza as capacidades técnicas. As diferenças de gênero, por outro lado, somente ficaram explícitas quando foram abordados os aspectos da vida privada como amizades e distância das famílias, comumente associados ao universo feminino.

Notas

¹ Nomes fictícios.

² Agradeço a Nicole Soares-Pinto por disponibilizar sua resenha “Entre comparáveis e compatíveis: uma resenha de *Partial Connections*”, que facilitou o meu trabalho de sintetizar os emaranhados argumentos de Marilyn Strathern.

³ Para maiores detalhes sobre a postura das entidades médicas e dos médicos brasileiros em relação aos colegas cubanos ver: a tese do médico Luciano Gomes (2016), a pesquisa da OPAS (2018) e o artigo de Walker e Kirk (2017).

⁴ <https://agazetadoacre.com/cinco-profissionais-desistem-das-vagas-do-mais-medicos-no-acre/>

<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2018/11/29/sete-municipios-do-amapa-ainda-nao-receberam-inscricoes-no-programa-mais-medicos.ghtml>

<https://www.diariodoamapa.com.br/cadernos/cidades/mais-medicos-expectativa-no-amapa-e-que-ate-abril-as-26-vagas-em-aberto-sejam-preenchidas/>

Referências

BRASIL, PRESIDÊNCIA da República. (2013). *Lei nº 12.871, de 22 de outubro de 2013*. Institui o Programa Mais Médicos, altera as Leis nº 8.745, de 9 de dezembro de 1993, e nº 6.932, de 7 de julho de 1981, e dá outras providências. Brasília: Imprensa Nacional.

BROTHERTON, P. S. (2012). *Revolutionary medicine: health and the body in post-Soviet Cuba*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822395140>

- BUONANNO, M. (2004). Além da proximidade cultural: não contra a identidade, mas a favor da alteridade. Para uma nova teoria crítica dos fluxos televisivos internacionais. In Lopes, M. I. (ed.), *Telenovela: internacionalização e interculturalidade* (pp. 331-360). São Paulo: Loyola.
- BUTLER, J. (2010). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FOLLÉR, M. (2004). Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In Langdon, E. J. e Garnelo, L. (org.), *Saúde e povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 129-148). Brasília: Contra Capa/Associação Brasileira de Antropologia.
- GOMES, L. B. (2016). *A atual configuração política dos médicos brasileiros: uma análise da atuação das entidades médicas nacionais e do movimento médico que operou por fora delas* (Tese de Doutorado em Medicina). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- HARAWAY, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. London & New York: Routledge.
- HUIISH, R. (2013). *Where no Doctor has Gone Before: Cuba's Place in the Global Health Landscape*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- HUIISH, R. e Kirk, J. (2007). Cuban Medical Internationalism and the Development of the Latin American School of Medicine. *Latin American Perspectives*, 34(6), 77-92. <https://doi.org/10.1177/0094582X07308119>
- KELLY, J. A. (2015). Uma etnografia de ponta a ponta: o Ministério da Saúde e os Yanomami do Amazonas, Venezuela. In Langdon, E. J. e Cardoso, M. (org.), *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina* (pp. 279-306). Florianópolis: Ed. UFSC.
- LANGDON, E. J. (2004). Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In Langdon, E. J. e Garnelo, L. (org.), *Saúde e povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 9-32). Brasília: Contra Capa/Associação Brasileira de Antropologia.
- MARX, KARL e Engels, F. (2001). *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- MENDES, CH. (2012). O consumo da telenovela brasileira em países africanos. *Revista Pós (PPGAS/UnB)*, 11(1), 132-159.
- OPAS, ORGANIZAÇÃO Pan-Americana da Saúde. (2018). *Interações socioculturais dos médicos cubanos participantes do Programa Mais Médicos no Brasil*. Brasília: OPAS.
- PELLEGRINO, A. (2008). La migración calificada en América Latina. *Foreign Affairs*, 82, 15-26.

- PÉREZ, J. O. e Reis da Silva, A. L. (2019). Cuban Medical Internationalism through a Feminist Perspective. *Contexto Internacional*, 41(1), 65-88. <https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2019410100004>
- ROSZAK, TH. (1972). *A contracultura*. Petrópolis: Vozes.
- STRATHERN, M. (2005). *Partial Connections*. Updated Edition. New York: Altamira Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-400). São Paulo: Cosac&Naif.
- WAGNER, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WALKER, CH. e Kirk, E. (2017). Alternatives–Pitfalls of polarized internationalism: protest against Cuban medical solidarity. *Studies in Political Economy*, 98(1), 82-92. <https://doi.org/10.1080/07078552.2017.1297045>

Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona

*Memory and healing of war. The carijona dance of the murui-muinai.
A carijona perspective*

*Memória e cura da guerra. O baile carijona dos murui-muinai.
Uma perspectiva carijona*

Marco Tobón

Artículo de Investigación. Editor: Edgar Bolívar-Urueta.

Fecha de envío: 2019-10-18. **Devuelto para revisiones:** 2019-12-18. **Fecha de aceptación:** 2020-01-22.

Cómo citar este artículo: Tobón, M. (2020). Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona. *Mundo Amazónico*, 11(1): 80-105 <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.83018>

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la capacidad del baile de Carijona, celebrado por los Murui-muinai, de rechazar lo atroz. Un baile que actúa como política, es decir, trata cuestiones públicas sobre el poder y la muerte, sobre las posibilidades de la reconciliación y la transformación de cuerpos feroces en cuerpos que danzan, que celebran. Inicialmente se presentan algunas referencias históricas sobre los carijona, luego se expone la perspectiva murui-muinai sobre el origen del baile y, posteriormente, con mayor atención, la narración sobre el baile por *Kharibiyú*, Armando Carebilla, del clan *beré-bere*, uno de los pocos abuelos carijona sobrevivientes que vive hoy en día en la ciudad de Leticia, Amazonas. Las ideas expuestas son resultado de varias temporadas de trabajo de campo etnográfico (2014, 2016, 2018, 2019) con algunas personas de los territorios indígenas de Monochoa, Araracuara, Puerto Santander, Villa Azul y Aduche, en el medio río Caquetá, así como en Leticia - Amazonas.

Palabras clave: Carijona, pueblos indígenas amazónicos, solución de conflictos, etnografía amazónica.

Marco Tobón: Antropólogo de la Universidad de Caldas, magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Actualmente ejerce como investigador posdoctoral en el Programa de Postgrado en Antropología Social de la UNICAMP y vice-director del Centro de Estudios Rurales - CERES del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas - IFCH, UNICAMP. mtobon@gmail.com

Abstract

This article reflects on the ability of the Carijona's dance, performed by the Murui-Muinai, to refuse the atrocious. A dance that acts as a politics, which deals with public issues about power and death, about the possibilities of reconciliation and the transformation of ferocious bodies into dancing, celebrating bodies. Initially some historical references about the carijona are presented, after which the Murui-Muinai perspective on the origin of the dance is presented, and later, with greater attention, the narration about the dance by *Kharibiyú*, Armando Carebilla, of the *beré-bere* clan, one of the few surviving Carijona people living today in the city of Leticia, Amazonas. The ideas presented are the result of several seasons of ethnographic fieldwork (2014, 2016, 2017, 2018, 2019) with some people from the indigenous territories of Monochoa, Araracuara, Puerto Santander, Villa Azul and Aduche, in the middle of Caquetá river, as well as in the city of Leticia - Amazonas.

Keywords: Carijona people, Amazonian indigenous peoples, conflict resolution, Amazonian ethnography.

Resumo

Este artigo reflete sobre a capacidade do baile Carijona, realizado pelos Murui-muinai, de recusar o atroz. Um baile que age como política, que trata questões públicas sobre o poder e a morte, sobre as possibilidades da reconciliação e a transformação de corpos ferozes em corpos que dançam, que comemoram. Inicialmente se apresentam algumas referências históricas sobre os carijona, logo após se expõe a perspectiva murui-muinai sobre a origem do baile e, posteriormente, com maior atenção, a narração sobre o baile por *Kharibiyú*, Armando Carebilla, do clã *beré-bere*, uma das poucas pessoas carijona sobreviventes que vivem hoje na cidade de Leticia, Amazonas. As ideias expostas são resultado de várias temporadas de trabalho de campo etnográfico (2014, 2016, 2017, 2018, 2019) com algumas pessoas dos territórios indígenas de Monochoa, Araracuara, Puerto Santander, Villa Azul e Aduche, no meio rio Caquetá, como também na cidade de Leticia - Amazonas.

Palavras-chave: Carijona, povos indígenas amazônicos, solução de conflitos, etnografia amazônica

A la memoria del abuelo
José Vicente Suárez – Gaiduama –

Este artículo aborda el baile de carijona celebrado por los Murui-Muinai desde la perspectiva de *Kharibiyú*, Armando Carebilla, del clan *beré-bere*, uno de los pocos abuelos carijona sobrevivientes que vive hoy en día en la ciudad de Leticia, Amazonas. La idea central que subyace en la narración de *Kharibiyú* es que es un baile capaz de rechazar lo atroz. Un baile que actúa como política, es decir, trata cuestiones públicas sobre el poder y la muerte, sobre las posibilidades de la reconciliación y la transformación de cuerpos feroces en cuerpos que danzan, que celebran.

El baile de Carijona es celebrado por los Murui-Muinai de la región del Caquetá-Putumayo, en los asentamientos del resguardo Predio Putumayo, específicamente en los ríos Igaraparaná, Caraparaná y en el medio río Caquetá (Japurá para el Brasil) y sus afluentes. Es un baile que deriva de los acuerdos de las guerras entre antiguos linajes indígenas carijonas y antiguos linajes murui-muinai (uitotos) de habla nipode¹. Aparte de las narraciones orales de algunas personas murui-muinai del río Igará-Paraná y de los territorios del medio río Caquetá, existen pocas referencias escritas sobre el baile de Carijona.

El primer texto escrito, y en consecuencia el que abre un campo de reflexión sobre el tema, es de Fernando Urbina, *Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de carijona?* (1997 [2000]). A su vez disponemos del detallado estudio sobre la historia y cultura carijona escrito por Roberto Franco, *Los carijona del Chiribiquete* (2002)², en el que aparecen algunas menciones a la celebración de un *ritual*, llamado baile de Carijona, por parte de los Murui-Muinai, así como algunas referencias a los enfrentamientos violentos que sostenían entre sí³. Existen algunos trabajos de antropología amazónica que mencionen la celebración de este baile, por ejemplo, García⁴ (2018, p.692) y Griffiths (1998, p.148); a su vez se encuentra la investigación de Fernando Choa Falla 'Nimairatofe' y Vladimir Betancur Arias (2017), *Tejiendo la propia historia. Karijonas, caucherías, evangelización y otros relatos Uitoto*, que recopila historias sobre las antiguas guerras entre Murui-Muinai y Carijonas, reconstruyendo también los acuerdos de superación de la guerra a través del baile de Carijona.

El presente texto no pretende ser una investigación exhaustiva y totalizante sobre el baile de Carijona, ni agotar el debate sobre dicho baile ritual, pero sí contribuir a renovar el campo de discusión abierto por Urbina y, aún más importante, preparar un texto que responda un interrogante común que surgió en los diálogos con algunos líderes indígenas del medio río Caquetá durante los últimos años⁵, entre ellos Luís Sueroke (murui-muinai), Aurelio Suárez (muinane), Óscar Román (murui-muinai), Rufina Román (murui-muinai), Heriberto Rodríguez (muinane), Nazareth Cabrera (murui-muinai), José Vicente Suárez (murui-muinai) y *Kharibiyú*, Armando Carebilla (carijona): ¿cuál es la explicación que han escuchado algunos carijona sobre este baile?

Persiguiendo algunas repuestas a este interrogante presentaré, inicialmente, algunas referencias históricas sobre los carijona, después la perspectiva murui-muinai sobre el origen del baile, luego expondré la narración de *Kharibiyú*, un claro ejemplo de la memoria viva de la tradición oral sobre el baile, considerado un antiguo pacto para conjurar la guerra. Finalmente ofreceré algunas reflexiones sobre la importancia política actual de este baile capaz de hacer inutilizables los poderes destructivos de la movilización armada y, quizás, una actuación pública capaz de espantar o curar la guerra, justo ahora en el actual escenario nacional de implementación del acuerdo de paz entre las FARC y el Estado. El baile llamado Carijona -y esta es una invitación al debate público- puede operar como un procedimiento local y regional de transición histórica y política.

Sobre los Carijona

Es importante mencionar que los Carijona, que llegaron a dominar un área de más de 70 mil kilómetros cuadrados, entre los ríos Vaupés y Caquetá, ocupando las serranías de Araracuara, Iguaje y Chiribiquete, actualmente son

apenas algunas pocas familias, todas dispersas y distantes entre sí por cientos de kilómetros por ríos y quebradas (Franco, 2002, p.161). El exterminio carijona es resultado, aparte de la feroz colonización española y portuguesa entre 1725 y 1870, por el tráfico de esclavos promovido por los brasileros y las posteriores violencias de las caucherías peruanas y colombianas, así como por las enfermedades introducidas durante las primeras décadas del siglo XX (ibíd., p.13).

Algunos carijona sobrevivientes se encuentran junto al pueblo Coreguaje o *Corebajú* en el río Orteguaza, otro grupo habita en la localidad de Puerto Nare, sobre el río Vaupés y algunas otras familias viven en asentamientos a lo largo del bajo río Caquetá, entre Manacaro y La Pedrera (ibíd., p.161). De igual modo existen algunos carijona en la ciudad de Leticia, capital del departamento del Amazonas colombiano y en el territorio indígena de Tucunaré en Miraflores, Guaviare. Los Carijona fueron nombrados por los Murui-Muinai como *riama*⁶ (caníbal) o *corebai*; los Miraña, pueblo vecino del río Cahuinarí y del bajo Caquetá, los llaman *umáua*; los Tanimuka los nombran *kuayabira* (curupira) (Franky, 2004, pp.79-80); los Yucuna *capunia*; los Andoke *sindioho*⁷ y los grupos tucano occidental *oyo* u *ocho*, que traduce murciélago (Franco, 2002, p.10)⁸.

Una imagen común asociada a los Carijona era la de ser un pueblo guerrero y, según Franco (ibíd., p.105), muchas veces los conquistadores europeos y algunos exploradores como Codazzi (1858), exacerbaron las escenas caníbales y grotescas -que nunca presenciaron directamente-, quizás como un artificio narrativo para despertar el asombro y construir una visión del mundo indígena que sirviera como justificación a las violentas empresas coloniales y esclavistas. Ningún europeo o no-indígena participó en alguna merendona antropofágica indígena, todo parece indicar que aquella práctica culinaria aterrorizaba a los europeos, quizás temían ser comidos, y despertaba una paranoia innecesaria pues la carne de los blancos europeos al parecer, a juicio de los paladares indígenas, era demasiado ácida (Spix y Von Martius, 1981 [1820], p.235)⁹. A su turno, desde la perspectiva de muchos pueblos amazónicos, los traficantes de esclavos, comerciantes y explotadores de caucho fueron concebidos como feroces criaturas depredadoras, ejerciendo, sin escrúpulos y abiertamente, explícitas prácticas de sevicia *caníbal*.

Aparte de las supuestas aversiones de los Carijona a portugueses, españoles, brasileros y caucheros peruanos y colombianos, es conocida su habilidad como navegantes y su legado artístico dejado en muchos de los pictogramas del Chiribiquete. Adicional a esto una de las prácticas culturales vivas de los Carijona es el baile realizado por los Murui-Muinai, es decir, es un baile realizado por otro pueblo. A este baile se le atribuye el poder de transformar situaciones de amenaza y conflicto en experiencias apacibles y benévolas, es decir, siguiendo la propuesta de Beatriz Perrone-Moisés, el baile

no es un accesorio de la acción política, el baile es actuación política (2015, p.17). Actualmente en muchos resguardos murui-muinai del interfluvio Caquetá-Putumayo se celebra este baile como una poderosa manifestación cultural capaz de responder políticamente a conflictos internos, a la guerra colombiana y otras fuerzas amenazantes que han llegado al territorio.

Riai o baile de Carijona: Superar la guerra

De acuerdo con algunos datos recopilados por Franco (2002), muchos de los evangelizadores que recorrieron la región desde el siglo XVI registran las hostilidades y enfrentamientos entre Murui-Muinai y Carijonas. Así lo confirman las anotaciones del franciscano fray Bonifacio del Castillo que, en un documento de 1770, afirma que el padre Joseph Carbó, llegando al río Cuemaní, territorio de los guagues (carijonas), conoció que los carijona invierten todo su “(...) coraje a la nación Quiyoya o Huitotó” (Franco, 2002, pp.65-66).

Los combates también son registrados por Pedro Mosquera en 1847 (hombre negro, corregidor de la tribu del Mesaya) (ibíd., pp. 100-101); también por Codazzi en 1858 (ibíd., p.103) y por el padre Manuel María Albis a mediados del siglo XIX (ibíd., p.105). De igual modo, durante el régimen de esclavitud cauchera de la Casa Arana, algunos Murui-Muinai, y también algunos Muinane, reclutados por los patrones del caucho y provistos de armas, realizaron asaltos a refugios de familias carijonas huidas, actos que pueden ser interpretados como expresión de las relaciones coloniales y de violencia generalizadas propiciadas por la brutal Casa Arana (ibíd., pp.166 y 173).¹⁰

Los Carijonas usaban ceñidas fajas, llamadas fonos, hechas de fibras vegetales con las que cubrían la parte inferior de su tronco (ibíd., p.29) y otras fajas más pequeñas y teñidas con vivos colores que se ponían apretando las pantorrillas y los bíceps. Según las narraciones orales de los Murui-Muinai algunos Carijonas llevaban el pelo largo, tenían perforaciones con delicados palos en el labio inferior, en las orejas y entre las fosas nasales introducían adornos de madera o coloridas plumas de guacamayo; algunos llevaban collares de dientes felinos y al parecer siempre llevaban consigo arco y flecha, una cerbatana o una macana.

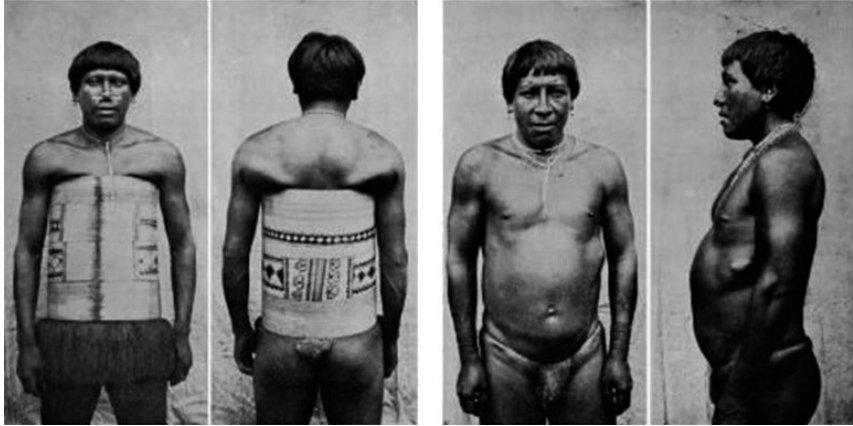


Figura 1. Carijonas. Hianákoto, Kauánamo. (Koch-Grünberg, 2009 [1908], p. 113).



Figura 2. Carijonas elaborando el fono. (Koch-Grünberg, 1910, p.122).

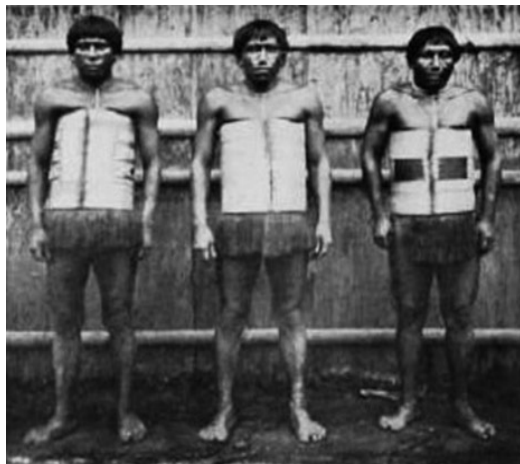


Figura 3. Carijonas del clan Hianákoto. Umáua. (Koch-Grünberg, 1910, p.114).

Las narraciones orales que sobreviven en boca del pueblo Miraña y del pueblo Murui-Muinai, afirman que la población carijona, durante los primeros contactos con portugueses y españoles intercambiaron esclavos por instrumentos de metal, especialmente escopetas (Urbina, 2000). Su presencia en los ríos Ortegaza, Caguan, Yará, afluentes del Caquetá y los territorios de lo que hoy es el Parque Nacional Natural Serranía del Chiribiquete dan muestra de su amplia expansión y control geopolítico. Los Carijonas fueron tempranos conocedores de las maravillas del Chiribiquete, contemplaron las monumentales cascadas y los imponentes tepuyes, exploraron y descifraron los secretos de sus cavernas, produjeron conocimientos botánicos, se alimentaron, se curaron y se acompañaron con su vegetación endémica. Avistaron las aves que anidan en las escarpadas de los afloramientos rocosos, conocieron los animales que allí se refugiaban y plasmaron para siempre, sobre las paredes de las altas montañas de roca del escudo guyanés, las pictografías más hermosas y más antiguas de toda la Amazonia, representaciones de jaguares y venados, de escenas de cacería, de recolección, de danzas, del hombre-jaguar y de una serie repetitiva de manos, símbolo de la creación humana y su poder creativo (Castaño-Urbe y Van der Hammen, 2005).

Las hostilidades entre los Carijona y sus vecinos los Muinane, Miraña y Murui-Muinai, no solo estaban marcadas por la fiereza de los asaltos directos. Muchos abuelos actualmente en el río Igará-Paraná y en el medio río Caquetá hablan de la existencia de ofensivas recíprocas a través de la brujería y las embestidas espirituales expresadas a través de enfermedades, accidentes y daños a los cultivos. Los enfrentamientos no eran simples y esporádicos rifirrafes, se trataba de peligrosos choques en los que públicamente se enfrentaban guerreros valerosos y osados, en los que se arrojaban truenos que estallaban contra árboles y malocas, y se infiltraban silenciosos conjuros capaces de debilitar las fuerzas del cuerpo en el enemigo. Muchos abuelos afirman que la guerra se llevaba en lugares abiertos, “de frente, sin ocultarse”, muy diferente a lo que suele suceder hoy día en las guerras, con sus planes de tácticas clandestinas y emboscadas imprevistas. Estos ataques mutuos, muchas veces capturando mujeres y niños, tuvieron lugar antes del régimen de esclavitud cauchero, luego arreciaron cuando muchos Murui-Muinai fueron provistos de escopetas por los patrones del caucho, capturando Carijonas para intercambiarlos por herramientas de metal y, luego, algunas décadas después, cuando los Carijonas estaban casi diezmados.

Muchos habitantes indígenas de la región, como Aurelio Suárez, Heriberto Rodríguez, Luís Sueroke, Juana Suárez, Oscar Román y José Vicente Suárez coinciden en afirmar que el baile de Carijona constituye un pacto inquebrantable que se inició mucho antes de la llegada de los caucheros, logrado mediante insistentes y largas tentativas de diálogo durante largos años, entre el linaje Guamaraiai (gente de piedra) de los Murui-Muinai, comandados por Guamayirai, y el linaje Jiyanakoto (gente de gavilán) de

los Carijona -aunque algunas versiones, como la del abuelo José Vicente Suárez, insisten que fue el linaje berebere -, gente conocida por su audacia, su ferocidad y hábitos guerreros.

Este baile es conocido en toda la región como un pacto de no agresión, una herramienta festiva que conjuró la violencia. Vale aclarar que el baile de Carijona no se dio entre todos los Murui-Muinai, sino apenas en un primer clan (Guamayirai) encargado luego de compartirlo y extenderlo por todos los otros asentamientos. Esta precisión permite entender por qué, aun cuando algunos grupos celebraban el baile de Carijona, otros ubicados en ríos distantes continuaban los enfrentamientos y hostilidades. A su vez no está muy claro si el baile puede asociarse a la instauración de la paz entendida a la luz de las nociones y conceptos propios de la diplomacia estatal y las convenciones políticas internacionales. Aun cuando los usos lingüísticos indígenas se refieren al baile como “curación”, su potencia conceptual asociada a la acción política puede nombrarse como “acabar la guerra”, una expresión más cercana al lenguaje moderno referido a los caminos políticos incruentos para superar la violencia, y no necesariamente para suprimir los conflictos.

Desde la perspectiva de los Murui-Muinai existe una base narrativa común con varias modificaciones sobre el origen del baile de Carijona. Sin embargo, muchas personas indígenas coinciden en reconocer la legitimidad de la versión del abuelo *Gaiduama*, José Vicente Suárez, que vive en Puerto Santander, sobre el río Caquetá, justamente por la autoridad que le asiste al ser descendiente directo del linaje Guamayirai (gente de piedra). El abuelo José Vicente es el mismo interlocutor del profesor Fernando Urbina, quien narra en 1995 los hechos que llevaron a los Murui-Muinai a realizar baile de Carijona. Sobre la versión de José Vicente, que sirve de base narrativa, algunas personas indígenas aportan nuevos datos, nombres y situaciones. Vale la pena, antes de destacar la narración desde la perspectiva carijona de *Kharibiyú*, Armando Carebilla, conocer la narración que el abuelo José Vicente Suárez ofrece desde la tradición oral murui-muinai.

La siguiente narración, que he decidido parafrasear, pues su transcripción original excedería los límites de este artículo, fue recogida en julio de 2014 de las palabras del abuelo José Vicente en el corregimiento de Puerto Santander. No solo resulta admirable la memoria prodigiosa del abuelo José Vicente, sino también la potencia verbal de la tradición oral capaz de mantenerse viva a través de los corazones y palabras que le otorgan su debida importancia, experiencia de cómo un pueblo vivencia y experimenta su historia. Sus palabras, como es previsible, guardan semejanza con la versión registrada por el profesor Fernando Urbina en el año 1995 (Urbina, 2000).

José Vicente comienza afirmando que llegó un momento en que los conflictos con los Carijonas se tornaron insoportables. Ante esta circunstancia

empezaron a circular rumores sobre la necesidad de parar los ataques, en los *mambeaderos* empezaron a vislumbrarse a través de los diálogos entendimientos sobre la importancia de superar la guerra, pero no sabían muy bien cómo establecerla, no tenían una idea muy clara de cómo activar los mecanismos para apaciguar la confrontación. Necesitaban un hecho propicio del cual echar mano para motivar un acuerdo, tal vez un evento fortuito y poderoso que mitigara la voluntad de guerrear, quizá la presencia de algún personaje que oficiara como facilitador. Y aquel momento no tardó en llegar.

Según el abuelo José Vicente los hechos tuvieron lugar en la cabecera del río Nókaimani. La versión de la historia fue difundida a los demás ríos cercanos por aquellos que fueron testigos directos de los acontecimientos. Esta es la misma historia que los Murui-Muinai del río Igará-Paraná, del Cara-Paraná, del Caquetá y sus afluentes, comparten cuando preparan y cantan la celebración del baile. En palabras del abuelo José Vicente los Carijona llamaban *uitotos* a todos los pueblos consumidores de hojas de coca y ambil de tabaco, y a su vez, los Murui-Muinai llamaban *riama* a los pueblos que se extendían por los ríos Yará, Cagúan, Orteguaza, entre los que estaban los Carijona y sus aliados los Koreba (Coreguajes).

Los Koreba capturaron a muchos Murui-Muinai que fueron incorporados culturalmente y que terminaron estableciendo relaciones matrimoniales y teniendo hijos que hablaban murui-muinai y carijona, lo que ayudó a reducir las desconfianzas entre estos dos pueblos. En medio de muchas de las confrontaciones los Murui-Muinai capturaron a dos niños carijonas (koreba), hijos de madre coreguaje¹¹ cuyo padre era un guerrero carijona que resultó muerto en los combates. Estos niños, un hombre y una mujer, Nibonari y Peñayigno, fueron llevados y terminaron educados y formados por sus captores. Bajo el mando del líder Guamayirai, capturados como huérfanos, estos niños terminaron siendo incorporados a la cultura, aprendieron la lengua, las historias, las prácticas culturales y la preparación y cultivo de las plantas ceremoniales.

Muchos años más tarde, cuando el niño Nibonari, se tornó un hábil y valiente joven, que comprendía muy bien sus orígenes carijona y su lugar en el mundo de la cultura murui-muinai, decidió irse para donde los Koreba sin avisar a nadie. En territorio de los Koreba (Coreguajes) –en varios relatos aparece como territorio carijona– se reunió con sus máximas autoridades Takunari y Taimufairi¹² y les planteó la necesidad de abandonar las hostilidades. Él concentraba en su historia, en su cuerpo y sus modos de pensar y actuar, la fuerza de los orígenes de los dos pueblos, por lo tanto, era la persona indicada para promover una salida no violenta a las luchas históricas. Sus motivos para insistir en conjurar la guerra estaban movidos por firmes principios de compasión y hermandad, y también por una valiente clarividencia política sobre los beneficios que supone dejar a un lado las matanzas.

Durante varios años, asumiendo tentativas frustradas de diálogo, enfureciendo a aquellos que desconfiaban de los enemigos, exponiendo su propia vida en medio de las hostilidades, finalmente Nibonari fue capaz de vencer a los líderes carijona y con ellos fueron a visitar a Guamayirai. El líder de los Murui-Muinai celebró las intenciones de no agresión y recibió a la comisión coreguaje (y carijona según otras versiones) junto a su hijo en su maloca, les ofreció los bancos de su mambeadero, como las prácticas culturales lo exigen al recibir a los visitantes. Les ofreció su ambil de tabaco y su mambe, también les ofrecieron cahuana y manicuera. Los Carijona dudaron un instante al probar estas sustancias, que para ellos resultaban extrañas. Al mirar al joven sintieron la confianza en sus ojos y entendieron que no se trataría de una artimaña para envenenarlos. Los líderes carijona lamieron ambil de tabaco, mambearon y bebieron la manicuera y la cahuana, un inicio excepcional en la historia de sus relaciones políticas, pues tener estas sustancias en sus cuerpos constituía el primer paso de entendimiento mutuo.

A su vez las autoridades carijona entregaron semillas y jugo de caña, también miel de piña, que fueron celebradas y probadas por Guamayirai y sus parientes, lo que representó nuevamente otro paso crucial para “endulzar” las animadversiones y propiciar un escenario político y cultural de entendimiento común. La tradición oral no precisa muy bien el contenido de las conversaciones que tuvieron los representantes de ambos pueblos, pero con seguridad las conversaciones discurrieron sobre la urgencia de pactar los términos que pusieran término a su guerra. Y por tratarse de uno de los eventos destacados de la historia política indígena amazónica, ameritaba un método de resolución igualmente extraordinario e imponente.

Se cuenta que, en medio de los diálogos y el intercambio recíproco de sustancias sagradas, finalmente se acordó que se realizaría, a modo de pacto, un baile maloquero, una tremenda celebración en la que los dos pueblos se encontrarían para cantar hasta el amanecer, beber y comer y así lograr espantar la muerte y sellar la reconciliación. El baile se llevaría a cabo en la maloca de Guamayirai, cuya comunidad sería anfitriona. A su vez los Carijona propusieron que aquel baile se realizaría con las canciones de su pueblo, para ello enseñaron a los Murui-Muinai, según los narradores actuales, más de 300 canciones en lengua carijona. Estas canciones que fueron compartidas, muchas de ellas sobreviven en la comunicación oral y se atesoran en el cerebro y las cuerdas vocales de los pueblos del medio río Caquetá. Estas canciones constituyen un hermoso repertorio musical, que aun actualmente se utiliza para conjurar los conflictos internos y la llegada de la guerra de los blancos, de las fuerzas depredadoras del mercado, exponiendo modos amazónicos de encuentro público no destructivos.

La mayoría de estas canciones son admirables descripciones geográficas de la cuenca del río Caquetá. Las canciones nombran en lengua carijona ríos,

quebradones, accidentes geográficos, lugares que fueron territorios ocupados por los Carijona. También se nombran sus figuras míticas importantes y los alimentos y bebidas que consumían. Algunas veces las canciones son críticas abiertas a la cultura de los Murui-Muinai, sobre el poco gusto que los Carijonas encontraban en las bebidas de yuca, así como canciones que lanzaban elogios a las mujeres murui-muinai, de las que los Carijona al parecer, sentían una irresistible atracción.

Entre los diferentes cantores y maloqueros de los asentamientos y comunidades murui-muinai del interfluvio Caquetá-Putumayo, existe consenso en que el baile de Carijona tuvo lugar cerca al río Nókaimani, afluente del río Caquetá, en la maloca de Guamayirai. De manera que los habitantes murui-muinai, hablantes de la variante socio-dialectal nipode del medio río Caquetá, son considerados los herederos primordiales del baile de Carijona.

En diálogo sobre este baile con *Jarima*, líder murui-muinai del asentamiento de Monochoa en el medio río Caquetá, éste me dice que “Baile de carijona es un acuerdo con el que se evitó la violencia, fue una manera de resolver los conflictos. Por eso se realizó el baile, una fiesta para respetar la vida”. El baile de Carijona aparece, así como una acción colectiva que rechaza lo atroz. El baile de Carijona al validar los pactos antiguos de no agresión, al invocar las actuaciones públicas para deshacerse de la violencia, es capaz también, actualmente, de hacer de la movilización armada un recurso prescindible, inservible. Incluso dialogando sobre el ritual de Carijona con Manuel Zafiana en 2016, admirable maloquero y médico tradicional de La Chorrera –río Igará-Paraná-, él afirma que el ritual de Carijona fue “el último acuerdo político entre Carijonas y Uitotos. Para que me entienda, es como si Santos y las FARC acordaran la realización de un baile y con ello sellaran la paz”¹³.

En enero-febrero de 2019 en Araracaura, sobre el río Caquetá, en diálogo con Siueroki (flautillas, carrizo) -Luís Sueroke-, maestro cantor y profesor de la escuela indígena, él insistió que el contenido de las canciones del baile de Carijona son un compendio de las historias de los conflictos y los maltratos mutuos. Las canciones son, por decirlo de algún modo, memoria de los dolores y los miedos generados por los enfrentamientos, introduciendo así un relato sobre un presente de hermandad, de encuentro no violento, justamente reafirmando que las tinieblas fueron dejadas atrás. “Para que haya tranquilidad se deben reconocer las acciones de guerra, deben decir lo que pasó de verdad”, afirma Siueroki. El baile, continúa Siueroki, promueve el intercambio de sustancias dulces, bebidas de yuca (manicuera, cahuana, es decir, sustancias asociadas al encuentro, la reconciliación, la generosidad), mambe y ambil. De parte de los Carijona se ofrecieron bebidas de caña (guarapo) y miel de piña, contrastando, a modo de una oposición explícita, con la esencia por excelencia de las guerras amazónicas, el veneno (asociado a enfermedades, rabia, odios, problemas, confusión, ira, rencor).

Como ejemplo, el profesor Siueroki canta dos canciones que recibió de algunos maestros cantores quienes las transmitieron en lengua murui-muinaí y también en una lengua que, aun cuando Siueroki la llama carijona, puede tratarse de una lengua arawak debido a que menciona palabras como *mari* o *biimariyé* que remiten a una etimología arawak¹⁴. A continuación, las transcribo en lengua murui-muinaí. En la primera se narra cómo fueron tratados los Murui-Muinaí (de habla nípode), los Andoke (llamados jarikimo en lengua nípode) y los Murui-Muinaí de habla minika (nombrados *merekimo* en habla nípode) como prisioneros y de cómo luego fueron liberados:

Atiuna tiuna atiunarii nari nari (bis)	Serán traídos, serán traídos (bis)
Duyairimo Yaairimoo nari nari (bis)	por Duyairí y por Yari serán traídos (bis)
Uiyarenu uiyarenu uiyarenu	los llevaremos, los llevaremos hacia arriba
Mariye mariye (bis)	mariye, mariye (bis)
Ariinadii merekiimo diibenena atiiane) eeñeno Fa-e fa-e (bis)	Desde arriba de los murui [minika] fueron traídos no lloren fa-e fa-e (bis)
Kenaka kuiru capika kuiru fae fa-e (bis)	Kenaka kuiru capika kuiru fae fa-e (bis)
Niifonadii jarikimo dibenena atiiane amoi eeñeno Fa-e fa-e (bis)	Desde abajo del lado de los andoque fueron traídos no lloren fa-e fa-e (bis)
Rákuiya rinígo káriona rinígo ba-e ba-e	mujer del blanco -mujer de carijona- cálmese
Kaii riñeyioza eeñeno fa-e fa-e (bis)	no los vamos a comer, no lloren fa-e fa-e (bis)

La segunda canción nombra los alimentos cultivados frutos del trabajo, alimentos transformados en sustancias que “endulzarán” -náimedo- los cuerpos y garantizarán la reproducción de las nuevas generaciones en el territorio. La alusión a náimedo (endulzar) se asocia a aplacar la rabia de los cuerpos, a aliviar la exaltación, a transformar la impetuosa fuerza agonística de los combates, en disposición afectuosa para la fiesta.

Aruryuine aruryuine yuka bimaariye	Por acá se oye, por acá se oye, así decimos
Maineke yuina maineke yuina yuku bimaariye	traiga para acá el jugo de la caña para tomar, así decimos bimaariye
Bitariye yuka bimaariye	gente de esta tierra, como decimos
Enijori yuku bayakare	traiga el jugo de plátano para tomar
Bimaariye bamairiye	Bimaariye bamairiye



Figura 4. Entrada al baile ritual de *riaí* o carijona en la comunidad de Ozin, río Igará-Paraná, 2013.

Versión carijona: baile y acuerdo político

Desde la perspectiva carijona, a su turno, tenemos otra versión de los hechos. De acuerdo con el relato expuesto por *Kharibiyú*, Armando Carebilla, del clan *beré-bere*, uno de los pocos abuelos carijona sobrevivientes que vive hoy en día en la ciudad de Leticia, Amazonas, el baile que pone fin a las hostilidades es llamado en lengua karib *Zrugaanné* (terminación de la guerra, acuerdo de paz). Según *Kharibiyú* los hechos tuvieron lugar en el río Sainí, afluente del río Caquetá, cuya desembocadura es próxima a los rápidos de Angostura. La narración de *Kharibiyú*¹⁵, en extenso, cuenta lo sucedido:

Cuando se hace ese baile, primero se dialoga. En los diálogos nocturnos de solicitud de baile se narran todos los conflictos que tuvieron lugar entre Carijonas y Uitotos [Murui-Muinai], la forma de avanzar de los guerreros, las formas de ataque, las formas de matar al enemigo, las formas de captura. Luego de la media noche vienen las canciones de alegría, de encuentro, del nuevo renacer, de una vida de armonía, de hermandad.

Sucede que los Uitoto muchas veces quisieron llegar y ocupar a través de guerras el territorio.

El jefe del grupo de Carijonas que practicaban todo el tiempo la guerra era Jiyana Jooti [del clan Jinayakoto, gente de gavilán]. Ellos, luego de muchas guerras, pretendieron abrir un diálogo que creara un clima de convivencia, y la primera propuesta fue intercambiar mujeres entre Uitotos y Carijona.

El jefe de los Uitoto era llamado por los Carijona “Mooya”, que significa jefe del clan que come gente, el abuelo de la gente antropófaga. El acuerdo incluyó que no se debía maltratar a ninguna mujer. Uno de los hijos de Mooya, un hombre embravecido, afirmó que no le tiene miedo a los Carijona, y se atrevió a maltratar a su esposa que era una mujer carijona del clan Jiyanakoto. Le advirtieron que no hiciera eso, pero él respondió que no le tenía miedo a los Carijona. Ese fue el comienzo de la guerra.

Ella fue donde su padre y éste le preguntó qué le había sucedido, por qué las marcas y los moretones, y le dijo que nada había sucedido. Al día siguiente llegó el hijo de Mooya a buscar a su mujer y la golpeó nuevamente. El suegro sentó al hijo de Mooya y le preguntó: ¿qué había sucedido para él atreverse a maltratar a su hija? El hijo de Mooya respondió que ella había violado el principio de fidelidad al hogar y que la había encontrado con otro hombre en la chagra. El hijo de Mooya hizo llamar a la mujer y le dijo en presencia de su padre: no le mienta a su papá, cuénteles qué fue lo que sucedió, usted me engañó. Y la mujer se quedó callada, luego se fue donde la mamá y le dijo: me dio vergüenza decirle algo a mi papá, lo que sucedió es que estuve apenas hablando con otro hombre, pero no tuve relaciones con él. El papá la llamó de nuevo y dijo, el yerno está diciendo que la encontró con otro hombre. Ella decía que era mentira, el hijo de Mooya insistía que era verdad.

De este modo el suegro le dijo al yerno: mientras eso no se arregle usted me va a traer pepas de cucuy¹⁶, marañón¹⁷, maní¹⁸, alimentos que no tenemos, y tres especies de yuca brava, yuca para hacer manicuera. El hijo de Mooya se fue y nunca más regresó. El jefe Jiyanakoto se fue a buscar y hablar con Mooya, el padre del muchacho. Mooya por su parte dijo: aquí nos entendemos entre jefes, pero en problemas de pareja, de hombre y mujer, yo no intervengo. En ese momento estalló el primer enfrentamiento, pues el jefe Jiyanakoto afirmó que si no querían compartir las semillas a través del diálogo sería entonces a la fuerza, a la brava. Los Carijona del clan Jiyanakoto secuestran entonces

a dos mujeres de los Uitoto. Luego los Uitoto respondieron y secuestraron a seis mujeres carijonas, desatando ataques mutuos y un estado de hostilidad permanente, guerra entre unos y entre otros, ataques de día, ataques de noche.

Y a eso se sumó otro problema, cerca al río Nokaimani, donde cantaba el pájaro Nokaido¹⁹ avisando que los Carijona estaban buscando un lugar estratégico para una batalla, aparecieron los Uitoto reclamando, no tanto el veneno de curare [*Strychnos toxifera*], sino la fórmula para la elaboración del curare²⁰ exclusivo para utilizarlo en la guerra, no para la cacería, sino el veneno propio para utilizarlo en la guerra, ese veneno se llama en carijona *maakaya*. Los Uitoto lograron llevarse algunas tinajas con el veneno, así como los ingredientes y las fórmulas, escritas en unas tablas, para su elaboración. Cuando los Carijona fueron a reclamar, los Uitoto estaban atrincherados esperándolos con lanzas untadas del veneno y los cogieron de sorpresa y mataron a toda la comisión carijona que fue delegada para recuperar el veneno *maakaya*, veneno de guerra. Pero uno de los Carijonas sobrevivientes se devolvió a avisar al jefe Jiyanakoto y le dijo “allá no queda nadie, mataron a todos con el mismo veneno nuestro”.

El jefe Jiyanakoto dijo “ahh bueno, entonces ahora vamos a traer la fórmula, porque ellos no lo pueden entender ni utilizar bien. Vamos a pensar en una estrategia de ataque. Primero vamos a enviar una delegación que se presentará en son de paz, pero su propósito es atacar, y otra estará escondida para ayudar”. Cuando llegaron en la maloca, en el caño de la cabecera de Nokaimani, se escuchaba al pájaro Nokaido cantar y avisar que los Carijona se estaban aproximando, pero los Uitoto no creyeron en nada. Los guerreros carijona entraron vistiendo el *maanazo*, que es la vestidura de guerrero, pero dijeron que venía en son de paz, cantando canciones para encontrarse y queriendo hacer una alianza, “para que nos devuelvan la fórmula del veneno”. Pero los Uitoto no les creyeron y salieron a atacarlos. Cuando salieron a atacarlos, los otros Carijonas que estaban escondidos, salieron y atacaron. Los Carijona lograron entrar en la maloca y vieron colgados en el mambadero el veneno y las fórmulas. Dejaron el veneno y se llevaron la fórmula. Esta fue otra gran razón para empeorar la guerra. Entonces los hijos que tenían los hombres y mujeres carijonas del lado uitoto, y los hijos de los Uitoto del lado carijona, comenzaron a afirmar que ellos no eran ni Carijonas ni Uitoto.

Los hijos del jefe del clan Jiyanakoto, llamado Jiyana jooti, eran un grupo de guerreros, Jiyaná maari, Jiyaná joorí (el águila alerta), Jiyaná Kékeri (las pintas de las plumas del águila), Jiyana guejó kolí (garras del águila), Jiyaná nijié (águila veloz), el más diestro en las estrategias de combate y adaptado a cualquier terreno, sea en el agua, en la montaña, en las piedras, en la arena, era el menor pero el más atrevido y decidido para combatir en luna clara o en oscuridad completa, en aguacero o en sol intenso. Todos ellos, con su padre

Jiyana jooti, se fueron a hablar con la gente de Mooya, con el propósito de arreglar cómo iban a quedar con ese problema, para subsanar las heridas, para negociar entre jefes e hijos de jefes.

Después de varias semanas, de encontrarse, de hablar, llegaron a un acuerdo para remediar el problema, intercambiaron substancias, tomaron cahuana y manicuera, y los Carijona les dieron jugo de caña, de plátano, de piña. Los Carijona les dijeron a los Uitotos, ustedes se pueden quedar con el veneno y con la fórmula y ustedes nos enseñan a tejer hamacas, cernidor, matafrío²¹, escoba, también nos enseñan a elaborar ollas de barro. Iba gente carijona a aprender donde los Uitoto. Todo esto como primer avance del acuerdo. Así se curó esa parte. Vivieron un periodo de paz.

En ese tiempo, los hijos que eran resultado de alianzas entre Uitoto y Carijona, dijeron vamos a sacar nosotros un baile muy especial para empezar a abrazarnos como hermanos y sepultar nuestros conflictos. Vamos a cantar lo que nosotros llamamos *ceruugane*, canto de no agresión. De modo que los cantores de los dos grupos, hijos de padres carijona y uitoto se reunieron para practicar canciones. De los Jiyanakoto el cantor principal era Jiyana oomookofo (el gavián que canta, que chilla). De parte de los Uitoto, estaba mugú-guré (hijo de las canciones de tranquilidad), nombrado en lengua carijona, que era el menor de los hijos de Mooya.

Comenzaron a estudiar la realización de baile, a practicar y ensayar canciones, comenzaron a cantar sobre el encuentro, de la tranquilidad mutua, del cuidado de la vida. De esta manera se celebró una gran fiesta entre todos. Ese baile tuvo lugar exactamente en una maloca en el río Sainí, diferente a la guerra que tuvo lugar en Nokaimani. Esa maloca del Sainí perteneció al clan *zaja-zaja*, perteneciente al jefe zaja-mii. ¿Por qué se hizo allá? Porque resulta que la esposa, la tía, la mamá de zaja-mii eran las que habían ido a las malocas uitoto a aprender a hacer ollas de barro.

Luego de establecer definitivamente la paz, de superar los enfrentamientos, decidieron celebrar el baile en la maloca de Mooya. Así se fue enseñando el baile para cerrar toda la violencia y esa vaina de guerra. Entonces, cuando se formalizó esa parte por parte de aquella gente que eran hijos de Carijona y Uitoto, se terminaron también cruzando las lenguas, por eso hay canciones que tienen parte en carijona y otras en uitoto. En las fiestas se contaba la historia de las guerras cantada, de la violencia entre parientes; en los cantos se narró lo que pasó para ir curando, para ir guardando, ahí nacieron los rezos de ese baile, cerraron la violencia y nacieron las canciones para guardar los pensamientos malos.

Entonces cuando ya esta paz estaba reafirmada con el baile, llegaron algunos parientes, gente carijona de los clanes Majotoyana (gente de fuego), Jatakachaimu (gente de pez dormilón) y gente de Jikuduyana (gente de

pájaro Tatatao²²), donde Jiyana jooti, jefe del clan Jinayakoto, a decirle que ese acuerdo a través del baile era la manera en que los Uitoto lo había brujeadado. “Usted se embobó con intercambio de pendejadas, de bobadas, ¿quién no sabe tejer hamaca, cernidor? Eso se aprende rápido”, le dijeron. Y Jiyana Jooti no estuvo de acuerdo, discutieron y eso desató una guerra entre clanes carijona. En medio de las guerras Jiyana Jooti decidió pedirle apoyo a Mooya, de los Uitoto, para que lo apoyara con guerreros y otras fuerzas. Mooya lo ayudó con gente para esa guerra. Cuando ellos ganaron sobre aquellos clanes rebeldes carijona, los muchachos, hijos de Jiyana Jooti, habían terminado de organizar toda la historia y todos los cantos del baile. En ese momento volvieron a celebrar el baile, festejaron y sellaron totalmente el fin de la guerra, naciendo de esta forma el gran pacto de convivencia pacífica entre Carijonas y Uitotos.

En varios cantos, cuatro o cinco cantos, se nombra que los Uitotos pueden ocupar el territorio del sector carijona. Por eso nosotros dejamos de llamarlos Uitotos, ese nombre ya no se utiliza, que traduce “gente invasora, hormigas invasoras”. Los cantos nombran que el territorio es ocupado por los que salieron de la vagina carijona, los que salieron de la vagina uitoto, narrando el origen de la ocupación. Y que el día en que se abandonen o se acaben los diálogos del baile o la celebración de la fiesta, puede activar la propia guerra interna entre los Uitoto y llevarlos al fin. Por eso la fiesta no se puede abandonar, es parte del territorio.

Reflexión final

La narración de *Kharibiyú* expone una serie de prácticas y conceptos comunes a las formas amazónicas de construcción de las relaciones sociales, por ejemplo, el hecho de que toda relación de depredación, de guerra, de hostilidad, puede tornarse un acto de humanización, de incorporación del otro (Tible, 2018, p.257; Viveiros de Castro, 2002, p.164). Después de los ataques es posible habilitar un camino de intercambio de sustancias y de celebración compartida. A su vez, como sucede en muchas narraciones históricas y míticas amazónicas, los protagonistas son suegros, yernos y cuñados –a diferencia de las narraciones del llamado Viejo Mundo donde se destaca la figura paterna– (Tible, 2018, p.257), exponiendo relaciones conflictivas entre un suegro caníbal, feroz, y un yerno que es sometido a pruebas y obligaciones, como bien se expresa en las *Mitológicas* (Viveiros de Castro, 2007, p.123). De este modo las relaciones que construyen la afinidad, que incorporan el otro, se vinculan al exterior, configurando, como muy bien lo expone Beatriz Perrone-Moisés (2015), una matriz social definida por la tensión *fiesta* y *guerra*. Más exactamente, los bailes, las fiestas, componen grupos, movilizan la sociabilidad, construyen relaciones y alianzas, muchas veces, entre enemigos o potenciales guerreros (Franky, 2004, p.380; Perrone-Moisés, 2015, p.57).

Las convulsas relaciones entre Murui-Muinai y Carijonas expresadas mediante el rapto de mujeres, secuestro y guerra, fue conjurado mediante la construcción de alianzas, estableciendo afinidades, las cuales no solo terminaron otorgando legitimidad mutua en la ocupación del territorio, sino también propiciando un escenario histórico de encuentro y convivencia política no destructiva. Como muy bien lo expone Perrone-Moisés (2015) “La guerra está en la fiesta”, justamente porque es hecha entre enemigos que exponen sus diferencias y oposiciones (canciones, sustancias, modos de danzar, historias), demostrando así el poder transformador del baile de convertir al enemigo en aliado. Como insiste de nuevo Perrone-Moisés, no existe guerra en la Amazonia indígena que no sea precedida y seguida por una *fiesta* o un baile (Perrone-Moisés, 2015, p.67), precisamente porque festejar, bailar, es una forma de disponer del control sobre fuerzas exógenas y figuras de alteridad, garantizando así la “(re) producción de un espacio propiamente social” (Ibíd.). Los bailes tienen poderes transformadores, pero no solo visibles en la escenificación pública de encuentro entre antiguos enemigos, también activando principios sociales (morales), tornando la depredación en convivencia, la violencia en cuidado mutuo, el sufrimiento en celebración bulliciosa.

Los bailes y las fiestas como instrumentos de acuerdo político predominan en las historias amazónicas²³. La particularidad del baile Carijona celebrado por los Murui-Muinai es que se trata de un baile que sobrevive al ser celebrado exclusivamente por una de las partes del acuerdo, es decir, el baile quedó como legado histórico carijona para ser ejecutado culturalmente por los Murui-Muinai, precisamente por la casi extinción del pueblo Carijona. En este baile celebrado por los Murui-Muinai, al cantar canciones en lengua carijona que muchas veces no entienden, al compartir sustancias asociadas a los Carijona (jugo de caña, miel de piña), es como si de algún modo las voces y los cuerpos de los vivos activaran la presencia de los aliados -antiguos enemigos- muertos. Encuentro público entre seres materiales e inmateriales, vivos y muertos, amigos y ex-enemigos, son convocados en el baile para asegurar la permanencia de la efectividad de un pacto político capaz de espantar la violencia y ahuyentar los miedos.

Entre los indígenas de la Amazonia la política se danza (Perrone-Moisés, 2015, p.61), precisamente porque la acción política del baile hace amigos -conjura enemigos-, tiene el poder de transformar peligro y amenaza en convivencia y protección compartida. De aquí se deriva entonces que el baile de Carijona celebrado por los Murui-Muinai constituya, actualmente, una actuación colectiva dirigida a encarar y curar lo abominable, a conjurar los enfrentamientos depredadores y las amenazas a la vida expresadas muchas veces por ejércitos, fuerzas extractivas e imposiciones estatales. Aquí se vislumbra una pregunta inquietante como desafío para la investigación amazónica, tanto aquella realizada por indígenas como por no indígenas: si partimos de que el baile de Carijona puede hacer inutilizables los poderes

destructivos de la movilización armada, capaz de curar lo atroz, ¿puede también contribuir a encarar e impulsar -activando sus fuerzas colectivas organizadas, sus poderes transformadores- la transición política de la guerra a la paz en la región del Caquetá-Putumayo, justo ahora en el actual escenario nacional de implementación del acuerdo de paz entre las FARC y el Estado?

La transformación de la guerra en baile también pone al descubierto una “estética de la acción política”, la belleza revelada en el proceso de pasar de “matarse” a “celebrar juntos”. Antes en la guerra se destacaba un jefe que ordenaba, quizás un comandante, quien decidía acciones letales y estaba orientado por la presencia permanente de la fatalidad, asumiendo posiciones que ilustran líneas defensivas y guerreros armados, sueltos, pero coordinados, que forman líneas de frente y ataque. En la realización del baile no caben los juegos luctuosos del daño a los cuerpos, ahora el “comandante” es “anfitrión”, no manda sino que convida, promueve el encuentro público y el intercambio de alimentos, su poder no es mostrar “garras” ni “dientes”, sino alentar el canto y congregarse públicamente. Las formas corporales derivadas de la fiesta generalmente se expresan en danzantes que van unidos, que se toman de las manos, desarmados, formando círculos y espirales. La estética de la transformación de la guerra en fiesta, de la acción política, sería la del cambio de líneas fatales a círculos y espirales alegres.



Figuras 5 y 6. Cantores y danzantes, unidos, formando un círculo de encuentro en la fiesta.

Quien haya sido invitado -o se haya colado- en una fiesta indígena amazónica, aunque también en muchas fiestas no amazónicas ni necesariamente celebradas en malocas, sabrá que la celebración debe extenderse, por lo menos, hasta que salga el sol. En las nociones compartidas que le otorgan contenido al baile la noche oscura debe quedar atrás. En el caso específico del baile de Carijona resulta evidente que los cuerpos unidos, contrario a la guerra en la que se desatan tormentas y truenos, hacen amanecer. En la fiesta hay cantos, danzas, risas, se curan los dolores compartiendo sustancias; en

la guerra hay sufrimiento, lágrimas, luto. La fiesta es intercambio, consumo compartido, una suerte de terapia pública para conjurar dolores; en la guerra predomina la ferocidad, los odios y los miedos.

En definitiva, aparte de todo esto, la celebración del baile de Carijona por los Murui-Muinai es también manifestación de la memoria política que permanece, que adquiere vida y actuación en el presente. El baile también es memoria histórica de los pactos antiguos que aún prevalecen, que aún son capaces de movilizar poderes transformadores. La ferocidad de los odios es susceptible entonces de devenir en unión pública y celebración compartida.

Notas

¹ Es importante aclarar que en este artículo he optado por llamar Murui-Muinai a los habitantes del medio río Caquetá que hablan la variante socio-dialectal nipode de la familia lingüística uitoto. Esta decisión se debe a que según algunos interlocutores (como Oscar Román y Aurelio Suárez) “Murui-Muinai” sería un término para agrupar a los hablantes de las distintas variantes dialectales de la lengua uitoto, grupos que saben celebrar baile de carijona. Esta idea también es compartida por el profesor Fernando Urbina (Conversación personal, 2016, Bogotá). De igual modo en el taller del CRIMA (Consejo Regional Indígena del Medio Caquetá) del año 2007 en Araracuara, se reconoció el etnónimo *Kigipe Muinai* (Gente de Centro) como categoría de auto-reconocimiento regional. Recientemente, según sugiere la persona evaluadora de *Mundo Amazónico*, en talleres realizados por la fundación Forest Peoples Programme y CRIMA en 2018-2019, los clanes de habla nipode del Medio Caquetá prefieren denominarse “Nipodimaki”.

² Entre algunos trabajos previos que aluden a los Carijona se encuentran: Koch-Grümbert (2005 [1903-1905]); Helmut Schindler (1977); Llanos y Pineda (1982); Domínguez *et al.* (1996); Peñuela y von Hildebrandt (1999) y el estudio lingüístico sobre la lengua carijona de Camilo Robayo (1989; 1992; 1995; 1997), para más información ver Franco (2002). Recientemente ha aparecido un riguroso estudio sobre la historia y la cultura carijona escrito por Helmut Schindler, *Die Karihona: Eine Caribgruppe Nordwest-Amazoniens* (2018).

³ María Luísa Lucas (2019) describe entre los bora la celebración del baile de *Ujcútso* o Carijona cuyo origen no hace referencia a un pacto ceremonial para superar la guerra, sino más bien a relaciones de intercambio con extranjeros, probablemente carijonas, no exentas de tensiones. Para mayor información ver Lucas (2019, p.315). A su vez, agradezco los comentarios de la persona que evaluó el artículo en *Mundo Amazónico*, quien señaló que los Andoke llaman al baile de carijona “baile de paila”; a su vez referencia que los Miraña llaman al baile de carijona “baile de chucula”. Esta variabilidad de denominaciones sobre el “baile de carijona” expone de algún modo el tipo de relaciones e intercambios establecidos entre pueblos consumidores de coca y tabaco con los Carijona, cuya presencia, además de ser asociada a sustancias específicas (chucula - plátanos maduros; jugo de caña; miel de piña), expone la

transformación posible de la relación depredadora a una relación de afinidad.

⁴ Oscar Ivan García (2018), en sus tesis de doctorado en Antropología, *RAFUE ITE! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)*, afirma en la página 692 del Tomo II, respecto al baile de carijona: “En ce qui concerne les indiens Carijona, les relations avec eux ont changé d'une manière substantielle: à l'heure actuelle, leur présence dans la zone d'influence murui-muina est presque nulle, mais ceux-ci semblent avoir été introduits dans la vie cérémonielle à travers une stratégie similaire à celle du Nayeni. Aujourd'hui, les Murui-Muina célèbrent un bal appelé «bal de Carijona», qui semble les déplacer dans l'échelle de l'altérité, mais le peu d'attention accordé à ce bal et aux autres bals rituels de la région nous empêche de tirer une conclusion plus définitive”. El soporte de esta afirmación tiene como referencia el artículo de Urbina de 1997. Por su parte Thomas Griffiths (1998, p.148), aun cuando no menciona explícitamente el baile de Carijona, sí referencia el baile de *riai*, el cual según Urbina (1997) constituyó la base ritual sobre el cual se constituyó el baile de Carijona.

⁵ En los territorios indígenas del medio río Caquetá (Monochoa, Araracuara, Puerto Santander, Villa Azul, Aduche) en diferentes temporadas de trabajo de campo (2014, 2016, 2017, 2018, 2019) han surgido algunos interrogantes comunes con algunas personas sobre el origen y celebración del baile de Carijona. Este estudio es una respuesta a aquellas preguntas compartidas con personas indígenas interesadas en la recopilación de información y conocimientos sobre dicho baile.

⁶ Como resultará comprensible, *riama* fue la misma palabra utilizada para designar a los caucheros esclavistas muchos años después *-riama*, devoradores de gente.

⁷ Agradezco al evaluador anónimo de la revista *Mundo Amazónico* por la aclaración nominal sobre cómo los Andoke denominan a los Carijonas. Según la sugerencia del par evaluador los Andoke llaman Sindi a un personaje mitológico: Tigre (Jaguar). Los Carijona son *sindiøhø* ‘gente de Sindi (jaguar)’. En el territorio Andoke, justo la ladera que pasa por detrás de los resguardos de Villazul y Peña Roja se llama *sindiøhø tuøi* ‘loma de los Carijona’.

⁸ Según algunos relatos del medio río Caquetá y los datos recopilados por Roberto Franco (2002, p.10) los Carijona han sido llamados, tanto por otros pueblos indígenas como por colonizadores, evangelizadores y exploradores europeos, brasileiros y colombianos, *murciélagos*, *guaques*, *guaguas*, *enaguas*, *maua*, *umaua*, *omeguas*, *omaguaes* y *mesayas* (Ibíd.)

⁹ Von Martius interrogó a un jefe tubixaba en el río Japurá-Caquetá sobre el motivo de su canibalismo y éste le responde: “Os brancos, dizia ele, não querem comer jacaré nem macaco, embora sejam saborosos; se obtivessem menos tartarugas e porcos, bem os comeriam, pois a fome é penosa. É apenas questão de hábito. Depois de morto o inimigo, é muito melhor comê-lo do que deixá-lo apodrecer. Caça grande é rara, porque não põe ovos como as tartarugas. O pior é a morte, não o ser comido: e, uma vez morto, para mim é indiferente que o umauá (cita ele, aqui, o inimigo figadal da sua tribo [umauá: carijona para los miraña]) me coma ou não. Mas não conheço caça

de melhor sabor do que essa; mas é verdade que os brancos são muito azedos” (Von Martius, 1981 [1820], p.235)

¹⁰ Estas informaciones, según afirma Franco (2002), coinciden con evidencias documentadas de incursiones de caucheros peruanos al norte del río Caquetá, como los casos registrados de ataques peruanos perpetrados por Ciceri en el río Cuemaní y el río Yarí, Braulio Cuellar en el Yarí, Urbano Gutiérrez abajo del río Caguán y Gregorio Calderón en el Cuñaré, así como las múltiples incursiones violentas documentadas por Roger Casement para la primera década del siglo XX (Ibíd., p.174)

¹¹ El pueblo Coreguaje hace parte de la familia lingüística tukano occidental y han habitado históricamente en el sector occidental del territorio carijona. Esto pone al descubierto probables alianzas de parentesco, intercambios matrimoniales o guerras entre Coreguajes y Carijonas.

¹² En una versión que le escuché al cantor murui-muinai Junior Firizateke –de tradición de baile de Carijona- en el río Igará-Paraná en el año 2015, las máximas autoridades, y a su vez dueños históricos del baile, con las que se reunió Nibonarí eran Rianiki y Iúriku, Korebai y Teirijiyai. Para conocer otras versiones que fundamentan los orígenes del baile de *riai* y los diferentes héroes míticos que aparecen en varias versiones registradas, consultar: Urbina, Fernando (2000), “Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?” Manuscrito corregido y complementado que sirvió de material bibliográfico para el curso *Mito, rito y arte rupestre en el río Caquetá*, que tuvo lugar durante el mes de septiembre de 2008 en la Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Una versión anterior de este artículo se encuentra en: *Religión y Etnicidad en América Latina*. (1997). Instituto Colombiano de Antropología, vol II, Bogotá, pp. 79-127

¹³ Como advierte la segunda persona que evaluó el artículo para *Mundo Amazónico*, es perceptible que cuando algunas personas indígenas exponen en castellano los significados políticos del baile de Carijona (“resolver conflictos”, “evitar la violencia”, “sellar la paz”) se detecte alguna interferencia de las nociones ligadas a las narrativas anti-bélicas de la diplomacia y los tratados internacionales de derechos humanos, incluso de algunos rezagos de evangelización que hablan de “fraternidad” y “paz”, conceptos que son tratados de modo diferente, transmitiendo otras nociones, cuando se narran en lenguas indígenas.

¹⁴ Como un desafío para estudios lingüísticos posteriores se requiere esclarecer si las canciones del baile de Carijona de los Murui-Muinai son cantadas en lengua carijona o arawak. Como es admitido por la persona que evaluó el artículo en *Mundo Amazónico*, las canciones que los Murui-Muinai cantan en una lengua diferente, como en el ejemplo de la segunda canción presentada en el artículo, exponen un problema de alta complejidad, como puede percibirse en el estribillo *mari* o *biimariyé* que, según comentarios de Alexandra Aikhenwald introducidos en la evaluación del artículo, remiten a una etimología arawak.

¹⁵ Esta narración de *Kharibiyú* fue grabada en febrero de 2019 en la ciudad de Leticia.

¹⁶ *Macoubea guianensis*, también conocido como huevas de toro.

¹⁷ *Anacardium occidentale*, también conocido como marañón, cajú.

¹⁸ *Arachis hypogaea*.

¹⁹ En lengua murui-muinai el pájaro nokaido es el tucán, *Ramphastos toco*, asociado en algunas narraciones míticas como el picón-hombre blanco, para más información ver: Hugo Niño (2009) “La epopeya secreta de Gitoma: narración, territorio y conflicto en la Amazonia, del siglo XIX a la actualidad”.

²⁰ Curare o urari, de acuerdo con Franco (2002, p.38) es una palabra de origen karib que significa veneno. Según el explorador inglés Thomas Whiffen los carijonas son evidentemente “los más inteligentes toxicólogos”. Todos los pueblos vecinos lograban disponer de curare a través de intercambio con los Carijonas. Un dicho en la región sobre la habilidad carijona para elaborar el curare era: “si un karahone te regala una piña, ten cuidado” (Whiffen, 1915, p.260)

²¹ Exprimidor de yuca, *inárako* en lengua murui-muinai, también conocido como tipi-tipi.

²² Probablemente se trata del ave también conocida como Cacambra, Caracara come-cacao, Caracara de vientre blanco, *Ibycter americanus*. Agradezco al ornitólogo Esteban Carrillo la identificación y aclaración sobre esta ave.

²³ Es bien conocido, como lo expone Carlos Franky (2004), como el baile ritual de Yuruparí (y en general el repertorio de bailes) practicado entre los pueblos tucano oriental de la región del río Caquetá (Japurá), río Negro, Vaupés, constituye un instrumento para conjurar la guerra y superar las hostilidades. Franky reconstruye con sus interlocutores un antiguo acuerdo entre tanimukas y carijonas: “Con los carijona sucedió una situación similar. Los tanimuka afirman que los carijona nunca los atacaron y que se trataban como hermanos sólo porque ambos grupos eran “nietos de tigre” y no porque existiera algún tipo de parentesco entre sus respectivos ancestros míticos. Un hecho a destacar de estos episodios es cómo inicialmente se piensa que los carijona no son gente humana, cómo se descubre que sí son gente humana y cómo se formaliza una relación de pares ontológicos, a través de un baile ritual (2004, pp.79-80). A lo largo del trabajo de Franky aparecerá muchas veces la mención a los bailes como herramientas políticas de conjurar las guerras, “purificadores del mundo”, “bailes contra enfermedades”, “baile para purificar el mundo”. Ver también Árhem (2001) y Cayón (2002). A su turno Perrone-Moisés (2015, p.60), hablando de la centralidad de las fiestas afirma: “São festas que tecem redes, compõem grupos. Tocar juntos em juruparis e dabucuris no alto Rio Negro é consolidar alianças. É uma troca de festas (comida + caxiri + pintura + conversas + presentes) que sela a paz entre os Aparai e os Wayana, antes em guerra (Barbosa, 2012, pp.836-37)” (Ibíd.).

Referencias

- ÅRHEM, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- CASTAÑO-URIBE, C., y Van der Hammen, T. (2005). *Visiones y alucinaciones del Cosmos Felino y Chamanístico de Chiribiquete*. UASESPNN Ministerio del Medio Ambiente, Fundación Tropenbos-Colombia, Embajada Real de los Países Bajos. Bogotá: versión CD-Magnético.
- CAYÓN, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí: Cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Cesó.
- CODAZZI, A. (1858) *Jeografía física y política de las provincias de la Nueva Granada*. Comisión Corográfica. Imp. del Estado, Imp. del Banco de la República.
- CHOA FALLA, F. - 'Nimairatofe', y Betancur, V. (2017). *Tejiendo la propia historia. Karijonas, caucherías, evangelización y otros relatos Uitoto*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- DOMÍNGUEZ, C., Gómez, A., y Barona, G. (Ed.). (1996). *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado del Cauca, Territorio del Caquetá. Obra dirigida por el General Agustín Codazzi*. Bogotá: COAMA-Fondo FEN-IGAC.
- ECHEVERRI, J. Á. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombia Amazon* (D.Phil. Thesis). New School for Social Research, New York.
- FRANCO, R. (2002). *Los carijonas de Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo.
- FRANKY, C. (2004) *Territorio y Territorialidad Indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuka y el Bajo Apaporis. Amazonia Colombiana* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Amazonia.
- GARCÍA R., O. I. (2018). *RAFUE ITE! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)* (Thèse de doctorat). Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University. l'École des hautes études en sciences sociales. Paris, France.
- GRIFFITHS, T. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia* (D.Phil. Thesis). St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (1910) *Zwei Jahre Unter den Indianern. Reinsen in Nordwest Brasilien 1903/1905*. Zwieter Band. Verlegt Bei Strecker & Schröder, Stuttgart. II Band.

- KOCH-GRÜNBERG, T. (2005) [1909]. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903– 1905)*. Manaus: EDUA e FSDB.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (2009) [1908]. *Die Hianákoto-Umáua*. Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511706233>
- LUCAS, M. L. (2019). *O oriente e o amanecer: História, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia colombiana* (Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LLANOS V., H. y Pineda C., R. (1982) *Etnohistoria del gran Caquetá*. Bogotá: FINARCO-Banco de la República,
- NIÑO, H. (2009) La epopeya secreta de Gitoma: narración, territorio y conflicto en la Amazonia, del siglo XIX a la actualidad. *Enunciación*, 14(1), 104-121.
- PEÑUELA M.C., y Von Hildebrand, P. (1999). *Parque Nacional Natural Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo, Escuela de Artes Gráficas Instituto San Pablo Apóstol.
- PERRONE-MOISÉS, B. (2015) “Festa e Guerra” (Tese de Livre-Docência). FFLCH-USP, São Paulo.
- ROBAYO C., A. (enero-junio, 1989). Lingüística y etnohistoria en el Amazonas. Indicios lingüísticos acerca de la tradición e historia de los Carijona. *Revista Lingüística y Literatura*, X (15), 131-139.
- ROBAYO C., A. (1992). Convivencia e identidad étnico regional, un caso del noroeste amazónico. *Actualidad Arqueológica*, 1.
- ROBAYO C., A. (1995). ¿Llegó tarde la educación a los Carijona? En Memorias del Simposio *La recuperación de las lenguas nativas como búsqueda de la identidad étnica*. VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, Medellín.
- ROBAYO C., A. (1997). Babel de nuevo erigida. El caso de la lengua carijona. En F. Correa y X. Pachón (Coord.), *Lenguas Amerindias. Condiciones socioeconómicas en Colombia* (541-585). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- SCHINDLER H. (1977). Carijona and Manakini: an opposition in the mythology of a Caribe tribe. En Ellen B. Basso (Ed.), *Carib-speaking indians: Culture, society and language* (pp. 66-75). Tucson: University of Arizona Press.
- SCHINDLER H. (2018). *Die Karihona: Eine Caribgruppe Nordwest-Amazoniens*. München: Herbert Utz Verlag GmbH.
- SPIX J. B., y Von Martius, C. F. (1981) [1820]. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Vol 3. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

TIBLE, J. (2018). *Marx Selvagem*. São Paulo: Autonomia Literaria.

URBINA, F. (1997). Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?. En G. Ferro (Comp), *Religión y Etnicidad en América Latina 2* (pp. 79-127). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). O problema da afinidade na Amazônia. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 87-180). São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estud. - CEBRAP*, 77, 91-126. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>

WHIFFEN, T. (1915). *The North-West Amazons. Notes of some Months Spent Among Cannibal Tribes*. London: Constable and Company.

Chonon Bensho namabo¹: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo

Chonon Bensho namabo: Dreams and visionary epistemology of the indigenous shipibo-konibo people

Chonon Bensho namabo: Sonhos e epistemologia visionária do povo indígena shipibo-konibo

Pedro Favaron
Chonon Bensho

Texto Indígena . Editor: Edgar Bolívar-Urueta.

Fecha de envío: 2020-01-31. **Devuelto para revisiones:** 2020-04-24. **Fecha de aceptación:** 2020-05-10.

Cómo citar este artículo: Favaron, P., y Bensho, C. (2020). Chonon Bensho namabo: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo. *Mundo Amazónico*, 11(1): 106-121. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.84858>

Resumen

El pueblo shipibo-konibo es uno de los más numerosos de la Amazonía peruana. Pertenece a la familia lingüística pano y se asienta, principalmente, en las riberas del río Ucayali y del río Pisqui. El presente trabajo plantea la necesidad de investigar al pueblo shipibo-konibo desde adentro de sus propias racionalidades, sin imponer categorías eurocéntricas y planteando un modo de escritura académica intercultural que permita a los saberes indígenas expresarse sin perder su temperamento poético y narrativo. Se plantea que el sueño es considerado por los médicos tradicionales Onanya como una herramienta epistemológicamente válida para acceder al conocimiento. Además, permite al médico vincularse con sus antepasados y recibir su fuerza espiritual. La memoria ancestral no es un archivo cerrado, clausurado, que revisamos con un interés arqueológico o museístico; por el contrario, es algo dinámico, que se actualiza en nuestros sueños y sigue respondiendo a las inquietudes de nuestro presente.

Palabras clave: Shipibo-konibo; saberes ancestrales; sueños; medicina tradicional; epistemologías indígenas.

Pedro Martín Favaron Peyón. Investigador académico, poeta, escritor y comunicador social y audiovisual peruano-argentino. Posee el título de Doctor (Ph.D.) en Literatura por la Universidad de Montreal, Canadá. También es Magister en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires. Especializado en el estudio de saberes ancestrales de pueblos indígenas de América y en filosofía intercultural. Nishi Nete medicina tradicional, Perú
Chonon Bensho. Artista indígena del pueblo shipibo-konibo (Comunidad Nativa de Santa Clara de Yarinacocha, región Ucayali, Perú), descendiente de sabios médicos tradicionales Onanya y de mujeres que han conservado las tradiciones artesanales y artísticas de sus ancestros.

Abstract

The shipibo-konibo people are one of the most numerous in the Peruvian Amazon. They belong to the pano language family and are mainly located on the banks of the Ucayali and Pisqui rivers. The present work raises the necessity to investigate the shipibo-konibo people from inside their own rationalities, without imposing eurocentric categories and raising a way of intercultural academic writing that allows the indigenous knowledges to express themselves without losing their poetic and narrative temperament. It is proposed that the dream is considered by the traditional doctors Onanya as a tool epistemologically valid to access to knowledge. In addition, it allows the physician to link with his ancestors and receive his spiritual strength. The ancestral memory is not a closed archive, which we review with an archaeological or museum interest; on the contrary, it is something dynamic, which is updated in our dreams and continues to respond to the concerns of our present.

Keywords: Shipibo-konibo; ancestral knowledge; dreams; traditional medicine; indigenous epistemologies.

Resumo

O povo shipibo-konibo é um dos mais numerosos da Amazônia peruana. Pertencem à família das línguas pano e estão localizadas principalmente nas margens dos rios Ucayali e Pisqui. O presente trabalho levanta a necessidade de investigar o povo shipibo-konibo a partir de suas próprias racionalidades, sem impor categorias eurocêntricas e levantando uma forma de escrita acadêmica intercultural que permita que os conhecimentos indígenas se expressem sem perder seu temperamento poético e narrativo. Propõe-se que o sonho seja considerado pelos médicos tradicionais Onanya como uma ferramenta epistemologicamente válida para acessar os conhecimentos. Além disso, permite que o médico se ligue aos seus antepassados e receba a sua força espiritual. A memória ancestral não é um arquivo fechado, que revemos com interesse arqueológico ou museológico; pelo contrário, é algo dinâmico, que se atualiza em nossos sonhos e continua respondendo às preocupações do nosso presente.

Palavras-chave: Shipibo-konibo; conhecimento ancestral; sonhos; medicina tradicional; epistemologias indígenas.

Introducción

Aunque al nacer mis padres me inscribieron en la Municipalidad de Yarinacocha con el nombre occidental de Astrith Gonzales Agustín, en shipibo-konibo, que es mi lengua materna, me llamo Chonon Bensho, que significa golondrina de los campos medicinales. Soy una legítima heredera del saber de mis ancestros. Escribo este trabajo en conjunto con mi esposo, Pedro Favaron, complementándonos, como deben siempre hacer el marido y la mujer cuando piensan de forma saludable y actúan según las antiguas enseñanzas. El nombre shipibo de mi esposo es Inin Niwe, que significa viento perfumado de la medicina. Este texto es, en buena medida, fruto de la relación con mi esposo. Ni yo lo hubiera podido escribir sin su presencia en mi vida, ni él sería capaz de escribirlo y de comprender la hondura de nuestra sabiduría ancestral si no fuera porque, gracias a nuestra convivencia amorosa, él es ahora parte de mi familia. Esto responde a una profunda enseñanza en la que todo conocimiento legítimo surge desde la relación complementaria de los diferentes. El ser humano conoce su entorno entrando en relación con él.

El presente artículo es parte de una investigación y reflexión mayor sobre los saberes ancestrales del pueblo shipibo-konibo. Hemos realizado esta investigación, al mismo tiempo, como académicos y también como herederos

de estos saberes. Nuestra investigación ha demandado una consagración unánime a la medicina de los antiguos. Y ha provocado una transformación completa en nosotros. No hemos investigado un tema que nos interese solo desde un aspecto intelectual, sino que hemos sentido involucrada la totalidad de nuestro ser en el proceso. Se trata, ante todo, de un camino de vida. Aunque escribimos juntos, es mi voz, como mujer shipiba, la que prima en la escritura; con esto no pretendo dar a entender que yo sé más que mi esposo y que mi voz tenga una prevalencia. Ninguno de los miembros de la pareja es de mayor importancia. Lo que queremos con esta primacía de mi voz es dar cuenta de que estamos escribiendo desde adentro de la cultura shipiba y desde un compromiso ineludible con una red de relaciones afectivas y comunitarias que vienen desde el pasado, ya que parten desde mis ancestros, y que se manifiestan en el presente y continuarán en el futuro. En última instancia, esta red de relaciones conecta a todos los seres vivos a una misma fuente espiritual, a una misma matriz de vida que todo lo sustenta.

Parte de la honestidad intelectual de todo pensador consiste en aclarar su lugar de enunciación y las posturas filosóficas que sustentan su pensamiento. Los enunciados de las ciencias sociales, de los estudios culturales y de la filosofía no son ingenuos o inocentes. Todos escribimos con una intención, compartiendo ciertas nociones fundamentales acerca de lo que es el conocimiento y la investigación académica que, muchas veces, damos por descontadas. Detrás de toda investigación académica hay una serie de creencias, principios, supuestos, prejuicios y afirmaciones que constituyen lo que se conoce como paradigma cultural; recurrimos siempre, de forma más o menos inconsciente, a una imagen del mundo en la que se respaldan nuestros postulados. Aunque muchas veces las ciencias sociales han pretendido lograr cierta objetividad, esto no parece posible, en tanto se trata de estudiar seres humanos, siendo nosotros mismos humanos. Según ha escrito C.G. Jung, la racionalidad y el pensamiento no son procesos “liberados de todo condicionamiento subjetivo y sujetos solamente a las leyes eternas de la lógica, sino que son funciones psíquicas coordinadas con una personalidad y subordinadas a ellas” (1970: 71). El trabajo de las ciencias sociales y de los estudios culturales no puede excluir la reflexión que cada persona hace de sí misma, de su propia condición humana y de su propia cultura. No conviene negar nuestra subjetividad ni nuestras vivencias.

Al menos en lo que se refiere a los estudios etnográficos y culturales, el paradigma eurocéntrico no puede ser tomado como una verdad universalmente válida que permita leer e interpretar culturas cuyas bases ontológicas y epistémicas son distintas a las de la modernidad ilustrada. Cada contexto cultural nos propone un modo propio de interpretarlo. Lo que planteamos como necesario, en vinculación con otros pensadores y académicos indígenas de distintas procedencias, es que si se quiere investigar a profundidad a los pueblos indígenas y descubrir sus sabidurías y sus posibles aportes a la

humanidad, las metodologías de investigación y la comprensión misma de lo académico tiene que alejarse del paradigma ilustrado, para responder a las epistemologías, éticas y ontologías de los propios pueblos. El surgimiento de académicos indígenas ha planteado la necesidad de trabajar con metodologías interculturales que respondan de mejor manera a la espiritualidad y a las dinámicas de nuestras naciones. Se trata de que nuestras sabidurías ancestrales puedan expresarse en términos académicos con libertad, sin una excesiva necesidad de adaptarse a los discursos ilustrados, conservando su propia voz. Cuando los pueblos indígenas nos afirmamos como sociedades que no somos primitivas, que podemos expresar nuestras propias prácticas culturales y nuestras concepciones filosóficas y espirituales, ya no se necesita de un especialista moderno que dé a conocer nuestras peculiaridades culturales. Se trata de hacer academia dando cuenta de nuestras propias racionalidades.

Mis abuelos se han dedicado a la medicina ancestral desde tiempos muy antiguos. Los médicos tradicionales del pueblo shipibo reciben el nombre de Onanya o Meraya. Su conocimiento era vasto y profundo. Tanto mi esposo como yo hemos tenido la suerte de habernos formado en el sistema académico moderno; pero, al mismo tiempo, hemos atravesado los procesos de iniciación en el mundo medicinal, siguiendo el ejemplo de los ancestros. Hemos caminado por las sendas sagradas de los antiguos sabios, para vincularnos con los mundos espirituales y recibir de ellos una luz de sabiduría que ilumine nuestras almas y nuestras vidas. Nuestros mayores nos han transmitido su sabiduría; y en nuestros sueños hemos conversado con los Dueños espirituales del mundo medicinal, con los seres luminosos Chaikonibo y con los sabios Inka. Ellos nos han brindado sus enseñanzas con compasión y generosidad. Cuando una mujer shipiba sabe las costumbres de sus abuelas y las sigue practicando, cuando conoce las distintas plantas medicinales y con sus pies descalzos pisa la tierra que caminaron sus padres, no es una persona perdida en el mundo.

Desde la perspectiva indígena, una persona no tiene una propiedad excluyente sobre su conocimiento, ni el conocimiento es fruto de una conquista de la propia inteligencia, ya que el saber es siempre algo que se comparte y se transmite, que se reflexiona y se experimenta en común. Todos los seres del universo tienen sus particulares conocimientos que surgen y se expresan desde su propia perspectiva vital; estos conocimientos pueden ser compartidos con otros seres cuando se relacionan los unos con los otros. Así, por ejemplo, los Onanya conocen las propiedades medicinales y la sabiduría de las plantas, tomando ellos mismos sus cortezas y soñando con los Dueños espirituales de esos vegetales. Los conocimientos más elevados se obtienen cuando, gracias a arduos procesos de iniciación y purificación, los Meraya liberan su alma visionaria y logran vincularse con los espíritus de las plantas, con los antepasados y con los Inka. Son esos espíritus los que transmiten sus conocimientos a los médicos.

La fuerza espiritual del médico Onanya proviene de sus renunciaciones y retiros. De aquello que los mestizos de la región amazónica del Perú llaman la dieta, y que en shipibo se conoce como sama. Se trata de periodos prolongados en los que la persona que se quiere iniciar como médico visionario, se aleja de la vida en comunidad y de su propia familia. Se va a vivir a un pequeño tambo lejos de las miradas indiscretas. Entonces se baña con las hojas de una planta maestra, o toma de su corteza. Comerá solo alimentos austeros, como algunos pescados y plátano verde hervido, sin dulce ni sal. Renunciará al sexo. No le dará el sol sobre su cuerpo ni la lluvia. Estos periodos pueden ser más o menos largos. El dietador, poco a poco, irá purificando su biología de olores pestilentes y malos aires. Su cuerpo se volverá cada vez más ligero y saludable. Se impregnará con las esencias perfumadas de los vegetales. Adquirirá los conocimientos de las plantas que está dietando y sus propiedades medicinales. Se hundirá hasta la raíz de los vegetales y se nutrirá, a semejanza de las plantas, de la tierra, de la lluvia y del sol. El alma del dietador también se alzará hasta los cogollos superiores de las plantas medicinales, que son como antenas que captan la medicina de los mundos espirituales y las voces de los antiguos que están dando vueltas, como escritas en el aire. Desde esos mundos sutiles descenderán los cantos medicinales que el médico aprenderá en sus sueños; con ellos podrá curar a quienes pidan su ayuda con humildad.

Los sueños con el abuelo

Mi familia paterna, que lleva el apellido castellano de Gonzales López, llegó a vivir en la laguna de Yarinacocha cuando no había mucha gente asentada en sus orillas. Yarinacocha entonces tenía aguas saludables y limpias; en ellas vivían abundantes peces, como paiches y doncellas, gamitanas y boquichicos grandes, además de manatíes y tortugas. Mis ancestros se asentaron en este lugar por la abundante pesca. Mi tatarabuelo, que fue bautizado en castellano como Enrique López, fue el primer curaca de la comunidad nativa de San Francisco; era un hombre con una personalidad fuerte, inteligente, muy respetado por su familia y por los misioneros. Mi bisabuelo paterno, que llevaba el nombre de Rao Nita, aprendió sobre las plantas medicinales y era Onanya. Su nombre significa bosque vertical de las medicinas. Pero quien llegó a practicar a un grado más alto la medicina fue mi abuelo materno Ranin Bima, que llevaba el nombre castellano de Francisco Agustín. Su padre, siendo niño, fue raptado por los cacataibo y se crió con ellos; mi bisabuelo volvió a vivir con los shipibo años más tarde, acompañado con su esposa, la madre de mi abuelo, que era cacataibo. Nuestro abuelo dietó toda su vida, alcanzando los más altos niveles de la sabiduría visionaria. Su temperamento era fuerte, pero su corazón generoso lo impulsaba a siempre ayudar a quienes pedían ayuda.

Desde niña, mi abuelo me curó con cantos y mi madre me trató con plantas. Pero la vida de una adolescente shipiba de nuestros tiempos no

es fácil. Recibimos mucha información contradictoria de los medios de comunicación y sentimos el racismo de la sociedad mestiza. Mi abuelo murió y perdimos a quien nos protegía; mi abuelo era como una columna imbatible que nos liberaba de todos los malos pensamientos que nos rodeaban, de las trampas, de las malas intenciones, de la brujería. Luego mi madre enfermó. Yo la vi sufrir mucho. Y surgieron problemas en mi casa. Tal vez por ese motivo, yo me alejé un poco de las enseñanzas de los antiguos. Veía, además, como muchos de los supuestos médicos de mi pueblo, los que ahora se llaman chamanes, eran mentirosos, se emborrachaban, engañaban a los extranjeros y practicaban brujería. Yo estaba decepcionada y confundida. Algunas veces tenía sueños extraños, sentía las voces de los antiguos que me llamaban, pero no les daba importancia. Todo eso cambió cuando conocí a mi esposo. Él ya venía conociendo un poco de la medicina sagrada, dietaba todo tipo de plantas y realizaba investigaciones etnográficas en la Amazonía, pero nadie le había explicado bien como era ser un médico Onanya legítimo. Juntos nos ayudamos el uno al otro para cambiar nuestras vidas y empezar a caminar con buen pensamiento. Él se volvió parte de nosotros; y aprendió a comportarse como lo hacían los antiguos médicos de mi familia.

Cuando mi esposo llegó por primera vez a mi casa en la comunidad nativa de Santa Clara, yo escuché la voz de mi abuelo Ranin Bima que me decía. “Ahora él va a empezar a dietar y tú lo tienes que apoyar, lo tienes que cuidar”. Entonces él entró en su primera dieta junto a mí y se fue a vivir en un tambo aislado. Era el inicio de nuestra relación y para mí fue muy doloroso no poder estar con él, pero tenía que sacrificarme porque quería verlo bien y que aprendiera lo que él tanto estaba buscando aprender. Mi madre había fallecido hacía muy pocos meses y era un momento difícil de mi vida. Mientras él dietaba, poco a poco empecé a tener sueños lúcidos, con una claridad que nunca antes había experimentado. Era como si yo misma estuviera dietando. Es que el marido y la esposa tienen una sola conexión, son un solo kano. Por eso la esposa del médico, aunque ella misma no siempre practique la medicina, debe vivir también de manera purificada, sin transgresiones, como dietando, aunque no tenga que someterse a tantas abstinencias. Una noche soñé que mi abuelo vino a buscarme. Le habían dicho que yo estaba perdida. Me guió por un bosque silencioso, entre árboles inmensos. Mientras caminábamos, me iba diciendo el nombre de distintas plantas que encontrábamos, nombres que yo nunca había escuchado, y me explicaba las propiedades de esos vegetales. Llegamos a un lugar muy hermoso, un pasto sombreado y fresco, que es dónde se reúnen los seres invisibles, los espíritus Chaikonibo. Mi abuelo me dijo que para los espíritus medicinales yo despedía un olor desagradable, pero que me habían permitido llegar hasta allá solo porque era su nieta. Luego me hizo bañar en un pozo hondo de agua perfumada. Cuando emergí, mi olor ya había cambiado por completo. Mi sangre se había impregnado con el aroma de los vegetales.

Mi abuelo dijo: “Estás sufriendo mucho, hija; te sientes sola, huérfana, pero no tiene que ser así. Tu mamá está aquí, con nosotros, con tus abuelos, estamos todos reunidos. Tienes que abrir bien tus ojos y tu pensamiento. Todos nosotros vivimos en tu corazón y en el mundo de las plantas. Nunca debes sentirte sola. Si piensas en nosotros encontrarás la fuerza que necesitas para superar cualquier dificultad... Mira por acá, te quiero enseñar algo, pero tienes que concentrarte bien”. Entonces me vi rodeada de mis abuelitas. Estaban bien arregladas, como las mujeres antiguas. Tenían sus coronas, aretes, collares, y las caras pintadas con diseños. A pesar de que yo sabía que eran ancianas, estaban recubiertas por un aire jovial, ligero, casi atemporal; y despedían un resplandor suave, que no me enceguecía, pero me transmitía un gozo, como un aire puro y refrescante que penetraba hasta lo más hondo de mi pecho. Todas se me querían acercar, tocaban mi pelo, me decían que yo era muy bonita. Pero mi abuelo habló fuerte: “¡Tranquilas! Tengo que conversar con mi nieta. La he traído para hacerla aprender. Te voy a ayudar, te voy a hacer conocer las plantas, para que puedas curar a la gente y para que te sientas bien”. Yo lo estaba escuchando, pero me distraje. Me sentía mareada. Entonces él me volvió a gritar: “¡Te desconcentras muy fácil, por eso no aprendes bien!”. Quedé callada, porque la voz de mi abuelo era fuerte y me asustaba. Sus palabras tenían una densidad casi material que podía sentir con cada palmo de mi espíritu.

Vi que también estaba mi mamá, pero a ella no la dejaban hablar. Hasta que al fin pudo decir unas palabras: “Tus abuelos piensan mal. Dicen que yo te quiero traer conmigo antes de tiempo. Pero no es así. Cuando recién partí de ese mundo, quise estar a tu lado, porque tú siempre estuviste conmigo. Tus abuelos no quieren que me acerque, para que no te enfermes con mi aire. Con el tiempo, mi aire va a cambiar, y tal vez pueda acercarme más”. Cuando una persona ha muerto hace poco y sigue apegada a la tierra, siempre quiere llevarse consigo a uno de sus parientes, para que les hagamos compañía en el más allá; eso no es bueno, y por eso no debemos ser personas aferradas de forma excesiva a esta existencia material y efímera. También es peligroso sentir mucha pena por los que han partido al otro mundo, ya que así nos debilitamos y nuestra alma puede irse detrás de la persona que ha fallecido. Para no ser víctimas de este peligro, debemos soplarnos con tabaco; y nuestro pensamiento debe elevarse y ser ligero. Luego de escuchar la voz de mi mamá, volví a ver a mis abuelos y me sorprendía su hermosura. Cuando pregunté porque estaban tan arreglados, me respondieron: “Estamos yendo a una fiesta”. Luego desaparecieron, y solo quedaban conmigo mi abuelo Ranin Bima y mi bisabuelo Rao Nita. Empecé a caminar con ellos por el bosque y me mostraban más plantas, mientras se reían contentos como unos niños. Nos acercamos a un árbol inmenso y grueso. Mi abuelo me preguntó: “¿Te das cuenta cómo habla este árbol, que tiene ojos y que tiene boca, que te puede observar?”. Y en verdad ese árbol podía comunicarse con nosotros, y yo me quedé impresionada. Entonces mi abuelo Ranin Bima subió al árbol

y decía: “Yo sé todo de las plantas”, y luego reía “¡je, je, jé!”. Mi abuelo Rao Nita también subió, pero no alcanzó la altura de Ranin Bima. Luego me dijo: “¿Y tú, Bensho, a ver sube?” Solo pude hacerlo un poquito, y luego me cansé. “Pensé que tu madre no te había enseñado nada”, me dijo, “pero algo has aprendido, por eso has podido subir, aunque sea un poquito”.

Cuando bajamos, mi abuelo Ranin Bima me dijo: “Yo siempre creí que iba a venir uno de mis nietos varones a aprender, pero tú llegaste. Tú vas a aprender mucho conmigo. Pero el que va a recibir mi conocimiento es otro que viene detrás tuyo. Es tu esposo quien va a aprender todo de mí; él es ahora mi nieto. Ustedes son las personas elegidas para heredar mi conocimiento; y a través mío, recibir la sabiduría de Dios. Tu esposo quiere aprender de las plantas y lo va a lograr. Él puede llegar hasta nosotros porque se ha bañado con muchas plantas; y ahora que se ha casado contigo, ya es miembro de nuestra familia. Nosotros somos Dueños de las plantas. Dios hizo todas estas plantas para que las personas puedan curarse”. Luego, mi abuelo me mostró su corona y me dijo: “Esta corona es para él”. Yo me volteé y vi a mi esposo ahí parado, todo vestido de blanco, como un médico del hospital. Así se presentó su alma en el mundo simbólico para que yo pudiera entender de qué me estaban hablando, como una comparación. Entonces le pregunté a mi abuelo: “¿Por qué no me la das a mí mejor?” Entonces él me la puso y la corona se me fue hasta el cuello. “¿Así quieres andar?”, me dijo. “Esta corona no es de tu medida, sino que le corresponde a él. Cuando aprenda un poco más, se la regalaré. Mucha gente cree que sabe de las plantas. Pero sus visiones son como juguetes que se destrozan. No saben curar a la gente. Solo aprenden lo malo y se ilusionan con fantasías. Pero ustedes si van a aprender de nosotros. Paso a pasó irán aprendiendo y podrán curar a los que sufren y vivir bien sobre la tierra”.

Mi abuelo Ranin Bima saludó a mi esposo y luego me dijo que ya se tenía que ir. Nos indicó por donde teníamos que salir. Caminamos por una trocha estrecha que se fue abriendo poco a poco, y llegamos a Santa Clara con la ropa mojada, como si saliéramos de la laguna. La gente nos miraba. Cuando nos encontramos con mi hermana mayor, ella me dijo: “¿De dónde vienen?”. “Hemos estado con los abuelos”, respondí. “No estés hablando tonterías”, me respondió. Ahí mismo desperté. Comprendí que ni siquiera mis hermanas creerían el camino de conocimiento espiritual que estaba emprendiendo. Junto a mi esposo empezábamos a caminar por los senderos ocultos de los antiguos, por las rutas que pocos pueden seguir; pero en ese momento pensé que tal vez algún día podríamos curar a alguno de sus hijos y entonces se darían cuenta de que los abuelos me han enseñado. Durante las muchas dietas que emprendió mi esposo yo seguí soñando con mis abuelos. Pero ya no me hablaba tanto a mí, sino que hablaban con mi esposo. Yo los miraba de lejos y llegaba a captar solo algunos fragmentos de sus conversaciones. Y cuando le contaba a mi esposo lo que había soñado, él parecía entenderlo todo, como si él mismo hubiera estado soñando con mis abuelos y viajando con ellos.

Una noche, mientras mi esposo dietaba un árbol cuyas cortezas y hojas son perfumadas, soñé que llegábamos al pueblo de los Chaikonibo, de los Dueños espirituales del mundo medicinal. Vi cómo a mi esposo lo bañaban en un manantial de agua perfumada; lo hundían entero en esas aguas y, cuando emergió, parecía una nueva persona, un hombre nuevo, resplandeciente, renovado, rejuvenecido. Yo estaba sentada ahí, pero no me dejaban acercarme demasiado. Entonces vi que le entregaban una nueva mujer para que sea su esposa; era una mujer muy bella, fina, con el cabello largo, arreglada con esmero, pintada con diseños y con aretes, con brazaletes, con mantas. Yo me puse intranquila y quería sentir celos; me preguntaba: ¿cómo pueden entregarle ustedes una mujer, si es mi esposo? Pero mi abuelo me tranquilizaba, me explicaba que no podía interpretar lo que estaba viendo con un pensamiento humano, con la perspectiva de nuestro mundo, ya que se trataba de la relación íntima que mi esposo establecía con los espíritus medicinales, de su alianza, su consagración a la medicina ancestral y su vinculación con los Dueños de la medicina. “No tienes que sentir celos”, me decía mi abuelo, “es una mujer de otro mundo, sin lujuria, sin maldad. Tu esposo se tiene que unir con ella para llegar a ser médico. No es para su beneficio, sino que muchas personas se van a beneficiar con este matrimonio, muchas personas se van a curar gracias a tu esposo”. El médico no es una persona que vive para sí mismo, ni debe buscar satisfacer sus deseos egoístas y libidinales, sino que su vida es consagración al servicio. Ahora entiendo que la unión del Onanya con una mujer Chaikoni es una realidad metafórica, simbólica, que expresa la compenetración de su alma con la medicina. En esa unión todo es santo. El médico penetra completamente en el mundo medicinal y la medicina lo envuelve por completo, se une a él y pasa a ser parte de sí mismo; el Meraya se hace uno con el mundo medicinal como el esposo se hace uno con su esposa, y el perfume de las plantas aromáticas ingresa en su interior, así como lo hace el aliento del ser amado cuando nos besamos en la boca.

Nuestro abuelo Ranin Bima se fue de este mundo sin transmitir a nadie sus enseñanzas. Él curó a muchas personas, pero nadie aprendió de él a ser médico. Sus hijos no pudieron cumplir con el rigor de las dietas y abandonaron el aprendizaje. Contagiados por la creciente modernización, pensaban que ser médico Onanya era muy sacrificado y no tenía utilidad alguna. Creo que mi abuelo no murió tranquilo por este motivo; por eso no se alejó del todo de nosotros, ya que nos veía indefensos, sin nadie que nos pudiera curar y proteger de la envidia y la brujería. Su espíritu permaneció esperando que llegara alguien que recibiera la transmisión de sus conocimientos, que heredara su conexión con el mundo espiritual. Es posible que cada médico legítimo tenga la responsabilidad de transmitir su conexión espiritual a alguien de la siguiente generación que muestre el talento y el temperamento necesarios para emprender este camino. La sabiduría medicinal se ha transmitido, al interior de las familias, desde hace generaciones. Por eso se dice que cada iniciado ha practicado la medicina por un tiempo que se extiende sin límites; no se trata

de un estudio llevado a cabo de forma aislada, sino de una herencia que viene desde un pasado remoto, difícil de precisar, desde que los Inka donaron sus conocimientos a los antiguos shipibos y les enseñaron a curar. Cada médico se encarga de incorporar este legado y perfeccionarse en la sabiduría, pero la transmisión de la conexión con el mundo espiritual es imprescindible. La transmisión no precisa de complicadas palabras, sino que acontece en silencio y pasa al discípulo por medio del aliento, del soplo.

Yo fui quien condujo a mi esposo hasta mi abuelo y al mundo de los Dueños de la medicina, porque yo soy de esa familia y de esa sangre, esa es mi herencia; pero ahora que él ha aprendido más de los antiguos, él me guía a mí. En mis sueños, yo he visto como mi abuelo le entregaba a mi esposo una macana, una corona, su pipa, una vara de oro. Mis abuelas le dieron una *cushma* con bellos diseños. Mediante esos símbolos me iban mostrando sus avances en el mundo espiritual y el conocimiento de la medicina que iba adquiriendo. Son insignias de los conocimientos y de la fuerza espiritual que le eran transmitidos. Hasta que una noche soñé que mi abuelo se despedía de nosotros. Él me dijo: “Me marcho a un viaje más lejano, por otros ríos. Ya le enseñé a tu esposo todo mi conocimiento, todo lo que necesita saber. Él ya es médico. Ahora ya tiene que andar por cuenta propia y hacer su propio camino”. Yo lloraba mucho mientras él se despedía, pero sabía que siempre viviría en mí. Además, aunque cada vez sueño menos con él, no deja de aparecer de vez en cuando. Algunas veces, cuando mi esposo vuelve a dietar, sueño que mi abuelo viene a recogerlo en su canoa para llevarlo de viaje.

La epistemología visionaria

Para nosotros los sueños no son meros caprichos fantasiosos ni manifestaciones del inconsciente reprimido. Las explicaciones psicoanalíticas sobre los contenidos oníricos nos parecen limitadas y no dan cuenta de las reales capacidades perceptivas del espíritu y de la mente. Según los antiguos Onanya el sueño es un desplazamiento del alma en el que se puede entrar en contacto con realidades espirituales. En los sueños podemos conocer el pasado y el futuro, los sucesos distantes o los peligros potenciales, las propiedades de una planta o algún tipo de conocimiento medicinal, el estado emocional de nuestros seres queridos o la enfermedad que aqueja a algún paciente. Y lo que vivimos en sueños es tan real como lo que nos acontece en el mundo material denso que experimentamos en nuestra vigilia. El sueño es para nosotros un medio legítimo para obtener conocimientos importantes con los que podemos orientar nuestras prácticas cotidianas. No hay, entonces, una distancia radical entre la vigilia y lo onírico, puesto que ambos se vinculan y se moldean entre sí. Los espíritus Dueños de la medicina transmiten en los sueños sus conocimientos a quienes se están iniciando. La persona que no sabe soñar es como un tronco seco, tirado, sin vida, sin fuerza para levantarse; está ciego a las realidades espirituales que signan nuestra vida. Quien, por el contrario,

hunde sus raíces en las revelaciones nocturnas, obtiene fuerza espiritual y sabiduría. Esta comprensión de los sueños como medios de conocimientos y de adquisición de la fuerza necesaria para vivir bien, es la herencia que nos han legado los antiguos médicos. Pero yo no estaba atendiendo a las revelaciones oníricas debido a la inquietud de mi mente y a mi resentimiento.

Para las distintas culturas indígenas del continente americano, los sueños tienen una importancia fundamental a la hora de entender la relación que se establece con el resto de la existencia. Es importante aclarar que nosotros no hablamos del sueño según la comprensión moderna, ya que, según ha escrito Jaques Mabit, médico francés dedicado a la investigación de la medicina vegetalista de la Amazonía, “en este caso se trata de una forma de superconsciencia que permite acceder a otros niveles de realidad, y no limitada por las dimensiones espacio-tiempo habituales” (Mabit, 2018, p.8). En los sueños se reciben mensajes de los seres espirituales e incluso hay quienes afirman haber sido sanados mientras soñaban. Nuestra alma visionaria puede acceder a unos mundos vibrantes en los que recibe un flujo espiritual que tiene el potencial de transformarnos por completo. Durante su iniciación, los médicos Onanya se entrenan para aprender a soñar, de tal forma que puedan captar conocimientos que se mantienen inadvertidos bajo la luz del día. La comprensión del sueño desde la perspectiva indígena nos exige abandonar o dejar entre paréntesis las categorías modernas. Si nos quedamos cristalizados en el aparato metodológico eurocéntrico, los sueños de los Onanya no pueden ser tomados como fuentes fidedignas de conocimiento, reduciendo así la hermenéutica indígena de los sueños a un simple proceso supersticioso y delirante, lo que sería una falta de respeto.

En algunos sueños los mensajes se presentan de forma directa, porque una persona espiritual se nos acerca y nos dice un mensaje que es fácil de comprender; en otros, estos contenidos tienen que ser interpretados. Muchas veces, el sentido oracular solamente se revela tiempo después, cuando las cosas que el sueño nos anunciaba se hacen presentes y recién entonces caemos en cuenta del vaticinio onírico que no pudimos entender en su momento. Es así que perdemos la posibilidad de estar prevenidos ante diferentes sucesos y peligros. Por eso resulta conveniente conocer el simbolismo de los sueños. Son los mayores los que nos enseñan cómo debemos interpretar determinados contenidos oníricos; por eso algunas veces contamos nuestros sueños a nuestros padres, abuelos o tíos, y ellos nos explican cómo debemos interpretar lo soñado. Algunos significados son opuestos a los del contenido manifiestos del sueño: por ejemplo, cuando soñamos que lloramos, es porque nos llegará una noticia que nos provocará felicidad; cuando reímos, es posible que algo nos vaya a hacer sufrir. En otros, los significados deben ser captados por aproximación: cuando se sueña con una muerte, podemos prever que se aproximan cambios fundamentales en nuestras vidas; cuando soñamos que alguien está borracho y se tambalea por la ebriedad, estamos seguros de que esa persona tiene enfermedad.

Las plantas medicinales enseñan al dietador a soñar, otorgándoles sueños claros e intensos; el dietador amplía sus capacidades perceptivas y esta facultad se manifiesta muchas veces en forma de sueños profundos y cargados de una profusión simbólica. La persona que se ha iniciado de la manera correcta no sueña como los demás, sino que tiene sueños fuera de lo común. El soñador capta los pensamientos que recorren la atmósfera, las voces pronunciadas en otros territorios, las intenciones ocultas y las palabras maledicentes contra nosotros, e incluso los cantos cantados con envidia y los ataques de brujería; también puede entrar en contacto, durante los sueños de la dieta, con la intimidad de las plantas y con los espíritus resplandecientes que siempre nos acompañan, nos cuidan, nos aconsejan y dan fuerza. El dietador poco a poco se vuelve capaz de estar consciente en sus sueños, de darse cuenta de que está soñando y de tal manera puede realizar acciones oníricas extraordinarias. Por ejemplo, si soñamos que unos enemigos nos persiguen y tomamos conciencia de que es un sueño, podemos volar y escapar de los enemigos con facilidad. El dietador, gracias a las plantas medicinales, cuenta con defensas espirituales que, al menos en cierta medida, permanecen activas durante los sueños, para que los ataques de la brujería no se aprovechen de la inconciencia onírica. Hay un punto de conciencia que el médico tradicional nunca pierde.

Conclusiones

Los antiguos médicos Onanya penetraban en sus sueños y visiones como si navegaran por ríos o se hundieran por las sendas del bosque; así como el cazador y el pescador buscan un alimento material para sustentar su vida y las de sus familias, los médicos visionarios iban tras el alimento espiritual del conocimiento, para fortalecer sus almas y defender a sus parientes contra las fuerzas oscuras y destructivas que nos circundan y amenazan. Los médicos buscaban vincularse con los antepasados para así obtener su sabiduría. La categoría ancestral se refiere a algo que viene de los ancestros; o, en todo caso, a sabidurías, prácticas y territorios que el imaginario de las personas atribuye a los antiguos. No es una categoría cerrada en el pasado, ni algo que se cristaliza de una vez para siempre, que se mantiene inmutable y no puede ser reinterpretado desde el presente; lo ancestral se reactiva en los sueños, en las visiones, en el pensamiento, en la respiración y en los actos de aquellos que se mantienen cercanos a la raíz espiritual de los Onanya, nutriéndose de la misma fuerza espiritual que sustentó y animó a los primeros sabios de nuestra nación. El pensamiento ancestral es lo suficientemente flexible y dinámico como para dar respuestas a los retos de nuestro tiempo, y ayudarnos a vivir bien en el ahora. Lo necesario es saber escuchar las voces de los mayores y tener un pensamiento fuerte, un corazón generoso y habitado por la luz del Espíritu. Es así como en las propias prácticas se renueva la hondura de la tradición. No se trata de repetir de memoria una verdad pretérita, sino de volver a realizarla, de traerla una vez más a nuestro mundo e irradiar su

luminosidad, para con ella responder a los retos del presente y del futuro. Lo ancestral es una antorcha que alumbra en lo desconocido y nos permite ser individuos plenos en el aquí y en el ahora.

Los saberes ancestrales hablan a cada quien, de manera personal, estableciendo con nosotros un vínculo vivo y fluido. Esta relación libertaria con una tradición dinámica, que se interpreta de manera personal y libre, a partir de la propia experiencia, evidencia la pulsión filosófica del pensamiento de los médicos. En el Onanya no hay sumisión a una determinada institución religiosa o conjunto de creencias, sino latencia y posibilidad, libertad y realización personal. Los grandes Onanya del pasado nunca pretendieron que quienes aprendían de ellos tuvieran que repetir ciertos procedimientos de forma mecánica e invariable. Cada nuevo médico visionario se liga a una fuente espiritual común, pero expresa este vínculo con una voz propia, con un temperamento irreducible, con una personalidad irremplazable. El monje budista Tich Nhat Hanh (2008) ha escrito que “nuestros antepasados espirituales también nos han dado luz y también continúan haciéndolo [...] Si se cuenta con la suficiente fuerza espiritual, se alumbra a un hijo espiritual, y a través de la propia vida práctica, se continúa dando luz, incluso después de la muerte” (p.55). Nosotros nos identificamos con las palabras dichas por este sabio budista vietnamita, ya que con ellas podemos explicar aquello que nosotros hemos vivido en nuestros sueños, nuestra relación con nuestro abuelo, que desde el otro mundo nos ha transmitido su sabiduría y nos orientó durante la iniciación de mi esposo Inin Niwe. Desde los sueños, nuestro abuelo nos ha dado una fuerza con la cual podemos ayudar a otros. Mi esposo se ha vuelto un hijo espiritual de mi abuelo y ha heredado sus conocimientos.

Por los afanes de este mundo, viviendo en apuros, sin querer dietar y olvidando las plantas, muchos de los actuales shipibo desconocen esta fuerza espiritual que nos viene de los ancestros. Si queremos seguir siendo un pueblo con una identidad propia, tenemos que mantener vivo nuestro vínculo afectivo con los antepasados. El ser humano se debilita, a un nivel psicológico y espiritual, si no tiene vínculos sólidos y vivos con los antepasados, si no es parte de una red de relaciones que lo conecta tanto con sus familiares vivos como con los sabios antiguos. El “progreso” de la civilización occidental ha mostrado en la Amazonía uno de sus rostros más cruentos. Su estela de destrucción y muerte persiste hasta nuestros días. Es como si el mundo estuviera vuelto de cabeza. Ya nadie puede vivir sin dinero. La codicia y la envidia enferman los corazones, aún en nuestro propio pueblo, entre nuestros parientes. La generación de nuestro abuelo fue la última que subsistió por completo de su trabajo en la chacra, en la pesca, buscando mitayo en el monte, con cierta soberanía frente a las imposiciones de la economía mercantilista. Ellos fueron los grandes sabios, los grandes médicos del pasado, las mujeres fuertes y trabajadoras, los hombres valientes y de gran pensamiento, ani

shinaya jonibo. Nosotros ya no sabemos vivir así. Los animales se alejan cada vez más ante la depredación excesiva de los bosques; los pescadores están agotando los peces; los ríos y las lagunas, que antes eran fértiles, se han contaminado; las grandes ciudades no dejan de consumir toda la riqueza del monte como monstruos insaciables. El tiempo de los antiguos se ha perdido de este mundo para siempre. Pero todavía persiste vivo en otra dimensión existencial con la que podemos vincularnos si seguimos los pasos iniciáticos que ellos nos enseñaron. A pesar de los cambios radicales y la confusión imperante, quien logra vincularse con los mundos espirituales, haya en ellos la sabiduría, la claridad y la fuerza que necesita para vivir de forma legítima y con una determinación inquebrantable.

En mis sueños he andado por caminos extraños, hermosos y poco frecuentados. En los mundos espirituales he visto maravillas, como árboles y aves que hablan, tal como contaban las historias de los abuelos. He descubierto así que, a pesar de las diferencias entre los humanos, las plantas y las aves, de que cada especie tiene sus propias perspectivas y costumbres, en los mundos suprasensibles todos aún conservamos una misma lengua, una lengua original con la que podemos entendernos y trazar puentes. En los sueños recordamos que todos los seres vivos estamos vinculados, que provenimos de un mismo origen y que tenemos mucho que aprender los unos de los otros. Sin lugar a duda, las narraciones ancestrales han de interpretarse tomando en cuenta las dinámicas oníricas y las experiencias espirituales que desde antiguo han tenido los Onanya. Una vez mi abuelo me dijo: “Tú sigues pensando que nuestras conversaciones son solo un sueño, como dicen los mestizos. Pero este mundo en el que conversamos es real y siempre ha existido, pero los demás no lo ven. Aquí todo es bueno. Solo vienen las personas de buen pensamiento, los humildes, los que se han sacrificado por amor”. Yo he dietado un poco para sanarme, y así he aprendido. Además, como yo y mi esposo somos una unidad en cuerpo y espíritu, he recibido una fuerza gracias a sus dietas. Pero una mujer joven, que quiere aún tener hijos y todavía tiene la menstruación, no puede dietar tanto como el varón.

La menstruación es un proceso de purificación de la mujer, su propia forma de dietar; y el olor de la sangre menstrual, jansho niwe, no es acorde con el perfume de la medicina vegetal. Cuando la mujer llega a ser mayor, ya puede ser médica; la menopausia, lejos de ser vivida como algo triste, abre la posibilidad de un nuevo ámbito de realización para la mujer. Pero, por más que diete plantas fuertes, una mujer sabia nunca será como el varón, sino que tendrá sus propios conocimientos femeninos. Los hombres y las mujeres no somos iguales, sino que nuestra belleza y sabiduría reside en nuestra singularidad y diferencia. Yo soy una mujer soñadora: vivo bien, pienso bien, trato de no transgredir las enseñanzas antiguas; y es por eso por lo que mi alma es ligera y puede llegar a viajar por los mundos espirituales. Una mujer que vive en la promiscuidad, con rabia, envidia y resentimiento,

nunca alcanzará a los seres brillantes. Mi esposo dice que la mujer puede soñar con más profundidad que el varón. Yo pienso que es así, pero reconozco también que una mujer no puede luchar contra la enfermedad y la brujería con la misma fuerza que tiene el varón que se ha iniciado de manera legítima. Los aspectos femeninos de la medicina tienen más que ver con la purificación, con los buenos olores de las plantas, con atraer el amor y donar tranquilidad, amparo y cariño. Lo mejor es que un médico hombre trabaje siempre junto a una mujer, que sus cantos se entrelacen en la mareación del ayawaska, que se complementen con armonía en beneficio de los demás, apreciando nuestros atributos y respetando los del otro.

Quienes siguen el camino iniciático de los Onanya pasan a formar parte de una comunidad espiritual, al igual que lo fueron todos los médicos sabios de antaño. Cuando el alma del sabio visionario alcanza el mundo espiritual, se encuentra con todos los médicos del pasado, que lo reciben con afecto compasivo y paternal, y le transmiten sus conocimientos y su sabiduría. Los Onanya de todos los tiempos se encuentran íntimamente ligados por vasos comunicantes, sutiles pero irrompibles. Son parte de una red de relaciones afectivas, espirituales y de sentido, que ha de perdurar más allá de todos los cambios culturales y las convulsiones de nuestro mundo, de las amenazas que se ciernen sobre nosotros. Desde nuestra conexión con el mundo espiritual viene a nosotros los conocimientos fundamentales; si bien los consejos y enseñanzas de nuestros mayores son importantes, es la propia experiencia visionaria, escuchando las palabras de los antiguos y comprobando la realidad del mundo espiritual, lo que nos da una sabiduría insustituible. La vinculación con los antepasados y con los mundos de la medicina es la raíz espiritual de la nación shipibo-konibo; sin esa relación con los mundos espirituales, caemos en el vacío y pasamos a ser como cualquier otro pueblo. Desatender las palabras de los ancianos y el consejo de los antiguos Onanya que hablan en nuestros sueños, nos conduce a la aculturación y a la pérdida de sentido. Aquellos que siguen las enseñanzas dejadas por los sabios de antaño, se vuelven semejantes a los grandes árboles del monte: sus raíces se clavan cada vez más profundas y sus ramas se elevan alto.

Notas

¹ Algunos de los testimonios incluidos en este artículo ya han sido publicados antes por los autores en la revista *El Ojo Interior* (Inin Niwe y Chonon Bensho 2017). Sin embargo, el presente artículo es un material original en tanto incluye precisiones epistemológicas y un desarrollo teórico que no comprende el material publicado con anterioridad. Así mismo, este texto es parte de una investigación más amplia por parte de los autores y dialoga con el artículo “Non rao nete (Nuestro mundo medicinal): La medicina visionaria del pueblo shipibo y su relación con los seres vivos”, publicado por la revista *Diálogo*, que se incluye en la presente bibliografía

Referencias

- BISMARCK, P. V., Y ROJAS, A. V. (2005). *Koshi shinaya ainbo: el testimonio de una mujer shipiba*. Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Univ. Nacional Mayor de San Marcos: Lima.
- FAVARON, P. (2017). *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. CAAAP y UNU: Lima. <https://doi.org/10.1353/dlg.2019.0003>
- FAVARON, P., ASTRITH, G. (2019). Non rao nete (nuestro mundo medicinal): la medicina visionaria del pueblo shipibo y su relación con los seres vivos. *Diálogo*, 22 (1), 19-18.
- NIWE, I., y BENSHO, C. (2017). Los sueños de Chonon Bensho. En: *El Ojo Interior: semillas para la conciencia ciudadana*. Número 22. Trujillo, Perú.
- JUNG, C.G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. (pp. 9-178). Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Barcelona.
- MABIT, J. (2015). Prólogo. Pasos hacia una ciencia inspirada. En H. Miroslav (Ed), *Etnobotánica y fitoterapia en América* (pp. 12-14). Universidad de Nemedel en Brno: República Checa.
- CHIRINOS PORTOCARRERO, R. (2018). Chakaruna, un encuentro vital entre la tradición andino-amazónica y la occidental. *Revista de Ciencias Sociales, Yachay, saberes andino-amazónicos*, 9, 187-213.
- TAFOYA, T. (1995). Finding harmony: balancing traditional values with western science in therapy. *Canadian Journal of Native Education*, 21, 7-27.
- HANH, T. N., Steindl-Rast, D., y Portillo, M. (2008). *Buda viviente, Cristo viviente*. Editorial Kairós: Barcelona.
- TUHIWAI SMITH, L. (2017). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago: LOM editores.
- WILSON, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing: Winnipeg, Canadá.

Reseñas

Célimo Ramón Nejedeka Jifichú – Imi Jooi. (2019). *Cultivando la ciencia del árbol de la salud: conocimiento tradicional para el buen vivir*. Giovanna Micarelli, Nelson Ortiz y Hernán Gómez (eds.) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019. 156p. ISBN: 978-958-781-435-4 <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.87370>

CAMILO A. VARGAS PARDO, Doctor en Estudios Romances Españoles (CRIMIC - Université Sorbonne) y en Estudios Amazónicos (UN Sede Amazonia), en modalidad co-tutela internacional. camilo.vargaspar@gmail.com

Palabras que sanan

En memoria del abuelo Aniceto Nejedeka.

En esta temporada de alarma global a causa de la pandemia las sociedades modernas industrializadas se han visto obligadas a cambiar el desaforado ritmo de vida que marca el pulso de las grandes urbes. En este clima de zozobra nos preguntamos sobre la salud y las formas de combatir la enfermedad. La reciente aparición del libro *Cultivando la ciencia del árbol de la salud* (2019) de Célimo Ramón Nejedeka Jifichú / Imi Jooi abre la reflexión al indagar ¿cómo cultivar el árbol de la ciencia de la vida para el buen vivir?

Esta publicación se ha facilitado gracias al empeño de los editores y el ilustrador: Micarelli, Ortiz y Gómez, quienes en la Presentación explican varios pormenores del proceso de elaboración y edición; entre ellos, la decisión conjunta de utilizar el término “ciencia” en el título para “volcar la jerarquía establecida entre la ciencia occidental y otros modos de conocer y, de igual manera, suscitar una reflexión sobre los fines últimos del conocimiento” (p.16).

Basándose en las tradiciones de la Gente de Centro¹, el autor muestra una concepción de la salud que se fundamenta en los relatos de origen. Esto contrasta con la reacción generalizada de los medios masivos de información: noticias insistiendo en estadísticas pavorosas que recalcan un sistema de atención vulnerable basado en tratamientos paliativos para contrarrestar síntomas. Este libro plantea una dirección muy diferente, pues pone de relieve el complejo entretrejado de relaciones entre la salud y el lenguaje, el bienestar y la palabra, el buen vivir y las historias de origen.

Célimo R. Nejedeka / Imi Jooi pertenece a la etnia *Fééneminaa* (muinane), específicamente al linaje *Hjimi Néégéaimijo* (Sombra de Cumare) del clan Cumare. Su madre es la abuela Aurelia Jifichú, quien viene trabajando en la revitalización de la lengua bora, su grupo étnico, como se ve reflejado en dos publicaciones de su autoría: *Hjimijelle akyéjtsu uguáábojti. Despertando la educación indígena Hmijijte -Borapor una abuela del clan oso hormiguero* (2016) y *Talleu ijimijelle ttaballehi ttaballejtune ktiguatsojtune majchijjtune / La abuela del clan oso hormiguero enseña cuentos, arrullos y cuentos del pueblo Píineminaa – Bora* (2019).

El padre de Célimo, el abuelo Aniceto Nejedeka, obtuvo en 2017 un reconocimiento nacional otorgado por el Ministerio de Cultura por su dedicación al enriquecimiento de la cultura ancestral de los pueblos indígenas de Colombia; como parte de sus esfuerzos por el fortalecimiento de la cultura *Fééneminaa* (muinane) y sus tradiciones, publicó *Historia de los dos hermanos Boa / Taagai Buuamisi j̄ibegejeji* (ICANH, 2012) y *La ciencia de vida escrita en las aves*, trabajo que se publicó en varias entregas en esta misma revista (ver Mundo Amazónico, No 2,3,4 y 5).

Estas publicaciones están ligadas a una tradición oral que ha sido menoscabada por circunstancias históricas desafortunadas relacionadas con procesos de colonización y extractivismo. Los conocimientos de estos autores se sustentan, no en la erudición bibliográfica de las sociedades letradas, sino en saberes prácticos muy en relación con la tradición oral. Así, estos libros son fruto de una ardua labor en la que convergen sistemas de conocimiento diferentes en un ejercicio de traducción cultural que cifra su valor epistemológico en textos escritos que buscan hacer resonar los ecos de la oralidad. Se trata de una muestra de la capacidad de adaptación y de la búsqueda de alternativas para mantener vivo el acervo cultural de los pueblos representados por estos autores.

La escritura se entreteje así en un “canasto” de conocimiento más amplio en donde se encuentran los saberes de la chagra, los bailes tradicionales, los cantos, las curaciones, en fin, prácticas culturales que siguen vigentes y conocimientos que, para el caso de la familia Nejedeka, se vienen asentando en su maloca de la carrera ritual de *Amooka* situada a las afueras de Leticia.

Célimo R. Nejedeka se desempeñó durante una década como promotor de salud en distintas comunidades indígenas del río Caquetá, una experiencia que derivó en una indagación profunda y sistemática encaminada a recuperar y fortalecer el sistema tradicional de salud de los pueblos indígenas. Con este libro, el autor tiende puentes para articular el conocimiento que ha cultivado en el campo de la salud desde la tradición oral con el sistema de salud oficial, el cual, según su experiencia, resulta en muchas ocasiones inadecuado al ser aplicado sin más en territorios indígenas. Su propósito es entonces abastecer de herramientas prácticas a promotores y vigías de la salud que trabajan en contextos indígenas y, así mismo, dejarle un aporte a la humanidad mostrando, desde su saber, el vínculo indisoluble entre la Palabra y la salud.

Uno de los primeros gestos que en el libro nos permiten acercarnos tangencialmente al trasfondo cultural y espiritual de su contenido está en el epígrafe. Aquí no se trata tanto de una estrategia literaria que recurre a la cita erudita como clave de lectura. La clave no está en otros libros sino en un discurso sujeto a formas de composición específicas de la oralidad muinane. El epígrafe reproduce palabras cargadas de fuerza espiritual en donde don Aniceto Nejedeka consagra al hijo para que el camino del conocimiento sobre la salud se abra: “*Al hijo que buscaba esta palabra / Él le avisó, le orientó / Él le recordó y le enseñó / El Abuelo de Orientar y de Recordar / Esta enseñanza está / El Abuelo de Consejo, / el Abuelo de Educar, / el Abuelo de la Salud / Está entre nosotros*” (p.5).

Cultivando la ciencia del árbol de la salud (2019) se compone de cinco partes, además de los prolegómenos y los anexos. Las tres primeras partes “dan cuenta del origen: desde el origen de Nuestro Padre Creador hasta la creación de la vida humana” (p.11) a partir de un ejercicio de adaptación y síntesis concienzudo que enmarca los fundamentos de una primera fase de aprendizaje sobre la salud. Así, la primera parte corresponde al relato de origen de “Nuestro Padre Abuelo Tabaco de Vida”; la segunda, al de “Nuestra Madre Vida de Centro”; y la tercera, al de “El Hijo Vida de Centro”. La narración pareciera abastecerse de la fuerza creadora del origen a donde le es dado regresar constantemente para desde allí reiterar acontecimientos de importancia que aluden al Abuelo, la Madre o al Hijo. De allí que la repetición opere como énfasis que complementa y no como defecto retórico.

Cada una de estas partes es antecedida por una sugestiva ilustración en técnica mixta de ambil y lápiz de color, en la que son representadas estas figuras tutelares. Estas composiciones se imbrican con la narración expresando el vínculo de estos seres con ciertas plantas, al mismo tiempo que sugieren la dimensión en la que se interconectan lo humano, lo natural y lo espiritual, escenario en donde acontece este viaje de retorno al origen. Esto se suma a otros mecanismos utilizados para transmitir nociones arraigadas a la lengua y cosmovisión muinane, por ejemplo, en los agradecimientos resaltan las palabras dedicadas al “Abuelo Tabaco Centro de Vida” a quien se reconoce como “dueño de este conocimiento” (p.19).

En la cuarta parte se avanza en una definición de la salud desde la concepción indígena. Por un lado, se desarrollan explicaciones que conforman una suerte de glosario que aclara expresiones presentes en el relato de origen. En total son 26 entradas con explicaciones que hacen parte de una formación especializada que integra los componentes físico, psicológico y espiritual (p.12). Por otro lado, se concretan conceptos y directrices relacionadas específicamente con la formación tradicional de la salud, en donde la prevención resulta tan importante como la coherencia entre el pensamiento, la palabra y la acción.

Finalmente, el epílogo aporta un ejemplo práctico del uso de la Palabra como herramienta en un tratamiento de salud, reproduciendo las palabras de don Aniceto Nejedeka y don Juan Flórez Reátegui: una conjura utilizada para aliviar el llanto de un niño que no paraba de quejarse.

Ahora bien, aunque se pueden intuir recursos retóricos procedentes de la oralidad el libro está en español (salvo algunas palabras en muinane), lo cual deja interrogantes sobre las técnicas de composición del arte verbal muinane relacionadas con los tratamientos para la salud. Tal vez este sea el siguiente paso en este proceso de investigación prolongada cuya intención, como dice el autor, es ahondar en las diferentes instancias del conocimiento que encierra el lenguaje con relación a la salud.

Lo novedoso es que no se trata de otra compilación de “mitos” para el regocijo del lector en busca de curiosidades étnicas. Este libro llega en estos tiempos de desconcierto como una semilla para abonar, invitándonos a repensar la salud. El texto

de Célimo R. Nejedeka nos sugiere que la función poética de la palabra puede tener rasgos performáticos asociados al bienestar que trascienden su valor eminentemente estético. Esto involucra campos del conocimiento que, desde el paradigma de la ciencia moderna tendiente a dividir tajantemente las artes y la ciencia, no serían fácilmente reconciliables, lo cual abre posibilidades de estudio interdisciplinar interesantes, así como perspectivas de desarrollo de sistemas de salud interculturales de gran importancia en regiones como la Amazonia.

Notas

¹ Complejo cultural integrado por diferentes grupos étnicos (múruí, okaina, nonuya, bora, miraña, muinane, resígaro y andoque) cuyo territorio de origen se encuentra en el interfluvio Caquetá – Putumayo. Estos grupos se reconocen como hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce.

Livia Raponi (Org). (2016) *A única vida possível. Itinerários de Ermanno Stradelli na Amazônia*. São Paulo: Editora Unesp. 256 p. ISBN: 978-8539-306-45-9 <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.87393>

GABRIEL CABRERA BECERRA, Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín. gcabrerabe@unal.edu.co

El estudio de los viajeros debería contemplar sus calificaciones intelectuales, rasgos personales, recompensa o premios y organización o financiación de sus viajes. Esta compilación sobre la vida del Ermanno Stradelli (1852-1926) reúne en diez capítulos y con la autoría de doce investigadores una valiosa contribución sobre múltiples aspectos de la vida del explorador italiano y su trasegar por la Amazonia que incrementan sustancialmente las informaciones conocidas hasta hoy con base en el rastreo de información en Brasil e Italia. Los textos son una polifonía temática que explora, entre otros, los aportes lingüísticos, las colecciones etnográficas, la fotografía, la producción literaria y la visión de los indígenas sobre el viajero.

En particular mucho se ha escrito sobre su texto *La leyenda de Yuruparí* del año 1890 que es una versión en italiano de una narrativa de importancia entre los indígenas de la zona del río Vaupés que ha recibido múltiples ediciones y análisis, pero poco se sabe de otros tópicos, vacío que llena con creces este libro. Si bien en 1936 Luis da Câmara Cascudo publicó una biografía sobre Stradelli que tuvo una segunda edición en 1967, desde entonces ha pasado mucho tiempo y actualmente contamos con nuevos datos.

Stradelli fue el primogénito de siete hermanos (cuatro mujeres y tres hombres) que habiéndose iniciado en los estudios de Derecho decidió suspenderlos en un momento y, tras la división de la herencia que su padre dejó en 1878, tomó la decisión de viajar hacia América llegando en junio de 1879 a Belém do Pará y en octubre a Manaus. Para seguir su sueño, el explorador se formó de manera autodidacta en diversos campos como geografía, lingüística y fotografía.

En una primera contribución, Nadia Fusco adelanta una exploración de la correspondencia entre Stradelli y Dalla Vedova, quien fuera secretario general de la Sociedad Geográfica Italiana entre 1877 y 1896 y presidente entre 1900 y 1906. La indagación documental muestra que la relación con la Sociedad, se extendió a otras metas. La Sociedad apoyaría en 1887 su idea de explorar el nacimiento del río Orinoco, tarea en la que le acompañaría un militar de nombre Augusto Serra di Cardinale que no partiría con él; privando a Stradelli de los instrumentos científicos para adelantar la exploración. Aun así Stradelli emprendió la marcha pero se desilusionó y la suspendió cambiando su destino hacia la zona del Vichada donde bajo sus términos haría “un paseo

no una exploración” (Raponi, 2016, p. 54). Su frustración con respecto al Orinoco tuvo un momento amargo de comenzar el viaje pues estando aun en Caracas conoció que el explorador francés Chaffanjon divulgaba la noticia de haber alcanzado el nacimiento del río Orinoco en diciembre de 1886. Stradelli escuchó al francés y desestimó su logro señalándole de manera personal al encontrarse en Ciudad Bolívar que él había repetido lo que hizo antes Díaz de las Fuentes; el francés quedó convencido de su logro, pero el italiano no tuvo la oportunidad de hacer este viaje luego y desmentirlo de lleno (p.56).

En cuanto a la colecta que hizo Stradelli de objetos etnográficos provenientes del río Vaupés y sus afluentes y las exposiciones, Loredana Nelli menciona que se hicieron dos, una en Belém en 1891 y otra en Rio de Janeiro en 1892. La primera exposición se acompañó de un catálogo. En 1892 la colección fue repartida entre Brasil e Italia para participar en la Exposición de la misión católica americana que se hizo en el Castello di Rivalta en Piacenza y que contaba con su propio catálogo. Los objetos terminaron divididos entre dos localidades: Rivalta y Génova. Pero la colección de objetos fue mayor, pues Stradelli participó de la comisión de pacificación de los Crixanás liderada por el botánico João Barbosa Rodrigues y volvió a Manaus con artefactos intercambiados con este pueblo. Fue el mismo Stradelli quien tomó las fotografías que se conocen sobre este encuentro. Aunque en 1883 se creó el Museo Botánico del Amazonas bajo la orientación de Barbosa Rodrigues, este abrió sus puertas un año después; después de dos años y tras complicados problemas económicos el museo cerró en 1890.

Tres autores más, Eduardo de Almeida, Marcel Twardowsky y Antonio Fernandes abordan los trabajos lingüísticos de Stradelli. Desde 1883 el explorador comenzó a ordenar sus datos lingüísticos. El conocimiento y comprensión del nheengatú llevaron a Stradelli a polemizar con los misioneros franciscanos y en especial con el padre Iluminato Coppi quien no sólo hizo la exhibición pública de las máscaras sagradas del Yuruparí, sino que aseveraba que eran el mismo demonio (Cabrera, 2002, p.115). El uso de sentidos errados alcanza incluso los trabajos de la New Tribes Mission quienes en su *Novo Testamento em nyengatu* de 1973 usan la frase “Yoropari opotari oganani Jesus” que traduce “El diablo quiso engañar a Jesús” (p. 119).

En otro capítulo Roberto Braga menciona que Stradelli vivió 43 años en la Amazonia e invirtió más de la mitad de este tiempo en sus viajes. Hizo fotografía, cartografía, colección etnográfica, producción literaria y lingüística. Otras actividades fueron la mediación de empresas italianas interesadas en la navegación, inmigración e industrialización en Manaus (Raponi, 2016, p.136). Parte de sus fotografías se perdieron en un naufragio en el río Purus (p.126). La Sociedad Geográfica Italiana conserva 83 fotografías muy deterioradas. En cuanto a los mapas se conocen varios *Il Basso Vichada* (1888), *Relevo a bussola*

do Rio Uaupés (1890-1891) y *Mapa do Rio Branco* (1906). El *Mapa geográfico do Estado* (1901) se empleó como base de estudios geográficos, pero contenía errores en los límites por lo que su empleo fue muy criticado (ibíd., p.130). Otro tema en que se involucró Stradelli fue el acompañamiento a un grupo de desterrados al Cocuy por su oposición a la permanencia en la presidencia de la república de Floriano Peixoto sucediendo a Deodoro sin que se hicieran elecciones (ibíd., p.133). Con relación a la construcción del Teatro Amazonas, Stradelli fue representante de la casa italiana Rossi & Irmãos. Como abogado también realizó entre 1916 y 1924 constantes contribuciones en la *Revista de Direito Civil, Comercial e Criminal* que se publicó ininterrumpidamente de 1906 a 1945 (ibíd., p.139).

Finalmente, Braga nos suministra algunos detalles sobre los años finales de Stradelli, quien contrajo lepra, que para entonces tenía fuerte presencia en los ríos Solimões y Purus visitados por él. Padeciendo la enfermedad el viajero fue internado en el lazareto de Umirisal que se ubicaba en el barrio São Raimundo en la margen izquierda del río Negro separado por un igarapé de Manaus. Su muerte se produjo el 21 de marzo de 1926 y fue sepultado en el cementerio adyacente al aislamiento, lo que produjo la protesta de algunos intelectuales de la época (ibíd., p.150). Sus manuscritos y en especial el Diccionario nheengatu, que a su muerte no había sido publicado, fue objeto de desinfección y pasó a ser parte del *Instituto de Etnología e Sociologia do Amazonas* siendo más tarde donado al *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* en Rio de Janeiro que realizó su publicación en 1929 (ibíd., p.151).

En otra faceta poco explorada Aurora Fornoni aborda la producción poética en la que se combinan la escritura con los contenidos culturales de los pueblos de la región. El libro reproduce también el texto original del biólogo Ettore Biocca quien realizó dos viajes por la región del Vaupés en 1944 y entre 1962 y 1963 que sirvió como prólogo a la publicación de 1964 del cuaderno no. 4 del Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro de São Paulo que incluyó la Leyenda del Yuruparí y la Leyenda del Taria.

Por su parte el texto de Sérgio Medeiros nos recuerda que la versión original en nheengatu de la Leyenda del Yuruparí se extravió y que contamos sólo con la traducción al italiano que realizó Stradelli (ibíd., p.183), circunstancia sobre la que algunos analistas señalan que lleva a que el texto no sea ajeno a los gustos estéticos de su traductor (ibíd., pp.184-187). La tensión envuelve entonces la consideración de pensar el texto como una narrativa del viajero o como un texto inscrito en la tradición oral de los indígenas.

La contribución de João Paulo Lima, un indígena Tucano formado en filosofía y con maestría en Antropología, indaga por el recuerdo entre los indígenas del explorador a quien consideraban un hombre respetuoso de sus tradiciones y genuinamente interesado en ellas, que participó de múltiples diálogos y eventos como danzas y cantos con los indígenas. Llegando a ser

considerado por ellos como un *yai* [payé] *wai-mahsu*, un blanco que llegó tener manejo de los códigos de comunicación con los espíritus *wai-mahsã* (ibíd., p.208) que en el sistema de creencias son seres que poseen las mismas calidades y capacidades de los humanos pero que no son visibles por las personas comunes ni en la vida cotidiana.

Finalmente, Livia Raponi, que escribe la introducción del libro y su propia contribución, traza un panorama de las motivaciones del viajero para vivir en la Amazonia. Pese a la declinación que en su momento tenía el *nheengatu*, Stradelli lo hizo objeto cierto de sus estudios (ibíd., p.221). Raponi recuerda la valoración positiva que los indígenas hicieron del silencio que este tenía sobre sus prácticas o sentidos sin condenarlas como otros agentes, como los misioneros. De manera singular para los Tariana, Stradelli era un ser excepcional, capaz de hablar con los espíritus que habitan todos los espacios físicos (ibíd., p. 233).

Sin duda este libro interesa a todos los investigadores que desde la antropología e historia tengan interés por el tema de los viajeros. La dispersión de las informaciones obliga a indagar en el país receptor, pero también en el país de origen del explorador, pues estos reiteradamente sostienen contactos o regresan tras sus viajes. El libro es una invitación para continuar indagando por los viajeros.

Referencias

CABRERA BECERRA, Gabriel. (2002). *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés (1850-1950)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia.

Ari's Burger: Vignettes of Iquitos (Part 3)

Ari's Burger: Viñetas de Iquitos (Parte 3)

Ari's Burger: Vinhetas de Iquitos (Parte 3)

Jimmy Weiskopf

Testimony. Editor: Juan Alvaro Echeverri .

Received: 2019-11-16 **Accepted:** 2020-02-18

How to cite: Weiskopf, Jimmy. (2017). Ari's Burger: Vignettes of Iquitos (Part 3). *Mundo Amazónico*, 11(1): 130-143. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.83570>

Abstract

This is the final episode of a three-part story¹ about a visit to Iquitos at the time of the new millennium by the narrator, who lives in Colombia and has been drinking *yajé* (ayahuasca) with its indigenous shamans. For a book he is writing about the subject, he decides to investigate its uses in Iquitos, where his host and guide to the rituals there is “Zappa”, an American expatriate who exports shamanic plants and runs ayahuasca ceremonies. Zappa is now trying to exploit a traditional plant remedy for diabetes and is unwittingly caught up in an international intrigue to do with the U.S. war against drugs. This episode starts when, after several disappointing ceremonies with unqualified or ill-intentioned healers, the narrator drinks ayahuasca with a skilled and ethical shaman.

Keywords: ayahuasca; Iquitos; narrative; *Banisteriopsis caapi*.

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

Resumen

Este es el episodio final de una historia de tres partes sobre una visita a Iquitos en la época del nuevo milenio por el narrador, quien vive en Colombia y ha estado tomando yajé (ayahuasca) con sus chamanes indígenas. Por un libro que está escribiendo sobre el tema, decide investigar sus usos en Iquitos, donde su anfitrión y guía de los rituales es “Zappa”, un expatriado estadounidense quien exporta plantas chamánicas y dirige ceremonias de ayahuasca. Zappa ahora está tratando de explotar un remedio vegetal tradicional para la diabetes y es involuntariamente atrapado en una intriga internacional relacionada con la guerra contra las drogas de los Estados Unidos. Este episodio comienza cuando, después de varias ceremonias decepcionantes con sanadores no calificados o mal intencionados, el narrador bebe ayahuasca con un chamán experto y ético.

Palabras clave: ayahuasca; Iquitos; narrativa; *Banisteriopsis caapi*.

Resumo

Este é o episódio final de uma história de três partes sobre uma visita a Iquitos na época do novo milênio pelo narrador, que mora na Colômbia e bebe yajé (ayahuasca) com seus xamãs indígenas. Para um livro que está escrevendo sobre o assunto, decide investigar seus usos em Iquitos, onde seu anfitrião e guia para os rituais é o “Zappa”, um expatriado americano que exporta plantas xamánicas e realiza cerimônias de ayahuasca. Zappa agora está tentando explorar um remédio tradicional para diabetes e sem querer é apanhado em uma intriga internacional relacionada à guerra dos EUA contra as drogas. Este episódio começa quando, após várias cerimônias decepcionantes com curandeiros desqualificados ou mal-intencionados, o narrador bebe ayahuasca com um xamã hábil e ético.

Palabras-chaves: ayahuasca; Iquitos; narrativa; *Banisteriopsis caapi*.

The next day Cookie, the healer, and I took the Iquitos rickshaw to Morona *cocha*², where the Nanay river looped round before flowing into the Amazon, forming a big pool. Shacks of split bamboo rose out of the water, tall and wobbly, precisely where the sewage flowed in. Everything was in plain view: the woman squatting by a laundry basin on her porch, a canoe fishing at the outlet of a cement pipe, the fat sections of logs on a barge by the saw mill.

Cookie told me that the futuristic tower there was radar for watching the narco flights.

“You mean they’re growing coca here in Loreto? I thought that you only found that way over in the Ucayali.”

“Not as much as there used to be,” he replied. “The Indians liked it at first, they paid big money to the peons, but it wound up gobbling up a lot of their land”.

So, the situation was more like the Putumayo than I had thought!

A speedboat full of the beautiful people of Iquitos, already drunk, nearly clipped us as we got underway and a few minutes’ ride brought us to a patch of *várzea*, floodable jungle, where we followed a channel through half-submerged trees. This Amazonian Sudd³ quickly opened up into semi-circular bay, where we landed at Manacamiri, one of those mission settlements the Indians were crowded into. One line of board houses with tin roofs faced the water and bisecting it, the longer one followed a jeep track that ran into the

hinterland over a slightly hilly terrain. We passed a big mound of smoldering timber and saw sacks of charcoal by the roadside, ready for collection. It was a cottage industry around there.

Forty minutes along, we turned off and crossed the little wooden bridge that led to the domain of Cookie. He had had the property for some time, but it was only a few years ago, when ayahuasca tourism reached Iquitos, that he began to build a lodge for foreigners. But he hadn't got far: two wooden cabañas and toilets which didn't work, since he had run out of money.

Still, the cabins looked out on a precious *cocha*, fringed with reeds and full of fish and water birds, with a meter-long caiman as well.

When night fell, we had to feel our way to one of the cabins. It was strange to be alone in a little room with the healer but his quiet steadiness reassured me. In absolute darkness, he whistled the bottle, punctuating it with belches, and gave me a little cup, concentrated and -oh! – with an ugly taste.

It was a good brew, but not a dynamite one and although there was nausea, I mostly felt its slow filtration, as though a fat monster were cautiously crawling through my insides while my queasiness merged into the patterns of the thatch above, the squawks on the lake and his chants, barely melodic, melancholy in that “Andean” way and sung only a tone or two above a whisper; a series of sighs, you might say, as if his ancestors were retreating into the forest: inwards, ever inwards, past galleries no longer infinite to the last agitated songbird.

As the effects wore off towards dawn, I asked him about one detail of his praying that had worried me. Every time he had puffed over my head, he called the “powerful little father” to “undo the evil spells”. It was a customary for many healers, of course, but I was the only patient there. I had also been wondering why the *pinta*⁴ never came or started to and then was blocked. That was sometimes a sign that some rival was putting the whammy on you. I wasn't certain that I was free of Pedro⁵, though I had suffered no apparent bad effects since then.

“Did you see . . . an *influence*?”

“I told you, *el remedio está garantizado*”⁶.

“Come on, I'm not some college kid from Germany 'doing the jungle' on his summer vacations”.

“O.K, between drinkers, you understand. But, please, nothing of this to Leslie⁷. He doesn't want me to talk about witchcraft to his clients, though we both know it exists. Anyway, you're only on the edge of it. The spirit of my grandfather – the last real *sinchi*⁸ there was -- told me that the gringos are stealing one of our

plants: not you, though you might be in danger. Still, if you didn't get any *pinta*, it wasn't because of such 'influences'. Being a *blanco*, you're too distant from the *gente*⁹ around here. They'll talk to you the next time".

Indeed: the brew incapacitated me more than the first time and I became reduced to a body-less perceiver, drifting through the voices of the night. The deeper I reached into them, the more I went outside, reading the words through their echoes in the lake and surrounding forest.

It had been a sultry night, so I opened the curtains to let a little air in. There were many more stars and they merged into *pinta*, the first I had seen there: *Aceropunta*¹⁰, the phantasmal river boat with the white steel bow, converted into the Ship of Fools. For all of the mahogany fittings, white parasols, deckchairs and spittoons, the passengers were of today, on a cruise of loud music, booze, drugs and joyless fornication, irretrievably heading towards the falls.

The entrance into the new year gave a different pulse to Zappa's life. He lingered less at the gringo bars and more at the inbox, there were long-distance calls and conversations behind the bedroom door. In the dryness of the turning year, the unfiltered sun blunted the haste for a session and brought a white-out of the visible that was a counterpoint to the vagueness of the voices I had heard. Cookie returned from his first session with Leslie's clients, amazed by the tourists – all the gear they carried, their lobster sunburns, the way they asked him a million questions and diligently wrote his answers down. Even so, I was a little envious, because the rituals took place deep in the unspoiled forest, then I got to thinking that I could do something like that with Cookie, but independently. I only had a week to go and might as well blow the money that was left. Cookie said he would talk to a man who had a boat. The plan was to travel upriver and look for a community where we could do a session with a healer who had little or no contact with outsiders.

After a long day in the *peque-peque*¹¹, we reached a settlement which seemed to be exactly what I wanted: twenty basic board houses spread around a muddy field, no sign of tourism, *chagras*, hand-made baskets and pet spider monkeys. But, as I soon saw, the priests had got there long before, their imprint was on the home of the village elder, a plaster statue of the Virgin here, a crucifix there – but it wasn't intrusive and the half a dozen neighbors we drank *chicha* with were laidback. As Cookie delicately broached the subject, however, I couldn't be bothered anymore. It was as though all the contradictions I had run into in Iquitos had finally caught up with me and crystallized into an acute awareness of my true situation, just when I was pretending to be Schultes. You needed to establish a *relationship* with a healer in a community like that -- live with him, work a little, put up with the boredom and the drinking – and there was no time for that. It would be better to build on what I had already done in Colombia

There was no chance of another ritual with Cookie: Leslie needed him again. So I let Zappa talk me into doing my farewell session with another specimen of the shit-shack school, my first and only one with a woman shaman. Oh, she was quite a gal, Astaire, with her wild mane of gray hair, bluff manner and coarse humor. The session started well. By the time I realized that there was a point to her apparently friendly concern about my delayed reaction to the brew, it was too late. The taste was mild, I was confident of weathering the purge and every time she asked me whether it had taken hold, I told her not to worry, I was a veteran, and she would give out this little smirk I paid no attention to, until, wham, it had me on the floor, throttled by the horrors and too weak to find my way out.

Afterwards, I felt no grudge, for I sensed that she wasn't really malicious, just showing her skills and punishing me for boasting.

I was more angry with myself for trusting Zappa again but I had to cram it all in and Jeff¹², who was drinking the brew for the first time in two years, just about held me together when the rottenness ran wild.

His tales about being a secret agent and smuggler of jaguar skins were not to be taken seriously but he knew his jungles and shared my belief that there was nothing for us back home, in Amerika. Everything was too controlled, his talents counted for nothing unless he had a clutch of diplomas and no one was going to employ him for what he liked doing best.

But he was still very gringo saying, for example, it was a myth that the Indians knew the jungle better than a white man, like himself, trained in technology and survival skills.

“More than, say, Romualdo¹³. You know him?”

“How do you think Zappa got onto him in the first place? *Everyone* who's interested in wild plants knows Romualdo, man. He's the original *botánico*, the real guru. He explored these forests before they were *messed up*. He picked up a lot of secrets about medicine in all those years. But he's still an idiot, like the others”.

“Zappa doesn't think so”.

“Are you kidding, Zappa's gonna make millions out of him. Romualdo discovered this plant, figured out how to prepare it right and proved it can cure diabetes, the number six killer in the *world*. But he never thought to make use of it. The people around here are like that, sloppy and stuck in the past. He probably would have gone on like that forever, building roads for the government or clearing land for the oil fields, on a nigger's wage, if it hadn't been for some accident that slowed him down. So, he came to Iquitos and set up a consulting room in his house, some crappy place near Belén.

Preparing remedies for his neighbors, who were as poor as himself. After that, the word got around, he attracted classier patients and people with diabetes were flying down from Lima. I'm talking about educated Peruvians, not superstitious peasants.

The thing is, he's a simple guy and it got to be too much for him. He doesn't understand money, his relatives were ripping him off, his rivals were doing sorcery against him. The doctors were pissed off too, this halfwit, cutting into their trade.

So, Zappa stepped in: 'hey, why put up with all this heartache? Come work for me'. Of course, he had to sign a contract that forbids him to cure people with it anymore."

It sounded unethical to me.

"Stop it with your crap about the spirits! You're as uptight as Leslie. He's actually doing Romualdo a *favor*. And the world too now he's got this guy to fund it: the tests, patents, etc. He's only thirty, some dot.com millionaire from Switzerland who did ayahuasca with Zappa here".

"Well, if it's so straightforward, why hasn't he told me: he must be feeling guilty".

"Come off it: me, Leslie, lots of people around town know. Even Monty¹⁴, out there in the woods. Told Romualdo not to do it. That's why I don't want to drink at his lodge".

But it was never easy to get at the truth in such heat and I was so stupid with tiredness I might have been inventing things. It was probably just another ethno-botanical of the many offered on the net which would have their vogue before being superseded by other phony miracle cures.

I had no desire to confront Zappa about that or any other failings of his. I was too lazy, too embarrassed, and had enough to do saving myself without worrying about the sacramental. In any case, I was absolved by the irresponsibility of the wanderer: I would be off in two days' time.

I took that little hydroplane the 42nd Peruvian Air Force Group runs out of Morona. That the bird could land on water I accepted, but how it took off I never knew. As we lifted the whole Iquitos area spread out below us and I tried to do a fix on Cookie's retreat, but there was too much forest down there and then more and more as the route ignored the loops of the big river and went straight across a stretch of jungle where I didn't see a clearing or even a tributary for the whole hour or so of the flight: the rainforest didn't look so doomed from up there. We approached a stain in the wilderness that turned out to be Santa Rosa, I jumped out with a prayer of gratitude and one of the

launches that ferry back and forth landed me in Leticia without further ado. The following day I was back in Bogotá.

Over the following months we kept in touch by e-mail and it seems that Jeff had been right, because Zappa gave me a running commentary on his project. The Swiss investor returned, a contract was signed, a launch to transport materials was bought, workers were hired to clear the land for test plots of the plant, a laboratory and an ayahuasca temple.

Whatever I had discovered of yajé in Iquitos became irrelevant as soon as I got back to the routine of Saturday night sessions with don Rosero¹⁵: it was as though Pedro had never happened. Not even the spirits of which Cookie had given me a little taste echoed much anymore, fascinating as they were. None of it stayed with me, no influence, good or bad. Only a certain longing for that superficial charm of Iquitos when “*La bomba*”¹⁶ reached Bogotá six months later. And a little resentment too: against Zappa, for drinking at the source without understanding what a privilege it was, until that faded and I stopped writing to him.

A year went by. I was in Cartagena, covering an international environment conference, sitting before the computer in the press room in a post-deadline daze. I think it was the heat outside and the disorientation that made me think of Iquitos, and the quirk of sending a message to such a contrasting ambit appealed to me. I, among the delegates from all over the world, with their suits and endless wrangling over minor points of protocol, and he, in his bathing trunks, in the reality of what they were trying to save.

But he didn't reply and a few days later, just to be sure, I sent another message which got no response either. It was odd, because he was an instantaneous correspondent, as though he slept with the computer, alert to any message that might change his life. Even if he had been out in the jungle, there was no way to explain the silence that stretched into weeks, until I forgot about it.

A few months later, it came: he had been busted, in the States. It all went back to those piles of vines and leaves at his house. It was perfectly legal, so long as you didn't incite anyone to cook them into ayahuasca.

Zappa had been selling the plants for three years without a hitch, relatively small quantities compared to the dozen or so Peruvian suppliers, when one day a cargo was held up at the airport in the States. All the licenses and seals and stamps were in order: they had to be for the air freight company to ship them from Peru in the first place. Zappa didn't worry about it because the requisites were so complicated that it was bound to happen from time to time. Shortly after that, his father was hospitalized and during his flying visit to his bedside in West Virginia, Zappa made some inquiries: they had found some bugs, he was told, but at worst, they would destroy the plants.

But it seemed that it was merely a pretext for the feds to search the place he used as a clearinghouse for the plants in the States, his uncle's home in Denver. As soon as FEDEX left the boxes that had been seized on the driveway, they raided the house. They didn't even look at the plants, but were after evidence that Zappa or his associates had been cooking the plants. They even seized the computer, expecting to find a formula. But nothing turned up.

Meanwhile some funny things were happening in Iquitos. Everyone knew each other in the expat world there and the US anti-narco agents were part of it. Over the years Zappa had maintained a cordial, if non-committal, acquaintance with them. They were official and thus uptight, but they were homesick too and sometimes joined the gang at Ari's.

A few days after he heard of the raid, Zappa ran into them there and asked them about it. They didn't know what he was talking about, they said, but would find out what was happening.

At their next meeting, the agents assured him that he could continue to send the shipments. They vaguely added, however, that it would depend on whether he "cooperated" with them, presumably as an informant on the cocaine trade in Loreto, figuring that since he was into ayahuasca, knew a lot of foreigners and *also* worked with peasants and Indians in the uplands, he moved in the world of drugs. Zappa felt insulted because ayahuasca was the opposite, but he kept it to himself.

In the middle of this, a light plane carrying American missionaries was shot down by the Peruvian anti-narcotics force, there on the river some hours downstream of Iquitos. Along with all his other activities Zappa did a bit of freelance journalism and wrote a story on it.

A months-long stalemate followed. The feds didn't file any charges against Zappa but he wasn't going to risk returning to the States or sending further shipments of the plant. As word got round that he was in trouble, the tours dwindled and that, on the top of the loss of income from the shipments, was eating up his money.

He hadn't told me the whole truth about Hugo, the Swiss guy either. By that time the lodge was running on borrowed money, a lot of it in Zappa's name, but it didn't worry him because Hugo had promised to back it, but the minute he heard the news, he not only dropped the project, but told the lenders that he had nothing to do with his debts.

Even so, Zappa was resourceful, life was cheap in Iquitos and there was need to return to the States, until two unbearable pressures forced him to: his father was dying and the feds were getting nasty with his uncle, a retired

accountant and devout Adventist who didn't even know what ayahuasca was. When they claimed to have found traces of cocaine on his clothes, he caved in and agreed to become a prosecution witness in exchange for immunity. That his uncle had no idea of what they were prosecuting Zappa for didn't matter for the feds: they wanted to get their hands on him.

Zappa was arrested as soon as he got to the States. On the one hand, it was his duty to his family. On the other, he never expected to be a martyr. Since he was a straight arrow himself, he believed that fair play and due process would protect him. They might not mean anything in Peru, but in his own country they were sacred. It made sense too: despite the bust, the other exporters in Iquitos continued to send their shipments without problems

And so it seemed when the judge noted that DMT was only illegal in a processed or synthetic form, not in plants, and that none of the "evidence" listed in the warrant, like a laboratory for cooking the plants, had turned up. Nevertheless, the opposition had a whole arsenal of humiliations to break down his morale. They had already broken a promise to let him attend the funeral of his father, who died on his second night in jail, and now he was compelled to do periodical drugs tests and wear one of those ankle bracelets to keep track of his movements. He was also forbidden to communicate with his uncle, because they claimed he might "intimidate" him. Most of all, it was the separation from his family. His little kids could not understand why he had left them and the pathos of their thinking that his forced smile on the web-cam meant that he was happy where he was and would never come home nearly drove him crazy.

Zappa spent eight months in this void-- forbidden to travel or work; his family without money; his only capital, the house he had inherited from his father, pledged for the bail; and the bad guys trying to trick him into getting his wife to visit, so she could be arrested as well.

He finally decided to yield. If it was the only way of regaining his freedom and being able to see his wife and kids again, he would plead guilty. But when he told his lawyer, he learned that they were no longer talking about a few months. His only consolation just then was that some hotshot in the Denver office let it be known that the feds would eventually have to drop the charges. The idea was to ruin him, economically and morally. But if they were out to stop ayahuasca in Peru (where it was legal), why pick on him and not, for example, Leslie or other foreigners who were running tours? And if it was the commerce of the leaves, why were bigger suppliers left alone?

After a further year of waiting for the case to be settled, he went back to Peru. He was never declared innocent, by the way: they simply took off the bracelet, returned his passport and hinted that they wouldn't pursue him if he disappeared.

When he rejoined the expat community at Ari's, the ex-CIA type¹⁷ was no longer around. No one knew why or cared much. All they could tell him was that he had gone in such a hurry that the snakes on his farm were left without food and escaped, causing a panic that was reported in the press. That set Zappa to thinking. The last time he had seen him was three weeks after the missionary plane crashed, when copies of the American magazine which published his photos of the wreckage reached Iquitos. While the foreign correspondents in Lima had been running around for a helicopter, Zappa simply got on a passenger boat and snapped some shots as it passed by the plane.

By then it had become an international scandal. Bush had to suspend the interdictions and the Peruvian air crew and their Americans advisors blamed each other. It seems that there had been pressure to down a narco plane at that particular time, either to send a message to the Colombian narco-guerrilla and/or to spike some Latin American proposal to ease off on the drugs war that was going to be presented at a big international conference in those days. Too much pressure, which had led to a horrible mistake.

"If you want a real scoop, meet me here tonight, real late".

The snake guy turned up in his jeep and they drove into the jungle on dirt roads till they got to what looked like a frontier post – a fenced-in area with some barracks beyond in the darkness. After Zappa's friend flashed his i.d. card at the checkpoint, a Peruvian officer turned up in his pajamas and took them to a concrete shed, where, when the lights came on, Zappa saw that the wrecked plane was riddled with bullet holes, thus confirming the only surviving missionary's story that the attackers had machine-gunned it *after* it crashed, almost certainly with the intention of blowing up the fuel tank so that there wouldn't be any survivors. Zappa was so stunned that he forgot why he was there, then the guy shouted to him to snap off some rolls fast because no one was supposed to know they were there.

By the time the pictures were offered around, however, interest in the story was dying off. Moreover, the spin campaign was in full swing and despite being a powerful group in the States, not even the protests of the missionary organization had much effect: it was denial all along the line.

For a while, as Zappa reflected on what had happened, things fell into place, only to become jumbled again when he analyzed it further. That the dirty tricks boys of one genre or another had him in their sights because of the business with the plane, and had only used ayahuasca as an excuse, made sense, but where did the snake man fit into it? It was indignation, the guy had said. If it had been Peruvians or other gooks, he wouldn't have minded, but these were Americans – religious, patriotic ones – and stuff like that made him really angry. But maybe there was something else, Zappa guessed, some inter-service treachery: say, a Langley hatred of the narco-fuzz. Or, if

his friend had really been exiled from the Agency, as everyone said, it might have been his way of getting *revenge* on them. But Zappa had other priorities then, a whole broken life to mend. It wasn't worth getting obsessed with the matter, he figured. You could get killed or drive yourself mad.

It wasn't easy to pick up the threads. The plant export business was gone, the lodge was reverting to bush and the lawyers had taken all of Zappa's bread. But at least he was free and back with his family and had a lot of contacts. He went back to doing ceremonies, guiding tours round Loreto and testing Romualdo's diabetes remedy on patients from the slums, with promising results to a point, but it gradually became clear that it would never be efficacious without the support of a big pharmaceutical company. And finally, for self-protection, he took out Peruvian citizenship, which is what he should have done from the start.

Six months after his return, he got an e-mail from the CIA guy. He felt he owed Zappa an apology for getting him into trouble for the photos of the wrecked plane, but despite having warned Zappa to be careful, he had no idea at the time of the deepness of the shit they had landed themselves in. Somehow the word got out that he had been behind the exposure and they made up their minds to destroy him. He wasn't worried at first, because he relied on his military and secret service friends to look after him and thought the thing would blow over anyway. But the anti-narcotics crew were not only mortified, for once they were efficient, and after digging, found a weak point.

It had to do with that Swede¹⁸ at Ari's who had to leave town in a hurry when his past caught up with him. To further his crazy cassava leaf scheme, the Swede had bought a big plot of land in the forest, expecting that some institution would back him for an experimental farm. When the scandal broke, he needed cash in a hurry and offered the property to the CIA guy. The latter found that out that it might serve for a commercial timber plantation – the Peruvian government was keen on such enterprises at the time -- and bought it at a very cheap price. And then forgot about it.

It was an easy matter for them to plant coca in a remote corner: the place was vast and out in the wilds. Luckily, someone tipped him off that the Peruvians were about to arrest him and he escaped in the nick of time.

With this information, everything made sense to Zappa at last: not only the timing of his arrest, but also those enigmatic offers of "immunity". It was the snake man they wanted him to testify against and when he didn't and the snake man got away, Zappa was the only scapegoat who was left.

Zappa had so many roles -- zealot, explorer, hail fellow, businessman, shaman, expatriate – that he lost sight of who he was: a white man who believed in the vine.

Precisely because I was guilty of it myself, I sensed that behind all that play-acting of his there was a common failing of the white, educated *ayahuasquero* -- -- the illusion that ayahuasca would turn you into a superman -- as though its innate magic were not enough. So, when I heard this latest story from him -- we had resumed our e-mails by then -- I wasn't convinced. It was too melodramatic for my taste. It's a wicked world, true enough, and when you get into all the possibilities, there's no end to the conspiracies you can come up with. I just couldn't picture him in that movie.

Remembering that he was not even allowed to use ayahuasca in Peru at that time, he shouldn't have been so open about it, and especially, so indiscriminate about whom he invited. That it was illegal is beside the point. He didn't have the credentials, the command, for a slippery terrain like that, and on top of that, there were all those *influences*.

With the motorbike smugness of his, he became the apprentice of a sorcery that was far more explosive than he imagined. Iquitos was only a place for him, a place in the jungle where he could do ayahuasca freely, not a society of people with *sensibilities*. Not all of them were as dumb as Zappa thought, nor unaware that, despite the dollar, it was their country, their culture, their plants. And too many knew that he was doing rituals when he wasn't allowed to. With all that jealousy and resentment and hidden pride, the betrayal might have come from any direction—a healer, a neighbor, the local cops. But whether it was them or a tourist confused by the experience or one of the many clowns in the international drugs war circus, the mechanism has no importance. They were just so many agents of the spirits.

The irony is that Zappa had been *warned*, by someone who understood that you cannot play at being a healer, for if sickness is a force, so is that which counteracts it

That time we stayed up late, after that ugly scene on the *malecón*¹⁹, Zappa spoke of the night when the spirits had granted him his "sword": his crown, his diploma, his title of seer.

Doubtful, I knew by now. But assuming it was true and his maestro so wise, he'd either forgotten or ignored the rest. I pictured the two in the healer's yard, greeting the dawn after that session. Chickens pecking at the dirt, smoke rising out of the lean-to kitchen at the back, a little boy, sleep in his eyes, peeing off the balcony of the shack. And his guide, though not old in years, an ancient monument of stone.

He keeps it light, because the wisdom, when it is wisdom, you do not announce: it is the apprentice who has to grasp it.

The master is weary with the realization that there is nothing to teach and nothing to learn. Sighing to himself at the pointlessness of words, and as though it were nonsense between friends, he says:

“A sword is power. It’s satisfying to have it and feel you are protected at last. But it’s only the beginning of the real trials. There will be other prizes and it will get more and more thrilling as you fight your way to the light. Exhilarating, like a roller coaster, faster and faster till there is nothing you cannot do. But don’t let it get too fast, my friend, not until you learn that the spirits are not as amiable as they seem. They set you whirling on purpose, because they know the joy of it is irresistible and, then, when everything is a blur, they jab at you with the same sword, right there in your guts, to see what you are made of. You must never stop questioning the reason for the gifts. Oh, yes, they’ll be offered to you, crowns and jewels that will make your sword look like a toy. But some you have to *refuse*. They’re not given as freely as you might imagine.”

The end

Notes

¹ See part 1 (Weiskopf 2017) and part 2 (Weiskopf 2018).

² *cocha*: jungle lake.

³ Sudd: a vast swamp in South Sudan.

⁴ *pinta*: ayahuasca visions.

⁵ Pedro: a healer, recommended by Zappa, who gave the narrator a bad trip.

⁶ “*El remedio está garantizado*”: the medicine is guaranteed.

⁷ Leslie: a former professor of biology from the U.S. who runs reputable (and expensive) ayahuasca tours and recommended Cookie, his shaman, to the narrator.

⁸ *sinchi*: an ayahuasca sage

⁹ *gente* (literally “people”): the spirits of ayahuasca.

¹⁰ *Aceropunta*: an old-fashioned steam boat which appears in the visions (of Peruvian, not Colombian) drinkers, with a variety of esoteric meanings. Though the word usually refers to a sword tip, I believe it means “steel bow” in this case.

¹¹ *peque-peque*: an onomatopoeic Peruvian term for a launch with an outboard motor and/or the motor itself.

¹² Jeff: another American expatriate, who just about gets by as a jungle guide, but, among other tall tales, claims he once worked for the Peruvian Army’s intelligence agency.

¹³ Romualdo: Zappa's gardener and resident expert on shamanic plants.

¹⁴ Monty: head of an ayahuasca lodge on the outskirts of Iquitos, a relative of Romualdo and like him, a descendant of eminent shamans.

¹⁵ Don Rosero: the narrator's shaman in Colombia.

¹⁶ *La bomba*: a Peruvian pop song that is the rage in Iquitos at the time.

¹⁷ The CIA type/snake man: An American expatriate who is rumored to have been a contract killer for the CIA who was later disgraced and exiled to Iquitos, where he established a snake farm.

¹⁸ The Swede: another member of the expat gang in Iquitos, with a scheme for processing cassava leaves into a miracle drug that collapsed when it was learned that he was wanted for a financial fraud in Sweden and had to flee Peru.

¹⁹ *Malecón*: the riverside promenade in Iquitos, where Zappa and the snake guy once made cruel fun of a beggar.

References

- WEISKOPF, JIMMY. (2017). Ari's Burger: Vignettes of Iquitos. *Mundo Amazónico*, 8(2): 107-117. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.67867>
- WEISKOPF, JIMMY. (2018). Ari's Burger: Vignettes of Iquitos (Part 2). *Mundo Amazónico*, 9(2): 229-241. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v9n2.74951>