

Volumen 12, número 2, 2021

# 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 | 2021



# MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 12, número 2, 2021

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  
Germán 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  
Instituto de Investigaciones Imani,  
Universidad Nacional de Colombia  
Carlos Machado Dias Jr.  
PPGAS- Universidade Federal do Amazonas, Brasil  
Carlos Rodríguez  
Fundación Tropenbos Colombia  
Carlos Gilberto Zárate Botía  
Universidad Nacional de Colombia  
Eliana Jiménez  
Universidad Nacional de Colombia  
Gabriel Colorado  
Universidad Nacional de Colombia  
Gilton Mendes dos Santos  
PPGAS- Universidade Federal do Amazonas, Brasil  
Juan Álvaro Echeverri  
Universidad Nacional de Colombia  
Luisa Elvira Belaunde  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

## **Comité técnico**

**Gestora editorial**  
Ingrí Gisela Camacho Triana  
**Corrección de estilo (portugués)**  
Sérgio Augusto Freire de Souza  
EDUA-UFAM.  
**Corrección de estilo (español)**  
Camilo Alejandro Vargas Pardo  
Universidad Nacional de Colombia  
**Corrección de estilo (ingés)**  
Jeison Guillermo Medina Higuera  
Universidad Nacional de Colombia

## **Comité científico**

Carlos David Londoño  
University of Regina, Canadá  
Cástor Guisande González  
Universidad de Vigo, España  
Christian Gros  
Institut des Hautes Études de l'Amérique latine IHEAL, Francia  
Elsa Gomez-Imbert  
CNRS, Francia  
Guillermo Rueda  
Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia  
Javier Lobón-Cerviá  
Museo Nacional de Ciencias Naturales, España  
Jean Pierre Chaumeil  
CNRS/IFEPA, 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  
Universidad 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

## Pares evaluadores

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

### **Biviany Rojas Garzón**

Instituto Socioambiental, Brasil

### **Bruno Marques**

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

### **Camilo T. Sánchez**

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

### **Carlos David Londoño**

University of Regina, Canadá

### **Eduardo Neves**

Universidade de São Paulo, Brasil

### **Fernando Franco Hernández**

Universidad Nacional de Colombia

### **Francisco Pazzarelli**

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

### **Geise de Góes Canalez**

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

### **Germán Palacio**

Instituto Amazónico de investigaciones IMANI, Universidad Nacional de Colombia

### **Indira Caballero**

Universidade Federal de Goiás, Brasil

### **Javier Aceituno**

Universidad de Antioquia, Colombia

### **Jefferson Quadros**

Universidade do Estado do Amazonas, Brasil

### **Jorge Mario Aponte Motta**

Universidad Nacional de Colombia

### **José Miguel Nieto Olivares**

Universidade de São Paulo, Brasil

### **Juan Álvaro Echeverri**

Universidad Nacional de Colombia

### **Juan Camilo Cajigas Rotundo**

University of California, Estados Unidos

### **Juan Doblas**

Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, Brasil

### **Leif Grunewald**

Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

### **Marco Alejandro Tobón Ocampo**

Universidade Estadual De Campinas, Brasil

### **Pablo Cruz**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

### **Pedro Rapozo**

Universidade do Estado do Amazonas, Brasil

### **Rodrigo Botero García**

Fundación para la Conservación y el Desarrollo Sostenible, Colombia

### **Selnich Vivas Hurtado**

Universidad de Antioquia, 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>

## 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

Diseño y diagramación: María del Pilar Maldonado Currea

Fotografía de Portada: Camilo Betancur

Impresión: Editorial JL Impresores SAS. Nit. 830000468-4. Calle 10 A N° 68 c 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

## Artículos de investigación

- 8 | EDGAR BOLIVAR-URUETA  
Editorial
- 13 | EDUARDO FREDERICO CABRAL DE OLIVEIRA  
JOSÉ FRANCISCO DE OLIVEIRA JÚNIOR  
JOSÉ AUGUSTO FERREIRA DA SILVA  
Environmental surveying systems and effectiveness of actions in the Brazilian Amazon  
*Sistemas de vigilancia ambiental y efectividad de las acciones en la Amazonía brasilera*  
*Sistemas de fiscalização ambiental e efetividade de ações na Amazônia brasileira*
- 48 | LINA MARÍA HURTADO GÓMEZ  
Geografías superpuestas y conflictos territoriales en las fronteras internas colombianas. La Sierra de la Macarena 2002-2015  
*Overlapping geographies and territorial conflicts in Colombian internal borders. Sierra de la Macarena 2002-2015*  
*Geografias superpostas e conflitos territoriais nas fronteiras internas colombianas. A Serra da Macarena 2002-2015*
- 70 | VICTOR HUGO PACHAS  
Feminidad: oro en dos veredas del municipio de Solano, Colombia  
*Femininity: gold in rural areas of the municipality of Solano, Colombia*  
*Feminilidade: o ouro em areas rurais do município de Solano, Colômbia*
- 91 | DANIEL FRANCISCO NAGAO MENEZES  
COVID-19 y exploración económica de la Amazonía brasileña  
*COVID-19 and economic exploration of the Brazilian Amazon*  
*Covid-19 e exploração econômica da Amazônia brasileira*

- 105 | CELESTE MEDRANO  
AUDEN CHAROLE  
Inversiones indígenas, Covi-cho y algunos *tips* anti Antropoceno  
*Indigenous inversions, Covi-cho and some anti-Anthropocene tips*  
*Inversões indígenas, Covi-cho e algumas dicas anti-anthropoceno*
- 123 | JIMMY WEISKOPF  
A writer writes on Amazonian plant medicines  
*Un escritor escribe sobre las plantas medicinales amazónicas*  
*Um escritor escreve sobre as plantas medicinais amazônicas*
- 136 | DAGOBERTO LIMA AZEVEDO  
Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores Ye’pamasa  
*Pátu: the “memory powder” of connoisseurs Ye’pamasa*  
*Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye’pamasa*

## Textos indígenas

- 153 | DAGOBERTO LIMA AZEVEDO  
Pátu: Ye’pamasa na masisere t̥oñaka wese  
*Pátu: the “memory powder” of connoisseurs Ye’pamasa*  
*Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye’pamasa*

## Entrevistas

- 165 | ALEXIS USCÁTEGUI NARVÁEZ  
SELNICH VIVAS HURTADO  
La palabra sanadora ha llegado: conversación con Selnich Vivas sobre su experiencia en la selva de los Murui-muinai  
*The healing word has come: conversation with Selnich Vivas about his experience in the Murui-muinai jungle*  
*A palavra de cura chegou: conversa com Selnich Vivas sobre sua experiência na selva Murui-muinai*

## Artículos de Revisión

- 171 | SANTIAGO MORA  
Serpentear: énfasis y preguntas en el pasado amazónico  
*Meandering: emphasis and questions in the Amazonian Past*  
*Serpentear: ênfase e questões no passado amazônico*

## Reseñas bibliográficas

- 197 | ANA MILENA CASTRO  
Territorios improbables. Una historia ambiental

## Editorial

---

Apreciados lectores,

Es un placer compartirles un nuevo número de la Revista Mundo Amazónico. Este número está compuesto por once textos; entre artículos de investigación, artículos de revisión, artículos de reflexión, textos indígenas y reseñas de libros. Contamos con las contribuciones de quince autores con enfoques disciplinarios diversos desde la antropología, arqueología, literatura, derecho, historia, geografía, ingeniería ambiental y ciencias biológicas. Entre ellos, dos autores indígenas, uno del pueblo Qom, del Gran Chaco argentino, y el otro, Tukano, del Alto Rio Negro en la Amazonia brasileña. En este número se abordan problemas diversos asociados a la protección ambiental amazónica, a la exploración de estrategias, teorías y creatividad local para construir territorialidades, buscar minerales, enfrentar los desafíos pandémicos, relacionarse con plantas de importancia cultural, o bien, navegar entre los paradigmas que han guiado las narrativas académicas sobre la historia de la presencia humana en Amazonia o la construcción de Estados con sus fronteras internas y externas.

El artículo de Cabral de Oliveira, Oliveira Junior y Silva, titulado *Environmental surveying systems and effectiveness of actions in the Brazilian amazon*, aborda el problema de la efectividad de las acciones encaminadas a la protección ambiental en la Amazonia brasileña desde el punto de vista del funcionamiento de organismos de control como la Policía Militar de ese país. El estudio demuestra que la enorme área territorial, la escala y complejidad de acciones de degradación ambiental en la Amazonia brasileña, contrasta con los pocos recursos humanos y materiales para su protección. El artículo propone que una mejor articulación con las instituciones de Sistema Nacional Ambiental es necesaria para un control más efectivo de la deforestación y otros crímenes ambientales.

Por su parte, el artículo de Lina Hurtado *Geografías superpuestas y conflictos territoriales en las fronteras internas colombianas. La Sierra de la Macarena 2002-2015*, aborda el problema de los conflictos por la apropiación y dominación del espacio en la Sierra de la Macarena, analizando las relaciones entre diferentes territorialidades y procesos de territorialización puestos en juego desde acciones Estatales, así como de resistencia y re-existencia de las comunidades locales, campesinas e indígenas. El artículo compila y analiza procesos recurrentes en la transformación de políticas de seguridad y de negociaciones de paz, así como las transformaciones socioeconómicas y de políticas ambientales, destacando la consolidación de estrategias endógenas de defensa de la vida y del territorio que vienen accionando comunidades campesinas e indígenas a partir de la autogestión, consolidación de redes y fortalecimiento de formas de territorialización vinculadas a lo agroforestal y lo ambiental.



El artículo de Victor Pachas, *Feminidad: oro en dos veredas del municipio de Solano, Colombia*, se desarrolla en el contexto de la cotidianidad de la minería de pequeña escala en el piedemonte amazónico colombiano, en el departamento del Caquetá. Mediante un enfoque etnográfico el autor aborda dimensiones rituales y simbólicas, asociadas a lo femenino, que hacen parte de las relaciones que los mineros construyen entre sí, con la mina y con el oro.

El artículo de Daniel Menezes *Covid-19 y exploración económica de la Amazonía brasileña* discute el conjunto de desafíos que se ciernen sobre esta región en el contexto de la expansión de la pandemia. Los profundos efectos humanos y económicos de esta situación han incrementado la presión sobre áreas preservadas, abocadas a la invasión y apropiación de tierras, intensificación de la deforestación y minería ilegal, lo cual se suma al contexto de retroceso en las políticas ambientales del actual gobierno Bolsonaro. Ante un escenario catastrófico de extractivismos y degradación a gran escala, el artículo insiste en la importancia del fortalecimiento de una serie de instrumentos y estrategias de preservación ambiental que tienen el potencial de garantizar crecimiento económico y evitar que este importante bioma cruce un “punto de no retorno” que aceleraría los escenarios más temibles de las predicciones del cambio climático global.

En el artículo de Celeste Medrano y Auden Charole *Inversiones indígenas, Covi-cho y algunos tips anti Antropoceno* se propone una reflexión sobre los escenarios catastróficos y apocalípticos que se imaginan en el contexto de degradación ambiental y amenazas del virus Covid-19, ya no desde las esferas estatales ni el debate científico del cambio climático, sino a partir de un diálogo con las perspectivas de los indígenas Qom del Gran Chaco argentino. Los autores abordan simultáneamente el concepto de enfermedad como transformación y metamorfosis en el pensamiento indígena, a la par de la larga y casi continua serie de eventos catastróficos sufridos por estos pueblos en la historia de la colonización. Los autores argumentan que los ejemplos indígenas nos invitan a pluralizar, abogando por la multiplicidad como antídoto.

Los cuatro artículos siguientes constituyen un pequeño e interesante conjunto. Sus autores, a partir de diferentes abordajes y perspectivas, discuten su relación y aprendizajes al lado de plantas “sagradas” - si se quiere - de gran importancia cultural en la Amazonia Noroccidental: ayahuasca, coca y tabaco.

Jimmy Weiskopf, escritor y periodista colombo-estadounidense, en el artículo de reflexión *A writer writes on Amazonian plant medicines* compara el papel atribuido usualmente a distintas sustancias estimulantes en el proceso creativo, con la relación personal, creativa, corporal y de aprendizaje que ha establecido con el yajé (ayahasca), el tabaco (preparado como

ambil) y la coca (como mambe), construyendo una fluida narrativa que recoge enseñanzas personales de muchos años de experiencias con estas “sustancias”, y los diálogos, observación y convivencia con indígenas, maestros en su ciencia.

Dagoberto Acevedo, indígena tukano y estudiante de doctorado en antropología social, en su artículo *Pátu: o ‘pó da memória’ dos conhecedores Ye’pamasa*, investiga sobre la creación, uso e importancia del “Patú” (mambe), junto con los sabedores kumûa de su propio pueblo Ye’pamasa (Tukano) del alto Rio Negro en la Amazonia brasileña. El autor compila una detallada versión de las acciones de creación del mundo y la humanidad a partir de oraciones y acciones que están articuladas por la presencia del “Patú”, en fórmulas que son usadas igualmente en rituales de nominación. El autor remarca la importancia de su uso como activador de la memoria, conocimientos y contextos de aprendizaje centrales en la reproducción cultural Ye’pamasa. Se trata ciertamente de un aporte muy importante para el conocimiento y respeto al uso tradicional de la coca en el Alto Rio Negro, uso que ha sido sistemáticamente atacado en la historia del Estado brasileño. Incluimos igualmente en la categoría de Texto Indígena otro artículo de Dagoberto Azevedo, escrito en la lengua Ye’pamasa (Tukano). Los textos en portugués y tukano, más que traducciones uno del otro, se tratan de versiones dirigidas a diferentes lectores. El caso del artículo en lengua indígena apunta a articularse con los procesos de investigación y educación propia en Brasil y Colombia más allá de la frontera lingüística entre el portugués y español.

Incluimos la entrevista de Alexis Uscátegui a Selnich Vivas en la que se dialoga sobre los géneros narrativos y poéticos de la cultura Murui-muina de la Amazonia colombiana como parte constitutiva de los saberes del territorio. A través de su investigación y trayectoria literaria, Vivas apunta a que la literatura y poética murui-muina, estrechamente vinculada al uso de la coca, moviliza fértiles posibilidades de descolonización epistémica y revalorización de nuestra relación con una amplia multiplicidad de seres y formas de vida. Diversidad que la colonización, e inclusive la educación formal escolar y universitaria, ha menospreciado y de cierta forma le ha declarado la guerra.

Santiago Mora, en su artículo de revisión *Serpentear: énfasis y preguntas en el pasado amazónico*, identifica y hace un breve bosquejo de los énfasis y las preguntas más destacadas que han guiado el campo de la arqueología amazónica, examinándolas desde su relación con la antropología. Este artículo se constituye en una excelente guía introductoria de la historia de las ideas sobre las relaciones entre las sociedades amazónicas y los ecosistemas que han habitado, significado, familiarizado y transformado. Este artículo en particular nos ha inspirado para el diseño de la portada de este número de

Mundo Amazónico, una escena del trabajo de catalogación de pictografías de los mantos rocosos de La Lindosa (Guaviare, Colombia).

Cierra el número la reseña del libro *Territorios Improbables: una historia ambiental* de Germán Palacio Castañeda, realizada por Ana Milena Castro, en el que se documentan las condiciones ambientales de acuerdo al contexto histórico, político, económico y social que dan pie a las transformaciones más significativas del territorio colombiano en el periodo comprendido entre 1850 y 1930, con énfasis especial en el proceso por el cual se definieron las fronteras que permitieron delimitar la Amazonia colombiana.

Agradecemos especialmente a todos los pares académicos en Colombia, Brasil, Canadá y Estados Unidos, que colaboraron en la revisión anónima de los textos que ahora se publican.

Deseamos a todos una provechosa lectura.

Edgar Bolivar-Urueta  
Editor Revista Mundo Amazónico.



# Environmental surveying systems and effectiveness of actions in the Brazilian Amazon

*Sistemas de vigilancia ambiental y efectividad de las acciones en la Amazonía brasileira*  
*Sistemas de fiscalização ambiental e efetividade de ações na Amazônia brasileira*

Eduardo Frederico Cabral de Oliveira  
José Francisco de Oliveira Júnior  
José Augusto Ferreira da Silva

---

## Research Article

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Received:** March 11<sup>th</sup>, 2020. **Returned for revision:** October 15<sup>th</sup>, 2020. **Accepted:** February 23<sup>rd</sup>, 2021.

**How to cite:** Cabral de Oliveira, E.F., Oliveira Júnior, J. F. and Silva, J. A. (2021). Environmental surveying systems and effectiveness of actions in the Brazilian amazon. *Mundo Amazónico*, 12(2), 13-47. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.85656>

---

## Abstract

Weak governance over the Brazilian Amazon is jeopardizing both social and environmental balance. Moreover, the loss of this balance can have severe social, economic, and political consequences at local, national, and global levels. Therefore, we plan to answer how the Brazilian forest is being protected based on the perspective of the environmental military police integrating all states of the so-called Legal Amazon. The study came from a field survey conducted through a questionnaire sent to those police agencies. The research is based on exploratory and descriptive methods of qualitative and quantitative approach with both field research and literature review on the subject. We sought to evaluate publications that satisfactorily described the “state of the art” of the main research on the topic, as we strove for the quality and comprehensiveness of the research, and a field survey through a questionnaire applied to law enforcement agencies. The responses were organized into four groups, allowing an overview of the environmental inspection in the region. Although the Amazon Rainforest is the largest tropical rainforest in the world, it has been found that states in the region devote little human and material resources to its protection.

---

**Eduardo Frederico Cabral de Oliveira.** Environmental Peacebuilding Association / Instituto Brasileiro de Segurança Pública. Mestre em Engenharia Ambiental pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense. [ecoliveira.edu@gmail.com](mailto:ecoliveira.edu@gmail.com)

**José Francisco de Oliveira Júnior.** Engenheiro de Produção pela Faculdade Professor Miguel Ângelo da Silva Santos, Mestre em Engenharia Ambiental pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense. [jfojunior79@gmail.com](mailto:jfojunior79@gmail.com)

**José Augusto Ferreira da Silva.** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense. [jafferirasilva@gmail.com](mailto:jafferirasilva@gmail.com)

They are insufficient, tactically, and strategically under-employed, poorly distributed, and for the most part, far below the national average, which is already lower than recommended by international bodies which dedicate to the protection of nature.

*Keywords:* Amazon; Military Police; Environmental Security; Environmental Inspection.

### Resumen

La débil gobernanza en la Amazonía brasileña está poniendo en riesgo su equilibrio socioambiental. Más aún, la pérdida de este equilibrio puede tener graves consecuencias en los ámbitos social, económico y político, a nivel local, nacional y mundial. De ahí que busquemos responder cómo se protege a la *hileia* brasileña bajo el prisma de la acción de la policía militar ambiental en los estados que conforman la Amazonía Legal. La investigación se basa en métodos exploratorios descriptivos con un enfoque cualitativo y cuantitativo, con investigación de campo y revisión de literatura sobre el tema. Intentamos evaluar publicaciones que describieran satisfactoriamente el “estado del arte” de las principales investigaciones sobre el tema, haciendo hincapié en la calidad y el alcance de la investigación, y la encuesta de campo a través de un cuestionario aplicado a las agencias policiales. Las respuestas se organizaron en cuatro grupos, lo que permitió elaborar una visión general de la fiscalización ambiental en la región. Aunque la selva amazónica es la selva tropical más grande del mundo, se evidenció que los estados de la región dedican pocos recursos humanos y materiales a su protección. El análisis muestra que son insuficientes, mal empleados desde un punto de vista táctico y estratégico, mal distribuidos y, en la gran mayoría, muy por debajo del promedio nacional, que ya es inferior al recomendado por las agencias internacionales de protección de la naturaleza.

*Palabras clave:* Amazonía; Policía Militar; Seguridad ambiental; Inspección Ambiental.

### Resumo

A fraca governança na Amazônia brasileira está colocando em risco o seu equilíbrio socioambiental. Ainda, a perda desse equilíbrio pode promover severas consequências nos campos social, econômico e político, a níveis local, nacional e global. Com este estudo buscou-se responder como a floresta brasileira está sendo protegida sob o prisma das polícias militares ambientais dos estados integrantes da Amazônia Legal. A pesquisa está baseada em métodos exploratório-descritivo de abordagem quali-quantitativa com pesquisa de campo e revisão da literatura sobre o tema. Buscou-se avaliar publicações que descrevessem de forma satisfatória o “estado da arte” das principais pesquisas em torno do tema, primando pela qualidade e abrangência das pesquisas e levantamento de campo por meio de questionário aplicados à órgãos policiais. As respostas foram organizadas em quatro grupos, permitindo traçar um panorama da fiscalização ambiental na região. Embora a Floresta Amazônica seja a maior floresta tropical úmida do planeta, identificou-se que os estados da região dedicam poucos recursos humanos e materiais à sua proteção. Eles são insuficientes, mal-empregados do ponto de vista táctico e estratégico, mal distribuídos e, na sua grande maioria, em número muito inferior à média nacional, que já é inferior ao recomendado por órgãos internacionais de proteção da natureza.

*Palavras-chave:* Amazônia; Polícia Militar; Segurança Ambiental; Fiscalização Ambiental.

## Introduction

---

**E**nvironmental crimes have become the fourth largest criminal activity in the world. This type of transnational crime moves around \$91 billion (US dollars) at least, involving products extracted from forest and wildlife. In terms of financial earnings in regard to criminal activity, environmental crimes are only ranked below drug trafficking (US\$ 344 billion year), forgery crimes (US\$288 billion year) and human trafficking (US\$157 billion year) (Nellemann, Henriksen, Kreilhuber, Stewart, Kotsovou, Raxter, Mrema and Barrat, 2016).

Environmental crimes are well organized and usually are associated with other types of crimes. There is a wide variety of criminal acts related to environmental crimes, such as falsification of public documents, corruption, land grabbing of public and private areas, tax evasion, homicide, and so on. As a result, environmental crimes have become one of the most significant threats of this century, to the extent of threatening humanity in different ways, such as by increasing the demand for natural resources, and by widening the existing economic gap between nations, peoples, and societies. This type of crime also promotes migration and immigration disparities, which negatively impact human security on a global scale (Coats, 2019).

Such crimes do not occur any differently in the Amazon. However, most of them are invisible to the public authorities in charge of battling them. Amazonian socio-environmental conflicts stem from disputes over access to land, waters, and natural resources, involving forest, faunistic and fishing issues. Furthermore, law enforcement officials fail to guarantee the right of those traditional holders of those resources – especially on indigenous lands, against possible invasions of their territories by non-accredited persons or companies. All due to either lack of resources or lack of interest. One of the consequences of such lack of command and control is violence, which has made Brazil the world leader in the rate of murders of environmental activists, most of them in the Amazon region (Rapozo, Radaelli and Conceição da Silva, 2019).

The Amazon, the largest Brazilian biome, and the largest tropical rainforest in the world, is not immune to such threats. On the contrary, it has been the target of illegal activity in recent decades, not only due to the abundance of resources, such as timber, ores and fish, but also for its megadiverse fauna, which holds more than five thousand species (Brasil, 2018a). This megadiversity needs to be protected; however, command and control bodies have been unable to provide an adequate response to mitigate these crimes.

The Amazonian environmental monitoring system is exercised by various law enforcement and operative command bodies. There are agencies not associated with the police, but with law enforcement powers, which perform a specialized service. For example, the Brazilian Institute of Environment and Natural Resources (IBAMA for its acronym in Portuguese) and the Chico Mendes Institute for Biodiversity Conservation (ICMBio for its acronym in Portuguese) and their state and municipal counterparts. These agencies have their legal provision established by the National Environment System (SISNAMA for its acronym in Portuguese) (Brasil, 1981), which, in turn, structure all protection and improvement of the environment at all levels of government (federal, state, and municipal).

In addition to these, there are typical police institutions that fall within the concept assigned by Bayley (2017, p. 20), i.e., organizations or “persons authorized by a group to regulate interpersonal relationships within this group through the application of physical force”, and with responsibility to patrol, investigate, control traffic, promote internal control and assist the population. Within this concept are the Federal Police (PF for its acronym in Portuguese), Federal Highway Police (PRF for its acronym in Portuguese), the National Force of Public Security (FNSP for its acronym in Portuguese), the state civil police (PC for its acronym in Portuguese), the state military police (PM for its acronym in Portuguese) and the municipal guard (GM for its acronym in Portuguese).

It remains unclear, however, how the protection of the Amazon is really being developed. Some questions emerge from this obscurantism, such as the quality and quantity of agents assigned to this protection and how they are articulated. The primary purpose of this research is to evaluate how environmental inspection is developed by the environmental military police (PMAm for its acronym in Portuguese) in the Legal Amazon.

## The comand and control agencies

---

### Specialized Agencies

#### IBAMA

IBAMA is a federal entity subordinated to the Ministry of the Environment to exercise environmental police power, as well as licensing activities and monitoring environmental quality. It also authorizes and oversees the use of natural resources, monitors and control environmental quality and executes the supplementary actions of the Union (Brasil, 1989). The Amazonas (AM) state has a territorial area of more than 1.5 million Km<sup>2</sup> large, and in 2014 the IBAMA had only 47 agents for inspection (Severiano, 2014), which is equivalent to one agent for each block of 33,100 Km<sup>2</sup>. In the state of Pará (PA), the ratio of agents was one for each block of 7,998 Km<sup>2</sup> of the area to be overseen (Ungar, 2017).

To get an idea of the gap in the number of IBAMA agents in the Amazon region, two states out of the nine states that make up the Legal Amazon will be taken as an example. First the state of AM. It has a territorial extension of more than 1.5 million Km<sup>2</sup>, where the agency had only 47 agents to inspect it in 2014 (Severiano, 2014), which amounted to one agent for each block of 33,100 Km<sup>2</sup>. Second, the state of PA. which holds an area of approximately 1.25 million Km<sup>2</sup>, where the proportion of agents was of one for each block of 7,998 Km<sup>2</sup> of area to be overseen (Ungar, 2017).



## ICMBio

ICMBio is another Union autarchy, also linked to the Ministry of the Environment. It's responsible for executing nation-wide conservation units (UC for its acronym in Portuguese) policies and the sustainable use of renewable natural resources. It is also responsible for supporting extractivism activities in favor of traditional populations, fostering and carrying out research, exercising the environmental police power of the Union in the UCs, executing and promoting recreation programs, such as the public use and eco-tourism. ICMBio works in coordination with other agencies and entities involved, at the UC where such activities are permitted (Brasil, 2007).

Among the activities set out for the implementation of national policies of UC that are relevant to this research, the protection and monitoring of these federal areas should be highlighted. ICMBio has a staff of 921 inspectors, i.e., those with the power to impose fines for the performance of activities of protection, inspection, and monitoring of all the Brazilian UCs. In the Amazon, this contingent has about 288 inspectors for overseeing 118 federal UCs, totalling approximately 605 thousand Km<sup>2</sup>. This is equivalent to a ratio of one inspector per 2,100 Km<sup>2</sup> (ICMBio, 2019; Cabral de Oliveira, Silva, and Oliveira Júnior, 2020).

Cunha e Menezes (2015) highlight in their research the proportion of rangers in some countries of the Americas, whose data are summarized in Table 1. Also, he stressed that, according to the International Rangers Federation (IRF) the proportion of adequate park-rangers for effective protection of an area under a special regime of protection, such as a UC, would be a park-ranger for every 100 square kilometers (1/100 Km<sup>2</sup>).

Table 1. Average Ratio of Park-Rangers per Km<sup>2</sup> of Protected Area

Country	IRF	Guatemala	Panamá	Nicaragua	Honduras	EUA	Brazil (Amazon)	
							UC Federal	UC State
Average ratio of park-ranger (Km <sup>2</sup> )	1/100	1/73.63	1/111.84	1/125.26	1/222.01	1/82	1/1,700	1/1,872

Source: Cunha e Menezes, 2015.

Protection tends to be more intensive when there is a greater risk of species extinction. The International Union for Conservation of Nature (IUCN) suggested that for the species critically endangered, such as the African rhinos, the ideal ratio for intensive protection zones and sanctuaries should be at least one ranger to an area between 10 and 30 Km<sup>2</sup>, and reserves with area above 200 Km<sup>2</sup> the staff should also be supported by anti-poaching units (APU) (Emslie and Brooks, 1999).

The number of rangers per protected area may be questioned. It depends on several factors, such as the category in which the UC is classified, the anthropogenic pressure to which it is subjected, the number of visitors it receives, including the extinction risk to which a species is subjected. However, the ratio of the Brazilian park-ranger per Km<sup>2</sup>, at the national and state levels, has rankings much lower than the other American countries, and the recommended standards by international organizations specialized in the protection of nature.

## State and Municipal Specialized Agencies

In addition to the federal executing bodies, IBAMA and ICMBio, the SISNAMA designates as state and municipal executing bodies what they call sectional and local bodies, (Brasil, 1981). These agencies are also in charge of developing programs, controlling, and monitoring the environment in their jurisdictions.

Finding out the total number of agents with these organs is a very difficult data to obtain. Perhaps, because governments, at whatever administrative level, do not wish to show the fragility of their command and control systems. However, recently the Vice-President of the Republic, Antonio Hamilton Martins Mourão, has declared that both IBAMA and ICMBio currently have half of their expected agents, and that not all of them work in the Amazon (Vilela, 2020). It is empirically estimated that the Brazilian sectional and local agencies, mostly, present similar conditions to the federal executing bodies (or maybe worse), which have greater resources.

## The Police

### The Federal Police

The Federal Police (PF for its acronym in Portuguese) is the judicial police of the Union, and its assignment is to investigate the crimes committed against the Union and its agencies. For example, to curb trafficking, stop illicit narcotics and other drugs, as well as perform the maritime, airport and border police duties, (Brasil, 2016a). The PF has been deploying an increasing number of operations in order to achieve its legal obligation. Therefore, it went from having 18 operations in 2003 to 550 operations in 2016 (Brasil, 2019).

The Environmental Crime Fighting Division is the PF sector specializing in investigating environmental crimes. The PF carried out a total of 24 major operations against illegal deforestation in Amazonia between 2010 and 2015, resulting in 659 search warrants and 415 arrests. The PF also has access to the Amazon Protection System (SIPAM), which provides information in real-time

and financial support for its operations (Becker, 2016). The investigations observed a direct link between deforestation and influential criminal organizations. Moreover, they showed that the network of crimes is not restricted only to the extraction and illegal trade in forest products, but also includes that of mineral substances and precious stones, all of it happening with the involvement of politicians, high-level public agents, entrepreneurs, and landowners (Ungar, 2017).

It is estimated that around 70% of all Brazilian timber exported is of illegal origin. These practices are fueled by high priced *commodities* that reach the international market, as well as fraud in the forest concessions, in management plans, and forest origin document (DOF for its acronym in Portuguese) (Ungar, 2017).

Deforestation itself has a low penalty combination, only three months to one year and fine (Brasil, 1998). However, while committing such offences, criminals commit other crimes associated with the provision of more severe penalties, such as corruption, falsification of public documents, money laundering and conspiracy, whose sanctions may exceed 30 years in prison. However, the law has only reached the weakest links in this chain: chainsaw operators, factory workers, truckers, and miners (Ungar, 2017).

### The Federal Highway Police (PRF for its acronym in Portuguese)

The PRF is another permanent police institution, constitutionally guaranteed and maintained by the Federal Government to promote ostensive patrol on federal highways (Brasil, 2016a). The PRF has performed a vital role in intercepting illegal transport of wood, animals wild, coal, ore, fish, dangerous goods etc. To get an idea of this amount, between 2012 and 2017 85,854 animals, 59,441m<sup>3</sup> of coal and 329,340 kg of fish were seized by the PRF on Brazilian federal highways (Brasil, 2018d).

### The National Force of Public Security

The United Nations Peace Forces inspired the FNPS. It is a contingent made up of public officials from the areas of safety and civil defence of the states and the Federal District. It provides the Union to support the federal entities in cases of preservation of public order, security of citizens and property, as well as in the case of calamities (Brasil, 2007b).

The FNPS has one Environmental Operations Company, which is specialized in environment protection actions. The whole of FNPS corps has around 2000 members, plus another body of about ten thousand servers that can be called in case of emergency. However, a company usually has a staff of approximately 100 soldiers. Over 12 years (2004-2016), the FNPS has carried out a total of 234 operations of all types. Although, only 41 of them were environmental

activities, such as support to IBAMA, ICMBio, and ecological disasters, and 7 operations were fire brigade actions (Marinatto, 2017; Brasil, 2018c).

For these operations, the federal government has invested approximately R\$ 1.3 billion, on an average of R\$ 5.6 million per operations, 80% of this amount (R\$ 1.05 billion), goes towards the payment of daily expenses of its regular members (Marinatto, 2017). In addition to those expenses, the FNSP was supported in 2015 by the Amazon Fund (R\$ 30 million) to structuring its Environmental Operations Company to operate in the Amazon (Brasil, 2018d).

### The State Civil Police (PC for its acronym in Portuguese)

The PC state is entrusted with the exercise of the state and the Federal District judicial police, as well as the investigation of crimes, except the militaries (Brasil, 2016a). They have created specialized services in order to attend social demands. Thus, they were created police stations specializing in investigating specific types of crime, such as organized crime, illicit drug trafficking, money laundering and environmental crimes as well.

In the Amazon, they are of crucial importance concerning about environmental crimes that occur in the region. This relevance was recognized in the Plan of Action for Prevention and Control of Deforestation and Burning in the Cerrado (PPCerrado for its acronym in Portuguese), and Plan of Action for Prevention and Control of Deforestation in the Legal Amazon (PPCDAM for its acronym in Portuguese): phase 2016-2020. In which was established that one of the lines of action to be prioritized would increase the capacity of investigation of environmental crimes by one of its key actors, the PC (Brasil, 2018b).

### The State Military Police

The State Military Police (PM for its acronym in Portuguese) is part of the set of police institutions provided by the Brazilian Constitution, in charge of the ostensive policing and the preservation of public order. The military characteristic of these institutions made them the Brazilian Army's reserve force in case of war. However, they are hierarchically controlled by state governors<sup>1</sup> (Brasil, 2016a).

They possess a kind of specialized policing dedicated to protecting the environment that is held by PMAm. The national staff of this specialized military police in 2017 consisted of over 7000 members. In the same year, they were responsible for more than 131,000 occurrences, 111,834 (85.2%) of which were related to environmental crimes; 11,730 only in the Legal Amazon. This number of incidents was equivalent to environment crime being recorded every five minutes. In addition, they seized more than 84,000 animals illegally held in captivity, about 253 tonnes of illegal fish and nearly

180,000 cubic meters of illegally harvested wood. This was equivalent to one animal being seized every 6 minutes, about 700 kg of illegal fish caught per day and the annual volume of 70 Olympic swimming pools of illegal wood (Cabral de Oliveira *et al.*, 2020).

The PMAMs have a dual role as members of the state military police: the public security police and the environmental security police. Although they predominantly act as environmental safety police on 85.2% of records, this hybrid function has pros and cons.

On the one hand, the massive force, the secure deployment of troops, their national distribution, the military organization and the ability to operate in any biome or environment are some of the advantages that these dual functions provide. On the other hand, this hybrid function has a significant disadvantage: their corporations prioritize the activities of public security police over those of environmental security police, and they are not uncommon for their members to be applied to other ordinary types of policing of urban areas (Cabral de Oliveira *et al.*, 2020).

This, however, is no anomaly, since the police in modern states have been designed to policing in cities since Rome under the ruling of Emperor Augustus (27<sup>th</sup> century BC) (Bayley, 2017). The etymology of the word “police,” which is the *pólis, eōs* in Greek or *polis* in Latin, dating back to the meaning of the “city” or “city state”. Other Greek and Latin radicals also originated the word “police” such as *politeía, as* and *polítia, ae*, respectively, with the same idea of political organization, government, quality and rights of citizens, life and management of statesman etc. (Houaiss, 2007; Torgerson, 2003).

Moreover, these types of specialized policing have lower number of staff members than those that are part of the primary responsibilities of these organizations, which are: policing, investigating, traffic control, conducting internal administration and providing assistance to citizens (Bayley, 2017). However, it was found that there was a significant variation in the percentage of active personnel of Brazilian PMs that was dedicated to environmental policing (between 0.33 and 6.5% in 2018). Even when an analysis of the actual staff of PM as a whole between the years 2013 and 2016 was measured, it was found that there was virtually no fluctuation (-0.02%), while in PMAMs, the total workforce was reduced by around 20% between the years 2014 and 2018. It was also suggested that the active force of PMAMs was transferred to the common activities of urban policing (Table 2).

**Table 2. Comparison Between the Active Staff Members of the PM (2013 and 2016), the Personnel of the PMAm (2014-2018) and the Rates of Intentional Violent Deaths per 100 thousand Inhabitants (2017)**

Federation Unit	Number of Active Staff Members of Military Police Force			Total Number of Personnel of Environmental Military Police			Percentage of Personnel of Environmental Military Police		Rate of Intentional Violent Deaths (MVI) per 100,000 inhabitants (2017) (5)
	December 31, 2013 (1)	December 31, 2016 (2)	% change from 2013 to 2016	Number of Personnel of Environmental Military Police, 2014 (3)	Number of Personnel of Environmental Military Police, 2018 (4)	% change from 2014 to 2018	2014 in relation to the Military Police's Active Staff Members 2013	2018 in relation to the Military Police's Staff Members 2016	
AC	2.712	2.432	-10,32%	48	39	-18,75%	1,77%	1,60%	63,9
AL	7.135	6.976	-2,23%	162	113	-30,25%	2,27%	1,62%	56,9
AM	9.050	9.239	2,09%	110	125	13,64%	1,22%	1,35%	31,3
AP	3.700	3.365	-9,05%	---	120	---	---	3,57%	55,8
BA	31.039	31.350	1,00%	---	105	---	---	0,33%	45,1
CE	15.926	16.367	2,77%	---	238	---	---	1,45%	59,1
DF	14.345	13.139	-8,41%	537	118	-78,03%	3,74%	0,90%	18,2
ES	8.491	9.746	14,78%	219	205	-6,39%	2,58%	2,10%	37,4
GO	11.950	11.667	-2,37%	208	209	0,48%	1,74%	1,79%	39,3
MA	7.709	8.893	15,36%	110	92	-16,36%	1,43%	1,03%	29,4
MG	42.115	41.399	-1,70%	2.414	997	-58,70%	5,73%	2,41%	19,6
MS	5.255	5.478	4,24%	329	356	8,21%	6,26%	6,50%	20,8
MT	6.579	7.915	20,31%	181	162	-10,50%	2,75%	2,05%	31,5
PA	15.943	14.809	-7,11%	198	157	-20,71%	1,24%	1,06%	53,4
PB	9.263	9.183	-0,86%	129	146	13,18%	1,39%	1,59%	31,9
PE	19.348	18.532	-4,22%	140	126	-10,00%	0,72%	0,68%	57,3
PI	5.335	5.936	11,27%	75	63	-16,00%	1,41%	1,06%	20,2
PR	17.465	21.755	24,56%	543	493	-9,21%	3,11%	2,27%	22,6
RJ	46.135	45.789	-0,75%	285	305	7,02%	0,62%	0,67%	40,4
RN	8.926	8.327	-6,71%	56	128	128,57%	0,63%	1,54%	68,0
RO	5.200	5.266	1,27%	184	206	11,96%	3,54%	3,91%	28,1
RR	1.669	1.911	14,50%	---	28	---	---	1,47%	44,0
RS	20.405	19.104	-6,38%	461	290	-37,09%	2,26%	1,52%	26,7
SC	11.560	10.887	-5,82%	355	396	11,55%	3,07%	3,64%	16,5
SE	4.660	5.018	7,68%	38	36	-5,26%	0,82%	0,72%	55,7
SP	89.478	86.882	-2,90%	2.128	1.864	-12,41%	2,38%	2,15%	10,7
TO	3.855	3.778	-2,00%	156	135	-13,46%	4,05%	3,57%	26,6
<b>Brazil</b>	<b>425.248</b>	<b>425.143</b>	<b>-0,02%</b>	<b>9.066</b>	<b>7.252</b>	<b>-20,01%</b>	<b>2,13%</b>	<b>1,71%</b>	<b>30,8</b>
<b>Average</b>	<b>15.750</b>	<b>15.746</b>	<b>1,81%</b>	<b>394</b>	<b>269</b>	<b>-6,46%</b>	<b>2,41%</b>	<b>1,95%</b>	

Source: (1) IBGE, 2015, (2) IBGE, 2016, (3) Moreira *et al.*, 2015, (4) Cabral de Oliveira, 2018, (5) Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018.

The PM, however, is demanded by society to preserve public order in the cities (Bayley, 2017; Soares, 2019). This was evident when comparing the relationship between two variables by Pearson's correlation coefficient: as independent variable was used the rate of intentional violent deaths (MVI for its acronym in Portuguese)<sup>2</sup> per 100 thousand inhabitants in 2017, while the dependent variable was the percentage of personnel of PMAm in 2018 in relation to the PM's active staff members in 2016 (Fig. 1).

Pearson's correlation coefficient (= -0.359, with a 95% confidence interval) indicated that there is a negative correlation between those variables (Ferreira, 2014). Thus, it means that the higher the rates of intentional violent deaths, the lower the percentage of active staff members that PM devoted to environmental policing. These data suggest that the own existence of PMAm is threatened if public safety conditions in urban areas continue to deteriorate.

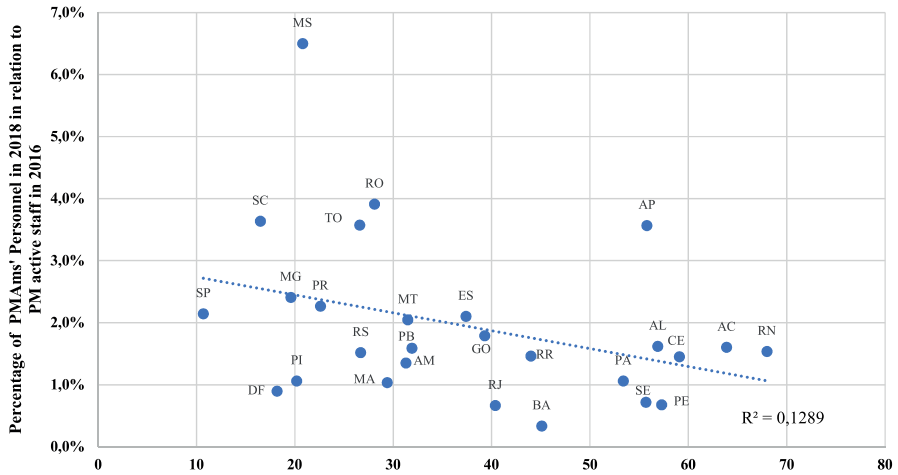


Figure 1. Scatter Chart of Correlation Between Intentional Violent Death Rates (2017) and the Percentage of PMAm's Personnel (2018) in Relation to PM Corporations' Active Staff Members (2016)  
Source: The authors, 2019.

## The Municipal Guards

The Federal Constitution of 1988 created the municipal guards (GM for its acronym in Portuguese). They are inserted in the chapter that deals with public security (Art. 144), indicating that they integrate this system with the police. However, it is not required by law that municipalities create them (Brasil, 2016a). Consequently, in 2014, they were present only in about 19% of Brazilian cities. This percentage has been increasing annually since the existence of a GM is a prerequisite for towns to access the funds of the National Public Security Fund (IBGE, 2015). Note, however, that not all of them have a division specializing in environmental protection.

## The Judicial Interpretation

Another problem that agencies and police face is the legal interpretation of environmental crimes. Brazilian law considers the vast majority of environmental crimes to be of the least offensive potential, where a perpetrator has rarely been imprisoned. For this reason, judges prefer to apply administrative and civil laws, which are seldom paid. Less than 1% of all administrative fines imposed for deforestation were paid (Ungar, 2017). The case study of Cabral de Oliveira *et al.* (2018a) supports this statement. They found out that in the state of Rio de Janeiro, only 4% of all people arrested for an environmental crime by PMAm were convicted in 2014. These results diffuse a significant sense of impunity and render the actions of command and control agencies ineffective, demotivating their members.

Paradoxically, as crime rates rise, less attention is paid to environmental damage. These, in turn, promote further deterioration of the environment, reducing the quality of life in large cities, suggesting a further increase in crime and social conflicts. These dynamic interconnections encourage negative feedback on the variety of life levels of every society. This conflict is continuously experienced by police organizations, as they have the dilemma of protecting the environment for future generations or ensuring the survival of city dwellers. Therefore, they are favouring the urban policing, because when the survival of today is still in doubt, and the material and human resources are scarce, the future is what matters least.

The ability to deal with this dilemma will determine how much natural resources and biodiversity this generation will leave for the next. Recognizing and accepting the existence of systemic interconnections between crime prevention and environmental systems is the first step in this paradigm shift.

## State Corruption

Another problem faced by environmental agencies and the police is their own agents. Unfortunately, Brazil is among the group of countries above the world average when it comes to corruption. According to Transparency International, Brazil ranks 106th, tied with six others (Albania, Algeria, Cote d'Ivoire, Egypt, North Macedonia, and Mongolia) in a ranking of 180 countries (Transparency International, 2020).

When corruption reaches the management of natural resources, it has the potential to slow the development of a country. The sectors in charge of the management of natural resources may present corrupt practices, which can be facilitated, owing to the high values involved in their exploitation, the isolation of the operations that are triggered, and the discretionary power attributed to state agents. Thus, the corrupt attitudes practiced by such agents erode the policies of management of natural resources, reduce the collection of taxes and fees, cause damage to the environment, undermine trust in the State, and increase socioeconomic inequalities (Le Billon and Williams, 2017).

The practice of acts of corruption by public agents in charge of the management and protection of Brazilian natural resources frequent are quite often on the pages of newspapers. In the state of AM, for example, two agents with the Amazon Environmental Protection Institute (Ipaam) were arrested for charging bribes from a businesswoman in order to free her from an environmental fine (Monteiro, 2018). The following year, 22 people among employees with that same institution, as well as entrepreneurs, farmers and forest engineers were charged by the Federal Public Prosecutor's Office for irregularities in the granting and supervision of forest management plans (Ministério Público Federal, 2019).



The Secretary of State for the Environment of MT was arrested for defrauding the rural environmental registry (CAR for its acronym in Portuguese) in order to facilitate deforestation (Rodrigues, 2018). IBAMA's officials, military police officers and farmers were arrested by the PF in AC, AM and Minas Gerais (MG) for promoting deforestation, invading protected areas and threatening residents ('Servidores' do Ibama e fazendeiros são presos em operação contra crimes ambientais no Acre, 2019). For this reason, tougher controls should be taken in order to cease corrupt practices adopted by some of its agents, which, in turn, undermine the country's sustainable development.

## Methodology

To achieve the objectives of this research, the methodology used was based on data obtained through a field survey conducted by semi-structured questionnaires, that were sent to all nine PMAMs of the member states of the Legal Amazon, from January to March 2019, to draw an overview of the structure of environmental inspection performed for those bodies (Gil, 2016). Also, documentary and bibliographic studies were produced.

Bibliographic research used the bibliometric mining technique, which consists of producing an indexed search of the article's keywords and the terms that reproduced them in English, as shown in Table 3. In this search, the keywords and thesauri were searched one at a time, followed by a combinatorial analysis of the same two by two, three by three and finally all together by Boolean operators from the Scopus (Elsevier) database during September 2019. The search was restricted to the most cited peer-reviewed journals of the last five years (Redondo, Leon, Povedano, Abasolo, Perez-Nieto and López-Muñoz, 2017).

Table 3. Keywords and their Thesauri in English

Keyword	Thesauri in English
Amazonia	Amazon; International Amazon
Polícia militar	Military police; law enforcement; gendarmerie
Segurança ambiental	Environmental security
Fiscalização ambiental	Environmental inspection; environmental overview; environmental supervision

Source: The Authors, 2019.

The data obtained from the questionnaires were tabulated and gathered according to the Brazilian state political-administrative division. In the exploratory analysis of the Legal Amazon member states, the Sturges technique (Ferreira, 2014) was used to homogenize the different types of variables. The results are expressed in the next section of the research.

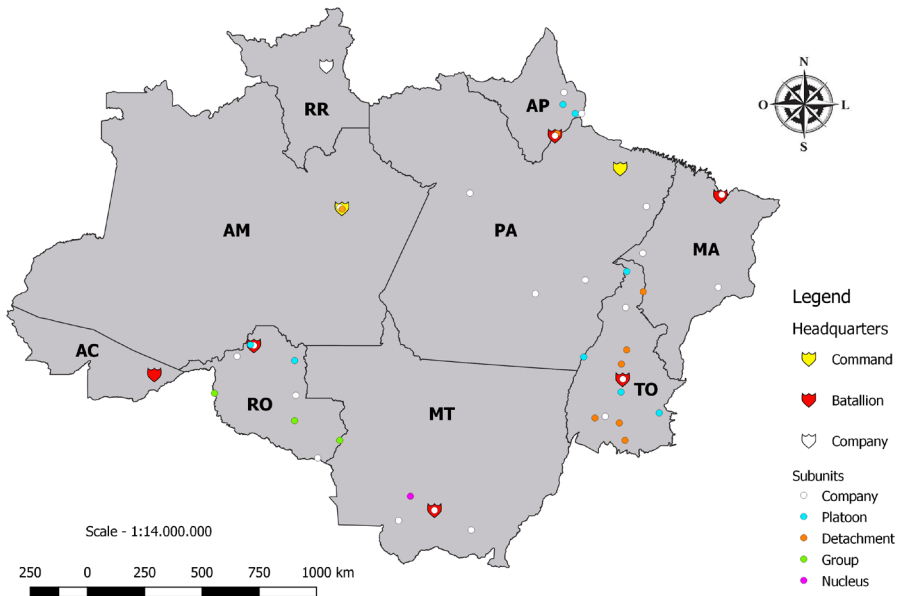
## Results and discussion

---

### Geospatialization of PMAMs in the Legal Amazon

The state PMAMs have two major commands (Cmdo for its acronym in Portuguese), eight battalions (Btl for its acronym in Portuguese), 18 companies (Cias for its acronym in Portuguese), two independent companies (Cia Ind for its acronym in Portuguese), nineteen platoons (Pel for its acronym in Portuguese), nine detachments, three environmental policing groups (GPA for its acronym in Portuguese) and a nucleus for the environmental policing of the Legal Amazon. These units are spatially distributed, as shown in Figure 2.

The geospatialization between the PMAM headquarters of the member states of the Legal Amazon is of crucial importance for this research. They form a geographic network that may or may not contribute to the development of environmental inspection. Since the interaction between headquarters, subordinate subunits and territories occurs mainly by land, it is directly related to the concepts of movement, distance, and time, impacting the effectiveness of policing. Thus, we have that the greater the spatialization of the units and nodes of this network, the higher the interaction with the territory, and theoretically, the higher the effectiveness of environmental supervision.



*Figure 2.* Map of Geospatialization of PMAM Units in the Legal Amazon  
*Source:* Instituto Homem Pantaneiro, 2019; adapted by the Authors, 2019.

The states of AC, AM, AP, and RR concentrate their environmental police force in or near the state capitals, while MT does so to the south, and PA to the east and southeast. The state of RO distributes its subunits close to its borders, as well as the state of MA, which has two subunits near its western borders and the eastern boundary of the legal Amazon, and another in its capital, São Luís. The TO is the state that it has the best geospatialization, with subunits evenly distributed throughout its territory.

The total number of PMAMs in the Legal Amazon has been increasing since 2014. It grew from 987 members in 2014 to 1,229 in 2019. This variation corresponds to an increase of approximately 20%. This was a positive fact since between 2014 and 2018, the Brazilian PMAMs had their numbers reduced at the same level (20%). However, the average of environmental military police officer per protected Km<sup>2</sup> (PM / Km<sup>2</sup>) in most states is still much lower than the national average of 2018 for one environmental military police officer per block of 1,173.58 Km<sup>2</sup> (Table 4).

Table 4. Number of Environmental Military Police Officers and their Proportion per Km<sup>2</sup> Protected

Legal Amazon's States	Abbreviation	Area in km <sup>2</sup> (2017)	Personnel of PMAM			Number of Active Staff Members of Military Police Force in December 31st, 2016	Percentage of Personnel of Environmental Military Police in 2019 in relation to Active Staff Members of Military Police Force in 2016	Area (km <sup>2</sup> ) per Environmental Military Police Officer (2019)
			2014	2018	2019			
Acre	AC	164.123,74	48	39	47	2.432	1,93%	3.491,99
Amapá	AP	142.828,52	---	120	144	3.365	4,28%	991,86
Amazonas	AM	1.559.146,88	110	125	131	9.239	1,42%	11.901,88
Maranhão	MA	331.936,95	110	92	90	8.893	1,01%	3.688,19
Mato Grosso	MT	903.202,45	181	162	173	7.915	2,19%	5.220,82
Pará	PA	1.247.955,24	198	157	233	14.809	1,57%	5.356,03
Rondônia	RO	237.765,29	184	206	260	5.266	4,94%	914,48
Roraima	RR	224.300,81	---	28	26	1.911	1,36%	8.626,95
Tocantins	TO	277.720,41	156	135	125	3.778	3,31%	2.221,76
<b>Amazônia Legal</b>		5.035.747,80	987	1.064	1.229	57.608	Average 2,45%	Average 4,097,44
<b>Amazônia Legal (average)</b>		---	141	118	137	6.401	2018: 1,71%	Average 2018: 1,173,58
<b>Brasil</b>		8.510.820,62	9.066	7.252	---	425.143	2018: 1,71%	Average 2018: 1,173,58

Source: IBGE, 2016, Moreira et al., 2015, Cabral de Oliveira, 2018.

The number of environmental military police officers in the Legal Amazon varies widely, not only in terms of their active staff members, but also in the percentage of these that they devote to environmental policing, and in the proportion of police officers per Km<sup>2</sup> to be protected (Table 4). Moreover, there is another gradient of values when comparing these proportions with of park-rangers in the Americas and Brazil by protected area (Table 1), and in the proportions recommended by international nature protection bodies (IRF - 1/100 Km<sup>2</sup>, IUCN - 1/10-30 Km<sup>2</sup>).

A note must be made. The park-rangers were calculated, taking into consideration the area of UCs, as it is the jurisdiction where they have police power. While in proportion to the number of environmental military police officers, the total area of the territory was considered, since they have a dual function: public security police and environmental security police.

The proportion of IBAMA agents in AM (1 agent/33,100 Km<sup>2</sup>) and PA (1 agent /7,998 Km<sup>2</sup>), for example, is still much lower than that of environmental military police officers in the same states: AM (1 PM/11,901.88 Km<sup>2</sup>) and PA (1 PM/5,536.03 Km<sup>2</sup>). The survey also pointed out to other relevant data: the Km<sup>2</sup> blocks protected by the PMAs in Brazil (1 PM / 1,173.53 Km<sup>2</sup>) are smaller than those under the responsibility of the UC agents at both levels of federal governance (1 agent /1,700 Km<sup>2</sup>) and state (1 agent /1,872 Km<sup>2</sup>), as well as in the case of ICMBio in the Amazon (1 agent /2,100 Km<sup>2</sup>).

Most states that are members of the Legal Amazon, on the one hand, have proportions of environmental military police officers per block of Km<sup>2</sup> (1 PM/4,097.44 Km<sup>2</sup>) lower than the national average of the PMAm (1 PM /1,173.53 Km<sup>2</sup>). On the other hand, they devote, on average, a higher percentage of their active staff members to environmental policing (2.45%) than the Brazilian average in 2018 (1.71%). Elsewhere in this study, reference was made to the controversy over the adequate number of agents needed to oversee an area under special protection. An excellent example to look at is the case of Canada.

The Canadian National Parks Service, *Parks Canada*, for example, has about 80 rangers deployed solely and specifically to oversee approximately 450,000 Km<sup>2</sup> of protected areas in their various UC categories (Parks Canada Agency, 2019). This amount is equivalent to 1 park-ranger for every 5,625 Km<sup>2</sup>. However, researchers visiting this agency in 2016 found that these rangers are equipped with satellite cellphones, military-standard computers and accessories, digital cameras and GPS receivers, general service equipment, firearms, personal protective equipment (PPE) and uniform. The total amount of equipment available to each Canadian ranger amounts to CAD 12,000 (twelve thousand Canadian dollars). Furthermore, they use goetechnologies, have an intelligence network, which even uses information from the *Inuit* (indigenous peoples of the Arctic) and always have at their disposal support at least 4 hours away, which can be carried

even by helicopter. Thus, in this case, technology and the intelligence system provided the most significant demand for human resources.

The lack of a specific environmental intelligence service that includes the national, state and municipal agencies, police and society proved to be one of the most significant weaknesses of the Brazilian environmental inspection system, since it prevents qualified criminal prosecution. Currently, they can be developed based on geo applications that use the Geocollaboration and citizen science, where smartphones could be used to save species and to report environmental crimes, optimizing the actions of command and control agencies (Preece, 2017; Cabral de Oliveira, 2018).

Suggesting a suitable force for the environmental inspection of the Legal Amazon is neither an easy task, nor the objective of this research. However, this was an issue that dogged the researchers from the survey data. Considering the national average of the environmental military police officers (1 PM /1,173.53 Km<sup>2</sup>) and a current number of 1,229 of them in the Legal Amazon, we tried to adjust the amounts of states that were below this average. Very conservatively, a total of 4,416 military environmental police officers were reached, without considering any other variables (Table 5).

The exception is the AP and RO states, which currently devote the largest percentage of their active staff members to environmental protection (Table 5), so that the other states could reach the national average of environmental military police officers their numbers should be: AC=140; AM=1,329; MA=283; MT=770; Pará=1,063; RR=191; and TO=237. Although these quantities may seem feasible to a Brazilian reality, they still fall short of those practiced in other countries of the Americas (Table 1) and those suggested by international nature protection bodies (IRF - 1/100 Km<sup>2</sup> , IUCN - 1/10-30 Km<sup>2</sup>), and are expected to be very difficult to achieve in the short term for two main reasons.

First, because the MVI rates of two-thirds of the states of the Legal Amazon are above the Brazilian average (30.8 per 100,000 inhabitants), which is already high compared, for example, with the average homicide rate of the member countries of the “Organization”. Economic Co-operation and Development (OECD), which is 3.7 per 100,000 people (OECD Better Life Index, 2019).

Second, for that to happen, it would be necessary for these states to increase their active staff members in their military police forces or to devote a more significant percentage of their existing personnel to environmental policing, passing in some cases, such as the AM state of 1.42% to 14.38% of the operative force. This is equivalent to applying to this type of policing a force ten times larger than the one currently employed. This seems unlikely to occur for the reasons already given.

In the next section, we will analyze other variables capable of establishing an overview of the situation of the states that are part of the Legal Amazon.

Table 5. Suggested Number of Environmental Military Police Officers per Km<sup>2</sup>

Legal Amazon's States	Abbreviation	Area in km <sup>2</sup> (2017)	Total Number of Personnel of PMAm (2019)	Staff Members suggested considering the National Average of PMAm Personnel	Number of Active Staff Members of Military Police Force	Percentage of Personnel of Environmental Military Police in 2019 in relation to Active Staff Members of Military Police Forces in 2016	Area (km <sup>2</sup> ) per Environmental Military Police Officer (suggested)	Rate of Intentional Violent Deaths (MVI) per 100,000 inhabitants (2017)
Acre	AC	164,123.74	47	140	2,432	5.75%	1,173.58	63.9
Amapá	AP	142,828.52	144	144	3,365	4.28%	991.86	55.8
Amazonas	AM	1,559,146.88	131	1,329	9,239	14.38%	1,173.58	31.3
Maranhão	MA	331,936.95	90	283	8,893	3.18%	1,173.58	29.4
Mato Grosso	MT	903,202.45	173	770	7,915	9.72%	1,173.58	31.5
Pará	PA	1,247,955.24	233	1,063	14,809	7.18%	1,173.58	53.4
Rondônia	RO	237,765.29	260	260	5,266	4.94%	914.48	28.1
Roraima	RR	224,300.81	26	191	1,911	10.00%	1,173.58	44
Tocantins	TO	277,720.41	125	237	3,778	6.26%	1,173.58	26.6
<b>Amazonia Legal</b>		5,035,747.80		<b>4,416</b>	57,608	<b>Average: 7.30%</b>	<b>Average: 1,140.34</b>	<b>Average: 40.4</b>
<b>Amazonia Legal (average)</b>		---	118	491	6,401	<b>Average: 1.71%</b>	<b>Average: 1,173.58</b>	<b>Average 2017: 30.8</b>
<b>Brasil (2018)</b>		8,510,820.62	7,252	---	---	---	---	---

Source: IBGE, 2016; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018; the authors, 2019.

## Overview of the State Members of the Legal Amazon

The panorama of the member states of the Legal Amazon was established from the analysis of 15 variables that were separated into four groups according to their functional characteristics. The groups of variables are: (1) sociogeographic, (2) operational logistic, (3) geotechnological, and (4) structural. The variables of these groups were obtained from two sources. One primary, which was from the field survey carried out through questionnaires. The other source originated from secondary data collected from the research by Cabral de Oliveira (2018) that included all Brazilian PMAMs. The first group, sociogeographic variable, contains a single variable: the rate of MVI per 100,000 inhabitants.

The group of operational logistic variables include those that most interfere with environmental policing, such as the number of environmental military police officers, the number of vehicles, the number of vessels, the percentage of active staff members of the corporation dedicated to environmental policing in PMAM, the average proportion of environmental military police officers per Km<sup>2</sup>, and air patrols are carried out.

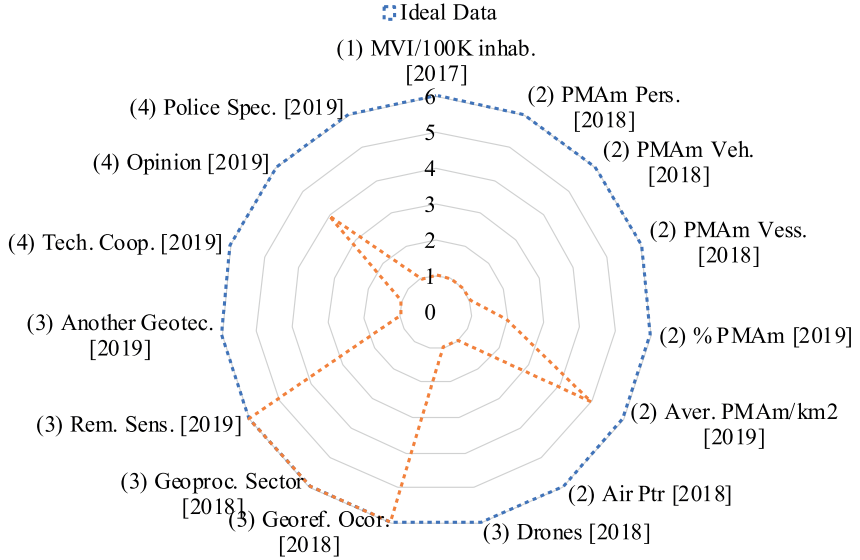
The geotechnological variables relate to the use of geotechnologies by the PMAMs, such as: if they use drones to patrol areas or georeference occurrences through GPS, if the PMAM unit has a geoprocessing sector, if they use remote sensing, and if they use any another geotechnology.

Finally, the structural group concerns the variables that support policing activities, such as the existence of technical cooperation between PMAM and the state environmental agency, PMAM's opinion about the state environmental agency's performance, and whether there is a police station specialized in investigating environmental crimes and how it works.

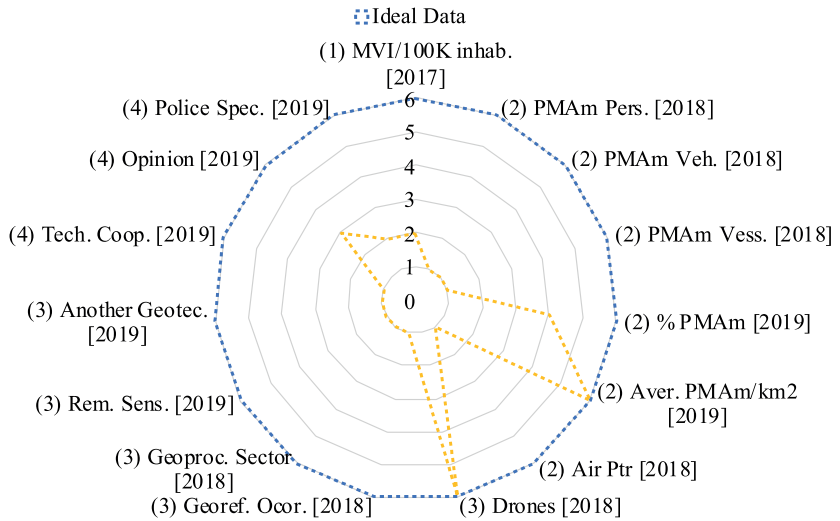
Then the class data were grouped by state and compared with the data considered ideal, according to the reality of Brazilian PMAMs. The results are shown in figure 3.



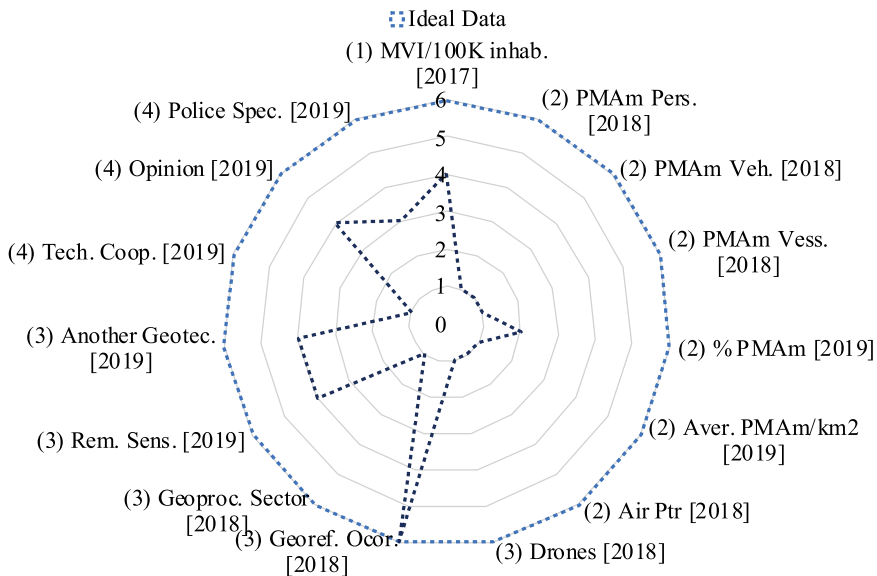
### ACRE



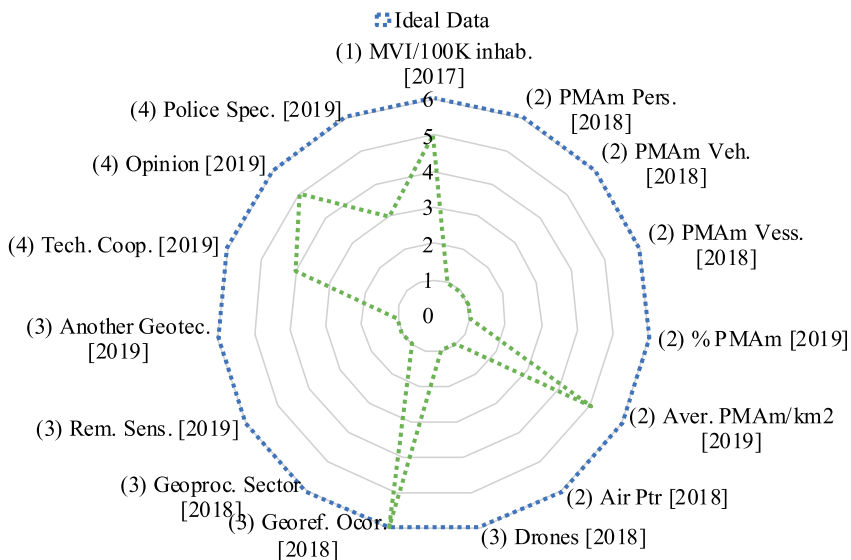
### AMAPÁ



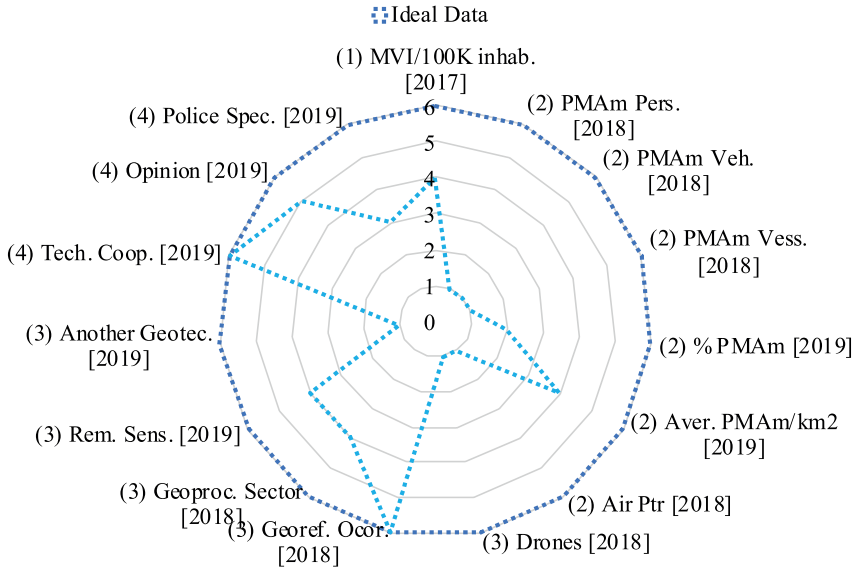
### AMAZONAS



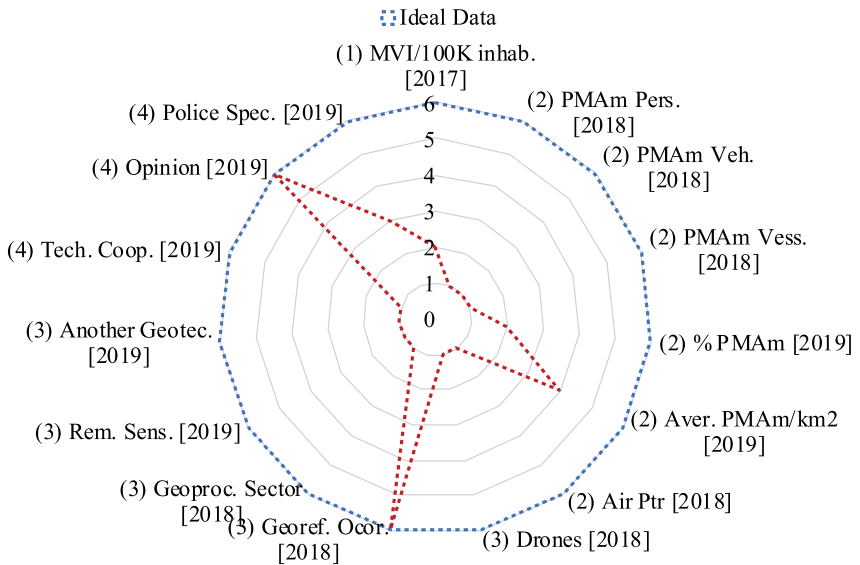
### MARANHÃO



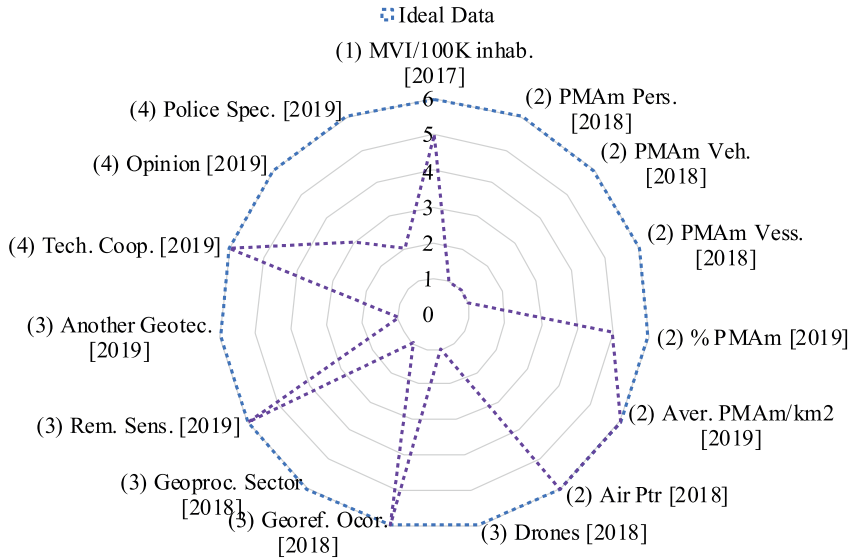
### MATO GROSSO



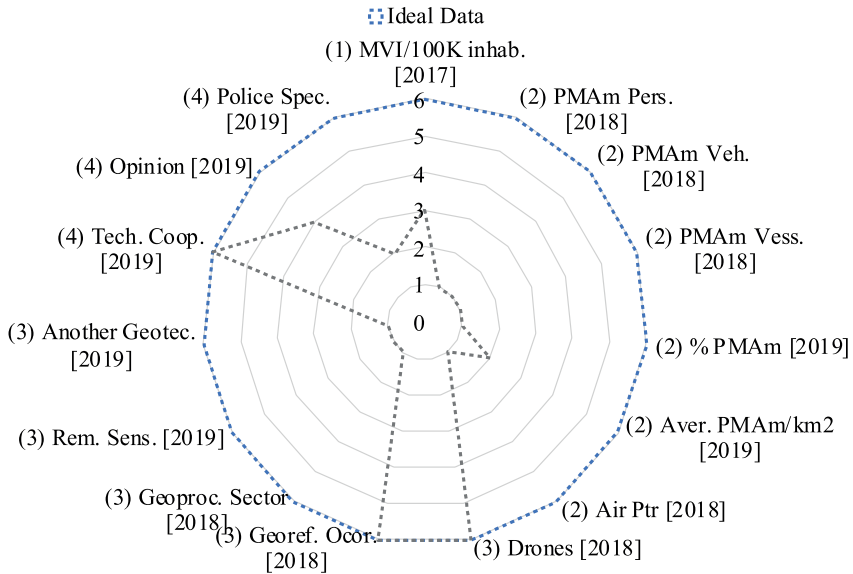
### PARÁ

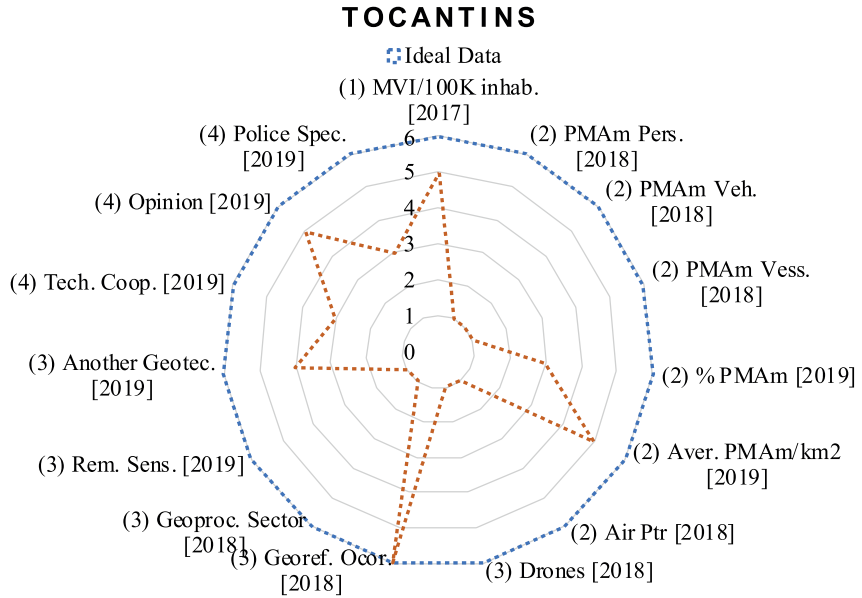


## Rondônia



## Roraima





**Legend:**

Group	Variable	Description
(1)	MVI/100K inhab. [2017]	Rate of MVI per 100,000 inhabitants in 2017
(2)	PMAm Pers. [2018]	PMAm's personnel in 2018
	PMAm Veh. [2018]	PMAm's vehicles [2018]
	PMAm Vess. [2018]	PMAm's vessels in 2018
	% PMAm [2019]	% of active staff members in 2016 dedicated to environmental policing in PMAm in 2019
	Aver. PMAm/Km <sup>2</sup> [2019]	Average proportion of environmental military police officers per Km <sup>2</sup>
	Air Ptr [2018]	Carring out of air patrolling in 2018
(3)	Drones [2018]	Using of drones in 2018
	Georef. Ocorr. [2018]	Georeferencing occurrences in 2018
	Geoproc. Sector [2018]	Factual geoprocessing sector in 2018
	Rem. Sens. [2019]	Use of remote sensing in 2019
	Another Geotec. [2019]	Use of any another geotechnology in 2019
(4)	Tech. Coop. [2019]	Factual technical cooperation between PMAm and environmental state agency in 2019
	Opinion [2019]	PMAm's opinion about the state environmental agency's performance in 2019
	Police Spec. [2019]	Factual police station specialized in investigating environmental crimes in 2019

**Figure 3. Analyse of Legal Amazon's states**  
 Source: The Authors, 2019.

The states with the lowest rates of MVI (1) (highest classes) are the states of MA, RO, and TO. All others have rates above the national average. Regarding the operational logistic variables (2), it can be seen that the states of the Legal Amazon include the smallest personnel, number of vehicles and vessels among the PMAMs in Brazil. However, when checking the percentage of the active staff members they devote to environmental policing, two states stand out with significant proportions considering the national scenario: AP and RO, as well as the latter is the only one that conducts air patrols in the region. While the best ratios of environmental military police officers per Km<sup>2</sup> are also found in these same states: AP (1 PM / 991.86 Km<sup>2</sup>) and RO (1 PM / 914.48 Km<sup>2</sup>).

Regarding geotechnological variables (3), it was found out that two states use drones (AP and RR), and one does not georeference occurrences (AP). Only two have a geoprocessing sector in the own PMAM head office (AC and MT). AC, AM, MT, and RO states use remote sensing. Only AC and RO do so in the own headquarters, and AM and TO use thematic maps, but are produced in a different location than their units. However, the lack of professionals with geotechnology skills and competences is a deficiency that Brazilian military police have been facing for a long time (Brazilian Public Security Forum, 2016). Thus, the presence of a geoprocessing sector would be a stimulus to the training of these professionals.

The structural variables (4) present the dimension of integration with the state environmental agency, the opinion of the PMAM about the performance of these agencies and the functioning of the police stations specialized in the investigation of environmental crimes. This research shows that five states have some degree of technical cooperation with the environmental agency (MA, MT, RO, RR and TO). However, only in the states of MT, RO and RR, there is the delegation of competence of the environmental administrative police power, which allows them to exercise their full environmental police power.

The states of MA, MT, PA and TO consider the performance of the state environmental agency (sectional) effective or very effective. This last aspect is surprising, since MT and PA states are among those with the highest deforestation rates. For the other states, this action is ineffective or ineffective. Except for the AC state that does not exist, all other states have only one police station specialized in investigating and prosecuting environmental crimes. In addition, they are all located in the capitals of their respective states, mostly far from the main areas of illegal deforestation, and operate only on business days, on business hours or part-time. All sectors involved in inspection need to function correctly for the full exercise of environmental protection.

In the present study, the states were not compared with each other, since the existence of a lower class in a given variable can be compensated by another variable with a higher class, leading to inconclusive results. Take,

for example, the state of AM. While on the one hand, it has the lowest ratio of military environmental police per Km<sup>2</sup> (1 PM /11,901.88 Km<sup>2</sup>), it also uses a good deal of geotechnologies such as GPS for incident recording and remote sensing; which is very useful mainly for identifying areas with illegal deforestation, burning or mining. On the other hand, it has its units concentrated in the metropolitan region of its capital, Manaus. With few logistical resources, such as vehicles, boats, and helicopters, it is difficult to move troops to inspect the most remote and distant areas of the capital, such as the southwest of the state, where the largest illegal deforestation areas are present.

When it comes to deforestation, the characteristics vary according to each state. The states that stand out most in this type of environmental crime are MT, PA, RO and AM. The states of AM and PA are the ones with the worst indicators among the states of the region. However, MT has geospatialization of its concentrated units to the south of the state, when deforestation occurs in the north, which makes inspection difficult. Although the MT's PMAm was awarded to funds from the Amazon Fund for the construction of an integrated operations center in the municipality of Colniza (Brazil, 2016b), and the work was already completed by the end of July 2019 this unit has not yet been put to work because the operation had a lack of staff. The curious thing is that between 2013 and 2016, PMMT had a 20.31% increase in its number of active staff members. It is indicating that urban policing was prioritized since the state has the rate of MVI (31.5) higher than the national average (30.8), which confirms the findings presented in Figure 1.

The PPCerrado and the PPCDam - phase 2016-2020, do not mention the PMAm at any time. Contradictorily, this same plan points out to environmental inspection as one of its main instruments to mitigate illegal deforestation (Brasil, 2018b).

The inspection actions of law enforcement agencies proved as key players in the success in the reductions in illegal deforestation rates, combined with other initiatives such as Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation, plus (REDD+). On the other hand, researchers who made these discoveries only took into account the actions of agencies of federal environmental inspection specialized (Hargrave and Kis-Katos, 2013; Börner, Wunder, Wertz-Kanounnikoff, Hyman and Nascimento, 2014). In these surveys, the environmental military police were invisible protectors of nature.

Another interesting finding was that, although they had few vehicles and boats, the primary means of travel for inspection adopted by the PMAm was the road. Nevertheless, most illegal deforestation has been observed along roadways, particularly unofficial roads, and rivers (Barber, Cochrane, Souza, and Laurance, 2014), suggesting that somehow this policing has not been effective, highlighting the importance of good dispersion of environmental

policing units on the ground, as well as the use of remote sensing geotechnologies and the use of faster means of transport such as helicopters in order to reduce the time-space of state response.

What unveils is that most states in the Legal Amazon devote few resources to effectively enforcing environmental monitoring. Whether it is for the PMAMs, their state environmental agencies or their PCs to investigate and crackdown on environmental crimes, although most of the Amazonian lands are under state enforcement powers (85.6%). With this, they promote an overload on federal inspection agencies (Schmitt and Scardua, 2015). However, this lack of resources may also be associated with the involvement of public and political actors, and those of high economic power, which are not interested in strong and effective environmental overview, with interagency integration and coordination, as they would be the most harmed due to their involvement in the commission of such offences.

This overload in services and the lack of staff of the federal supervisory bodies led the central government to make use of the so-called “law and order guarantee operations” (GLO for its acronym in Portuguese) in the region of the Legal Amazon during the years 2019 and 2020. Such operations are provided for in the Brazilian Constitution (Brasil, 2016) and are intended to regulate the performance of its Armed Forces (FA) in typical public security actions, or in the border strips, at sea and in the inland waters against cross-border and environmental crimes (Brasil, 1999). Although the effectiveness of these operations is not fully understood, since, even with GLO operations in 2019 deforestation rates in the Legal Amazon were the highest in the last ten years according to the Brazilian Institute of Space Research (INPE for its acronym in Portuguese) (INPE, 2020). However, its importance cannot be denied, mainly due to the huge border strip existing in the region.

Another problem that emerges from the performance of FA is its limitation. The decrees that regulated the operations in the years 2019 (Brasil, 2019) and 2020 (Brasil, 2020) limited actions to the areas of union surveillance competence, such as border strips, indigenous lands and federal conservation units. The FA’s performance in areas of state competence, which were seen is the majority (85.6%) in the Legal Amazon would be conditioned to the request of each state governors. Thus, for an effective supervision of the Amazon region, a multiscale integration is necessary, involving the three levels of government, as well as all stakeholders, including academia and civil society in all forms of representation.

Thus, the data presented here should be seen as opportunities for improvement as a whole in state and national environmental inspection and policing actions, as well as provoking concerns, bringing it to the forefront of the debate and shedding light on the work of the PMAMs and its role in nature conservation.



## Final considerations

---

Throughout this study, it can be identified that the lack of a national nature protection force is proved to be detrimental to the Brazilian ecosystem balance. Only a national body would have the capacity to integrate and coordinate interagency environmental protection actions, making them significantly more efficient, and less susceptible to local political influences and interests. Currently, this integration is weak or nonexistent, sporadic and often different organs are acting in the same region without communicating, wasting efforts and resources, which are already scarce.

Moreover, none of the police agencies or institutions devote adequate human and material resources to the complicated activity of overseeing and patrolling an area as large as the Amazon. However, there is neither medium-term nor long-term perspective of creating such a force. Thus, it is suggested a permanent integration of the three administrative spheres of government (federal, state and municipal) and not only punctual, as in the joint action in major natural disasters, such as landslides, floods and forest fires. Preserving such an important national and world heritage is crucial, contributing to broadening national and global goals such as climate change mitigation. For this reason, the environment must be treated transversally by both government and society, and not as an independent variable that plays a secondary role in their lives.

Therefore, PMAs need to be seen as key players in this process, not only integrating field actions, but also effectively participating in intelligence data collection and sharing, and tactical and strategic planning. Since the results of their work, although little known, accredit them to this role, but also by the capacity of its members and the size of its staff that, when added, is far superior to any other environmental agency or specialized police organization.

The Union fails when it does not see the PMAs as part of the National Environment System (SISNAMA for its acronym in Portuguese) and does not recognize them as key actors in preventing deforestation in the Amazon. Nor does it devote substantial resources to them from their various programs and funds. States fail when they ignore the role of PMAs in nature protection, and military police corporations when they undervalue the role of PMAs in environmental security and their systemic interconnections with the public order system. Finally, PMAs fail when they do not disclose their role, do not seek sources of funding, do not communicate with the internal public of their corporations and with their counterparts in other states, with society and with the third sector.

Further studies are needed in the other Brazilian biomes in order to analyze how their biotic and abiotic remnants are being protected for a joint reading throughout Brazil, as well as to verify the feasibility of using PMAs in

policing and UC inspection, optimizing the employment of its force, increasing the ostensible state presence, and effectively protecting these areas. These are undoubtedly valuable points for reflection on future explorations.

## Notes

---

<sup>1</sup> Brazilian federative units and its abbreviation: Acre – AC, Alagoas – AL, Amazonas – AM, Amapá – AP, Bahia – BA, Ceará – CE, Distrito Federal – DF, Espírito Santo – ES, Goiás – GO, Maranhão – MA, Minas Gerais – MG, Mato Grosso do Sul – MS, Mato Grosso – MT, Pará – PA, Paraíba – PB, Pernambuco – PE, Piauí – PI, Paraná – PR, Rio de Janeiro – RJ, Rio Grande do Norte – RN, Rio Grande do Sul – RS, Rondônia – RO, Roraima – RR, Santa Catarina – SC, Sergipe – SE, São Paulo – SP e Tocantins – TO.

<sup>2</sup> Intentional violent deaths (MVI) refer to the sum of the victims of intentional homicide, murder, bodily injury followed by death and deaths resulting from police interventions on and off duty (in some cases).

## References

- BARBER, C. P., Cochrane, M. A., Souza, C. M. and Laurance, W. F. (2014). Roads, deforestation, and the mitigating effect of protected areas in the Amazon. *Biological Conservation*, 177, 203–209. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2014.07.004>
- BAYLEY, D. H. (2017). *Padrões de policiamento: Uma análise internacional comparativa* (R. A. Belmonte, Trad.; 2º ed). Editora da Universidade de São Paulo (Edusp).
- BECKER, B. K. (2016). Geopolitics of the Amazon. *Area Development and Policy*, 1(1), 15–29. <https://doi.org/10.1080/23792949.2016.1149435>
- BÖRNER, J., Wunder, S., Wertz-Kanounnikoff, S., Hyman, G. and Nascimento, N. (2014). Forest law enforcement in the Brazilian Amazon: Costs and income effects. *Global Environmental Change*, 29, 294–305. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2014.04.021>
- BRASIL. (1981). *Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências*. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6938.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm)
- BRASIL. (1989). *Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989. Dispõe sobre a extinção de órgão e de entidade autárquica, cria o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis e dá outras providências*. Diário Oficial [da] União, Poder Legislativo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L7735.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7735.htm)
- BRASIL. (1998). *Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio*

- ambiente, e dá outras providências.* Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9605.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9605.htm)
- BRASIL. (1999). *Lei complementar nº 97, de 9 de junho de 1999. Dispõe sobre as normas gerais para a organização, o preparo e o emprego das Forças Armadas.* Diário Oficial [da] União, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lcp/Lcp97compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/Lcp97compilado.htm)
- BRASIL. (2007A). *Lei nº 11.473, de 10 de maio de 2007. Dispõe sobre cooperação federativa no âmbito da segurança pública e revoga a Lei no 10.277, de 10 de setembro de 2001.* Diário Oficial [da] União, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/lei/111473.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/111473.htm)
- BRASIL. (2007B). *Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007. Dispõe sobre a criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade—Instituto Chico Mendes; altera as Leis nos 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, 11.284, de 2 de março de 2006, 9.985, de 18 de julho de 2000, 10.410, de 11 de janeiro de 2002, 11.156, de 29 de julho de 2005, 11.357, de 19 de outubro de 2006, e 7.957, de 20 de dezembro de 1989; revoga dispositivos da Lei no 8.028, de 12 de abril de 1990, e da Medida Provisória no 2.216-37, de 31 de agosto de 2001; e dá outras providências.* Diário Oficial [da] União, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/lei/11516.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/11516.htm)
- BRASIL. (2016A). *Constituição (1988): Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 (Vol. 1).* Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas. [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf?sequence=1?concurso=CFS%202%202018](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf?sequence=1?concurso=CFS%202%202018)
- BRASIL. (2016B). *RET da 21ª Reunião do Comitê Orientador do Fundo Amazônia (COFA) (Nº 21; p. 31).* BNDES. [http://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/.galleries/documentos/cofa/RET\\_21a\\_Reuniao\\_COFA.pdf](http://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/.galleries/documentos/cofa/RET_21a_Reuniao_COFA.pdf)
- BRASIL. (2018A). *Livro Vermelho da Fauna Brasileira Ameaçada de Extinção (1ª ed, Vol. 1).* ICMBio/MMA.
- BRASIL. (2018B). *Plano de Ação para Prevenção e Controle do Desmatamento e das Queimadas no Cerrado (PPCerrado) e Plano de Ação para Prevenção e Controle do Desmatamento na Amazônia Legal (PPCDAm): Fase 2016-2020 (Vol. 1–3).* MMA. [http://combateadesmatamento.mma.gov.br/images/Doc\\_ComissaoExecutiva/Livro-PPCDam-e-PPCerrado\\_20JUN2018.pdf](http://combateadesmatamento.mma.gov.br/images/Doc_ComissaoExecutiva/Livro-PPCDam-e-PPCerrado_20JUN2018.pdf)
- BRASIL. (2018C, fevereiro 25). *Conheça a Força Nacional e entenda em que casos ela pode atuar.* Governo do Brasil. <http://www.brasil.gov.br/editoria/seguranca-e-justica/2018/02-1/conheca-a-forca-nacional-e-entenda-em-que-casos-ela-pode-atuar>

- BRASIL. (2018D). *Polícia Rodoviária Federal: Relatório de Gestão do Exercício de 2017* (p. 403). Ministério da Justiça. [https://www.justica.gov.br/Acesso/auditorias/arquivos\\_auditoria/policia-rodoviaria-federal/prf\\_relatorio\\_de\\_gestao\\_exercicio\\_2017](https://www.justica.gov.br/Acesso/auditorias/arquivos_auditoria/policia-rodoviaria-federal/prf_relatorio_de_gestao_exercicio_2017)
- BRASIL. (2018E). *Fundo Amazônia: Relatório de atividades 2017* (p. 208). BNDES. [http://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/galleries/documentos/rafa/RAFA\\_2017\\_port.pdf](http://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/galleries/documentos/rafa/RAFA_2017_port.pdf)
- BRASIL. (2019A). *Polícia Federal: Estatística de operações* [Cover]. <http://www.pf.gov.br/imprensa/estatistica/operacoes>
- BRASIL. (2019B). *Decreto nº 9.985, de 23 de agosto de 2019. Autoriza o emprego das Forças Armadas para a Garantia da Lei e da Ordem e para ações subsidiárias nas áreas de fronteira, nas terras indígenas, em unidades federais de conservação ambiental e em outras áreas da Amazônia Legal na hipótese de requerimento do Governador do respectivo Estado*. Diário Oficial [da] União, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2019/decreto/D9985.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9985.htm)
- BRASIL. (2020). *Decreto nº 10.341, de 6 de maio de 2020. Autoriza o emprego das Forças Armadas na Garantia da Lei e da Ordem e em ações subsidiárias na faixa de fronteira, nas terras indígenas, nas unidades federais de conservação ambiental e em outras áreas federais nos Estados da Amazônia Legal*. Diário Oficial [da] União, Poder Executivo. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10341.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10341.htm)
- CABRAL DE OLIVEIRA, E. F. (2018). *Geocolaboração, fiscalização ambiental e panorama atual no Brasil: Estudo de caso na Polícia Militar Ambiental do estado do Rio de Janeiro* (Dissertação de mestrado). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense, Brasil. <https://doi.org/10.19180/2177-4560.v12n12018p147-164>
- CABRAL DE OLIVEIRA, E. F., Alves, D. e Ferreira, M. I. P. (2018). A Efetividade das Ações de Fiscalização da Polícia Militar Ambiental do Estado do Rio de Janeiro. *Boletim do Observatório Ambiental Alberto Ribeiro Lamego*, 12(1), 147–164. <https://doi.org/10.19180/2177-4560.v12n12018p147-164>
- CABRAL DE OLIVEIRA, E. F., Silva, J. A. F. da, and Oliveira Júnior, J. F. D. (2020). Critical Analysis of the Brazilian Environmental Safety System. *Revista do Instituto Brasileiro de Segurança Pública (RIBSP)*, 3(7), 9–35. <https://doi.org/10.36776/ribsp.v3i7.87>
- COATS, D. R. (2019). *Worldwide Threat Assessment: Of The US Intelligence Community* (p. 42). Office of the Director of National Intelligence. <https://www.odni.gov/index.php/newsroom/congressional-testimonies/item/1947-statement-for-the-record-worldwide-threat-assessment-of-the-us-intelligence-community>

- CUNHA E MENEZES, P. da. (2015). *Áreas de preservação ambiental em zona de fronteira: Sugestões para uma cooperação internacional no contexto da Amazônia*. Fundação Alexandre de Gusmão.
- EMSLIE, R. and Brooks, M. (1999). *African rhino: Status survey and conservation action plan*. IUCN, World Conservation Union.
- FERREIRA, M. C. (2014). *Iniciação à análise geoespacial: Teoria, técnicas e exemplos para geoprocessamento* (1º ed). Editora Unesp.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. (2016). *Pesquisa e análise de dados vinculados ao campo da segurança pública e sistema penitenciário* (p. 55). Fórum Brasileiro de Segurança Pública. [http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/06/FBSP\\_diagnostico\\_producao\\_informacoes\\_segurancapublica\\_2016.pdf](http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/06/FBSP_diagnostico_producao_informacoes_segurancapublica_2016.pdf)
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. (2018). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública: 2018* (Anuário Ano 12; Anuário Brasileiro de Segurança Pública, p. 89). Fórum Brasileiro de Segurança Pública. <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/02/Anuario-2019-v5.pdf>
- GIL, A. C. (2016). *Métodos e técnicas de pesquisa social* (6º ed). Atlas.
- HARGRAVE, J. and Kis-Katos, K. (2013). Economic Causes of Deforestation in the Brazilian Amazon: A Panel Data Analysis for the 2000s. *Environmental and Resource Economics*, 54(4), 471–494. <https://doi.org/10.1007/s10640-012-9610-2>
- HOUAISS, A. (2007). *Grande Dicionário Houaiss*. <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php#2>
- IBGE. (2015). *Perfil dos estados e dos municípios brasileiros: 2014*. IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais.
- IBGE. (2016). *Pesquisa Perfil das Instituições de Segurança Pública*. Ministério da Justiça e Segurança Pública. <https://www.justica.gov.br/sua-seguranca/seguranca-publica/analise-e-pesquisa/estudos-e-pesquisas/pesquisas-perfil-da-instituicoes-de-seguranca-publica>
- ICMBIO. (2019). *Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade— Unidades nos Biomas*. <http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros>
- INPE. (2020, novembro 9). *TerraBrasilis*. TerraBrasilis PRODES (Desmatamento). [http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/dashboard/deforestation/biomes/legal\\_amazon/increments](http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/dashboard/deforestation/biomes/legal_amazon/increments)
- LE BILLON, P. and Williams, A. (Orgs.). (2017). *Corruption, natural resources and development: From resource curse to political ecology*. Edward Elgar Publishing.

- MARINATTO, L. (2017, abril 16). Estado do Rio é o recordista de operações de segurança pública da Força Nacional. *Extra*. <https://extra.globo.com/casos-de-policia/estado-do-rio-o-recordis...e-operacoes-de-seguranca-publica-da-forca-nacional-21212461.html>
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. (2019, junho 25). *Operação Arquimedes: MPF denuncia 22 envolvidos em esquema de fraudes e crimes ambientais no AM*. MPF. <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/noticias-am/operacao-arquimedes-mpf-denuncia-22-envolvidos-em-esquema-de-fraudes-e-crimes-ambientais-no-am>
- MONTEIRO, M. (2018, dezembro 11). Funcionários do Ipaam são presos por tentar dar golpe de R\$ 200 mil com multa ambiental | Manaus. *A Crítica*. <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/funcionarios-do-ipaam-sao-presos-por-tentar-dar-golpe-de-r-200-mil-com-multa-ambiental>
- MOREIRA, V. F., Rabelo, A. P. C., Filho, R. R. L., Silva, Â. Â. V. da, Santos, F. G. S. dos, e Labre, J. C. C. (2015). Desafios das Polícias Militares Ambientais na Fiscalização das áreas protegidas no Brasil. *Desafios das Polícias Militares Ambientais na Fiscalização das áreas protegidas no Brasil*, 16. <https://eventos.fundacaogrupoboticario.org.br/Anais/Anais/TrabalhosTecnicos?ids=2935>
- NELLEMAN, C., Henriksen, R., Kreilhuber, A., Stewart, D., Kotsovou, M., Raxter, P., Mrema, E. and Barrat, S. (Orgs.). (2016). *The rise of environmental crime: A growing threat to natural resources, peace, development and security*. United Nations Environment Programme.
- OECD *BETTER Life Index*. (2019, junho 20). <http://www.oecdbetterlifeindex.org/pt/pt/quesitos/safety-pt/>
- PARKS CANADA AGENCY, G. of C. (2019, fevereiro 25). *Parks Canada—Home*. <https://www.pc.gc.ca/en/index>
- PREECE, J. (2017). How two billion smartphone users can save species! *Interactions*, 24(2), 26–33. <https://doi.org/10.1145/3043702>
- RAPOZO, P., Radaelli, A. e Conceição da Silva, R. (2019). Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil. *Mundo Amazônico*, 10(2). <https://doi.org/10.15446/ma.v10n2.67141>
- REDONDO, M., Leon, L., Povedano, F. J., Abasolo, L., Perez-Nieto, M. A. and López-Muñoz, F. (2017). A bibliometric study of the scientific publications on patient-reported outcomes in rheumatology. *Seminars in Arthritis and Rheumatism*, 46(6), 828–833. <https://doi.org/10.1016/j.semarthrit.2016.12.002>
- RODRIGUES, S. (2018, dezembro 19). Secretário de Meio Ambiente de Mato Grosso foi preso por fraude no CAR. *((o))eco*. <https://www.oeco.org>

br/noticias/secretario-de-meio-ambiente-de-mato-grosso-foi-presos-por-fraude-no-car/

- SCHMITT, J. e Scardua, F. P. (2015). A descentralização das competências ambientais e a fiscalização do desmatamento na Amazônia. *Revista de Administração Pública*, 49(5), 1121–1142. <https://doi.org/10.1590/0034-7612131456>
- SERVIDORES DO IBAMA E FAZENDEIROS SÃO PRESOS EM OPERAÇÃO CONTRA CRIMES AMBIENTAIS NO ACRE. (2019, maio 8). *G1*. <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2019/05/08/pf-faz-operacao-contr-crimes-ambientais-cometidos-por-servidores-do-ibama-no-ac.ghtml>
- SEVERIANO, A. (2014, julho 27). Ibama tem apenas 47 servidores para fiscalizar crimes ambientais, no AM. *G1 Amazonas*. <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2014/07/ibama-tem-apenas-47-servidores-para-fiscalizar-crimes-ambientais-no-am.html>
- SOARES, L. E. (2019). *Desmilitarizar: Segurança pública e direitos humanos* (1º ed). Boitempo.
- TORGERSON, D. (2003). Democracy through policy discourse. In M. A. Hajer & H. Wagenaar (Orgs.), *Deliberative Policy Analysis* (1º ed, p. 113–138). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511490934.006>
- TRANSPARENCY INTERNATIONAL. (2020). *Corruption Perceptions Index 2019* (p. 29). Transparency International. [https://images.transparencycdn.org/images/2019\\_CPI\\_Report\\_EN\\_200331\\_141425.pdf](https://images.transparencycdn.org/images/2019_CPI_Report_EN_200331_141425.pdf)
- UNGAR, M. (2017). *The 21st Century Fight for the Amazon: Environmental Enforcement in the World's Biggest Rainforest*. Springer International Publishing. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=5106066>
- VILELA, P. R. (2020, julho 13). Mourão diz que desmatamento foi além do aceitável na região amazônica. *Agência Brasil*. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2020-07/mourao-diz-que-desmatamento-foi-al%C3%A9m-do-aceitavel-na-regiao-amazonica>

# Geografías superpuestas y conflictos territoriales en las fronteras internas colombianas. La Sierra de la Macarena 2002-2015<sup>1</sup>

*Overlapping geographies and territorial conflicts in Colombian internal borders. Sierra de la Macarena 2002-2015*

*Geografias superpostas e conflitos territoriais nas fronteiras internas colombianas. A Serra da Macarena 2002-2015*

Lina María Hurtado Gómez

---

## Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-05-28 Devuelto para revisiones: 2020-06-23 Fecha de aceptación: 2021-6-23

Cómo citar este artículo: Hurtado Gómez, L. M. (2021). Geografías superpuestas y conflictos territoriales en las fronteras internas colombianas. La Sierra de la Macarena 2002-2015. *Mundo Amazónico*, 12(2), 48-69. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.87731>

---

## Resumen

La formación territorial de la Sierra de la Macarena es el resultado de la superposición de geografías, territorialidades y procesos de territorialización, que producen relaciones conflictivas en la disputa por la apropiación y dominación del espacio. En este artículo se analizan los desencuentros entre los procesos de territorialización del Estado colombiano y los de resistencia y re-existencia de las comunidades colono-campesinas en esta frontera interna localizada en la Amazonia y la Orinoquia colombiana, en el periodo comprendido entre 2002 y 2015. Demostrando cómo esos diferentes proyectos van trazando geografías, que se superponen entre sí, creando tensiones, contradicciones, en fin, conflictos territoriales, que forman y transforman el espacio y las territorialidades.

*Palabras clave:* formación territorial; conflictos territoriales; territorialización; desterritorialización; fronteras, superposición de geografías.

## Abstract

The territorial formation of the Sierra de la Macarena is the result of the superposition of geographies, territorialities and territorialization processes, which produce conflicting relations in the dispute

---

**Lina María Hurtado Gómez.** Doctora en Geografía por la Universidad Federal Fluminense UFF-RJ, vinculada a las actividades de investigación científica del Grupo de Investigación en Historia, Medio Ambiente y Política (HIAMPOL) de la Universidad Nacional de Colombia y del Laboratorio de Estudios en Movimientos Sociales y Territorialidades (LEMTO) del Departamento de Geografía de la UFF. Actualmente es investigadora postdoctoral en el Instituto de Investigaciones Amazónicas de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia [lmhurtadogomez@id.uff.br](mailto:lmhurtadogomez@id.uff.br)



over the appropriation and domination of space. This article analyzes the disagreements between the territorialization processes of the Colombian State and those of resistance and re-existence of the colonist-peasant communities on this internal frontier located in the Amazon and the Colombian Orinoquia, in the period from 2002 to 2015. It is demonstrated how these different projects are tracing geographies, overlapping each other's, creating tensions, contradictions, in short, territorial conflicts, which form and transform space and territorialities.

*Keywords:* territorial formation; territorial conflicts; territorialization; desterritorialization borders; overlapping geographies.

### Resumo

A formação territorial da Serra da Macarena é o resultado da superposição de geografias, territorialidades e processos de territorialização, que produzem relações conflitivas pela apropriação e dominação do espaço. Neste artigo analisam-se os desencontros entre os processos de territorialização do Estado colombiano e os de resistência e re-existência das comunidades colono-camponesas nesta fronteira interna localizada na Amazônia e Orinoquia colombianas, no período compreendido entre 2002 e 2015. Demonstra-se que esses diferentes projetos vão desenhando geografias, que se sobrepõem entre si, criando tensões, contradições, enfim, conflitos territoriais, que formam e transformam o espaço e as territorialidades. *Palavras-chave:* formação territorial; conflitos territoriais; territorialização; desterritorialização fronteiras; superposição de geografias.

*Palavras-chave:* formação territorial, conflitos territoriais, territorialização, desterritorialização fronteiras, superposição de geografias.

## Introducción

---

La formación del territorio en las fronteras internas<sup>2</sup> es el resultado de una superposición de geografías, es decir, de territorios, territorialidades y procesos de territorialización, que no han tenido siempre la misma forma de ser y estar, de representar y de dar sentido, y que han ido transformándose en medio de relaciones conflictivas hasta tomar las formas actuales.

Esa superposición de geografías no es solo un proceso contemporáneo que se aplica a figuras legal y formalmente reconocidas<sup>3</sup>. Es un proceso histórico, de larga duración, entre territorialidades que no tienen necesariamente límites espaciales claramente trazados, por el contrario, sus límites son porosos, ambiguos y en los flujos y contraflujos espacio-temporales se van entrecruzando.

Por tanto, dentro del territorio nacional hay múltiples territorialidades o multiterritorialidades (Haesbaert, 2007), que entran en disputa por la apropiación y dominación del espacio, poniendo en discusión el territorio como base natural del Estado-Nación y el conflicto como una categoría central para entender la formación territorial, especialmente en las fronteras. Ese (des)encuentro entre los diferentes proyectos de apropiación y dominación, donde acontece también la expropiación y la violencia, es entonces una característica permanente, y no meramente coyuntural de esos territorios.

Esas relaciones conflictivas van generando des-re-territorializaciones. La desterritorialización entendida como la pérdida del control sobre los procesos

de dominación político-económica y de apropiación simbólico-cultural (Haesbaert, 2011), que se expresa en la expulsión de las comunidades rurales y urbanas, o en el confinamiento, es decir, la pérdida de movilidad, tanto en su sentido físico como simbólico-político. Ya la reterritorialización implica el (re)establecimiento del control de un espacio, a través de la apropiación o dominación territorial.

Este artículo coloca el conflicto como categoría central e histórica, no coyuntural, de la constitución de los territorios de frontera. En él se analizan las transformaciones territoriales de una frontera interna colombiana, la Sierra de la Macarena, como resultado de la coexistencia conflictiva de múltiples territorialidades en el periodo comprendido entre 2002 y 2015. Con ello se quiere analizar el territorio en movimiento, la interacción entre las territorialidades, cómo se influyen mutuamente, los conflictos que emergen, los movimientos de des-re-territorialización y cómo están articulados procesos simultáneos que se desarrollan de manera independiente, pero conectados por la acción de sujetos sociales en situaciones concretas, influenciados también por dinámicas en diferentes escalas.

El análisis se centra en los procesos de territorialización del Estado colombiano y los de resistencia y re-existencia de las comunidades campesinas, y cómo esas relaciones influyen la formación y transformación del espacio. Tiene como fundamento la tesis de doctorado en geografía defendida en 2016, en la Universidad Federal Fluminense, denominada “*Geografías Superpuestas, Conflictos Territoriales y Formación Territorial en las Fronteras Internas. La Sierra de la Macarena 1948-2013*”; así como la experiencia de trabajo en la región de la Macarena entre el año 2007 y 2012 como mediadora entre la Dirección Territorial Amazonia y Orinoquia de la Unidad Administrativa de Parques Nacionales Naturales -UAESPNN-, las organizaciones campesinas y otras instituciones del Estado; también se fundamenta en el análisis de documentos de política pública, legislación, información estadística y cartográfica; en las discusiones que al respecto han adelantado diferentes académicos que han acompañado la lucha campesina; en entrevistas con campesinos de la región realizadas en los años 2013 y 2014; y en el análisis de la información levantada por organizaciones campesinas y por instituciones del Estado.

El artículo está dividido en cinco partes. En la primera se localiza el área de estudio; en las tres siguientes se analizan los procesos y estrategias de des-re-territorialización del Estado colombiano en el periodo 2002-2015 y los procesos de re-existencia de las comunidades colono campesinas; y en la última parte se presentan las consideraciones y reflexiones finales.

## Localizando el espacio-tiempo de la Sierra de la Macarena

La Sierra de la Macarena, localizada al sur del departamento del Meta y parte del Guaviare<sup>4</sup> (Figura 2), fue una Reserva Biológica en 1948, transformada en un Parque Nacional Natural en 1971, y en 1989 pasó a integrar el Área de Manejo Especial de la Macarena -AMEM-, una de las mayores áreas protegidas del país, pues cuenta con una superficie aproximada de cuatro millones de hectáreas e incluye el área de 17 municipios.<sup>5</sup>

Como frontera es heterogénea, pues es al mismo tiempo una zona de transición, un puente que comunica diferentes ecosistemas y culturas de los Andes, la Orinoquia y la Amazonia colombiana, y un *front*, un espacio que está siendo objeto de lucha en los límites espaciales de diferentes fuerzas en confrontación abierta por afirmar su control<sup>6</sup>.

En los diferentes tiempos espaciales<sup>7</sup> en los cuales ese territorio se ha formado, se han creado discursos y estereotipos que han justificado prácticas de ocupación, de invisibilización y exterminio, en fin, de desterritorialización. El Estado-Nación ha buscado inscribir nuevas relaciones sociales sobre esa frontera, produciendo líneas de demarcación, jerarquías, la clasificación de personas según diferentes categorías, operando casi siempre a través del estado de excepción. Sin embargo, no ha sido una autoridad exclusiva, pues la soberanía ha estado en disputa con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo -FARC-EP-. De tal manera que por su posición estratégica ha sido un espacio de tensión entre diferentes territorialidades que han buscado dominarla.

El espacio-tiempo 2002-2015 de la formación territorial de la Macarena se caracteriza por la retomada del control territorial por parte del Estado con el despliegue de tres proyectos de ordenamiento territorial a través de políticas públicas y acciones concretas: ambiental, desarrollo y seguridad, que acontecen simultáneamente con los procesos de resistencia/re-existencia<sup>8</sup> de las comunidades locales, después de un proceso de negociación de paz que comenzó en 1998 y fue interrumpido en 2002 (Figura 1). Con sus estrategias de territorialización estos proyectos van trazando geografías, mudando las formas que va tomando el espacio, las estrategias de control y acceso al espacio, de apropiación y dominación, y generan procesos de des-re-territorialización.

Por su parte las organizaciones campesinas de La Macarena se reterritorializan en resistencia y re-existencia, es decir, que tienen el poder de recomenzar, de regeneración, de dar nuevos sentidos a la existencia y por tanto al territorio. De tal manera que los grupos sociales que en ella habitan no solo resisten en medio de los proyectos de ordenamiento territorial estatal y las relaciones de poder, sino que se reinventan, bebiendo del pasado, de la tradición, de las luchas presentes para inventar el futuro.

Si bien es cierto que para facilitar la escritura de este texto tratamos cada proyecto de ordenamiento territorial de manera separada, en la práctica ellos se superponen, se dan de manera simultánea, se influncian y entran en conflicto incidiendo sobre la formación del territorio y las territorialidades.

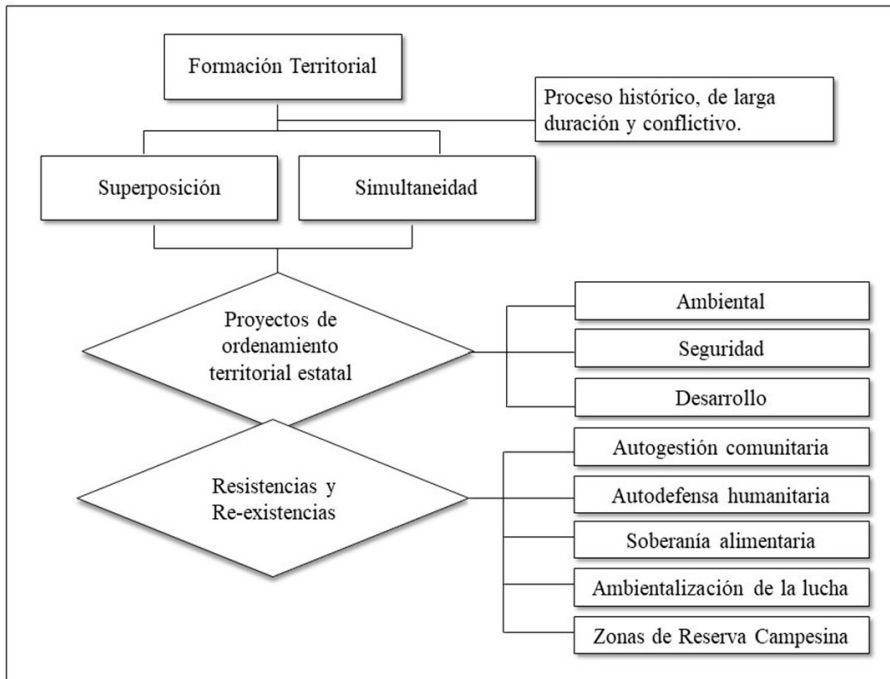


Figura 1. Elementos de análisis para comprender la formación territorial de La Sierra de la Macarena.

Fuente: Elaboración propia

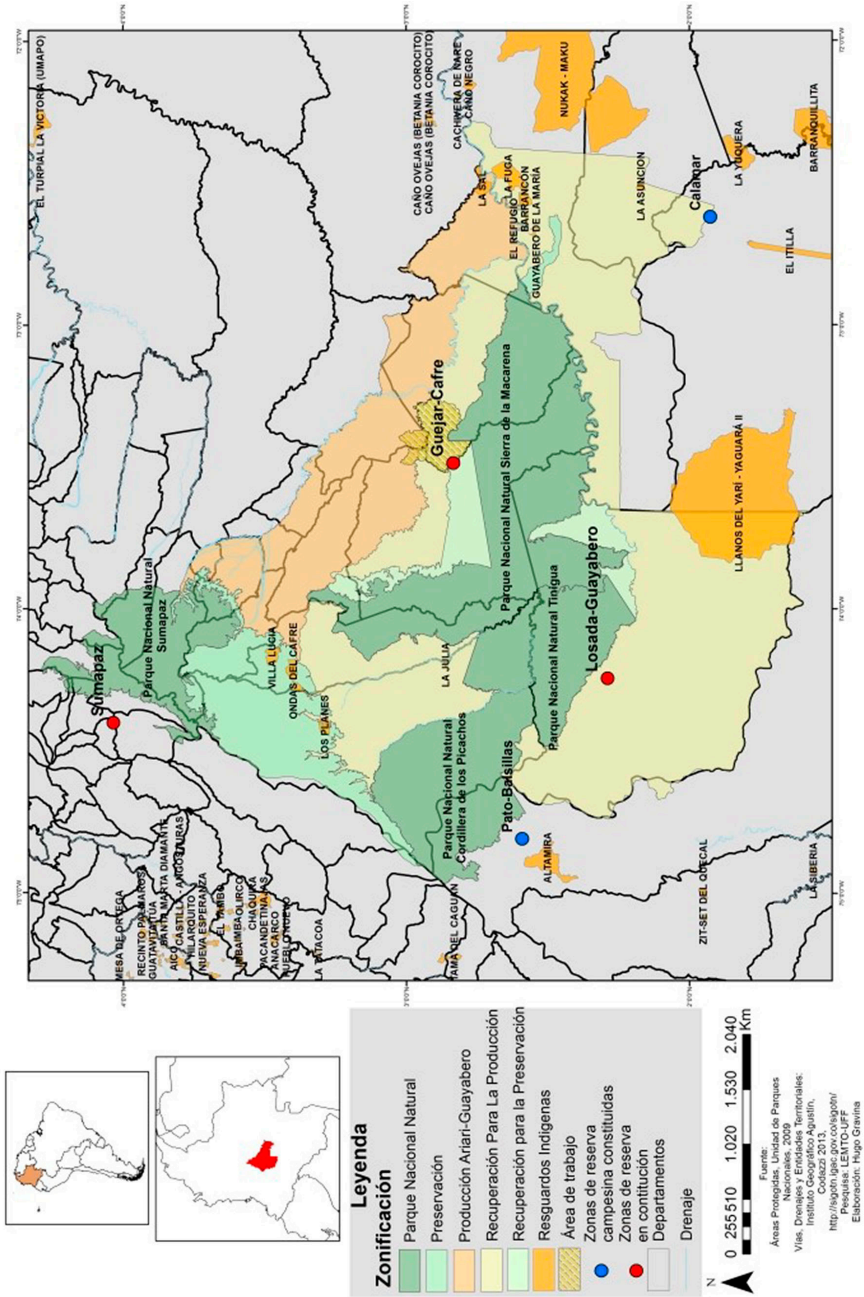


Figura 2. Localización del Área de Manejo Especial de la Macarena.

## Desterritorialización y vaciamiento de territorios. La lucha por la autodefensa humanitaria como resistencia.

La Macarena ha estado en el centro del conflicto armado y de diferentes procesos de paz con las guerrillas. En el periodo comprendido entre 1998 y 2002 ocupó un lugar central en las negociaciones de paz entre el gobierno del presidente Pastrana y las FARC-EP. Fue una zona desmilitarizada de libre tránsito de esa guerrilla, más conocida como “zona de despeje” o “zona de distensión”, que comprendía cinco municipios, La Macarena, Vistahermosa, Mesetas y La Uribe en el Meta, y San Vicente del Caguán en el Caquetá, con jurisdicción en buena parte del AMEM.

Una vez finalizado el proceso de paz y por tanto la “zona de distensión”, el Estado se dio a la tarea de retomar el control territorial bajo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Esa reterritorialización se desarrolló en el marco de la lucha contra el terrorismo, pues después del 11-S la guerrilla de las FARC fue señalada de “narcoterrorista”. Contra ella y las comunidades rurales que habitaban las áreas bajo su control, se desarrolló una lucha contra la insurgencia y las drogas como parte de una alianza política y militar entre Colombia y Estados Unidos.

Plan para la Paz, la Prosperidad y el Fortalecimiento del Estado, más conocido como Plan Colombia<sup>9</sup> fue el nombre que se dio a esa alianza, para avanzar en una estrategia antiterrorista en áreas geográficas que se consideraban por fuera del control del Estado colombiano, como Putumayo, Macarena y Montes de María. Su diseño se dio durante el proceso de paz entre 1998 y 2002, razón por la cual inicialmente se reconocía que la negociación con los grupos guerrilleros era la respuesta más adecuada al conflicto armado, y a su desarrollo se supeditaban los demás temas: narcotráfico, inseguridad y desarrollo económico. No obstante, para los EE.UU. el eje fundamental era combatir al narcotráfico, objetivo que fue articulado con el de la lucha contrainsurgente después de la ruptura del proceso de paz en el año 2002.

La estrategia militar desarrollada en el marco de la política de seguridad democrática (2002-2010) envolvió estrategias de violencia simbólica, como la clasificación de algunos territorios como zonas rojas/inseguras, incluida la población que las ocupaba, a quienes se les señaló como terroristas. Lo anterior justificó el empleo de la violencia física para la recuperación territorial, la cual se expresó en masacres, asesinatos, desapariciones, ejecuciones extrajudiciales, saqueos, retenes, bloqueos de alimentos y medicinas, fumigaciones aéreas de los cultivos de coca y los de pan coger, y la erradicación manual forzada. Así, la Macarena pasó de ser el centro de un proceso de negociación de paz (1998-2002), a ser el escenario sobre el cual se desplegaba una estrategia militar (2002-2015).

Según el banco de datos del Centro de Investigaciones en Educación Popular, CINEP (2011), en el periodo comprendido entre 2002 y 2009 se registraron 156 casos de ejecuciones extrajudiciales<sup>10</sup>, más conocidas como “falsos positivos”, cometidas dentro de la jurisdicción de los seis municipios de la Macarena en los cuales se implementaba el Plan de Consolidación Integral -PCI-, el 57% ocasionadas por el ejército nacional y el 44,23% por paramilitares. Los municipios con mayor índice por cada 100 mil habitantes fueron San Juan de Arama (42,5), Vistahermosa (32,5) y Puerto Rico (17,2).

La desterritorialización se expresó también en el desplazamiento forzado. Para el año 2010 en el país habían sido desplazadas 280.041 personas, alrededor de 56.000 hogares, siendo que el 32,7% de esa población (91.499 personas) provenía de las zonas en las cuales se desarrollaba el PCI (CODHES, 2011). Así mismo, 44 de los 100 municipios que presentaron la mayor tasa de desplazamiento estaban bajo la influencia de ese plan. La violencia fue señalada como primera causa de desplazamiento, así como el despojo de tierras y el interés de la inversión nacional e internacional alrededor de la minería y el cultivo de palma aceitera (CODHES, 2011).

En los municipios pertenecientes a la región del Bajo Ariari<sup>11</sup> fueron desplazadas 55.495 personas en el periodo comprendido entre 2002-2010. Vistahermosa (23.073) y Puerto Rico (11.565) fueron los municipios con mayor contribución. Los datos son trágicos si tenemos en cuenta que la población total para la región en el año 2010 era de 96.154 personas (CINEP, 2011).

En otros espacios-tiempos la colonización de las fronteras internas fue forzada por la violencia y la pobreza, y también dirigida por las organizaciones sociales como un mecanismo de resistencia a la violencia del Estado y a la desigualdad en el acceso a la tierra en las regiones centrales. En el tiempo espacial 2002-2015 la lucha por la sobrevivencia se vio afectada por el incremento en el proceso de desplazamiento forzado desde las zonas rurales de las fronteras hacia las cabeceras urbanas y las ciudades capitales de la región central, contribuyendo al mismo tiempo con la ampliación de las fronteras agrarias. Las causas principales de esta desterritorialización continuaron siendo la violencia de Estado y el empobrecimiento de la economía campesina que trajeron como consecuencia un proceso de desocupación del territorio, así como el confinamiento, pues algunas formas de organización comunitaria y participación política fueron “inmovilizadas” gracias a esa geografía del terror.

Los grupos sociales colono-campesinos no fueron pasivos en este proceso de desterritorialización violenta emprendido por el Estado, pues en su lucha por permanecer en el territorio desarrollaron una estrategia de “autodefensa humanitaria” para la sobrevivencia, frente a los ataques violentos de las fuerzas militares y paramilitares. Para ello crearon comités de derechos humanos en las juntas de acción comunal y más tarde conformarían la *Fundación Comisión*

*de Seguimiento a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario -DIH- en el sector del Bajo Ariari, DHBAJOARIARI.*

A través de la fundación implementaron la estrategia de acción humanitaria en los municipios del sur del departamento del Meta y del norte del Guaviare, basada en tres pilares: (1) el conocimiento especializado sobre el tema de los Derechos Humanos y DIH; (2) la construcción de estrategias para la acción humanitaria de defensa; y (3) la conciencia de acción comunitaria organizada (CINEP, 2011). En el año 2012 se conformaría la *Fundación por la Defensa de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario del Centro y Oriente Colombiano, -DHOC-* con influencia en diez departamentos.

De esta manera las organizaciones campesinas utilizaron una herramienta hegemónica, el derecho, para fines contra-hegemónicos, la autodefensa de la vida y la resistencia en el territorio. Basados en una estrategia local, las juntas de acción comunal crearon una red de comités veredales que fortalecieron la autodefensa humanitaria, exigieron el reconocimiento de los colonocampesinos como ciudadanos que deben ser respetados y protegidos por el Estado, y negaron el estereotipo de criminales que deben ser combatidos.

## Ordenamiento territorial del desarrollo-extractivismo. La autogestión comunitaria y la agroecología como re-existencias

El proyecto de seguridad orientado a recuperar el control estatal sobre el territorio avanzó conjuntamente con el de desarrollo-extractivismo. La pacificación del país se entendía como una condición para el afianzamiento del sector exportador, con en el argumento de que para lograr el desarrollo era necesaria la recuperación de la seguridad (Palacio, 2010; Fajardo, 2009; González, 2014). Esa estrategia se complementó con el debilitamiento y privatización de la gestión ambiental, pues el medio ambiente pasó a ser visto como soporte de las actividades económicas y suministro de recursos para el crecimiento económico (Gulh y Leyva, 2015).

A partir del año 2000 se dio prioridad a un desarrollo basado en la extracción intensiva y sistemática de recursos naturales no renovables, con un importante papel de la Amazonia y la Orinoquia. Las actividades predominantes fueron la exploración y explotación de hidrocarburos y la minería, que se complementaban con los monocultivos para la producción de biocombustibles, la ganadería extensiva, los cultivos de coca para la obtención de pasta básica, y con grandes proyectos de infraestructura vial y eléctrica. Este modelo de desarrollo-extractivismo consolida un modelo neocolonial de apropiación y explotación de los bienes comunes en América Latina y se da bajo un redireccionamiento progresivo hacia la exportación de recursos



naturales no renovables (Svampa, 2011), que se pone en marcha a través de prácticas intensivas y sistemáticas, con graves impactos ambientales, sociales y económicos.

Esa visión se reflejó en el Plan Nacional de Desarrollo -PND- 2010-2014, que se propuso lograr el crecimiento sostenido y la generación de empleo dando impulso a lo que llamó *las locomotoras minero-energética, de infraestructura para el transporte, agropecuaria y vivienda*, que se traduciría en un avance en la exploración y explotación de hidrocarburos, la plantación de palma africana para la producción de aceite y la ganadería extensiva, en el cual la Orinoquia ocupó un papel fundamental. Esto tuvo continuidad en el PND 2014-2018, en el cual se definió la región de los Llanos como un “reservorio mundial de hidrocarburos y gas”, “un corredor de movilidad de armas y drogas ilícitas” y propuso la puesta en marcha de un “modelo de crecimiento verde” fundamentado en los ejes de medio ambiente, agroindustria y desarrollo humano, y en el impulso a las actividades agropecuarias, turísticas y minero-energéticas.

En el año 2012 la Orinoquia tenía el 40,8% del total nacional del área sembrada en palma de aceite y el departamento del Meta participaba del 31%. Tres de los cuatro municipios con jurisdicción en el PNN Sierra de la Macarena (Puerto Rico, Vistahermosa, San Juan de Arama) contribuían con el 0,68% (3.091 hectáreas) de esa área sembrada, mientras que otros municipios localizados en las zonas aledañas (Puerto Lleras, Granada, Fuente de Oro y el Castillo) aportaban el 2% (7.505 hectáreas) (Fedepalma, 2013). Así mismo, la Orinoquia ha ocupado un importante lugar en la producción de petróleo en el país. Para el 2013 aportaba el 74,1% de la producción nacional, siendo que el departamento del Meta contribuía con 68% del total de barriles producidos en la región (DNP, 2015).

En relación con la ganadería, el Meta ocupaba el primer lugar como productor nacional de ganado bovino para el año 2008, ya que destinaba el 87,5% del área departamental a la ganadería extensiva, cifra que aumentó a 90% para el año 2012 <sup>12</sup>. Es decir que áreas con vocación forestal, agrícola y agroforestal estaban siendo usadas para ganadería, lo cual se relaciona con el aumento de la concentración de la tierra y la ruptura de los procesos organizativos.

De otra parte, el cultivo y transformación de la hoja de coca que inició hacia final de los años setenta es una dinámica del capital que ha tenido una fuerte influencia en la formación territorial de la Macarena. Para el año 2005 el departamento del Meta era el mayor productor nacional de coca, 23,4% del total nacional (80.000 ha.). Ya en 2013 el área plantada era de 2.898 hectáreas y en 2017 aumentó para 5.577, siendo que los núcleos con mayor densidad de siembra se localizan alrededor del PNN Sierra de la Macarena, principalmente por los ríos Cafre y Guayabero y el caño Yarumal (ONUDOC 2005, 2012, 2015, 2018). Ese PNN fue el área protegida con mayor área

sembrada en coca para 2016, 2.832 ha, representando un 34% del total sembrado en parques nacionales (8.301 ha.) (ONUDOC, 2018).

La economía de la coca trajo consigo grandes mudanzas en las relaciones sociales. Hubo un incremento acelerado de la población, un cambio radical en los patrones de uso y ocupación del espacio, en los saberes y en las prácticas agrícolas y pecuarias, la alimentación, los patrones de consumo, y engendró también nuevas formas de violencia asociadas a los actores vinculados.

Se destaca especialmente la alta fragmentación de la tierra. Los datos del sistema de monitoreo de cultivos de coca de Naciones Unidas revelaron que el 86% de los 21.331 lotes censados en el municipio de Puerto Rico entre 2001 y 2009, tenían un área menor a tres hectáreas y su área promedio era de una hectárea. La región se dividía entonces entre procesos de concentración asociados a la ganadería y los de fragmentación de la tierra relacionados con la plantación de coca, que inviabilizaban la economía campesina.

La implantación de esta economía tuvo un carácter ambiguo, pues si bien generó una pérdida del control sobre la producción alimentaria y, por tanto, generó un proceso de desterritorialización, los excedentes generados por la comercialización de la hoja de coca y la pasta básica financiaron procesos de autogestión comunitaria a través de las juntas de acción comunal. Entre los principales se encuentran la construcción y adecuación de vías, de infraestructura para la educación, y la conformación de los comités ambientales veredales. Estos últimos diseñaron reglamentos no gubernamentales para el manejo ambiental y cultural, como mecanismos de control del uso y ocupación del espacio, y de las relaciones sociales, que se asociaba a un sistema de pago de multas por su incumplimiento.

En ese tiempo-espacial se consolidó el ciclo económico coca-ganadería-hidrocarburos, en el cual el campesino migra, establece un cultivo de coca, después es desterritorializado por las políticas de seguridad del Estado, para la reterritorialización de la ganadería extensiva, los hidrocarburos o los monocultivos agroindustriales. En este esquema el Estado reafirma su papel desterritorializador de los grupos en resistencia.

No obstante, una importante propuesta emerge como re-existencia campesina a los proyectos de ordenamiento territorial del desarrollo-extractivismo y de la seguridad: la agricultura agroecológica, que se dio de manera paralela con su auto-representación como campesinos ambientalistas. Ese cambio fue la respuesta a los bloqueos sufridos para el ingreso de alimentos y de otros insumos para el desarrollo de la agricultura, algunos usados también para la transformación de la coca, una estrategia del Estado para debilitar la economía colono-campesina, que trajo como consecuencia una preocupación generalizada de las comunidades rurales por la defensa de la soberanía alimentaria.

La propuesta era radical si se tiene en cuenta que se pasaría de una economía fundamentada casi exclusivamente en la producción y transformación de la coca, un monocultivo con uso intensivo de insumos externos, altamente contaminantes y dependiente de mercados externos, hacia su opuesto, la agroecología, basada en principios básicos que incluyen el reciclaje de nutrientes y energía, la sustitución de insumos externos, el mejoramiento de la materia orgánica y la actividad biológica del suelo, la diversificación de las especies de plantas y los recursos genéticos de los agroecosistemas en tiempo y espacio, la integración de los cultivos con la ganadería, y la optimización de las interacciones y la productividad del sistema agrícola en su totalidad (Altieri y Toledo, 2010).

La agroecología y la soberanía alimentaria fueron propuestas entonces como estrategias de reterritorialización en re-existencia, pues proponen un retorno a lo campesino, a la recuperación de prácticas y conocimientos para la formación y transformación de ese espacio, a la reconstrucción de relaciones de solidaridad, de articulación con la naturaleza, un esfuerzo por dar nuevos sentidos al territorio.

## Ordenamiento ambiental territorial estatal. De parques con la gente a parques con gente.

A partir del año 2000 la política ambiental se limitó principalmente a la conservación o recuperación de las áreas protegidas (Rodríguez, 2007; Mance, 2007; Guhl y Leyva, 2015). En el año 2001 la Unidad de Parques Nacionales Naturales -UAESPNN- publicó la Política de Participación Social en la Conservación “parques con la gente” (UAESPNN, 2001), que hizo una diferenciación entre las comunidades indígenas, las afrocolombianas y los campesinos<sup>13</sup>. A estos últimos se les desconoció como agentes de conservación en las áreas protegidas, aunque podían acompañar procesos de desarrollo sostenible en las áreas aledañas. Se les propuso entonces una estrategia de restauración ecológica participativa, ya que la legislación no permite la superposición de PNN con sus territorios. Así se proyectó en esa política la antigua idea de que los indígenas son más próximos a la naturaleza, en cuanto los grupos afrodescendientes se van alejando, hasta llegar a los campesinos, sobre los cuales se mantiene el estereotipo de colonizador y destructor de reservas, agentes que traen la civilización y con ella la destrucción.

La recuperación del control territorial en la antigua zona de distensión por parte del Estado en 2002, no fue solo a través del despliegue de la estrategia militar. El proyecto ambientalista también quiso avanzar en la recuperación del control de la gestión de las áreas protegidas una vez terminó el proceso de paz. La Dirección Territorial Amazonia-Orinoquia -DTAO- de la Unidad de Parques, avanzó en la coordinación con cerca de doce organizaciones

campesinas, conformando el Comité Coordinador del Área de Manejo Especial de la Macarena -COCO-AMEM-, que tenía por objeto establecer acuerdos para resolver los conflictos por uso, ocupación y tenencia de la tierra en los parques nacionales.

En esa instancia la DTAO pautó que en los parques nacionales no debería haber ocupación campesina y, por tanto, las acciones estarían encaminadas a avanzar en la relocalización. Las organizaciones sociales insistían, por su parte, en que se debería reconocer la propiedad de la tierra a los campesinos habitantes de esas áreas. El COCO-AMEM se desarrolló durante cuatro años, hasta el año 2006, cuando las organizaciones sociales en su conjunto decidieron no dar continuidad al papel de DTAO como facilitadora de las relaciones entre ellas. Para ese entonces los funcionarios de Parques Nacionales tenían claro que, sin el apoyo de las organizaciones campesinas, no era posible avanzar en la gestión ambiental a nivel local y regional, en los procesos de relocalización voluntaria, ni controlar el avance de la frontera agraria.

Ya en el año 2006 la DTAO diseñó e implementó *“la estrategia integral y diferenciada de reordenamiento territorial y resolución de los conflictos por uso, ocupación y tenencia en las áreas protegidas y sus áreas de influencia en el AMEM”* -UOT-, y tomó como caso piloto el PNN Sierra de la Macarena. Dicha estrategia se desarrolló de manera paralela con el Plan de Consolidación Integral, de tal manera que las políticas de ordenamiento ambiental y de seguridad coincidieron en la zona de trabajo, la población y en los financiadores, la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional -USAID- y la Unión Europea, aunque con intereses contrapuestos.

La estrategia UOT buscó retomar el control territorial de los PNN de Sierra de la Macarena, Tinigua y Cordillera de los Picachos, que hicieron parte de la antigua zona de distensión. El componente más fuerte fue la restauración de los parques a través de lo que denominaron “relocalización voluntaria de las familias ocupantes”. Una insistencia en una vieja-nueva política de reubicación que se implementa desde los años cincuenta, y que con nuevos nombres dio continuidad a la separación entre sociedad y naturaleza, o mejor entre naturaleza y culturas campesinas, dándoles un lugar fuera de las áreas de conservación, como si los campesinos no hubieran hecho un aporte fundamental en la preservación de esas áreas. La propuesta incluía la regulación de la ocupación y el uso de la tierra, así como alternativas de seguridad alimentaria, generación de ingresos y formalización de la tenencia de la tierra en las zonas aledañas a los parques nacionales, que denominaron reordenamiento ambiental.

En la implementación de esa política, el Estado encabezado por la Unidad de Parques realizó un ejercicio de coordinación con las organizaciones sociales, en la cual buscó apoyo para la contención de la ocupación de los PNN, así como para la relocalización de las familias campesinas en las zonas

de aledañas. El lugar físico y simbólico-político que se les propuso a los campesinos en la política de “parques con la gente”, fue el de cumplir una función de amortiguación de usos hacia las áreas de conservación estricta. Mientras tanto, el control ambiental estatal para la contención del proyecto de desarrollo-extractivismo, que tenía un mayor impacto en la preservación y restauración de los PNN, continuó siendo precario. En fin, la política ambiental estaba supeditada al crecimiento económico y de poco servía avanzar en la relocalización de familias habitantes de los PNN cuando el problema agrario persistía y con él el ciclo de des-re-territorialización campesina.

Como estrategia de Estado la UOT representaba la presencia de un proyecto de ordenamiento territorial diferente al de seguridad en el cual predominaba la represión y violencia. La Unidad de Parques reconoció en las organizaciones campesinas interlocutores válidos, con los cuales concertaba y acordaba, superando los estereotipos de “enemigo interno”, “guerrillero” y “narcoterrorista”. Nos parece que esa institución admitió que solo a través de acuerdos con organizaciones campesinas lograría avanzar en la gestión ambiental de las áreas protegidas.

No obstante, ante esa propuesta de reordenamiento ambiental del Estado afloraban diferentes dudas relacionadas con la sostenibilidad de la estrategia de relocalización voluntaria o la atención plena del Estado en los nuevos lugares de asentamiento, de tal manera que garantizara que la estrategia de relocalización no sería otra forma de desterritorialización. Se cuestionaba también el sentido de avanzar en la estrategia UOT cuando el problema agrario persistía, y había grandes dudas sobre las garantías para que no hubiese nueva ocupación de las áreas protegidas. Pues mientras haya desigualdad y concentración de tierras, habrá ampliación de la frontera agraria, se avanzará sobre las áreas formalmente conservadas por el Estado, y el ciclo de des-re-territorialización continuará abierto.

El proceso de reterritorialización en re-existencia de las familias campesinas se fundamentó en la politización de las características ambientales en las que estaban inmersas, así como de las formas legales que tomó el proyecto de ordenamiento ambiental. Los parques nacionales, las áreas de manejo especial, los distritos de manejo integrado, si bien han impuesto restricciones al uso y la tenencia de la tierra, también han representado una oportunidad para visibilizar la lucha por la tierra, el territorio y la autodefensa humanitaria.

La ambientalización de la lucha colono-campesina implicó la reactivación de los comités de ecología y cultura de las juntas de acción comunal, que existían desde el periodo 1998-2002, así como el impulso a la conformación de la Corporación para la Defensa Ambiental del Área de Manejo Especial de la Macarena, CORPOAMEM. Esa corporación pretende constituir una red de zonas de reserva campesina y de resguardos/asentamientos indígenas alrededor de los Parques Nacionales Naturales del AMEM, que reúne 22

organizaciones campesinas, 1 resguardo indígena, 570 veredas y 12.000 familias, en lo que se conoce como los Distritos de Manejo Integrado y PNN.<sup>14</sup> Tiene como objetivos reconocer el derecho a la tierra de los campesinos y servir de barrera para los procesos de colonización que vienen avanzando en los Parques Nacionales del AMEM.

Valiéndose del proyecto de ordenamiento ambiental del Estado, los colono-campesinos ponen de relieve el proyecto que ambientaliza su lucha y que tiene como fundamento una demanda por la justicia social. Muestran la importancia del campesinado y sus formas organizativas para la conservación ambiental de esos espacios, que fueron acusados de invadir. Y con base en ello, exigen su reconocimiento como agentes de conservación, como sujetos políticos, para exigir también el derecho a la consulta previa, y negar el lugar que se les ha dado, como enemigo interno e invasores de reservas.

La constitución de Zonas de Reserva Campesina -ZRC- es otra estrategia de reterritorialización en re-existencia, que busca el reconocimiento legal de territorios campesinos en las zonas de frontera agraria, propone manejo colectivo del territorio y una titulación individual de la tierra. Estas se complementan con el proyecto ambiental que busca hacer compatible la ocupación campesina en los parques nacionales, las reservas forestales y las zonas de preservación y no solo en las zonas amortiguadoras, una política de “parques con gente”, como respuesta a la política ambiental estatal para los parques nacionales, denominada “parques con la gente”.

En las ZRC se recoge la experiencia acumulada del proceso organizativo, así como del establecimiento de normas de convivencia y mecanismos de control social y de la memoria de las relaciones conflictivas con las instituciones. En ella se reflejan las transformaciones de los procesos identitarios, de los colonos, campesinos coqueros y pequeños productores de coca, defensores de los derechos humanos, campesinos agroecologistas, que luchan por la soberanía alimentaria, y de los campesinos ambientalistas que buscan la conservación del bosque y la selva.

## Conclusiones

---

El proceso de formación territorial de la Macarena es el resultado de las relaciones conflictivas entre diferentes territorialidades y sus procesos de territorialización. En las fronteras internas los proyectos de ordenamiento territorial para la seguridad, de desarrollo-extractivismo y ambiental promovidos por el Estado, tienen una simultaneidad y superposición espacio-temporal entre sí y con los proyectos de las organizaciones campesinas.

Esas múltiples territorialidades tienen temporalidades distintas que se expresan en un mismo espacio. Es decir, edades diferentes, pero también

diversas velocidades en la capacidad para transformar el espacio, o como diría Milton Santos, diversas formas de usar el tiempo social y desde diferentes escalas geográficas. Así van trazando diferentes geografías, con sus diversas formas de usar el espacio, a la vez que se establecen relaciones conflictivas que van formando y transformando el territorio, los sentidos y las estrategias de territorialización.

La Macarena pasó de ser el centro de un proceso de negociación de paz (1998-2002), a ser el escenario sobre el cual se desplegaba una estrategia de recuperación del control territorial Estatal (2002-2015), que ha traído como consecuencia procesos sistemáticos de des-territorialización. Mientras el proyecto de seguridad fragiliza los procesos organizativos y desterritorializa en el sentido físico y simbólico, matando y sembrando miedo, el proyecto de desarrollo-extractivismo va avanzado con la plantación de palma africana, la implantación de ganadería, la exploración de hidrocarburos y el establecimiento de cultivos de coca. Por su parte el proyecto ambiental también ha generado contradicciones entre las organizaciones campesinas a través de la puesta en marcha de la estrategia de relocalización voluntaria, al tiempo que ha sido una oportunidad para la visibilización de la lucha por tierra y territorio.

La desterritorialización se ha expresado en la Sierra de la Macarena en la muerte de personas como es el caso de las ejecuciones extrajudiciales; en los procesos de desocupación del territorio con los masivos desplazamientos forzados; en el confinamiento, pues algunas formas de organización comunitaria y participación política fueron inmovilizadas gracias a la geografía del terror, o perdieron la posibilidad de recorrer su red de itinerarios; en la pérdida de saberes y haceres colono-campesinos y del control de la producción y reproducción de la vida, como consecuencia del establecimiento de los cultivos de coca.

La reterritorialización en re-existencia de las organizaciones colono campesinas ha implicado, por su parte, la apropiación y dominación de nuevos espacios físicos, o la reapropiación de los espacios que ya ocupaban, dándoles nuevos sentidos, mudando el lugar que el discurso y las políticas públicas les han dado, como territorios campesinos y zonas de reserva campesina, como organizaciones para la defensa de la vida como la Fundación por la Defensa de los Derechos Humanos y la Corporación para la Defensa Ambiental del AMEM. Así, los campesinos buscan nuevos caminos para movilizar su lucha, movilizando también sus procesos identitarios como defensores de derechos humanos, como agroecologistas y ambientalistas, basados no solo en lo que quieren ser, si no en lo que han sido y en las luchas actuales por la tierra y el territorio.

Los colono-campesinos vienen recorriendo un camino para la construcción de la paz, rechazando el lugar que se les ha dado y reinventando sus formas de ser y estar en el territorio, es decir, de las territorialidades y sus procesos de

territorialización. Esas re-existencias son también una lucha por la hegemonía, que se establece en medio de relaciones conflictivas con los proyectos de ordenamiento ambiental, de desarrollo-extractivismo y de seguridad del Estado, que insisten en la separación entre naturaleza y culturas campesinas, y en negarles la ciudadanía. Y así han construido el otro proyecto, no sólo con expresiones locales, sino a través de la construcción de redes regionales de territorios campesinos e indígenas en torno al tema ambiental, como CORPOAMEM, o para la defensa de los derechos humanos como DHOC, mostrando cómo funciona en la práctica la transescalaridad (Vainer, 2001), es decir, que un proceso no se da en una sola escala, sino que trasciende e incide sobre la producción del espacio y de los conflictos en otras escalas geográficas.

## Notas

---

<sup>1</sup> Este artículo fue escrito con apoyo de la CAPES en el marco del posdoctorado realizado el programa de posgrado en Geografía en la Universidad Federal de Sergipe entre julio de 2018 y junio de 2019 y revisado y ajustado en el posdoctorado realizado en el Instituto de Investigaciones Amazónicas de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia entre febrero de 2021 y febrero de 2022, con el apoyo del Fondo Nacional de Financiamiento para la Ciencia, la tecnología y la innovación “Francisco José de Caldas” y al Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación.

<sup>2</sup> El concepto de formación económico social propuesto por Marx y posteriormente desenvuelto por Lenin 1972 [1950]), fue discutido desde la geografía a partir de los años 70. Primero con la propuesta de producción del espacio (Lefebvre, 1974), pasando por la formación socio espacial (Santos, 1979; Moreira, 1982) y, posteriormente, formación territorial (Moraes, 1999). En mi tesis de doctorado (Hurtado, 2016) he propuesto una relectura de la categoría de formación territorial basada en estos autores y otros como Porto-Gonçalves (2003), Haesbaert (2011), Agnew y Oslender (2010) y en la realidad de las fronteras colombianas. Para una discusión más amplia al respecto, consultar la tesis de doctorado en geografía defendida en 2016, en la Universidad Federal Fluminense, denominada *Geografía Superpuestas, Conflictos Territoriales y Formación Territorial en las Fronteras Internas. La Sierra de la Macarena 1948-2013* y el artículo “De la formación socioespacial a la formación territorial. Una propuesta teórica y metodológica para el análisis de la formación y transformación de territorios en zonas de frontera” publicado en la Revista ANPEGE, volumen 16, número 30 de 2020, disponible en: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/10083>>

<sup>3</sup> Entre las figuras legalmente reconocidas se encuentran los resguardos indígenas, zonas de reserva campesina, consejos comunitarios, municipios, departamentos, zonas de reserva forestal, parques nacionales naturales, entre otras.

<sup>4</sup> La Sierra de la Macarena comprende los municipios de Puerto Rico, Vista Hermosa, San Juan de Arama, La Macarena, Puerto Concordia y Mesetas en el sur del departamento del Meta.



<sup>5</sup> El AMEM está conformada por parte de los Parques Nacionales Naturales–PNN–Picachos y Sumapaz y la totalidad de los PNN Tinigua y Sierra de la Macarena, destinados a la conservación estricta, así como por los Distritos de Manejo Integrado de los Recursos Naturales Renovables -DMI-, Macarena Norte, Macarena Sur y Ariari Guayabero, con los cuales se busca a partir de criterios de desarrollo sostenible ordenar, planificar y regular el uso y manejo de los recursos (Decreto 1974 de 1989). En los DMI se establecen cuatro categorías de uso: preservación, recuperación para la preservación, producción y recuperación para la producción.

<sup>6</sup> Para una discusión sobre el concepto de frontera se sugiere revisar Aguas (2013) y Porto-Gonçalves (2003).

<sup>7</sup> Cuando nos referimos a tiempos espaciales retomamos las discusiones realizadas por Santos (1977) y Wallerstein (1989), quienes proponen que el tiempo y el espacio son una sola categoría, pues para cada tiempo hay una correspondencia espacial, o que hay un tiempo espacial propio de cada lugar. Porto-Gonçalves (2003) también ha contribuido con esta propuesta invitando a realizar análisis que den cuenta de la simultaneidad y superposición espacio-temporal a través de análisis geo-históricos. Para consultar el desarrollo de estos conceptos en un tiempo espacial concreto sugerimos consultar la tesis de doctorado de Hurtado (2016).

<sup>8</sup> Entendemos que a través de prácticas de resistencia diferentes grupos buscan crear situaciones, agrupaciones y acciones que resisten a las imposiciones del poder dominante que oprime, humilla y expropia de forma permanente. Pero también se dan como re-existencias (Porto-Gonçalves, 2005), entendida como el poder de recomenzar, de regeneración, de dar nuevos sentidos o renovar los sentidos de la existencia. Es decir, que los grupos subalternos no solo resisten en medio de las relaciones de poder conflictivas, sino que están en un movimiento permanente de reinención, reorganización, bebiendo del pasado, de la tradición, de las luchas presentes para inventar el futuro.

<sup>9</sup> Este plan ha tenido diferentes denominaciones y fases: Plan Colombia 2, el Plan Colombia Fase de consolidación, Recuperación Social del Territorio, el Plan Nacional de Consolidación, y el Salto Estratégico.

<sup>10</sup> Las ejecuciones extrajudiciales consistían en el asesinato de civiles por parte de miembros del ejército, a los cuales hacían pasar como guerrilleros o paramilitares muertos en combate. Esta práctica fue estimulada a través de un sistema de incentivos informales perversos para los soldados establecidos por el Ministerio de Defensa, en tiempo de descanso y ascensos, con el objetivo de mejorar los indicadores de la lucha contra las guerrillas (número de guerrilleros y paramilitares muertos en combate).

<sup>11</sup> Los municipios que hacen parte del Bajo Ariari son: La Macarena, Mesetas, Puerto Rico, San Juan de Arama, La Uribe y Vistahermosa.

<sup>12</sup> Fuente: Encuesta Nacional Agropecuaria - DANE. Consultado en: <http://agronet.gov.co/agronetweb1/Estad%C3%ADsticas.aspx>

<sup>13</sup> Para las comunidades indígenas se determinó la coordinación de funciones y competencias entre la autoridad pública especial indígena y la autoridad ambiental,

como mecanismo para la conservación de la biodiversidad y la preservación étnica y cultural, y como instrumento de coordinación se contempló el Régimen Especial de Manejo -REM-, orientado hacia la co-administración y negociación de intereses. A las comunidades afrocolombianas se les reconoció el uso tradicional de los recursos en las áreas del sistema de parques nacionales, siempre y cuando aporten a los objetivos de conservación.

<sup>14</sup> El mapa de CORPOAMEM está disponible en la página web: [http://www.ame-macarena.org/el\\_amem.html](http://www.ame-macarena.org/el_amem.html)

## Referencias

- ÁGUAS, C. L. P. (2013). A tripla face da fronteira: reflexões sobre o dinamismo das relações fronteiriças a partir de três modelos de análise. *Forum Sociológico*, 23, (1-13). <https://doi.org/10.4000/sociologico.842>
- AGROGÜEJAR. (2012). *Plan de Desarrollo Sostenible de la Zona de Reserva Campesina del sector Güejar-Cafre de Puerto Rico, Meta*.
- ALTIERI, M. y Toledo, M. (2010). La revolución agroecológica de América Latina: Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino. *El Otro Derecho*, 42, 163-202.
- ANH (AGENCIA Nacional de Hidrocarburos) y PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo). (2014). *Diagnóstico socioeconómico del departamento del Meta. Estrategia territorial para la gestión equitativa y sostenible del Sector de Hidrocarburos*. Bogotá: PNUD. <http://www.anh.gov.co/Seguridad-comunidades-y-medio-ambiente/SitioETH-ANH29102015/como-lo-hacemos/ETHtemporal/DocumentosDescargarPDF/1.1.2%20DIAGNOSTICO%20META.pdf>
- BOCAREJO, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121. <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>
- CECEÑA, A. E. (2008). De saberes y emancipaciones. En Ceceña, A.E (Ed.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación* (pp. 15-35). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR/PROGRAMA POR LA PAZ, CINEP/PPP, COLECTIVO SOCIOJURÍDICO ORLANDO FALS BORDA. (2011) *Caso Tipo No. 10. Proyecto para la Documentación de Casos Tipo de Desaparición Forzada en la región Ariari-Guayabero*. Bogotá: Editorial Códice Ltda.
- CODHES (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento). (2011). *Boletín informativo número 77. ¿Consolidación de qué? Informe sobre el desplazamiento, conflicto armado y derechos humanos en Colombia*. <http://>

- reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Informe\_completo\_115.pdf >
- DANE (Departamento Nacional de Estadística). (2019). *Exportaciones*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/comercio-internacional/exportaciones>
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. (2016). *El riesgo de los defensores de derechos humanos merece mayor atención del Estado: Defensor*. <http://www.defensoria.gov.co/es/nube/noticias/7716/%E2%80%9CEl-riesgo-de-los-defensores-de-derechos-humanos-merece-mayor-atenci%C3%B3n-del-Estado%E2%80%9D-Defensor-Defensor-del-Pueblo-Carlos-Negret-Defensor%C3%ADa-derechos-humanos.htm/>
- DNP (Departamento Nacional de Planeación). (2006). *Balance Plan Colombia 1999-2005*. Bogotá: Dirección de Justicia y Seguridad. [http://www.dnp.gov.co/novedades\\_detalle.aspx?idn=113](http://www.dnp.gov.co/novedades_detalle.aspx?idn=113)
- DNP (Departamento Nacional de Planeación). (2015). *Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018*. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/Bases%20PND%202014-2018F.pdf> >
- FAJARDO, D. (2009). *Territorios de la Agricultura Colombiana. Cuadernos del Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- FEDEPALMA. (Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite). (2013). *La Agroindustria de la Palma de Aceite en Colombia*. <http://web.fedepalma.org/bigdata/zonaprivada/laagroindustriadelapalmadeaceiteencolombia.pdf>
- GONZÁLEZ, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: CINEP.
- GUHL, E. (1982). El Papel de la geografía en las ciencias humanas. *Revista Colombiana de Sociología*. 2(2), 81-128.
- GUHL, E. y Leyva, P. (2015). *La gestión ambiental en Colombia, 1994-2014: ¿un esfuerzo insostenible?* Bogotá: FESCOL. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/11555.pdf>
- HAESBAERT, R. (2007). Território e Multiterritorialidade: Um debate. *Geographia*. IX (17), 19-46. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2007.v9i17.a13531>
- HAESBAERT, R. (2011). Os sentidos do território e da territorialidade. En Dias, L e Ferrari, M. (Eds.), *Territorialidades humanas e Redes Sociais* (19-37). Florianópolis: Insular.
- HAESBAERT, R. (2011). *O mito da desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- HAESBAERT, R. (2014). Viver no limite: da transterritorialidade ao

- contornamento. En Haesbaert, R. (Ed.), *Viver no limite. Território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção* (271-303). Rio de Janeiro: Bertrand.
- MANCE, H. (2007). *El Ascenso y declive del Ministerio del Medio Ambiente 1993-2006. Documento de Política Pública No. 11*. Bogotá: Foro Nacional Ambiental. <http://www.tropenbos.org/publications/el+ascenso+y+declive+del+ministerio+del+medio+ambiente+1993+-+2006>
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2009) [2004]. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valores*. Barcelona: Icaria editorial.
- MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL. (2016). Comunicado de Prensa 24 de junio de 2016. <https://www.mindefensa.gov.co/irj/portal/Mindefensa/contenido/noticiamdn?idXml=809f9f51-491c-3410-03bc-902925338e78&date=24052016>
- ONUODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). (2004). *Colombia Monitoreo de Coca 2003*. Bogotá: Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos.
- ONUODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). (2005). *Análisis multitemporal de cultivos de coca en las áreas del sistema de parques nacionales, periodo 2001-2004*. Bogotá: Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos.
- ONUODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). (2012). *Colombia Monitoreo de Coca 2011*. Bogotá: Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos.
- ONUODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). (2015). *Colombia Monitoreo de Coca 2014*. Bogotá: Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos.
- ONUODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). (2016). *Colombia Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2015*. Bogotá: Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos.
- ONUODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). (2018). *Colombia Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2017*. Bogotá: Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos.
- PALACIO, G. (2010). Ecología Política y Gobernanza en la Amazonia: Hacia Un balance crítico del régimen de Uribe. En Palacio, G. (Ed.), *Ecología política de la Amazonía. Las profundas y difusas redes de la gobernanza* (27-60). Bogotá: ILSA.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. A. (2001). *Geo-grafías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Editorial siglo XXI.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. A. (2006). "A geograficidade do social: uma

- contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina.” En Seoane, J. (Ed.), *Movimientos sociales y conflictos en América Latina* (141-150). Buenos Aires: CLACSO.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. A. (2006). “A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha.” En *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, editado por Ceceña, A.E. 151-197. Buenos Aires: CLACSO.
- RODRÍGUEZ, M. (2007). *Actualidad. Discusiones y Propuestas 18. Hacia la insostenibilidad Ambiental. Evaluación de la Política Ambiental, 2002-2006*. Bogotá: Universidad de los Andes. <http://www.manuelrodriguezbecerra.org/bajar/balancepolitica.pdf>
- SALGADO, H. (2012). El campesinado de la Amazonia colombiana: Construcción territorial, colonización forzada y resistencias (Tesis de doctorado). Universidad de Montreal, Montreal. [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/9115/Salgado\\_Henry\\_HS\\_2012\\_these.pdf](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/9115/Salgado_Henry_HS_2012_these.pdf)
- SVAMPA, M. (2012). *Pensar el desarrollo desde América Latina*. <http://maristellavampa.net/archivos/ensayo56.pdf>
- SVAMPA, M. (2011). Minería y Neoextractivismo latinoamericano. *Dario vive*. <http://www.dariovive.org/?p=1500>
- UAESPNN (Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales). (2001). *Política de Participación Social en la Conservación. Parques con la gente*. <https://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2012/09/polc3adtica-de-participacic3b3n-social-en-la-conservacic3b3n2.pdf>
- VAINER, C.B. (1986). *As escalas do poder e o poder das escalas: o que pode o poder local?* En: Acselrad, H. (Ed.), *Planejamento e Território. Ensaios sobre a desigualdade. Cadernos IPPUR/UFRJ (1)(1)* (13-32). Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR.

# Feminidad: oro en dos veredas del municipio de Solano, Colombia

*Femininity: gold in rural areas of the municipality of Solano, Colombia*

*Feminilidade: o ouro em areas rurais do município de Solano, Colômbia*

Víctor Hugo Pachas

---

## Artículo de Investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-05-24 Devuelto para revisiones: 2021-01-19 Fecha de aceptación: 2021-05-25

Cómo citar este artículo: Pachas, V. H. (2021). Feminidad: oro en dos veredas del municipio de Solano, Colombia *Mundo Amazónico*, 12(2), 70-90. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.87587>

---

## Resumen

El objetivo es describir los significados femeninos de la ritualidad del oro practicada por mineros de pequeña escala y barequeros, brasileños y colombianos, que tienen movilidad en las veredas de Caño Negro y Guacamayo, ubicadas en el municipio de Solano, Caquetá, Colombia. Describo una dádiva otorgada a los mineros mediante el sueño con una mujer, la dádiva simboliza la ubicación de un depósito de oro muy rico. Los mineros agradecen el acuerdo verbal mediante “pagos” rituales que simbolizan que la mujer es la bisagra para conservar el sistema de parentesco, por ello ritualizan al principal espíritu de la mina como una mujer. En un contexto donde la minería tiene altos niveles de conflicto esta práctica es simbolizada como la búsqueda constante por respetar acuerdos verbales a partir de lo cual el minero adquiere un estatus social para establecer acuerdos verbales con sus pares.

*Palabras clave:* minería de pequeña escala; rituales; acuerdos.

## Abstract

The objective is to describe the feminine meanings of the gold ritual practiced by small-scale miners and barequeros, Brazilians and Colombians, that move in the paths of Caño Negro and Guacamayo, located in the municipality of Solano (Caquetá, Colombia). I describe a gift given to miners through a woman's dream, the gift symbolizing the location of a very rich gold deposit. The miners acknowledge the verbal agreement through ritual “payments” that symbolize that the woman is a sort of pivot to preserve the kinship system, for this reason they ritualize the main spirit of the mine as a woman;

---

**Víctor Hugo Pachas** Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología. Universidad Nacional Federico Villarreal. [vhpachas@yahoo.es](mailto:vhpachas@yahoo.es)

In a context where mining has high levels of conflict, this practice is symbolized as the constant search for verbal agreements and the miner acquisition of a social status to establish verbal agreements with his peers.

*Keywords:* small-scale mining; rituals; agreements.

### Resumo

O objetivo deste artigo é descrever os significados femininos do ritual do ouro praticado por mineiros e “barequeros” de pequeno porte, brasileiros e colombianos, que têm mobilidade nos caminhos de Caño Negro e Guacamayo, localizados no município de Solano (Caquetá, Colômbia). Descrevo uma dádiva dada aos mineiros através do sonho de uma mulher, o presente simbolizando a localização de um depósito de ouro muito rico. Os mineiros apreciam o acordo verbal através de “pagamentos” rituais que simbolizam que a mulher é a dobradiça para preservar o sistema de parentesco, por esse motivo eles ritualizam o espírito principal da mina como mulher; o mineiro adquire um status social para estabelecer acordos verbais com seus pares; Em um contexto em que a mineração apresenta altos níveis de conflito, essa cultura é simbolizada como a busca constante para respeitar acordos verbais.

Palavras-chave: garimpo artesanal; rituais; acordos.

## Introducción

El objetivo de este artículo es describir los significados femeninos de la ritualidad del oro practicada por mineros de pequeña escala y barequeros, brasileños y colombianos, que tienen movilidad en las veredas de Caño Negro (Fig. 1) y Guacamayo (Fig. 2), ubicadas en el municipio de Solano, Caquetá, Colombia.

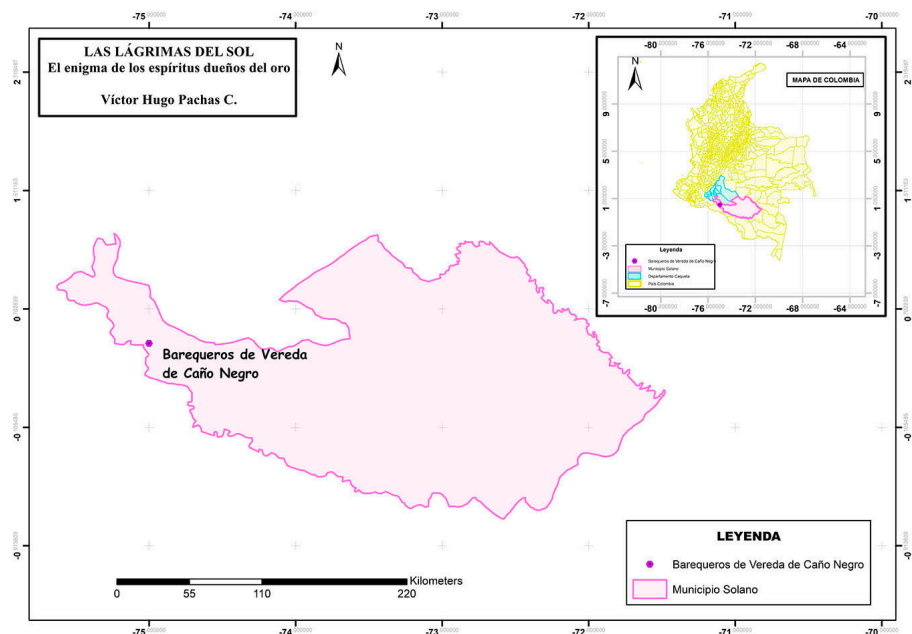


Figura 1. Ubicación Vereda de Caño Negro, Solano, Caquetá, Colombia.

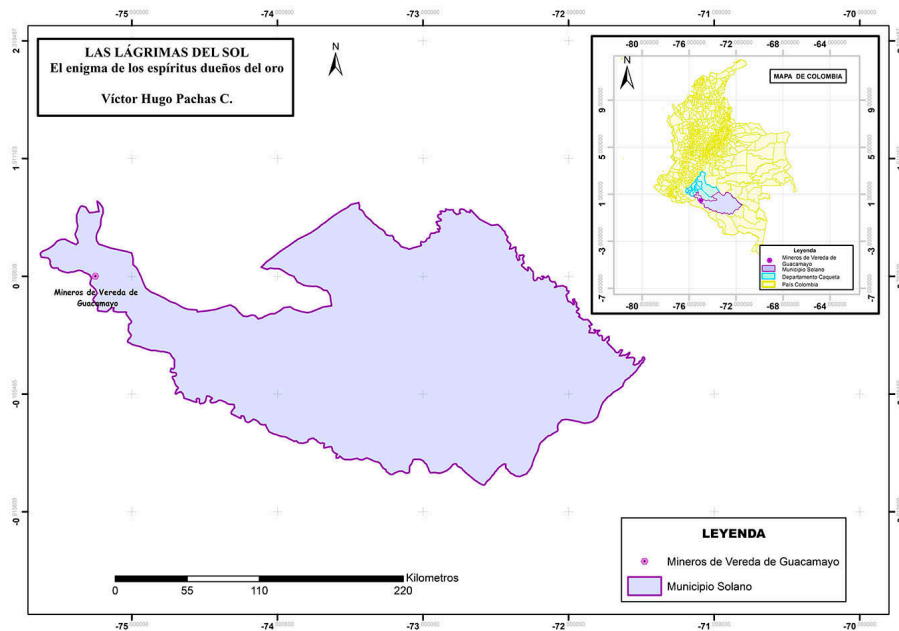


Figura 2. Ubicación Guacamayo, Solano, Caquetá, Colombia.

La literatura antropológica en la región andino-amazónica sobre los rituales en la mina caracterizó principalmente a deidades masculinas y no femeninas. June Nash (1979) elabora un análisis riguroso del culto al Tío en Oruro, altiplano de Bolivia. Si bien su análisis se concentra en las *ch'allas* colectivas al interior de la mina, el contexto describe el accionar político de los mineros de Oruro. Para Nash, la *ch'alla* al Tío o diablo dentro de las minas reconstruye la estrategia de apaciguamiento y restauración; para los mineros, el sacrificio del corazón palpitante de una llama satisface el apetito e impide que este despliegue fuerzas destructoras en el interior de una mina y se refuerce la solidaridad del equipo de mineros.

Michael Taussig (1980), realiza una comparación entre los cortadores de caña de azúcar del Valle de Cauca y los mineros bolivianos. El autor sostuvo que los pactos con el diablo son la respuesta de los trabajadores a los aspectos que no le son favorables del sistema industrial. La creencia en el diablo nace de la comparación crítica que hacen los trabajadores de dos modos de producción: antropomorfizan su sumisión en la figura del diablo. Esta creencia reflejaría, según el autor, una adhesión de los trabajadores a los principios sobre los cuales se basa el modo de producción campesino, incluso si esos principios están siendo minados por el sistema capitalista.

Pascale Absi (2005), con un amplio trabajo de campo en Potosí, narra un análisis simbólico sobre el máximo dirigente minero sindical que, con



la revolución de 1952, fue nombrado ministro del Estado boliviano. Para los mineros, la extracción minera es un rito, una peregrinación que fusiona el cristianismo sincrético con antiguas prácticas chamánicas: poseído por la deidad diabólica de las vetas, el minero se vuelve diablo y se une sexualmente a la mina para producir mineral.

Carmen Salazar-Solier (2006) caracteriza una descripción sobre la vida cotidiana en el campamento minero de la mina Julcani en Huancavelica. Su discusión aborda la vida de los mineros desde aspectos como: i) el rol del agricultor y el minero; ii) las relaciones de los mineros frente a la empresa, a través del sindicato de trabajadores; iii) la minería como trampolín a la modernidad. En esta particularidad señala que los mineros caracterizan los socavones como genitales femeninos, mientras los mineros son quienes tienen que excitar a la mina para que se reproduzca. Un reciente artículo publicado por Salazar Solier (2010) compara los hallazgos de la mina de Julcani de Perú y la minería de oro en Canta, serranía de Lima en Perú. Según la autora el *Muki* tiene presencia en ambos espacios, la autora también describe la mina, de Canta en Perú, como un órgano sexual reproductivo femenino. También Taylor (1980) señala que el término *Supay* fue asociado por los españoles como el diablo cristiano, lo identifica *Supay* con “sombra o alma de los antepasados”, denominados como *mallquis*, que sobrevive en el tiempo. Los andinos continuaron con este ritual pese a la extirpación de idolatrías.

Los casos etnográficos muestran espíritus femeninos que gobiernan la mina y serán abordados desde el carácter simbólico del ritual de símbolos dominantes e instrumentales (Turner, 2005), en relación con la minería de pequeña escala, los acuerdos y los conflictos entre los actores que se involucran en esta economía.

En este caso, utilizo el método etnográfico durante los años 2012-2014, técnicas de entrevista (total 40), grupos focales, árboles genealógicos y observación participante. Los relatos etnográficos presentados son parte de una investigación mayor, mi tesis doctoral, donde comparo 4 países (Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú) y selecciono 14 casos etnográficos. Allí narro la recurrencia de los espíritus dueños del oro en la interpretación cultural del entorno donde se practica minería de oro en Sudamérica. Mi experiencia profesional por casi 17 años trabajando con mineros de pequeña escala, en temas de formalización, medio ambiente y comercialización de oro en diferentes países de Sudamérica, es mi principal aporte cualitativo a la base de información empírica que sirve de sustento a este artículo. Estuve en cada uno de los sitios seleccionados hasta en tres oportunidades por periodos prolongados. Además, en las capitales y ciudades principales de cada uno de los países, realicé asesoramiento sobre este subsector minero a funcionarios de instituciones públicas. Para el desarrollo de cada etnografía seleccioné testimonios que dan cuenta del proceso descrito y acompañan el texto dando

voz a los actores mismos. También indico que los entrevistados no quisieron dar sus nombres verdaderos y se utilizaron seudónimos en el relato de estas etnografías.

## El sueño con Orfelinda que quisieran tener los barequeros

---

El barequeo o mazamorrero, en el derecho minero colombiano, es la actividad dedicada al lavado de arenas por medios manuales, realizado por mujeres y varones, sin ninguna ayuda de maquinaria o medios mecánicos y con el objeto de separar y recoger oro contenido en dichas arenas. La vereda de Caño Negro se ubica en el municipio de Solano, departamento de Caquetá. En esta vereda conviven 29 familias, aproximadamente 145 personas. Entre el año 2012 y 2014, periodo durante el cual realicé mi trabajo de campo en esta vereda, existían 80 barequeros, 45 varones y 35 mujeres, que no se encuentran agrupados en ninguna organización formal, sin embargo, por afinidad se agrupaban hasta en tres grupos de trabajo diferentes. Estos barequeros trabajaban en la operación de un minero informal, autorizado por la población de la vereda de Caño Negro a tener posesión de un área que contiene yacimientos de oro.

Desde Bogotá a Florencia, capital del departamento de Caquetá, se puede tomar un vuelo directo de aproximadamente 40 minutos. Desde la ciudad de Florencia al municipio de Solano existen 150 kilómetros de distancia, se puede llegar por vía terrestre en la ruta Florencia – La Montañita – San Antonio de Getucha, y desde allí por vía fluvial por el río Orteguzaza. También puede utilizarse el recorrido vía terrestre Florencia – Valparaíso – Solita, y fluvial por el río Caquetá desde Solita hasta Solano, en un trayecto que se recorre en 3 horas aproximadamente. Luego, desde el municipio de Solano hasta la vereda de Caño Negro el recorrido se demora 30 minutos por vía fluvial.

El municipio de Solano pertenece al Vicariato Apostólico de Puerto Leguízamo – Solano. Este municipio fue fundado el 12 de noviembre de 1985, sin embargo, el asentamiento de su población es de larga data. Son poblaciones que tradicionalmente han vivido en el lugar, pero han sido desplazados por las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia en diferentes momentos. Recién a finales de la década del noventa los garimpeiros comienzan a poblar el municipio de Solano y sus principales veredas, entre ellas Caño Negro, cambiando su economía, de la agricultura a la minería.

Francisco, natural de la ciudad de Solano, tiene 58 años y es un barequero, él me dice:

“(…) la vereda de Caño Negro era el lugar más tranquilo del mundo, trabajábamos como agricultores de *pan llevar* y teníamos algunos animalitos que criábamos. Desde el 2007 comenzaron a aparecer dragas en el río Caquetá, la población local no conocía las reales intensiones de las personas que vivían en las embarcaciones, parecían piratas, pero le decían garimpeiros, pero nosotros decíamos que por acá no hay tesoros. Tampoco entendimos cómo la ciudad de Solano se convirtió rápidamente en un centro comercial de insumos y talleres para garimpeiros. Rápidamente entendí que en mi vereda se estaba sacando oro y nosotros no sabíamos (…)”

La primera impresión de Francisco fue que se estaban llevando el oro de la vereda de Caño Negro. Había oro y ellos no lo sabían. Al parecer lo que más le molestaba a Francisco era que los mineros eran brasileños y se hacían llamar garimpeiros. Todos los pobladores de la vereda se reunieron en varias ocasiones con el alcalde de Solano, con el objetivo de conocer si los brasileños tenían permisos legales para trabajar en Colombia. El alcalde no pudo dar respuesta a los pobladores y el resultado solo creó más incertidumbre sobre los garimpeiros.

Los garimpeiros ingresaron con sus embarcaciones llamadas dragas por el río Caquetá en busca de oro, rápidamente para calmar a las familias de la vereda de Caño Negro establecieron acuerdos que consistían en el pago de una regalía del 10 % de toda la producción y les dijeron que si querían podían trabajar y ganar su propio dinero. Francisco y otros familiares aceptaron porque además de pagarles una regalía, iban a trabajar y aprender a ser garimpeiros.

Mateo tiene 45 años, es natural de Solano y es un barequero, me dice:

“(…) para nosotros era algo nuevo poder tener ingresos económicos bastante altos. Si nosotros hubiéramos sabido que teníamos oro desde hace tiempo hubiéramos trabajado como mineros. Los garimpeiros nos dijeron que nos iban a pagar un 10 % de todo lo que encontraran en el río, nosotros aceptamos rápidamente porque no íbamos a invertir nada, solo dábamos permiso. Además, los garimpeiros nos dejarían aprender a trabajar cómo era la minería en el río (…)”

Los garimpeiros también exploraron el llano amazónico identificando oro en el pie de monte; con una retroexcavadora extraían oro y el desmonte lo dejaron para los barequeros.

Claudio, natural de Brasil, tiene 42 años y es minero invitado en la vereda, él me dice:

“(…) por años estuvimos en el río Putumayo, buscando nuestra suerte en una draga, no tuvimos suerte, luego la vendimos e invertí en una retroexcavadora porque encontré oro en esta vereda. Con mucha suerte tuve contacto con la gente de acá y uno de mis hijos hizo su mujer por acá y eso también ayudó mucho. Los colombianos de esta parte son amigables, no se hacen problemas y establecen

acuerdos contigo, son muy accesibles. En cambio, en Putumayo hay nativos que son tercicos y quieren muchas regalías. En el monte puse mi retroexcavadora y llegamos a un acuerdo con los colombianos, para ellos todo el día es fiesta, son muy alegres. Entre nuestro acuerdo con los barequeros es que le pagamos una regalía del 10 % y además los dejamos trabajar en el desmonte, ya ellos también se vuelven barequeros (...)"

En pocos días, toda la población de la vereda dejó la agricultura y sus pocos animales de crianza, y se volvieron garimpeiros. Según Francisco y Claudio, llegaron las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia a pedir su "vacuna", cupo a todos los mineros; los garimpeiros pagaban un cupo más alto al de los colombianos, por ser extranjeros. Aparecieron bares en la vereda y en la ciudad de Solano. La presencia de los garimpeiros duró hasta el 2013, algunos tuvieron hijos con mujeres de la vereda y se asentaron con sus viviendas; otros se fueron cuando llegaron las Fuerzas Armadas de Colombia a la ciudad de Solano.

Las Fuerzas Armadas de Colombia fortalecieron la presencia militar en la ciudad de Solano. Desde el 2014, la población de la vereda comenzó a trabajar la minería por su cuenta, sin influencia de los garimpeiros. Algunos pobladores de la vereda que pudieron juntar dinero tuvieron la posibilidad de comprar a crédito una balsa draga.

La primera vez que llegué al municipio de Solano fue una odisea, no por la distancia que existe desde Bogotá sino por lo complicado que es ingresar al lugar. En el año 2012 las fuerzas armadas del Estado colombiano ubicadas en la ciudad de Florencia tenían mucho cuidado con los extranjeros que llegaban al lugar, ya que podían ser secuestrados por las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia o las guerrillas informales. Llegué por vía terrestre al municipio de Solano, mis contactos me estaban esperando, pero pensaron que llegaría por vía fluvial. Llegué al hospedaje que tenía planificado y mis contactos, al ver que no llegaba a Solano, habían movilizad un contingente de las Fuerzas Armadas de la ciudad para buscarme porque pensaron que había sido secuestrado por la guerrilla. Ese mismo día por la noche fui a buscar comida y me encontré con mis contactos en la plaza de armas de Solano, fue una falta de coordinación de mi parte que felizmente pudimos superar.

Me ubiqué en la ciudad de Solano, en un hotel muy cercano a las tiendas que compraban oro, y también conviví con los barequeros en la vereda de Caño Negro (Figura 1). El ambiente en Solano es muy festivo, todo el día hay música a alto volumen y el producto más vendido en el entorno de la plaza es el típico mango verde con sal. Gracias a la confianza que me brindaron los dueños de las tiendas compradoras de oro de la localidad pude acercarme a los barequeros de la vereda Caño Negro. En realidad, los barequeros son personas muy asequibles y siempre están dispuestos a establecer lazos de confianza con los mineros y sus amigos.

Los barequeros se dedicaban usualmente a la agricultura de “pan llevar”, sin embargo, con la incursión de la minería la han abandonado totalmente. En la vereda de Caño Negro tienen parroquia católica y solo en algunas ocasiones, cuando solicitan al párroco de la Parroquia Nuestra Señora de las Mercedes de Solano, él viaja a la vereda para algún bautizo o misa. En esta vereda no existen escuelas, los hijos de los barequeros no se educan y solo en algunos casos son enviados a la ciudad de Solano que cuenta con escuelas de educación formal. Los barequeros se distraen con actividades deportivas que practican, como los juegos de voleibol o fulbito, que realizan los sábados y domingos. Una vez al año celebran la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.

Un aspecto muy marcado en la vereda de Caño Negro es la presencia de miembros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, que hasta el año 2015 constantemente transitaban por la vereda. La población de Caño Negro es poco comunicativa respecto a los quehaceres de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia en la zona. Hoy en la pequeña ciudad de Solano existe un contingente militar que constantemente transita por el río Caquetá y el Putumayo.

En el municipio de Solano existe una alta presencia de iglesias evangélicas. Ellas están comenzando a tener una presencia amplia y activa en las fiestas cívicas del municipio. Sin embargo, en la vereda de Caño Negro aún no tienen adeptos. Las congregaciones evangélicas proponen a la población ayudarlos y cobijarlos, ya que se encuentran en una etapa de post-conflicto. La población de la vereda inicialmente se mostró un poco reacia a las congregaciones evangélicas, pero después de un tiempo ya conversan e intercambian ideas. Aún no existe un congregado evangélico de la vereda de Caño Negro.

El barequeo se realizaba generalmente de lunes a sábado, sin un horario específico pues se hacía apenas el minero lo decidiera. Cada grupo de barequeros tiene una cocinera que prepara los alimentos diarios. Los principales equipos que utiliza un barequero son: botas de jebe, plato separador de metales y trinche o tenedor de fierro que sirve para raspar las piedras con partículas de oro. El barequero coordina con el minero encargado del área de desmonte para establecer los horarios de trabajo, aunque por lo general el barequero tiene trabajo todo el día. El barequero ingresa al área de desmonte y comienza a catear con su plato separador de metales, de forma que procede a identificar las piedras con oro y las pequeñas partículas de oro. A esta acción el barequero la denomina barequear o puruñar. Junto con otros barequeros reúnen el mineral para realizar la comercialización del oro.

Por las características del depósito aluvial, el barequero no se detiene en el procesamiento, sino que vende el mineral tal y como lo encuentra; algunos barequeros también encuentran platino, que también es vendido a las tiendas comercializadoras. No puedo afirmar que ningún barequero utiliza mercurio, pero los barequeros observados en la vereda de Caño Negro no lo

utilizaron en el periodo de mi trabajo de campo. Vale la pena precisar que los barequeros del municipio de Solano no son conscientes de los efectos del mercurio. El municipio de Solano, con apoyo del gobierno colombiano, ha realizado capacitaciones sobre gestión del mercurio, pero los barequeros no participaron porque señalan que ellos no usan mercurio.

Los barequeros trabajan en los desmontes que deja una operación minera en tierra, no en el río. Para que un conjunto de barequeros comience a trabajar debe tener la autorización del minero. Los barequeros establecen acuerdos verbales con el minero informal en los que se compromete a darle un 10 % de su producción. Los mineros que están en la vereda de Caño Negro son informales, no tienen autorización del Estado colombiano para trabajar en el lugar. El Municipio de Solano ha empadronado a los mineros informales, los barequeros, pero ello no es garantía de un proceso de formalización.

Antonio tiene 50 años, es natural de Solano y es un barequero, él me dice:

“(…) los barequeros tenemos acuerdos con los mineros para trabajar en su desmonte, como conocemos a los dueños del territorio, eso pesa para que los mineros nos autoricen el trabajo. Para nosotros es una ventaja trabajar en el barequeo porque nos permite tener una entrada para la alimentación de nuestra familia (…)”.

El minero informal no tiene ninguna obligación de establecer algún acuerdo con el barequero, sin embargo, establece un acuerdo verbal con el titular del terreno superficial, quien autoriza qué grupos de barequeros pueden entrar a trabajar en el lugar. Los propietarios del terreno superficial en muchos casos son los mismos barequeros, como sucede en el caso de la vereda de Caño Negro. El minero informal establece un acuerdo con el dueño del terreno superficial a cambio de un 10 % de su producción.

Mauricio, otro barequero de la vereda de Caño Negro, me dice:

“(…) como barequeros tenemos la ventaja de trabajar en el desmonte del minero. El minero nos da la ventaja porque nosotros somos quienes los autorizan a trabajar en nuestro territorio. Ese es nuestro acuerdo. A veces el minero no nos dice cuánto es lo que realmente gana y nosotros como ya aprendimos nos damos cuenta y le reclamamos. En esta vida hay que ser justos, así que cuando esto sucede nosotros paralizamos a los mineros, así nos paralican nuestro propio trabajo como barequeros (…)”

En el caso de los barequeros, algunas veces ellos incumplen los acuerdos con el minero informal. En ocasiones, los barequeros no declaran la producción completa que obtienen y el minero informal se da cuenta. Comienzan conflictos que pueden estar acompañados de violencia física. Sin embargo, los barequeros tienen como principal aliado a los propietarios del terreno superficial, con quienes pueden organizar el desalojo del minero informal.

Darío tiene 43 años, es natural de Florencia y es un minero invitado en la vereda, me dice:

“(…) Para nosotros es bastante complicado trabajar con los barequeros, hasta estamos obligados a darles trabajo y a veces nos engañan. En algunos casos se aprovechan de nosotros porque conocen a los dueños del terreno superficial y ellos nos presionan para que trabajemos con tal o cual grupo de barequeros (…)”

La situación descrita es bastante compleja ya que los dueños del terreno superficial y los barequeros, en algunos casos, son los mismos. Las Fuerzas Armadas Revolucionaria de Colombia es un actor social que aparece solo a cobrar las “vacunas” a los mineros, barequeros y dueños del terreno superficial. Los tres actores establecen un acuerdo verbal con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia a la que le pagan el 10% de la producción.

Por otro lado, los barequeros no son conscientes de la informalidad que experimentan, su conocimiento es muy limitado en términos de legislación, normas y formalidad, entre otros. Ellos sostienen que en la vereda donde viven nunca va a llegar el gobierno colombiano. Sienten que se han acostumbrado a vivir así y ello no va a cambiar. Los barequeros sostienen que nunca van a dejar de trabajar como mineros mientras haya oro, y que cuando se acabe el oro quizá vuelvan a ser agricultores.

Santiago, representante del municipio de Solano, me dice:

“(…) la informalidad en la minería es tan grande que ha llegado a toda la población de las veredas del municipio de Solano. La gente no se da cuenta de los problemas que la minería trae en términos de contaminación y suplantar al estado cobrando regalías. Nosotros mismos no sabíamos cómo abordarlo, usted no sabe, pero nosotros éramos un pueblo pequeño no como usted lo ve ahora, ahora hay de todo en Solano, ya del Ministerio de Minas de Bogotá vinieron a darnos una charla y estamos comprendiendo, pero cómo luchamos si la gente sin minería vive a las justas con su comida, pero con minería tiene hasta para invitar comida a su vecino (…)”

El futuro de la minería en la vereda es sumamente incierto por las razones expuestas. La última visita que realicé en la vereda de Caño Negro fue bastante anecdótica porque noté a los barequeros no solo entusiasmados con el oro que obtenían, sino que habían asimilado la idea de volver a ser agricultores si el oro se acababa. Al parecer habían aprendido a vivir con la incertidumbre no solo de su informalidad sino con los vaivenes de su economía y los rituales que se tejen entorno a ello.

Tuve mucho cuidado en Solano y en la vereda de Caño Negro para no encontrarme con ningún miembro de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, sin embargo, en una ocasión ellos se me acercaron y me preguntaron si les podía ayudar con unos equipos de minería que tenían. Yo

les dije que no era ingeniero ni mecánico para ayudarles con sus equipos, ellos insistentes me dijeron: ¿Cuál es tu negocio?

Luego me explicaron que estaban produciendo oro, pero no entendían por qué cuando refogaban el oro cobraba un color muy oscuro. Yo les pregunté ¿cuánto de mercurio utilizan? Me explicaron que utilizaban una proporción de 3 a 1. Les dije que quizá ese era el problema, estaban utilizando mucho mercurio, además les dije que el oro es aluvial y tiene otras características en cuanto al uso de mercurio. A aquellas dos personas las vi nuevamente en la ciudad de Solano y me dijeron que les había ido mejor con su producción de oro, pues para ellos el oro tenía mejor color. No quise preguntarles más detalles.

Definitivamente la producción de oro en el municipio de Solano era nueva para todos los actores sociales en todo aspecto. Fue muy curioso, pero al detenerme con más detalle a observar los barequeros pude notar que hubo otros aspectos donde los garimpeiros influenciaron. Los barequeros ritualizan la situación que experimentan respecto a los acuerdos verbales en la minería de pequeña escala en forma de pagachos a la veta del oro. Presenció un pagacho en la vereda Caño Negro, fue celebrado por Arístides, que tiene 30 años, natural de Solano y barequero.

En ese entonces la familia completa de Arístides trabajaba como barequeros en el área de un minero informal, ellos son católicos. La familia de Arístides quería celebrar que la veta de oro, después de dos meses, aún no se terminaba y querían realizar un pagacho. Ellos son aproximadamente 26 personas y cada vez que el minero informal avanza expandiendo su terreno en busca de oro, los barequeros van recolectando oro del desmonte, lo identifican como “*pequeña gotas de lágrimas*” en las piedras. Arístides fue minero de dragas, pero tuvo malentendidos con su empleador, entonces decidió trabajar como barequero porque está más cerca de su familia y no viaja en el río por campañas que pueden durar semanas.

Arístides me dice:

“(…) estuve regular tiempo trabajando en la draga, se gana buen dinerito, pero mi patrón tenía muchos problemas con sus socios, siempre paraban discutiendo porque él pensaba que se estaban robando el oro. Llegó un momento en que el patrón revisaba hasta los bolsillos de los trabajadores y la situación era incómoda porque yo no era ningún ladrón. Así estuvo un tiempo y hasta la veta se molestó y mi patrón tuvo que pedir perdón a la dueña del oro (...)”

Arístides, como minero de dragas, cree que el oro es una mujer que se presenta en sueños a los mineros. Él nunca soñó con la mujer, pero sabe que tiene que dejarle regalos. Para Arístides, como en el caso de otros barequeros, el minero dialoga y mantiene una relación con la dueña del oro; en cambio el barequero entra en relación con una “mujer chica” o “Chichica”, que no



es la veta, sino el desmonte que aún contiene pequeñas chispas con forma de lágrimas de oro. Arístides y su familia, como católicos, manifiestan abiertamente que la Chichica y la Virgen de las Mercedes, patrona del municipio de Solano, son dos significados diferentes: ellos entienden que la Virgen de las Mercedes es un santo público; mientras que entienden que la Chichica es una creencia privada, solo de los barequeros.

Claudia, prima de Arístides, tiene 33 años, es natural de Solano y trabaja como barequera, ella me dice:

“(...) nosotros somos católicos, pero también creemos en la dueña del oro, no nos cerramos a una sola creencia, así vivimos tranquilos. A veces tenemos que celebrar la fiesta de la Virgen de las Mercedes y organizamos todo bonito para los vecinos, pero no celebramos a la vez a la Orfelinda (Chichica) para que no se crucen sus fiestas porque de repente se molestan. Le dedicamos un día diferente a cada una para darle su debida importancia para nosotros. Para los barequeros es importante celebrarle a la Orfelinda porque es algo muy privado para nosotros (...)”

En el ritual de pagacho a la Chichica, conocida como “Orfelinda”, participan varones y mujeres, sin mayor inconveniente con relación a la presencia del sexo femenino. Arístides estaba convencido de poder hacer el ritual porque había visto cómo se realiza. Señala que en la ciudad de Florencia hay bastantes “curiosos”, como se le llama a los especialistas en pagos, que hacen rituales a la dueña del oro. Él no tiene dinero para traer a un “curioso”, por eso, basado en sus recuerdos manda a su familia a reunir comida, cigarros y aguardiente, con buenas cantidades de azúcar, hojas de coca y frutos de la zona.



Figura 3. Vereda de Caño Negro.

Los elementos más importantes para Arístides y su familia son las hojas de coca y el azúcar, ya que según ellos son los pedidos exclusivos que tiene “*Orfelinda*”. Vale la pena resaltar que para el ritual llevaron frutos locales, aproximadamente 10 kilos de azúcar, el sacrificio de un carnero macho y aproximadamente 2 kilos de hojas de coca.

Por la tarde, cuando ya el minero dejó el área de trabajo disponible para los barequeros, la familia de Arístides llega al área con los productos que ha reunido, invita a otros barequeros que trabajan en la misma área. Todos se ubican en el desmonte, Arístides ofrece la comida y alimentos a “*Orfelinda*” y le agradece por el oro que le está dando a su familia para que puedan alimentarse. Las mujeres de la familia de Arístides lo animan para que continúe, él habla con “*Orfelinda*” simulando cariño y pidiendo para que no se acaben las pequeñas chispas de oro que tienen forma de lágrimas que encuentran en el desmonte. Arístides promete a “*Orfelinda*” cuidar a su familia, respetar a sus compañeros barequeros y respetar los acuerdos con el minero que controla el área.

Las mujeres de la familia de Arístides reparten comida a los demás barequeros presentes. Arístides no descuida el momento para estar cerca de “*Orfelinda*”. Entre cigarros y aguardiente todos agradecen por lo que han recibido y le ofrecen a “*Orfelinda*” comidas locales, aguardiente, cigarros y, principalmente, rosean la sangre del carnero, los 10 kilos de azúcar en todo el desmonte donde, según ellos, está “*Orfelinda*”. El ritual termina con abrazos entre todos los participantes, que entienden que les irá bien en el trabajo porque no hubo contratiempos en el ritual.

Luego de ese momento, todos los invitados van a la casa de Arístides a festejar el pagacho. En la casa de Arístides tienen una réplica de la Virgen de las Mercedes, a la que los invitados también le rinden homenaje. En la celebración los barequeros cuentan historias sobre la relación entre la dueña del oro y “*Orfelinda*”. Leila tiene 25 años, es natural de Solano y es barequera, hermana menor de Arístides. Ella señaló que los garimpeiros brasileños les dijeron que la dueña del oro y la “*Orfelinda*” son hermanas y que ambas se respetan porque tienen acuerdos. Pero pasó una vez que la “*Orfelinda*” se enamoró de un garimpeiro que ya tenía acuerdo con su hermana, la dueña del oro. La Chichica y el garimpeiro tenían una relación y la dueña del oro se enteró, castigó al garimpeiro y cortó la veta. Todos los invitados en la celebración recordaron siempre respetar los acuerdos.

Arístides es considerado entre los demás barequeros una persona diferente porque tiene legitimidad y conocimiento no solo en el sector minero sino porque puede comunicarse con “*Orfelinda*”. Por su capacidad, Arístides es un ejemplo que todos los barequeros tratan de seguir. Después del pagacho realizado, Arístides es respetado también por los mineros informales y puede tener mayor credibilidad para establecer acuerdos verbales con otros actores sociales del lugar.

## La presencia de Edith en la draga Felipe V

---

Para este caso, los mineros invitados son los que establecen acuerdos verbales con los titulares del terreno superficial de la vereda de Guacamayo. Esta vereda se ubica en el municipio de Solano, departamento de Caquetá, y su población se compone de poseionarios del terreno superficial, es decir, ellos no poseen ningún título formal otorgado por el gobierno colombiano. El municipio de Solano fue creado en 1986. Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2018), la población del Municipio es de 23.663 personas, de las cuales 52,6 % son hombres y el 47,4 %, mujeres. La población está integrada en un 71,7 % por mestizos, 11,3 % por mulatos y afrodescendientes, y 17,0 % por indígenas de las etnias Inga, Páez, Coreguaje y Uitoto. En esta vereda se ubicaron 9 dragas. En adelante describo las características de la draga Felipe V, ya que es la draga de un poblador local que se volvió minero. La draga Felipe V estaba integrada por un minero invitado, seis mineros empleados (2 evangélicos) y una cocinera. La población local de la vereda Guacamayo es de 25 familias, aproximadamente 125 personas.

En los últimos 10 años, la minería se convirtió en una actividad rentable para la población local. En el año 2009, los garimpeiros brasileños comenzaron a trabajar en el río Caquetá, pero inicialmente sostuvieron conflictos con la población de la vereda Guacamayo.

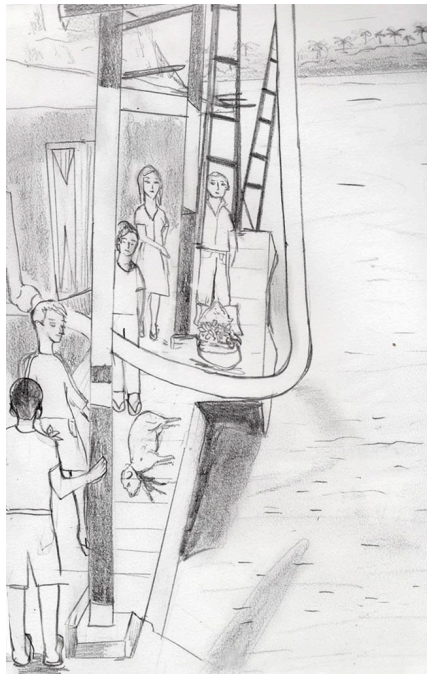


Figura 4. Vereda Guacamayo

Gerardo tiene 47 años, es natural de Solano y poblador de la vereda de Guacamayo, él me dice:

“(…) Esos garimpeiros vinieron y como si nada se instalaron en el río, no nos decían nada, solo preguntaban si vendían productos como agua o gaseosita. Nosotros tuvimos problemas porque nos organizamos y los desalojamos, pero ellos ya se las saben todas y vinieron con su propuesta de pagarnos una regalía y poco a poco los fuimos conociendo a los garimpeiros, mis vecinos algunos se convirtieron en mineros, otros se dedicaron al comercio e instalaron tiendas en la vereda (…)”

En el año 2013, el municipio de Solano en coordinación con las Fuerzas Armadas logró retirar a los garimpeiros brasileños. Sin embargo, la población local ya había iniciado actividades de minería al darse cuenta de que había yacimientos de oro en sus ríos y llanura aluvial inundable. En la actualidad, la minería que se practica en el municipio es en su totalidad informal.

La minería en la vereda comenzó en el año 2009, la población de la vereda no conocía esta actividad económica, así como tampoco sabían de la existencia de oro en las riberas de su poblado. Los mineros vinieron con unidades móviles sobre el río, a las que denominan como “draga”.

Carlos, natural de Solano, tiene 35 años y es un minero empleado de la Draga Felipe V, él me dice:

“(…) Una draga es una unidad móvil de extracción que puede succionar material directamente del lecho del río o junto a las playas y acantilados, tanto en las épocas de verano como en invierno. El trabajo con draga es el método de mayor uso en la zona y consiste en la instalación de una plataforma de madera sobre dos botes, en esta plataforma se monta la bomba de succión de lodos con motores Diesel de 180 a 200 Hp. Para buscar el material adecuado a succionar se emplean tanto el “gringo” y el buzo. El primero es un tubo de madera amarrado a la manguera de succión y el buzo es la persona que se sumerge a conducir el tubo, el cual representa una operación de alto riesgo ya que no se cuenta con las mínimas medidas de seguridad para el operario que se sumerge y dirige la manguera. El material succionado es bombeado hasta la zaranda que separa el material grueso y es depositado a un costado de la balsa, el material fino discurre a lo largo de la tolva quedando retenido en la alfombra el oro y la arenilla. Solo trabajan dos operarios (…)”

Durante mi trabajo de campo, entre el año 2013 y 2014, estuve alojado en la ciudad de Solano y en la vereda Guacamayo, que se encuentra a una distancia de 40 minutos por vía fluvial. La vereda de Guacamayo tiene una pequeña plazuela, con algunas viviendas en el entorno, la mayoría son negocios, venta de licores y restaurantes, además de dos pequeños hotelitos muy modestos.

En la vereda de Guacamayo no había en ese entonces presencia de parroquias o capilla católicas, así como tampoco de templos evangélicos. No existen estadísticas que den cuenta del número de católicos y evangélicos. Sin

embargo, en mi trabajo de campo pude constatar que la presencia evangélica es poca a diferencia de la población que dice ser católica. Los mineros entrevistados que son evangélicos me contaron que se habían refugiado en las creencias evangélicas a causa de la violencia por parte de grupos guerrilleros, la cual en algunos lugares aún está presente.

La vereda de Guacamayo tiene patrullajes militares continuos porque ha tenido presencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Los pobladores locales señalaban que pagaban sus “vacunas” a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia por algún negocio que tuvieran o por trabajos en minería, agricultura o cualquier actividad en el lugar. La población de la vereda se dedicaba tradicionalmente a actividades económicas como la agricultura y crianza de animales domésticos.

A partir de observar a los mineros de la draga Felipe V, puedo afirmar que el minero invitado convive con el minero empleado de una draga y tiene particularidades muy singulares a diferencia de otros mineros, por ejemplo, los de socavón. El minero invitado de draga es conocido popularmente como “pirata” porque vive en su embarcación, emprende campañas para explorar yacimientos amplísimos en tiempo (pueden durar veinte días o hasta uno o dos meses), siempre va acompañado en su embarcación de, por lo menos, seis mineros empleados más y una cocinera que ayuda con los alimentos durante el periodo que dure la campaña.

Roxana, natural de Solano, tiene 45 años y es cónyuge del minero invitado y dueño de la draga Felipe V, ella me dice:

“(…) para nosotros es difícil este trabajo en la minería, recién tenemos algunos años y se pasa bastantes sufrimientos porque estas lejos de tu marido y los hijos también extrañan a su papá. En algunas ocasiones acompañé a mi marido en la travesía de la draga, pero no se pasa buena vida, llega un momento que hasta los trabajadores se aburren y se van y tienes que buscar nueva gente y enseñarle el oficio, así como nosotros aprendimos. Yo a veces me encargo de conectarme con el comprador de oro y hacer la compra de todos los insumos para el trabajo minero y cosas que van a comer todo el personal de la draga (...)”

Para procesar el oro el minero invitado tiene especial cuidado, puesto que retira el oro acumulado en la alfombra y lo reúne para quemarlo con mercurio y obtener oro refogado. Luego procede a venderlo. Los mineros utilizan mercurio constantemente, sin mayor cuidado en su manipulación. Los mineros de esta vereda nunca han recibido capacitación en el uso de mercurio, ni conocen los impactos ambientales o en la salud como efecto de su uso. La manipulación del mercurio es realizada específicamente por los varones, en este método de explotación no intervienen las mujeres.

La minería de pequeña escala tiene efectos sobre el medio ambiente, específicamente sobre el recurso hídrico y sobre la salud por el uso extensivo

del mercurio, cuya contaminación amenaza a la seguridad alimentaria de los más empobrecidos, además de afectar la morfología de los lechos de los ríos y las playas. En cuanto al componente social, la minería -junto con las demás actividades económicas de la zona- financia las actividades de grupos al margen de la ley, a través de vacunas. Esta actividad se lleva a cabo en zonas donde tradicionalmente se realizaron cultivos de coca. Por otro lado, existe un componente cultural afectado, pues la presencia de esta minería representa modificaciones en las formas de vida, tradiciones y uso del territorio para las comunidades étnicas presentes en las zonas donde está presente la dinámica minera.

El minero invitado de la draga Felipe V tiene que hacer acuerdos verbales con los pobladores de la vereda Guacamayo, que reúne a 23 familias, quienes son posesionarios del terreno superficial. La draga Felipe V también tenía acuerdos verbales con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, a quienes les pagaban un cupo o “vacuna”. Los mineros establecen acuerdos verbales con la población de la vereda Guacamayo pagándoles un 10% de su producción, a cambio de que los dejen trabajar en las aguas de su vereda. Los mineros le pagan a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia el 10% de su producción a modo de “vacuna”, a cambio de protección a la draga para que nadie les robe o moleste.

Jorge, natural de Solano, tiene 49 años, es hermano del minero invitado y dueño de la draga Felipe V, él me dice:

“(…) uno podría pensar que un minero invitado tiene harta ganancia, pero, en realidad no lo tiene. Si usted se da cuenta nosotros tenemos acuerdos verbales con todo el mundo y lo que al final le queda líquido para nosotros es muy poco. A veces no sé si compensa trabajar con la draga, pero también a veces nosotros tenemos una reventazón y ahí recuperamos todo lo que no ganamos en meses (...)”

También el minero invitado que lidera la draga Felipe V tenía que hacer acuerdos con los abastecedores de insumos y motoristas de la ciudad de Solano, quienes les prestaban insumos y el personal técnico para el funcionamiento de la draga. Los acuerdos que tenían con los abastecedores de insumos es que financiaban la campaña de trabajo, ellos se llevaban un 10% de la producción, además de recobrar el monto financiado. Al incumplirse los acuerdos suceden conflictos muy fuertes que pueden llegar a la violencia.

Las dragas funcionan en condiciones de completa informalidad. Los mineros no identifican una salida para su situación porque no tienen conocimiento de la legislación, ni de las políticas que tiene el gobierno de Colombia para formalizar a los mineros. Ni los mineros ni la población local parecen ser conscientes de la situación, ya que la población no tiene ninguna facultad para cobrar regalías a los mineros. Además, como cereza al pastel, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia tienen amplia presencia

en el lugar. La sociedad colombiana no ve con buenos ojos la situación de la minería en el departamento de Caquetá, además de considerarla aún como zona extremadamente peligrosa.

Carla, natural de Solano, tiene 24 años y se desempeñaba como cocinera de la draga. Ella me cuenta que las dragas de la vereda de Araracuara incumplieron con sus acuerdos con la población, ellos estaban produciendo más oro del que señalaban, entonces la población se dio cuenta y los desalojó. Además, el espíritu de la dueña del oro les cortó la veta.

Carla me dice:

“(...) los mineros son bien creyentes del espíritu del oro, ellos le llaman la dueña del oro. A veces ellos le hablan como si fuera una mujer, con mucho respeto, le piden cosas como que no les abandone y nadie tenga accidentes mientras están trabajando. También le dicen que la veta no se vaya, sino que continúe porque eso les conviene a los mineros. Yo nunca he visto un pagacho porque eso es de los mineros, más bien a mí me piden que les prepare sus cosas para la señora. Otra cosa que pasa es que los mineros son bien especiales y a veces sucede que entre ellos incumplen sus acuerdos y hasta se pelean violentamente. Luego se arreglan, pero últimamente veo hasta que tienen miedo de incumplir acuerdos porque también se molesta la dueña del oro y los mineros tienen que hacerle hasta un pago para que no se moleste (...)”

Los acuerdos verbales tienen una importancia relevante entre los mineros de draga. Además, en la vereda Guacamayo es bastante frecuente la creencia en un espíritu denominado dueña del oro. Presencé un pagacho en la vereda de Guacamayo, los mineros de la draga Felipe V habían encontrado un yacimiento grande de oro en un recodo de la vereda. Mateo, natural de Solano, de 39 años, es minero invitado y dueño de la draga Felipe V. Días antes había soñado con una mujer de cabellos rubios, muy bonita y que no era del lugar, ella le señaló el sitio donde los mineros encontrarían oro. Para Mateo lo curioso es que observó en su sueño pepitas de oro que tenían el tamaño de una lágrima. Mateo comentó a unos parientes en la ciudad de Florencia, quienes le dijeron que le dejara cositas a la mujer, quizá ella podría traerle suerte. Mateo es católico y dos de sus trabajadores de la draga son evangélicos.

Mateo, junto con sus compañeros de draga, compraron comida, azúcar, aguardiente, cigarros y un pequeño corderito macho para el sacrificio, todos fueron a dejarle esos regalos a la mujer. Acompañé a los mineros a la draga, hasta el lugar también fue la cocinera de su embarcación. Ellos dejaron todas las cositas en la playa del río y Mateo le habló a la mujer dándole gracias por lo que habían encontrado. Los mineros solo sabían que debían dejar algo a la mujer en forma de agradecimiento. Mi intervención fue bastante silenciosa, solo observé cómo ellos estaban procesando su cosmovisión porque no eran mineros de larga tradición sino mineros nuevos en el oficio.

Al día siguiente todos fueron a iniciar la campaña de trabajo y no encontraron oro, al parecer la veta se había ido. Mateo y sus compañeros no se explicaban qué sucedió. Conforme pasaron los días los mineros se dieron cuenta de que el problema era la cocinera, quizá la Mujer se había molestado por la presencia de la cocinera o quizá el antropólogo que los había acompañado. Fue bastante curioso, en esa oportunidad estuve unos quince días en Solano y por Mateo me enteré de que tres veces más habían ido a dejarle más regalos a la Mujer, ya sin la cocinera y sin mí. Días después Mateo y sus compañeros de draga encontraron oro en ese mismo lugar, fue una felicidad para aquellos mineros. Mateo le puso de nombre Edith a la mujer de sus sueños.

Daniel, natural de Putumayo, tiene 45 años y es capataz de la draga Felipe V, él me dice:

“(...) hemos sufrido mucho para encontrar oro, yo sé cómo los mineros creen en la mujer, la dueña del oro, porque lo he visto en el Putumayo. Acá pensé que como era un pueblo nuevo en minería no iban a creer, pero no sé cómo el patrón se enteró y ahora cree en sus sueños. Nosotros estábamos bajo en la producción, yo mismo estaba a punto de irme, pero gracias al sueño del patrón tenemos oro cualquier cantidad. Con tantos años en la minería de oro, yo soy católico y también creo mucho en la dueña del oro porque ayuda a los mineros que buscamos nuestra suerte todos los días (...)”

Con los meses Mateo logró tener mucho reconocimiento entre los mineros de draga de la vereda de Guacamayo. Otros mineros de draga lo respetaban y lo llamaban para que hablara con su veta. Mateo era muy celoso de los conocimientos que había adquirido con su experiencia y no aceptaba los pedidos de otros mineros de draga.

Horacio, de 43 años, es natural de Solano y minero de draga. Él me dice:

“(...) Mateo es una buena persona, pero sus formas de comunicarse con doña “Edith” no las comparte. Nosotros mirando hemos aprendido algo, es todo un arte colega. En mi caso no he soñado con la dueña del oro, pero espero hacerlo pronto, igual yo siempre le dejo algo en mi veta, le puse de nombre Carmencita, siempre le pido por mí. Ojalá me hable algún día (...)”

Las comunicaciones que realiza Mateo con la dueña del oro son respetadas por los mineros e incluso alcanzan legitimidad entre ellos.

## Conclusiones

---

El principal espíritu dueño del oro es una mujer. La importancia y vigencia que tiene para los mineros se atribuye principalmente a su facultad para otorgar la revelación de una dádiva sobre la ubicación de vetas de oro. A partir de esto se estructuran pagos a forma de fortalecer los acuerdos verbales establecidos entre ellos.



La mujer es el símbolo dominante en la ritualidad a la dueña del oro. Pese a considerar la minería como una actividad estrictamente masculina, los mineros simbolizan a la mujer porque necesitan de su ayuda. Mientras ellos están en la mina, la mujer puede quedarse con la familia y obtener recursos económicos inmediatos para el sostenimiento de todos realizando trabajos eventuales. Este símbolo dominante sintetiza las principales situaciones de incertidumbre en las que se involucra el minero, como los acuerdos verbales con sus coetáneos.

En el ritual de pago, el tránsito liminal lo realiza el minero en un proceso complejo que se inicia desde el mismo sueño con la mujer dueña del oro y concluye cuando el minero adquiere el don de comunicarse con ella. Este don le permite al minero tener legitimidad dentro de su grupo, ya que principalmente es el minero quien establece acuerdos verbales con otros actores sociales en su cotidianidad.

El sueño del minero es el primer momento, fase preliminar o de separación del individuo del estatus que tenía. El sueño es una constante, es concebido como la personificación de una mujer con la que se tiene una relación de pareja o como si fuera su madre o algún familiar muy cercano, quien enseña la ubicación de pepitas de oro que son muy parecidas a las lágrimas de una mujer. En esta etapa el minero es felicitado por sus coetáneos por soñar con la mujer dueña del oro y haber recibido la dádiva de su parte. El minero se prepara para el ritual expreso, busca los elementos característicos y reúne a las personas indicadas para la celebración.

## Referencias

- ABSI, PASCALE. (2005). *Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. IFEA: La Paz, Bolivia. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4003>
- DANE (2018). Censo Nacional XVIII de Población y VII de Vivienda. [www.dane.gov.co](http://www.dane.gov.co)
- NASH, JUNE. (1979). Mitos y costumbres en las minas nacionalizadas de Bolivia. *Estudios Andinos*, 3, 69-72.
- PACHAS, V. H. (2019). Enigma económico de los espíritus dueños del oro. Minería de pequeña escala de oro en Sudamérica (Tesis Doctoral). Unidad de Post Grado de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/11148>
- PLATT, TRISTAN. (1983). Conciencia andina y conciencia proletaria. *Hisla*, II, 47-74.

- SALAZAR-SOLIER, CARMEN. (2006). *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- SALAZAR-SOLIER, CARMEN. (2010). Cuando la empresa se instala, el «diablo» se muda a vivir en los socavones. *Revista Anthropologica*, 28(28), 183-215.
- TAUSSIG, MICHAEL. (1980). *The Devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of West Carolina Press.
- TAYLOR, GERALD. (1980). Supay. *Amerindia*, 5, 47-65.
- TURNER, V. (2005). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI de España editores. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-023871-5.50011-6>

# COVID-19 y exploración económica de la Amazonía brasileña

*COVID-19 and economic exploration of the Brazilian Amazon*

*Covid-19 e exploração econômica da Amazônia brasileira*

Daniel Francisco Nagao Menezes

---

## Artículo de investigación

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Fecha de envío:** 2020-06-21 **Devuelto para revisiones:** 2021-01-19 **Fecha de aceptación:** 2021-02-23

**Cómo citar este artículo:** Menezes, D. F. N. (2021). COVID-19 y exploración económica de la Amazonía brasileña. *Mundo Amazónico*, 12(2), 91-104. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.88473>

---

## Resumen

El objetivo del artículo es discutir la importancia del bioma amazónico para la economía brasileña durante la recesión pospandémica. También destacaremos posibles estrategias para hacer crecer la economía sin promover la destrucción del Amazonas. Mostramos que, junto con REDD + y el Fondo Amazonia, los bonos forestales representan buenas estrategias para explorar la economía brasileña de manera sostenible, demostrando que es posible mejorar la actividad económica sin aumentar la deforestación en la Amazonía o las emisiones de gases de efecto invernadero. La Amazonía es un bioma de importancia global para evitar otra crisis global, que se producirá si alcanzamos el punto de inflexión climático de 1,5 ° C. En consecuencia, el texto propone que las acciones gubernamentales deben ir hacia su preservación, no hacia la exploración y agotamiento como actualmente ocurre. La metodología utilizada es la hipotética deductiva.

*Palabras clave:* recesión económica; COVID-19; deforestación; cambio climático; Integridad Amazonia.

## Abstract

The objective of the article is to discuss the importance of the Amazon biome for the Brazilian economy during the post-pandemic recession, and we will highlight possible strategies to explore the economy without promoting the destruction of the Amazon. We show that, together with REDD +

---

**Daniel Francisco Nagao Menezes.** Derecho Político y Económico de la Universidade Presbiteriana Mackenzie. Profesor del Programa de Posgrado en Derecho Político y Económico de la Facultad de Derecho de la Universidade Presbiteriana Mackenzie. Miembro de CIRIEC-Brasil. [daniel.menezes@mackenzie.br](mailto:daniel.menezes@mackenzie.br)

and the Amazon Fund, forest bonds represent good strategies for exploring the Brazilian economy sustainably, demonstrating that it is possible to improve economic activity without increasing deforestation in the Amazon or emissions of greenhouse gases. The Amazon is a biome of global importance to avoid another global crisis, which will occur if we reach the climatic tipping point of 1.5 ° C. As a result, the text proposes that government actions should go towards their preservation, not exploration and exhaustion as it currently occurs. The hypothetical deductive methodology used.

*Keywords:* economic recession; COVID-19; deforestation; climate change; Amazon integrity.

### Resumo

O objetivo do artigo é discutir a importância do bioma Amazônia para a economia brasileira durante a recessão pós-pandemia e destacaremos possíveis estratégias para explodir a economia sem promover a destruição da Amazônia. Mostramos que, juntamente com REDD + e o Fundo Amazônia, os títulos florestais representam boas estratégias para explorar a economia brasileira de maneira sustentável, demonstrando que é possível melhorar a atividade econômica sem aumentar o desmatamento na Amazônia ou as emissões de gases de efeito estufa. A Amazônia é um bioma de importância global para evitar outra crise global, que ocorrerá se atingirmos o ponto de inflexão climática de 1,5° C. Como resultado, o texto propõe que as ações do governo devem ir em direção à sua preservação, não à exploração e exaustão como ocorrer atualmente. A metodologia utilizada é a hipotético dedutiva.

*Palavras-chave:* recessão econômica, Covid-19, desmatamento, mudança climática, Integridade da Amazônia.

## Introducción

---

**L**a gravedad del brote actual de COVID-19 exige que los países adopten medidas extremas de aislamiento social para detener la propagación y aplanar la curva de contaminación. Aunque las medidas de aislamiento social pueden tener impactos negativos en la economía, históricamente se ha demostrado que es más eficaz para salvar vidas y menos perjudicial para la economía que no adoptar estas medidas durante una pandemia viral.

En Brasil, una de las principales estrategias para garantizar el progreso y el crecimiento económico ha sido la explotación de los recursos naturales del bioma amazónico. A pesar de la posición del presidente contra el aislamiento social debido a la consiguiente recesión económica, la rápida propagación del virus ha preocupado a los gobernadores de los estados brasileños que, por lo tanto, están manejando medidas estrictas de aislamiento social para evitar el avance del virus.

El compromiso del gobierno con la conservación del medio ambiente es primordial para que estas estrategias económicas tengan resultados positivos, especialmente en un escenario posterior a la pandemia, donde la economía se verá extremadamente debilitada. El COVID-19 nos trae una lección sobre cómo nuestras actitudes pueden impactar al mundo y qué podemos esperar de una crisis global. Quizás podamos aplicar estas lecciones y centrarnos en cambiar nuestra economía hacia una dirección sostenible para evitar otra crisis mundial en los próximos años.

La nueva enfermedad de Coronavirus 2019 (COVID-19), causada por el coronavirus 2 del síndrome respiratorio agudo severo (SARS-CoV-2), se

ha extendido por todo el mundo desde su primer brote en la provincia de Hubei, China, en diciembre de 2019 (Wang, Horby, Hayden y Gao, 2020). La Organización Mundial de la Salud atribuyó al COVID-19 el estado de emergencia de salud pública de preocupación internacional después de un mes desde que se informó por primera vez (Organización Mundial de la Salud, 2020), cuando hubo 9.826 casos confirmados distribuidos en 19 países. Después de cuatro meses, más de 2,4 millones de personas de 185 países y regiones se han infectado, y el número sigue creciendo sin pronósticos de detención (Dong, Hongru y Gardner, 2020).

Para detener la propagación y aplanar la curva de contaminación, muchos países adoptaron medidas de aislamiento social cerrando fronteras y comercios, y pidiendo a las personas de servicios no esenciales que trabajen desde casa (Kraemer *et al.*, 2020). Desde una perspectiva económica, esto puede conducir a una caída del PIB del 3 al 5 % en algunos países, llegando hasta el 10 % en otros (Fernandes, 2020). Esta es la mayor crisis económica desde la crisis de las hipotecas de alto riesgo, en 2008, donde el rápido crecimiento del mercado de las hipotecas de alto riesgo no estuvo acompañado por un aumento en el margen de riesgo de las hipotecas de alto riesgo y se volvió insostenible (Demyanyk y Van Hemert, 2009).

Históricamente se ha demostrado que para la economía es más eficaz salvar vidas, como en el caso de la gripe española en 1918 (Correia, Luck y Verner, 2020). Sin embargo, los impactos económicos de la pandemia de COVID-19 se han convertido en uno de los principales argumentos de las autoridades que no respaldan el aislamiento social como una medida viable para detener el virus (Silva *et al.*, 2020). En Brasil, este grupo está dirigido por el presidente, Jair Bolsonaro, y es seguido por algunos empresarios, líderes religiosos y sus partidarios, lo que argumenta que el país debe hacer que la restricción del aislamiento social sea más flexible para evitar el desempleo y una Recesión peor (Silva, Pires y Pereira, 2020). Brasil es el 2 ° país con el mayor número de casos confirmados solo por detrás de los Estados Unidos (Dong *et al.*, 2020). A pesar del posicionamiento del presidente, que alienta y participa en aglomeraciones públicas en protesta contra el aislamiento social (Borges, 2020), la rápida propagación del virus ha preocupado a los gobernadores de los estados brasileños, ya que puede abrumar el sistema de salud y conducir a un aumento en el número de muertes debido a recursos médicos y atención inadecuados (Anderson, Heesterbeek, Klinkenberg y Hollingsworth, 2020). Por lo tanto, aunque las perspectivas económicas son preocupantes, el mantenimiento de un aislamiento social estricto es primordial para evitar el avance del virus (Anderson *et al.*, 2020).

Históricamente, una de las principales estrategias para garantizar el progreso y el crecimiento económico en Brasil ha sido la explotación de los recursos naturales del bioma amazónico (Hecht, 2011). Durante el período de la dictadura, de 1964

a 1985, el bioma fue visto como un área “en gran parte vacía” que debe llenarse con actividades rentables para garantizar la legibilidad del Estado (Hecht, 2011). Aunque esta visión ha cambiado ligeramente durante la década de 2000, cuando el gobierno brasileño estableció una planificación de conservación sistemática participativa para este y otros biomas (Fonseca y Venticinque, 2018), después de 2007 este sistema comenzó a debilitarse, con algunas medidas provisionales implementadas para la degradación o reducir las áreas protegidas para generar y transmitir electricidad o explorar el potencial económico de la Amazonía (Azevedo-Santos *et al.*, 2017; Bernard, Penna y Araújo, 2014).

Actualmente, la principal amenaza para el bioma es el cambio climático y la deforestación debido a las actividades agroindustriales y mineras (Malhi *et al.*, 2008; Swann, Longo, Knox, Lee y Moorcroft, 2015), y en conjunto esto puede representar un colapso inminente del ecosistema amazónico, con drásticas implicaciones para el mantenimiento humano si este escenario no se invierte (Lovejoy y Nobre, 2018). Los impactos del cambio climático en el bioma pueden conducir a una disminución de su absorción de biomasa, red primaria y carbono, lo que lleva a un reemplazo del bosque por vegetación degradada similar a la sabana (Esquivel-Muelbert *et al.*, 2018; Yang *et al.*, 2018).

Es probable que estos efectos se vean potenciados por la deforestación, cuyas consecuencias conducirían según se prevé a una gran fragmentación de los bosques para 2050, teniendo en cuenta sus tasas actuales (Soares-Filho *et al.*, 2006). El ganado es responsable del 65% de estas tasas (Cerri *et al.*, 2009), y también es responsable de cerca de la mitad de las emisiones de gases de efecto invernadero de Brasil, considerando la deforestación, la quema de pastos y la fermentación entérica bovina (Pereira, Ferreira, Ribeiro, Carvalho y H.B. de B. Pereira, 2019).

La Amazonía alberga una cuarta parte de las especies terrestres del mundo y representa el 15% de la fotosíntesis terrestre global, siendo sus servicios ecosistémicos de importancia mundial (Dirzo y Raven, 2003). Desempeña un papel importante en el presupuesto global de carbono y, por lo tanto, en la mitigación de los efectos del cambio climático al almacenar casi la mitad del carbono de los bosques tropicales (Yang *et al.*, 2018). Por lo tanto, el aumento de la pérdida de bosques contribuye a elevar las temperaturas ambientales regionales y globales, además de intensificar los eventos climáticos extremos (Esquivel-Muelbert *et al.*, 2018; Malhi *et al.*, 2008). El mundo está llegando al punto de inflexión de un aumento de 1.5° C en la temperatura ambiental, lo que llevará al sistema climático a cambios irreversibles a largo plazo si no se produce una respuesta de emergencia a tiempo (Lenton *et al.*, 2019). Entre las consecuencias de esta amenaza están la pérdida de biodiversidad y la aparición y propagación de nuevas enfermedades virales, helmínticas y fúngicas, al favorecer la replicación de patógenos en vectores y la capacidad vectorial (Ellwanger *et al.*, 2020).

Dado que Brasil alberga casi el 60 % del total de la Amazonía, es obligatorio que el gobierno federal se concentre en su preservación, considerando no solo su importancia económica sino también su relevancia para el sistema climático mundial y la salud pública.

En 2004, el gobierno brasileño se comprometió a disminuir la deforestación a través de políticas gubernamentales y cambios en los precios de los productos básicos y la tierra, reduciendo hasta el 78 % de la deforestación del bioma y alcanzando el nivel histórico más bajo para 2012 (West, Börner y Fearnside, 2019). Como consecuencia, Brasil pudo reducir el 54 % de sus emisiones de gases de efecto invernadero entre 2005 y 2012 (Rochedo *et al.*, 2018). Entre los principales factores para la reducción de la pérdida de bosques se encuentran el Plan de acción para la prevención y el control de la deforestación en la Amazonía legal (PPDCAm) y la Moratoria de la soja. La primera fue una medición gubernamental destinada a la planificación de la tierra y el territorio, el monitoreo y control ambiental, y la promoción de actividades de producción sostenible para abordar y reducir las tasas de deforestación en la Amazonía (Bidone y Kovacic, 2018). El segundo fue un buen ejemplo de un pacto ambiental entre el gobierno, los empresarios de agronegocios y las organizaciones ambientales no gubernamentales para adoptar medidas contra la deforestación de la Amazonía sin dañar la economía (Montibeller, Kmoch, Virro, Mander y Uemaa, 2020). Duró de 2006 a 2010 y contribuyó a la disminución de la pérdida de bosques al mantener el cultivo de soja en áreas no originadas por la deforestación (Gibbs *et al.*, 2015).

La situación brasileña se ve agravada por la ineficacia de esta política en relación con los “grileiros” (personas que ocupan tierras públicas con un título de propiedad falso). Las políticas existentes no han resuelto este importante problema en la Amazonía brasileña.

Como consequência, indicam os autores, “a pauta do combate à grilagem vai sendo substituída pela pauta da ‘regularização fundiária’, amplamente apoiada pela própria grilagem”. Eles apontam também os dois vetores que desnudam a fragilidade do discurso governamental a favor da “regularização” via Programa Terra Legal, em lugar da criminalização dos grileiros das terras públicas da Amazônia Legal. O primeiro tem viés estatístico, pois insiste no argumento de que a maioria (90%) dos “ocupantes” das terras públicas são pequenos posseiros, o que é verdade. Porém, omite-se simplesmente que, à época, essa maioria ocupava apenas 19% da área, e mais: que 5,96% dos demais ocupantes grileiros concentravam o absurdo de 63% da superfície a ser atingida pelo Programa Terra Legal. Ou seja, um programa hiperlegal para os latifundiários grileiros (Oliveira, 2017, p. XIX)

Entre 2014 y 2017, Brasil experimentó una de las peores crisis económicas de su historia (Barbosa Filho, 2017). Desde entonces, el compromiso con la conservación de la Amazonía se vio comprometido por el incentivo para

mejorar las actividades agroindustriales y mineras en el bioma (Diele-Viegas y Rocha, 2019; Ferrante y Fearnside, 2019), y las tasas de deforestación comenzaron a aumentar nuevamente llegando a 8.000 Km<sup>2</sup> por año entre 2016 y 2018 (Pereira *et al.*, 2019; West *et al.*, 2019). Este incentivo surge de la fuerte presencia de un “stand rural” en el parlamento brasileño, donde los empresarios de agronegocios representan el 50 % de los parlamentarios, con 257 de 513 escaños, y el 39.5 % de los senadores, con 32 de 81 escaños (Pereira *et al.*, 2019). Esta crisis económica ha agravado la situación de explotación ilegal de la selva amazónica, muy bien descrita en la tesis doctoral de Mauricio Torres (2012).

Junto con Bolsonaro, y considerando su fuerte posición en la legislación brasileña, los empresarios de agronegocios se están centrando en recortar fondos de agencias reguladoras ambientales, como el Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos Naturales Renovables (IBAMA) y el Instituto Chico Mendes para la Conservación de la Biodiversidad (ICMBio), además de aprobar leyes para beneficiar a los agronegocios en lugar de promover la conservación de los bosques, lo que lleva al desmantelamiento de la legislación ambiental brasileña y facilita la deforestación del Amazonas (Pereira *et al.*, 2019). Además, también están aprobando leyes que van en contra del mantenimiento y el establecimiento de nuevas tierras indígenas, que pueden tener efectos directos sobre el clima y la conservación de los bosques, ya que estas áreas son importantes para amortiguar la deforestación y los efectos locales de los cambios climáticos (Ferrante y Fearnside, 2019).

Con la crisis económica pronosticada como consecuencia de la pandemia de COVID-19 se espera una disminución de hasta 5.3 % en el PIB brasileño, siendo 2020 potencialmente uno de los peores años para la economía del país en la historia reciente (Fondo Monetario Internacional, 2019; Porsse, de Souza, Carvalho y Vale, 2020). Por lo tanto, se espera que Bolsonaro y el soporte rural refuercen el argumento que coloca a la Amazonía como la principal estrategia para la reestructuración económica brasileña, lo que puede acelerar aún más el proceso de deforestación forestal (Pereira *et al.*, 2020). La tendencia es que el gobierno reduzca los recursos de las agencias de inspección aún más de lo que ya se ha reducido, lo que facilita la acción de los madereros, mineros y empresarios de agronegocios en el bioma. Sin embargo, esta probablemente no sea la mejor estrategia, teniendo en cuenta que los mayores importadores de agricultura de Brasil, Europa y China, se encuentran entre las regiones más afectadas por la pandemia de COVID-19 (Baldwin y di Mauro, 2020; Bozorgmehr, Saint, Kaasch, Stuckler y Kentikelenis, 2020). Por lo tanto, es probable que la recesión esperada después del brote perjudique las negociaciones comerciales y afecte directamente al sector agroindustrial brasileño.



## COVID-19, deforestación de la Amazonía y actividades mineras ilegales

---

Desde el comienzo de la crisis de COVID-19 en Brasil ha habido un aumento del 5.2 % en la deforestación y del 17.7 % en las actividades mineras, en comparación con el mismo período en 2019 (Assis *et al.*, 2019). La falta de inspección durante el brote es una oportunidad para que los madereros y los mineros de oro avancen sus invasiones en tierras indígenas y áreas protegidas sin ser notados por el público en general (Butler, 2020). Además de los problemas ambientales derivados de estas actividades, estas invasiones recientes también están conduciendo a la propagación del COVID-19 entre las poblaciones tradicionales, como las de la Reserva Yanomani, en el estado de Roraima, por lo que se informó de la primera muerte de una persona indígena causada por el virus (Butler, 2020).

Los indígenas se encuentran entre los grupos más vulnerables a la propagación del virus debido a su distanciamiento espacial de los grandes centros urbanos y la atención médica, las barreras del idioma con los proveedores de atención médica y las diferencias en el perfil inmune en comparación con las personas que viven en las grandes ciudades, lo que puede conducir a respuestas fisiológicas inesperadas al virus (Mesa Vieira, Franco, Gómez Restrepo y Abel, 2020). Sin embargo, la falta de compromiso de las autoridades brasileñas con este tema se hizo evidente después de la exoneración del director de protección ambiental de IBAMA, dirigido por el Ministerio de Medio Ambiente de Brasil, Ricardo Salles (Folha de São Paulo, 2020). La razón principal de la exoneración señalada por los medios de información brasileños fue una operación contra mineros ilegales en tierras indígenas, que implicó la expulsión de los invasores y la ruptura de su maquinaria (Folha de São Paulo, 2020). Esto también refleja las intenciones del gobierno de liberar la minería dentro de estas áreas, que probablemente tenga impactos negativos en la biodiversidad local, los servicios de los ecosistemas que apoyan a las poblaciones tradicionales y el sistema climático, ya que estas áreas son cruciales para mitigar los efectos locales del cambio climático (Diele-Viegas y Rocha, 2019).

## Estrategias para el crecimiento de la economía brasileña sin promover la destrucción de la Amazonía

---

Las emisiones de gases de efecto invernadero se encuentran entre las principales causas del cambio climático, por lo que la transición a un estilo de vida sostenible se señala como la estrategia principal para limitar el calentamiento global por debajo del punto de inflexión de 1.5° C. Siete de los principales emisores de CO<sub>2</sub>, incluidos China, Estados Unidos y Brasil, se encuentran entre los 20 países más afectados por la pandemia hasta la fecha,

y representan más del 72 % de los casos de COVID-19 (Dong *et al.*, 2020) y 61 % de las emisiones de CO<sub>2</sub> (Gilfillan Marland, Boden, y Andres, 2019). En febrero de 2020 en China la pandemia condujo a una disminución de 25% de las emisiones de carbono en comparación con 2019, como resultado de la reducción de las actividades económicas y los desplazamientos humanos (Agencia Internacional de Energía, 2020). Si los otros líderes en emisiones de CO<sub>2</sub>, incluido Brasil, siguen el ejemplo de China para detener la pandemia, es probable que esto alcance los niveles de emisiones más bajos en años, mejorando nuestras posibilidades de evitar una crisis climática en un futuro cercano. Sin embargo, se necesitan acciones para mantener estos niveles después de que termine la pandemia.

Se alienta a los países en desarrollo a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero a través del Financiamiento Basado en Resultados (FBR) conocido como Reducción de Emisiones de la Deforestación y la Degradación de los Bosques (REDD +), cuyo objetivo es pagar dinero a un país o empresa en una disminución de emisiones medible (Van der Hoff, Rajão, Leroy y Boezeman, 2015). En Brasil, el Fondo Amazonas se creó en 2008 como un FBR centrado en los logros en la reducción de la deforestación (Correa, Van der Hoff y Rajão, 2019). En 2015, el gobierno lanzó la estrategia nacional para reducir las emisiones de la deforestación y la degradación forestal (ENREDD+), con el objetivo de eliminar la deforestación ilegal, conservar y restaurar los ecosistemas forestales, desarrollar una economía forestal sostenible con bajas emisiones de carbono y generar beneficios económicos, sociales y ambientales (Bidone y Kovacic, 2018). Desde entonces, para recibir dinero del Fondo Amazonas, los proyectos deben cumplir con PPDCAm y ENREDD+ (Bidone y Kovacic, 2018).

La desconexión del gobierno con la conservación de la Amazonía y el consiguiente aumento de las tasas de deforestación desde 2016 llevaron a Noruega, uno de los principales donantes al Fondo Amazonas, a reducir a la mitad el financiamiento de acciones en la región (Pereira *et al.*, 2019). Tres años después, en 2019, Noruega y Alemania decidieron suspender sus contribuciones al fondo como represalia por el aumento inusual de la actividad de incendios en el bioma amazónico atribuido al avance del agronegocio (Escobar, 2019). Junto con la recesión causada por el COVID-19, las posibles represalias debido a divergencias en las políticas ambientales pueden afectar negativamente la economía de Brasil (Bozorgmehr *et al.*, 2020; Kehoe, Reis, Virah-Sawmy, Balmford y Kuemmerle, 2019).

Otra estrategia de FBR para atraer recursos financieros y preservar el bosque es a través de la emisión de Bonos Verdes, que son valores de deuda que solo pueden usarse para financiar inversiones consideradas sostenibles (Berensmann, Dafe y Lindenberg, 2018). Dichas inversiones incluyen infraestructura de energía limpia y renovable, reforestación y proyectos

destinados a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero y el consumo de agua, energía y materias primas (Berensmann *et al.*, 2018). Los bonos forestales son un subtipo de bonos verdes con el objetivo de financiar proyectos de reforestación y es uno de los bonos más prometedores en el mercado, ya que todavía se está comenzando a reconocer (Iniciativa de Bonos Climáticos, 2017). Por lo tanto, representa una gran oportunidad para que Brasil se convierta en un líder en este segmento, ya que solo el 1 % del total de los bonos se está centrando actualmente en este tema (Climate Bonds Initiative, 2017).

## Conclusiones

---

Dado que la explotación de los recursos naturales de la Amazonía por parte de los sectores de agronegocios y minería se ha utilizado históricamente como la principal estrategia para garantizar el progreso y el crecimiento económico en Brasil, se espera que esto también ocurra durante la recesión causada por la pandemia COVID-19. Sin embargo, esta probablemente no sea la mejor estrategia para tomar bajo esta crisis, considerando que los mayores importadores de agricultura de Brasil, Europa y China, se encuentran entre las regiones más afectadas por la pandemia COVID-19, lo cual probablemente perjudique las negociaciones comerciales. Además, la Amazonía es de importancia mundial para evitar otra crisis global, que ocurrirá si alcanzamos el punto de inflexión climática de 1.5° C. Por lo tanto, las acciones gubernamentales deben ir hacia su preservación, no la explotación y el agotamiento.

Junto con REDD + y el Fondo del Amazonas, los bonos forestales representan buenas estrategias para el crecimiento de la economía brasileña de manera sostenible, lo que demuestra que es posible mejorar los productos sin aumentar la deforestación de la Amazonía o las emisiones de gases de efecto invernadero. Esta podría ser una buena estrategia para la estabilización económica (y el crecimiento potencial) durante la crisis de COVID-19, ya que, a medida que el país conserva su bosque, también obtiene recursos financieros sostenibles, incluso en un momento en que la liquidez del capital se ha vuelto escasa debido a la recesión global. Sin embargo, el compromiso del gobierno con la conservación del medio ambiente es primordial para que estas estrategias tengan resultados positivos, especialmente en un escenario posterior a la pandemia, donde la economía se verá extremadamente debilitada. El COVID-19 nos trae una lección sobre cómo nuestras actitudes pueden impactar al mundo y qué podemos esperar de una crisis global. Quizás podamos aplicar estas lecciones y centrarnos en cambiar nuestra economía hacia una dirección sostenible para evitar otra crisis mundial en los próximos años.

En resumen, Brasil cuenta con medios institucionales (legislación + organismos públicos) (Benatti y Fischer, 2018) capaces de enfrentar la

pandemia del COVID-19 en la región amazónica, y ahora es necesario tomar una decisión política para implementar las posibilidades existentes. Estas medidas para combatir el COVID-19 incluyen necesariamente abordar la deforestación y la ocupación ilegal de tierras, ya sea para la agricultura o la minería. Es un sueño posible, pero parece distante considerando las prioridades políticas brasileñas en el momento histórico actual.

## Referencias

- ANDERSON, R. M., Heesterbeek, H., Klinkenberg, D., and Hollingsworth, T. D. (2020). How will country-based mitigation measures influence the course of the COVID-19 epidemic? *The Lancet*, 395(10228), 931–934. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30567-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30567-5)
- ASSIS, L. F., Ferreira, K. R., Vinhas, L., Maurano, L., Almeida, C., Carvalho, A., Rodrigues, J., Maciel, A. and Camargo, C. (2019). TerraBrasilis: A Spatial Data Analytics Infrastructure for Large-Scale Thematic Mapping. *ISPRS International Journal of Geo-Information*, 8(11), 513. <https://doi.org/10.3390/ijgi8110513>
- AZEVEDO-SANTOS, V. M., Fearnside, P. M., Oliveira, C. S., Padial, A. A., Pelicice, F. M., Lima, D. P., Simberloff, D., Lovejoy, T. E., Magalhães, A. L. B., Orsi, M. L., Agostinho, A. A., Esteves, F. A., Pompeu, P. S., Laurance, W. F., Petreere, M., Mormul, R. P. and Vitule, J. R. S. (2017). Removing the abyss between conservation science and policy decisions in Brazil. *Biodiversity and Conservation*, 26(7), 1745–1752. <https://doi.org/10.1007/s10531-017-1316-x>
- BALDWIN, R., and Di Mauro, B. W. (2020). *Economics in the time of COVID-19*. London: CERP Press.
- BARBOSA FILHO, F. de H. (2017). A crise econômica de 2014/2017. *Estudos Avançados*, 31(89), 51–60. <https://doi.org/10.1590/s0103-40142017.31890006>
- BENATTI, J. H. and Fischer, L. R. da C. (2018). New trends in land tenure and environmental regularisation laws in the Brazilian Amazon. *Regional Environment Change* 18, 11-19. <https://doi.org/10.1007/s10113-017-1162-0>
- BERENSMANN, K., Dafe, F. and Lindenberg, N. (2018). Demystifying green bonds. In *Research Handbook of Investing in the Triple Bottom Line*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- BERNARD, E., Penna, L. A. O. and Araújo, E. (2014). Downgrading, downsizing, degazettement, and reclassification of protected areas in Brazil. *Conservation Biology*, 28(4), 939–950. <https://doi.org/10.1111/cobi.12298>

- BIDONE, F. and Kovacic, Z. (2018). From nationalism to global climate change: analysis of the historical evolution of environmental governance in the Brazilian Amazon. *International Forestry Review*, 20(4), 420-435. <https://doi.org/10.1505/146554818825240656>
- BORGES, L. (2020). Bolsonaro fura quarentena e participa de manifestação no QG do Exército. *Veja*. <https://veja.abril.com.br/politica/bolsonaro-fura-quarentena-e-participa-de-manifestacao-no-qg-do-exercito/>
- BOZORGMEHR, K., Saint, V., Kaasch, A., Stuckler, D. and Kentikelenis, A. (2020). COVID and the convergence of three crises in Europe. *The Lancet Public Health*, [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(20\)30078-5](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(20)30078-5)
- BUTLER, R. A. (2020). Despite COVID, Amazon deforestation races higher. *Mongabay*. <https://news.mongabay.com/2020/04/despite-covid-amazon-deforestation-raceshigher/>
- CERRI, C. C., Maia, S. M. F., Galdos, M. V., Cerri, C. E. P., Feigl, B. J. and Bernoux, M. (2009). Brazilian greenhouse gas emissions: the importance of agriculture and livestock. *Scientia Agricola*, 66(6), 831–843. <https://doi.org/10.1590/S0103-90162009000600017>
- CLIMATE BONDS Initiative. (2017). *Climate Bonds Standard Version 3.0*. Climate Bonds Initiative.
- CORREA, J., Van der Hoff, R. and Rajão, R. (2019). Amazon Fund 10 Years Later: Lessons from the World’s Largest REDD+ Program. *Forests*, 10(3), 272. <https://doi.org/10.3390/f10030272>
- CORREIA, S., Luck, S. and Verner, E. (2020). Pandemics Depress the Economy, Public Health Interventions Do Not: Evidence from the 1918 Flu. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3561560>
- DEMYANYK, Y., and Van Hemert, O. (2009). Understanding the Subprime Mortgage Crisis. *Review of Financial Studies*, 24(6), 1848–1880. <https://doi.org/10.1093/rfs/hhp033>
- DIELE-VIEGAS, L. M., and Rocha, C. F. D. (2019). Why releasing mining on Amazonian indigenous lands and the advance of agrobusiness is extremely harmful for the mitigation of world’s climate change? Comment on Pereira *et al.* (Environmental Science & Policy 100 (2019) 8–12). *Environmental Science & Policy*, 103, 30–31. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2019.10.015>
- DIRZO, R. and Raven, P. H. (2003). Global State of Biodiversity and Loss. *Annual Review of Environment and Resources*, 28(1), 137–167. <https://doi.org/10.1146/annurev.energy.28.050302.105532>
- DONG, E., Hongru, D. and Gardner, L. (2020). An interactive web-based dashboard to track COVID-19 in real time. *The Lancet infectious diseases*, 20(5), 533-534. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(20\)30120-1](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(20)30120-1)

- ELLWANGER, J. H., Kulmann-Leal, B., Kaminski, V. L., Valverde-Villegas, J. M., Veiga, A. B. G. D., Spilki, F. R., Fearnside, P. M., Caesar, L., Giatti, L. L., Wallau, G. L., Almeida, S. E. M., Borba, M. R., Hora, V. P. D. and Chies, J. A. B. (2020). Beyond diversity loss and climate change: Impacts of Amazon deforestation on infectious diseases and public health. *Anais Da Academia Brasileira de Ciências*, 92(1), e20191375. <https://doi.org/10.1590/0001-3765202020191375>
- ESCOBAR, H. (2019). Amazon fires clearly linked to deforestation, scientists say. *Science*, 365(6456), 853–853. <https://doi.org/10.1126/science.365.6456.853>
- ESQUIVEL-MUELBERT, A., Baker, T. R., Dexter, K. G., Lewis, S. L., Brienen, R. J. W., Feldpausch, T. R., Lloyd, J., Monteagudo-Mendoza, A., Arroyo, L., Álvarez- Dávila, E., Higuchi, N., Marimon, B. S., Marimon-Junior, B. H., Silveira, M., Vilanova, E., Gloor, E., Malhi, Y., Chave, J., Barlow, J. and Phillips, O. L. (2018). Compositional response of Amazon forests to climate change. *Global Change Biology*, February, 1–19.
- FERNANDES, N. (2020). Economic Effects of Coronavirus Outbreak (COVID-19) on the World Economy. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3557504>
- FERRANTE, L. and Fearnside, P. M. (2019). Brazil's new president and 'ruralists' threaten Amazonia's environment, traditional peoples and the global climate. *Environmental Conservation*, 1–3. <https://doi.org/10.1017/S0376892919000213>
- FOLHA DE SÃO PAULO. (2020). *Ricardo Salles exonera diretor de proteção ambiental do Ibama*. <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/04/ricardo-sallesexonera-diretor-de-protacao-ambiental-do-ibama.shtml>
- FONSECA, C. R. and Venticinque, E. M. (2018). Biodiversity conservation gaps in Brazil: A role for systematic conservation planning. *Perspectives in Ecology and Conservation*, 16(2), 61–67. <https://doi.org/10.1016/j.pecon.2018.03.001>
- GIBBS, H. K., Rausch, L., Munger, J., Schelly, I., Morton, D. C., Noojipady, P., Soares-Filho, B., Barreto, P., Micol, L. and Walker, N. F. (2015). Brazil's Soy Moratorium. *Science*, 347(6220), 377–378. <https://doi.org/10.1126/science.aaa0181>
- GILFILLAN, D., Marland, G., Boden, T. and Andres, R. (2019). *Global, Regional, and National Fossil-Fuel CO2 Emissions*. Carbon Dioxide Information. Appalachian State University, Boone North Carolina.
- HECHT, S. B. (2011). The new Amazon geographies: Insurgent citizenship, "Amazon Nation" and the politics of environmentalisms. *Journal of Cultural Geography*, 28(1), 203–223. <https://doi.org/10.1080/08873631.2011.548500>

- INTERNATIONAL ENERGY AGENCY. (2020). *Oil Market Report - 13 February*.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND. (2019). *World economic outlook, 2019 APR: growth slowdown, precarious recovery*.
- KEHOE, L., Reis, T., Virah-Sawmy, M., Balmford, A. and Kuemmerle, T. (2019). Make EU trade with Brazil sustainable. *Science*, 364(6438), 341.1-341. <https://doi.org/10.1126/science.aaw8276>
- KRAEMER, M. U. G., Yang, C.-H., Gutierrez, B., Wu, C.-H., Klein, B., Pigott, D. M., Open COVID-19 Data Working Group†, du Plessis, L., Faria, N. R., Li, R., Hanage, W. P., Brownstein, J. S., Layan, M., Vespignani, A., Tian, H., Dye, C., Pybus, O. G. and Scarpino, S. V. (2020). The effect of human mobility and control measures on the COVID-19 epidemic in China. *Science*, eabb4218. <https://doi.org/10.1126/science.abb4218>
- LENTON, T. M., Rockström, J., Gaffney, O., Rahmstorf, S., Richardson, K., Steffen, W. and Schellnhuber, H. J. (2019). Climate tipping points — too risky to bet against. *Nature*, 575(7784), 592–595. <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>
- LOVEJOY, T. E., and Nobre, C. (2018). Amazon Tipping Point. *Science Advances*, 4(2), eaat2340. <https://doi.org/10.1126/sciadv.aat2340>
- MALHI, Y., Roberts, J. T., Betts, R. A., Killeen, T. J., Li, W. and Nobre, C. A. (2008). Climate change, deforestation, and the fate of the Amazon. *Science*, 319(5860), 169–172. <https://doi.org/10.1126/science.1146961>
- MESA VIEIRA, C., Franco, O. H., Gómez Restrepo, C. and Abel, T. (2020). COVID-19: The forgotten priorities of the pandemic. *Maturitas*, 136, 38–41. <https://doi.org/10.1016/j.maturitas.2020.04.004>
- MONTIBELLER, B., Knoch, A., Virro, H., Mander, Ü. and Uemaa, E. (2020). Increasing fragmentation of forest cover in Brazil's Legal Amazon from 2001 to 2017. *Scientific Reports*, 10(1), 5803. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-62591-x>
- OLIVERIA, A. U. de. (2017). Grilagem e saque nas terras da BR-163 (À guisa de prefácio). En Mauricio Torres, Juan Doblás, Daniela Fernandes Alarcon (Eds). *Dono é quem desmata: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense* (pp. XIII-XXV). Altamira: Instituto Agrônômico da Amazônia.
- PEREIRA, E. J. de A., Ferreira, P. J. S., Ribeiro, L. C. S., Carvalho, T. S. and Pereira, H. B. de B. (2019). Policy in Brazil (2016–2019) threaten conservation of the Amazon rainforest. *Environmental Science and Policy*, 100(June), 8–12. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2019.06.001>
- PEREIRA, E. J. de A. L., Ribeiro, L. C. de S., Freitas, L. F. da S. and de Barros Pereira, H. B. (2020). Brazilian policy and agribusiness damage the Amazon

- rainforest. *Land Use Policy*, 92, 104491. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2020.104491>
- PORSSE, A. A., de Souza, K. B., Carvalho, T. S. and Vale, V. A. (2020). Impactos Econômicos da COVID-19 no Brasil. *Nota Técnica NEDUR-UFPR*, 01, 44.
- ROCHEDO, P. R. R., Soares-Filho, B., Schaeffer, R., Viola, E., Szklo, A., Lucena, A. F. P., Koberle, A., Davis, J. L., Rajão, R. and Rathmann, R. (2018). The threat of political bargaining to climate mitigation in Brazil. *Nature Climate Change*, 8(8), 695–698. <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0213-y>
- SILVA, M. R. da., Pires, G. D. L. and Pereira, R. S. (2020). O necroliberalismo, Bolsonaro “vírus mental” e a pandemia da COVID-19 como casos de saúde pública: o real resiste? *Motrivência*, 32(61), 1–18. <https://doi.org/10.5007/2175-8042.2020e72755>
- SOARES-FILHO, B. S., Nepstad, D. C., Curran, L. M., Cerqueira, G. C., Garcia, R. A., Ramos, C. A., Voll, E., McDonald, A., Lefebvre, P. and Schlesinger, P. (2006). Modelling conservation in the Amazon basin. *Nature*, 440(7083), 520–523. <https://doi.org/10.1038/nature04389>
- SWANN, A. L. S., Longo, M., Knox, R. G., Lee, E. and Moorcroft, P. R. (2015). Future deforestation in the Amazon and consequences for South American climate. *Agricultural and Forest Meteorology*, 214–215, 12–24. <https://doi.org/10.1016/j.agrformet.2015.07.006>
- TORRES, M. G. (2012). *Terra privada, vida devoluta: ordenamento fundiário e destinação de terras públicas no oeste do Pará* (Tese Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- VAN DER HOFF, R., Rajão, R., Leroy, P. and Boezeman, D. (2015). The parallel materialization of REDD+ implementation discourses in Brazil. *Forest Policy and Economics*, 55, 37–45. <https://doi.org/10.1016/j.forpol.2015.03.005>
- WANG, C., Horby, P. W., Hayden, F. G. and Gao, G. F. (2020). A novel coronavirus outbreak of global health concern. *The Lancet*, 395(10223), 470–473. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30185-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30185-9)
- WEST, T. A. P., Börner, J. and Fearnside, P. M. (2019). Climatic Benefits From the 2006–2017 Avoided Deforestation. *Amazonian Brazil. Frontiers in Forests and Global Change*, 2(September), 1–11. <https://doi.org/10.3389/ffgc.2019.00052>
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. (2020). Novel Coronavirus (2019-nCoV) Situation Report (No. 11).
- YANG, Y., Saatchi, S. S., Xu, L., Yu, Y., Choi, S., Phillips, N., Kennedy, R., Keller, M. Knyazikhin, Y. and Myneni, R. B. (2018). Post-drought decline of the Amazon carbon sink. *Nature Communications*, 9(1), 1–9. <https://doi.org/10.1038/s41467-018-05668-6>



# Inversiones indígenas, Covi-cho y algunos tips anti Antropoceno

*Indigenous inversions, Covi-cho and some anti-Anthropocene tips*

*Inversões indígenas, Covi-cho e algumas dicas anti-anthropoceno*

Celeste Medrano  
Auden Charole

---

## Artículo de Reflexión

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-06-17 Devuelto para revisiones: 2021-02-23 Fecha de aceptación: 2021-03-12

Cómo citar este artículo: Medrano, C., y Charole, A. (2021). Inversiones indígenas, Covi-cho y algunos tips anti Antropoceno. *Mundo Amazónico*, 12(2), 105-122. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.88365>

---

## Resumen

El espíritu de este ensayo es poner en diálogo las nociones de ‘cuerpo’ y ‘alma’ narradas por los indígenas *qom* del Gran Chaco Argentino y los sucesos desplegados por la actual pandemia de Sars-Cov-2. Iniciaremos nuestro desarrollo contemplando la escena de la llegada de los españoles a América y la inversión que hoy se presenta respecto a los diacríticos expresados en aquella época. Con el fin de ‘familiarizar’ al virus, lo llamaremos ‘Covi-cho’ y lo situaremos en tensión con la entidad patogénica que los indígenas componen. A su vez examinaremos diversos fines de mundo experimentados por los colectivos indígenas de Argentina. El objetivo será detallar qué nos enseñan estos otros fines de mundos con sus devenires particulares y cuáles son los tips que, poniendo en tensión una multiplicidad de cuerpos e interioridades humanas y no-humanas, podríamos agregar a los ya consabidos y promocionados desde las esferas estatales.

*Palabras clave:* pueblos indígenas; cuerpo; COVID-19; Gran Chaco; ontología; *qom*

---

**Celeste Medrano** es Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente ejerce como Investigadora Adjunta del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), desarrollando su trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA) vinculado a las zoologías no-académicas, a la relación humano-animal y otros aspectos de las etnografías multiespecies. También integra el NuEtAm (Núcleo de Etnografía Amerindia). [celestazo@hotmail.com](mailto:celestazo@hotmail.com)  
**Auden Charole** es *qom leéc* (hombre toba) descendiente del subgrupo *sharoa* por línea paterna y de los *huaguilot* por línea materna. En el año 2001 comenzó a participar de la Escuela Bíblica, entorno que le permitió la finalización del bachillerato. Ahora es líder *qom* y recorre un camino constante de lucha para el reconocimiento de territorios y derechos indígenas. [audencharoles@gmail.com](mailto:audencharoles@gmail.com)

### Abstract

The spirit of this essay is to put into dialogue the notions of ‘body’ and ‘soul’ narrated by the *qom* indigenous’s people of the Argentine Gran Chaco and the events unfolding by the current Sars-Cov-2 pandemic. We will begin our development contemplating the scene of the arrival of the Spanish in America and the investment that is presented today with respect to the diacritics deployed at that time. In order to ‘familiarize’ the virus, we will call it ‘Covi-cho’ and place it in tension with the pathogenic entity that the indigenous people compose. In turn, we will examine various ends of the world experienced by the indigenous groups of Argentina. The objective will be to detail what these other ends of worlds teach us with their particular developments and what are the tips that, putting in tension a multiplicity of human and non-human bodies and interiorities, we could add to those already known and promoted from the state spheres.

*Keywords:* indigenous peoples; body; COVID-19; Gran Chaco; ontology; *qom*

### Resumo

O espírito deste ensaio é colocar em diálogo as noções de ‘corpo’ e ‘alma’ narradas pelos povos indígenas *qom* do Grande Chaco argentino e os eventos que se desenrolam na atual pandemia de Sars-Cov-2. Começaremos contemplando a cena da chegada dos espanhóis na América e o investimento hoje apresentado com relação aos diacríticos implantados na época. Para “familiarizar” o vírus, vamos chamá-lo de Covi-cho e colocá-lo em tensão com a entidade patogênica que os povos indígenas adotam. Por sua vez, examinaremos vários “fins do mundo” experimentados pelos grupos indígenas da Argentina. O objetivo será detalhar o que esses outros extremos dos mundos nos ensinam com seus desenvolvimentos particulares e quais são as dicas que, colocando em tensão uma multiplicidade de corpos e interiores humanos e não-humanos, poderíamos acrescentar aos já conhecidos e promovidos desde as esferas do Estado.

*Palavras-chave:* povos indígenas; corpo; Covid-19; Gran Chaco; ontologia; *qom*

En memoria de Martín Barrios, líder indígena *qom*, músico, cuidador de cabras, que falleció de una enfermedad curable, luchando por un territorio que estaba defendiendo del despojo y la violencia ejercida por los vecinos no-indígenas y la inoperancia estatal.

## Introducción

---

Este ensayo fue escrito en insalvable estado mental *bricoleur* y hacia el día 90 de una cuarentena que, en Argentina, se promocionaba como una de las más largas del planeta. El *bricoleur*, tal como lo definió el célebre Claude Lévi-Strauss para describir el pensamiento mítico indígena, utiliza medios desviados, rebota, divaga, se aparta de la línea recta para evitar un obstáculo (1964). El antropólogo francés profundiza: las reglas del juego de un *bricoleur* son “arreglárselas con ‘lo que uno tenga’, es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular” (p.36). Así, henchida de trozos bibliográficos, datos de ‘campo’, imágenes de películas cataclísmicas, mitología indígena, alcohol al 70 %, en aislamiento, tras la trinchera de la puerta de mi propia casa, comencé este texto consumadamente ecléctico con el fin de amalgamar materias que parecían invocar a dos

mundos inconmensurables: el del Covi-cho –una forma personal usada para nombrar a la entidad patogénica que nos convoca–, y lo que aprendí junto a los *qom*.

Decidí, salvo esta vez claro, no escribir Sars-Cov-2 o COVID-19 (el acrónimo empleado para nombrar al síndrome que causa el virus) pues –entre otras razones<sup>1</sup>–, necesité ‘familiarizarlo’ (Fausto, 1999). Raptarlo del contexto de la virología, la biomedicina y de los tecnicismos de las ciencias exactas y naturales en general, para involucrarlo en la plétora de actantes que constelan mi cotidianeidad; dotarlo de una subjetividad que me permita reflexionar no ‘sobre’ sino ‘con’ este vi-cho/virus que –infectándonos o no– parece estar cómodamente instalado en nuestros hogares marcando el ritmo de una atípica vida en pandemia. Así mismo, voy a mezclar al Covi-cho y al pensamiento indígena a la luz de estar siendo adiestrada en zoologías amerindias. Fue mediante este último proceso, iniciado en el 2008 en El Desaguadero (una comunidad al noreste del Gran Chaco en Formosa, Argentina) donde me trasladé a vivir, que empecé de a poco a aprender sobre los animales y la animalidad *qom*.

Los *qom* (o tobas) conforman un colectivo indígena de grupos familiares que antiguamente se dedicaba a la caza, la pesca y la recolección como modo de subsistencia, y organizaban sus recorridos en lo que hoy se conoce como bioregión del Gran Chaco –una vasta llanura semi-árida que se extiende sobre parte del norte de Argentina, del este de Bolivia, del oeste de Paraguay y del centro-oeste de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados–. En la actualidad los *qom* residen en comunidades rurales en el noreste de Argentina o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa, entre otras). Los que aún moran en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos, ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron el acceso a los antiguos lugares de aprovisionamiento.

Así, mis amigos-parientes-interlocutores, me enseñaron cómo se cazaba y utilizaba a los animales, pero también cómo se clasifican, cuáles son sus fisiologías, sus anatomías, sus personalidades. Todo esto en un contexto donde el límite entre la humanidad y la animalidad se tornaba, con cada paso de mi aprendizaje, más difuso (Medrano 2013, 2014, 2016a y b, 2019). El tiempo me llevó a conocer y vivir en diversas comunidades y a procurar maestros y maestras que, con infinita paciencia y generosidad, me fueron iluminando los pormenores de una zoología que debe leerse a la luz de las miles de prácticas humanas, y viceversa.

Pero una no empieza un experimento –este de mezclar Covi-cho y reflexiones *qom*– completamente a ciegas. Lévi-Strauss decía que el pensamiento *bricoleur* nos permite develar relaciones que, vistas con otro tipo de anteojos, tienen la impronta de lo intolerable. Entonces, luego de las

especulaciones de mis primeros días en cuarentena, de los mensajes que me llegaban de las personas *qom* con las cuáles mantengo vínculos de amistad y asumiendo que no iba a poder hacer ‘trabajo de campo’ por mucho tiempo, decidí ensayar una metodología que no había desplegado hasta el momento. Con un cuestionario bocetado en papel, un teléfono móvil en una mano y una grabadora en la otra, llamé por *whatsapp* a Auden Charole (Fig. 1 y 2), un líder indígena de Formosa, y registré mi primera ‘entrevista virtual’. La misma, me deslizó hacia las reflexiones que tutelarán este ensayo. Y, si bien el mismo contiene fragmentos de discurso *qom* que me llegaban por teléfono (y yo releía incansablemente a medida que el Covi-cho se desplegaba en Argentina) y trozos de mi propia etnografía, fueron las palabras de Auden las que me permitieron ordenar mis reflexiones y dialogar las suyas. Por esta razón decidí –con su consentimiento, claro–, firmar este texto en co-autoría. Lo que van a leer está escrito en singular porque fui yo –la autora de este manuscrito–, la que convertí los diálogos en un discurso ‘académico’, sin embargo, no podía firmar sola (un poco por honestidad intelectual y otro poco para acercarnos en un tiempo de tantos distanciamientos).

Avanzo entonces, con esperanzas manufactureras, con los trozos de lo que tengo y de lo que soy, de lo que leí, escuché y aprendí, con Auden al teléfono, hacia un horizonte de vínculos que nos puedan emancipar de tanto cautiverio.

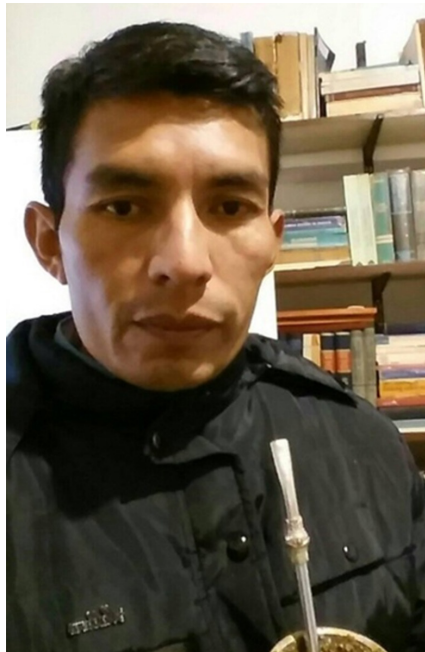


Figura 1. Auden Charole en Perú (Formosa), foto compartida a través de *whatsapp*; en cuarentena.



Figura 2. Celeste Medrano en Colastiné Sur (Santa Fe), realizando la ‘entrevista’ a través de *whatsapp*; en cuarentena.

## La historia de una inversión

---

Al inicio de marzo del 2020, cuando el Covi-cho llegó a Argentina, mis preocupaciones y las de mis colegas antropólogas y antropólogos se vinculaban con lo que esta enfermedad podía llegar a causar en los territorios indígenas. Muchas y muchos sabemos, por haber emprendido trabajo de campo con anterioridad, que la situación sanitaria en las comunidades es frágil. A la falta de alimentos de calidad, producto de la precarización laboral y del arrinconamiento territorial, se suman la escasa cantidad de centros asistenciales de salud. Se pueden agregar, además, las repetidas escenas de violencia institucional que la población indígena vivencia cuando padece algún tipo de dolencia y debe ser atendida en un hospital (cf. Lorenzetti, 2012, 2013; Stival, 2016), muchas de las cuáles yo misma había presenciado durante mi permanencia en Formosa. Así, pensar en cómo la enfermedad iba a impactar en los cuerpos indígenas me llenaba de angustia e impotencia. No obstante, desde las comunidades indígenas de Formosa y Chaco llegaban otros mensajes, mis interlocutores no se escuchaban intranquilos, incluso un mensaje de *whatsapp* rezaba textualmente “lo del virus no te preocupes no llega por acá porque estamos protegidos por Dios”, y otro “también rezamos por vos hermanita”.

Y, por esos extraños subterfugios del corte y pegue mental, me remití al famoso retrato que Lévi-Strauss escribió respecto a la llegada de los españoles a las Antillas, que transcribo a continuación:

En las Antillas mayores, unos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaron comisiones de investigación para indagar si los indígenas poseían un alma o no, estos últimos se dedicaban a ahogar a los blancos tomados prisioneros para verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cuerpos estaban o no sometidos a putrefacción (Lévi-Strauss, 1952, p.21, traducción mía).

Muchos antropólogos (cf. Viveiros de Castro, 2010, p. 27; Gutiérrez Estévez y Pitarch, 2010, entre otros) reflexionaron ya sobre esta anécdota subrayando las preocupaciones que los españoles tenían respecto a la identidad de las almas indígenas contrapuestas a las preocupaciones indígenas vinculadas a la ‘naturaleza’ del ‘cuerpo’ –un término por lo demás “ausente en las lenguas amerindias” (Surrallés, 2010, p. 81). Las noticias que intercambiaba con los interlocutores indígenas sobre el Covi-cho parecían invertir esta escena. Nosotros, los académicos modernos moradores de las metrópolis, estábamos profundamente intranquilos por los cuerpos indígenas desde nuestros cánones etiológicos. Mi intuición etnográfica me anunciaba que a los *qom* les preocupaban nuestras almas pues sus medidas sanitarias se concentraban en rezar por ellas, intentar salvaguardar las propias y las ajenas ‘entregándole’ su tutela a Dios. Pero esta poderosa inversión se recortaba sobre un indudable cuestionamiento: ¿Qué cuerpos y que almas componíamos los protagonistas de esta escena de fin de mundo? Las etnografías vinculadas a estos temas en las tierras indígenas mencionan que “nuestra cosmología [y su andamiaje ontológico] postula una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre humanos y animales. En contraste, los amerindios postulan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos” (Gutiérrez-Estévez, 2010, p. 10). Y esto es lo que hacían los invasores de América en el siglo XV, comprobar si los moradores de las recién conocidas tierras eran animales o humanos; si merecían o no la extensión de un alma que acarreará otro tipo de dignidades ¿La escena de las preocupaciones pandémicas del 2020 que invertía almas y cuerpos, invertía también ontologías? Entonces, exploré el vínculo humano-virus –una relación en definitiva humano/no-humano– que me narró Auden a través del teléfono celular:

Lo que nosotros siempre pensamos en el caso de la comunidad indígena es que la enfermedad siempre existió y antes de la formalidad de todos los Estados, en la persecución indígena en época de campaña militar ya existía las distintas pestilencias de mucha gravedad que mata gente y todas esas cosas. Entonces para nosotros hoy por hoy este virus como que para nosotros siempre existió (Auden Charole, abril de 2020).

En principio no había ninguna novedad respecto a la aparición del Covi-cho. Auden insiste: “hubo una época (...) del mito del fuego. Y esa época el campo todavía era abierto, todavía era un desierto [no había humanos], por ahí la gente se tenía que buscar la forma de cómo salvarse de esa enfermedad,

esa pestilencia. Porque decía que era un espíritu”. Para él, el virus no es más que un ‘espíritu’ y la enfermedad acaece cuando este se conjuga con el ‘espíritu’ o ‘alma’ humana causando alteraciones de los regímenes de corporalidad – entendidos como “manifestaciones diversas y posibles de un cuerpo pensado como una multiplicidad metamórfica” (Tola, 2012, p. 34)– dando, muchas veces, como resultado la muerte. Esto se vincula con la noción de *lqui’i*, la que en las etnografías *qom* es traducida como ‘alma o espíritu’. No obstante, el *lqui’i* “otorga a humanos y a no-humanos la capacidad de sentir, pensar, moverse y desplazarse” (ibíd., p. 85). Dicha noción entonces es más que un ‘alma/espíritu’ o es diferente a lo que más extendidamente se considera como tal: “*lqui’i*, no está ligada a la idea de un cuerpo en tanto objeto material sino a la idea de regímenes de corporalidad” (ibíd.). Así, el Covi-cho, en tanto *lqui’i* errante, e idéntico a otros que ya produjeron fines de mundos para los *qom*, vaga en busca de otros *lqui’i* que le permitan expresar su patogenia. Para ilustrarlo a través de un ejemplo diferente traigo a colación un evento que me narró Félix Suarez, un *qom* de la comunidad Riacho de Oro:

A mi hijo le entró, cuando era bebé, el espíritu del picaflor. Era chiquitito y buscaba siempre la florcita, lloraba y lloraba y mi señora lo tenía en brazos pero él buscaba la florcita. Entonces lo llevamos a un *pi’oxonaq* [chamán] para que cure eso pero no pudo curar entonces lo llevamos a otro y ahí sí se pudo curar. Nosotros vimos al picaflor, era chiquitito, el espíritu y el *pi’oxonaq* se lo sacó y ahí ya se curó, ya pudo dormir (Medrano, 2013, p. 80).

En el acontecimiento mencionado, el ‘espíritu’ del picaflor entró en el niño y determinó que este cambiara su régimen corporal<sup>2</sup>. Como lo hace el pájaro, el niño “buscaba la florcita”, no tomaba teta y poco a poco iba enfermando de inanición. Así, lo que produce la transformación es la combinación de los *lqui’i* del humano y del animal, hecho que el chamán pudo revertir desligando ambas interioridades para que cada uno continuara su curso exteriorizando el comportamiento que su fisicalidad<sup>3</sup> presupone (Medrano, 2013, p. 80). En la misma línea Gustavo Martínez, repasando el concepto *qom* de enfermedad, reflexiona respecto del vínculo entre los humanos y los no-humanos quienes “por compartir una misma naturaleza [en lo que respecta a sus interioridades, agregaría] poseen la posibilidad (...) de transferir los rasgos de un ser a otro y aún más, de operar una metamorfosis” (2010, p.218). En este contexto etiológico el Covi-cho actúa infectando las almas –los *lqui’i*– y es tal vez por eso que los *qom* sienten en este locus sus preocupaciones.

En cambio, nosotros, los modernos, quienes no les extendemos las almas a los no-humanos –o se las extendemos apenas metafóricamente–, radicamos a las enfermedades en un cuerpo que enferma porque tiene disfunciones fisiológicas o anatómicas y no porque se metamorfosea en otro<sup>4</sup>. Retomando la anécdota de las Antillas, han pasado cinco siglos desde aquel episodio y la inversión sorprende. La misma, que al principio sugiere discontinuidades, nos advierte sobre la constelación de aquellos ‘puntos de vista’ que podríamos

llamar ‘onto-epidemiológicos’; el devenir de muchos cuerpos y muchas almas –humanas y no-humanas– conjugándose de manera diferente para producir cosmologías diversas, mundos, con sus formas particulares de componer salud y enfermedad. La inversión señala que ahora –para los humanos modernos, para los llamados ‘occidentales’– todo lo que tiene forma humana tiene un alma y un cuerpo, pero estos son pensados y tratados tal y solo tal como reza la misma constitución moderna. De tal forma, las violencias hacia las minorías indígenas, que aún perduran, no se traducen hoy en la masacre de los cuerpos<sup>5</sup> sino en el despojo de sus puntos de vista<sup>6</sup>, en la impugnación de sus particulares composiciones de mundos (*sensu* Descola, 2016). Por último, releendo las palabras de Auden, la inversión apunta que los colectivos indígenas amerindios experimentaron ya otros fines de mundo ¿Estos también habrán producido inversiones? Revisemos un poco.

## Otros fines, otros mundos

---

El desembarco de enfermedades epidémicas en América no es un fenómeno novedoso. Para el Gran Chaco en el siglo XVIII, en la zona donde se ensanchaban los desplazamientos *qom*, Cintia Rosso señala que, la viruela “ha sido mencionada frecuentemente en las fuentes históricas debido a la magnitud atribuida a los estragos causados y, por esta misma razón, es considerada por algunos autores como la primera en la lista de los males epidémicos más desastrosos en el Nuevo Continente” (2011, p.3). Así, luego de la incidencia de la gripe, la viruela, el sarampión y el tifus que modificaron completamente la demografía de la región, desembarcaron los ejércitos que –con ánimos nacionalistas–, combatieron sin tregua a los indígenas del Gran Chaco; llegó después la migración a los ingenios donde los *qom* y otras sociedades chaqueñas, trabajaron como mano de obra casi esclava y continuaron contrayendo enfermedades que producían más bajas que la ferocidad de los patrones (Campi, 2009; Bossert y Córdoba, 2015), luego el evangelio y nuevas epidemias de viruela diezmaron sus cuerpos y desestimaron sus almas. A través de un ‘mensaje de texto’, Valentín Suarez, maestro bilingüe y líder indígena de la comunidad Riacho de Oro de Formosa me narra, por ejemplo:

La verdad que la magnitud [de la pandemia de Covi-cho] es como *raloxo* [la viruela] el contagio fue en el ingenio Ledesma [una empresa inicialmente azucarera creada en la provincia de Jujuy a principios del Siglo XX que pertenece a un importante grupo económico argentino] y huyeron varios para Chaco y Formosa. Para no ser contagiados, porque a los 2 o 3 días ya muere la persona infectada, pero dicen que había vacuna de ese virus. Viruela. Algunos [se vacunaban] cuando ya volvían en el tren carguero. Pero murieron muchísimos.

Como se lee, los fines de mundo –o al menos de esas versiones particularmente compuestas–, no parecen una novedad para estos colectivos amerindios. Cuando le pregunté a Auden, él me remitió a un fin de mundo



que no suele figurar en tratados de historia nacional y que, caratulado como un relato mítico, retomaremos más adelante: “La población indígena vivió muchas en su caminar, pestilencias, había una época en la que había una viruela [*raloxo*], enfermedad de viruela, toda esa pestilencia tuvo que también pasar las comunidades indígenas”. Pero ¿Qué aprender de estos ejemplos indígenas? ¿Qué dirían o me enseñarían los *qom* en este momento pandémico tan dramático? ¿Cuál sería la incidencia de dicho pensamiento frente a tanto contagio de información desesperante?

Las preguntas mencionadas arriba me remitieron a un texto que Eduardo Viveiros de Castro escribió en 2019 titulado “Sobre Modelos y Ejemplos, ingenieros y *bricoleurs* en el Antropoceno” (observen qué curioso... también se refiere a los *bricoleurs* de Lévi-Strauss... el método de ‘corte y pegue mental inconsciente’, parece funcionar aquí). Viveiros de Castro, como se lee, reflexiona situado en el Antropoceno –esta nueva época geológica donde la actividad humana representa la fuerza principal que altera tajante e irrevocablemente a la tierra que habitamos– y concluye que nos urge practicar una “forma radical de pluralismo ontológico” si queremos seguir figurando sobre la faz del planeta. “En el Antropoceno ningún modo de existencia puede ser descartado como ilegítimo” pregona Viveiros de Castro, pero ¿Cómo hacerle espacio a los modos y formas de los demás? Este antropólogo brasilero llama a abandonar parcialmente los ‘modelos’ –instrumentos políticos que siempre implican relaciones de poder asimétricas– que tienden a ‘naturalizar’ las destrucciones antropocénicas o a, volviendo al tema del ensayo, dirigir el curso de la pandemia de Covi-cho con sus propias formas de pensar cuerpos y almas. Llama entonces a volvernos hacia lo que él llama: los ‘ejemplos’, estas formas de acción y pensamiento que, desplegadas por muchos pueblos indígenas –si logran sobrevivir a los ‘modelos’–, funcionan como incentivo para hacer una versión diferente, para operar en transformación: los ‘modelos’, “dan órdenes y hacen cumplir la orden; los ejemplos dan pistas, inventos inspiradores y subversiones” (Viveiros de Castro, 2019, p.301, traducción mía), e inversiones –agregamos nosotros.

Cuando el antropólogo llama a seguir ejemplos indígenas, no nos demanda la ‘forma’ sino la ‘manera’, no nos pide que le pongamos nombres indígenas a lo que decimos y hacemos, ni que les organicemos altares a dioses no-humanos de desconocido temperamento; reclama que observemos el contenido de los devenires de colectivos que organizan sociedades co-protagonizadas por humanos, no-humanos, fenómenos meteorológicos, ríos, piedras, montañas, pero también virus y bacterias. Que miremos las maneras en las cuales dichos colectivos devienen en multiplicidad y sobre todo, que observemos su ejemplo: para ellos el fin del mundo llegó una y varias veces al ritmo de la creación de la nación moderna. Fueron expulsados de sus territorios, vieron sus casas arder, fueron objeto de tortura y aún lo son, pues no hemos podido construir un Estado que respete sus formas de educar, curar, orar, conseguir

alimentos, etc.; no obstante, esto, ellos siguen ahí, resistiendo en sus haceres y decires, enactuando nuevas composiciones de mundos por vivir.

Entonces, vuelvo a preguntarme: ¿cómo seguir el ‘ejemplo’ indígena? Aunque no cuento con recetas magistrales, me voy a animar a resumir uno de los fines de mundo *qom* –tan sólo uno, si quieren leer sobre los otros pueden consultar el libro de Florencia Tola y Valentín Suárez (2016)– con ánimos de formular algún tipo de reflexión sobre el exterminio total con el que nos amenaza el Covi-cho, el aislamiento y distanciamiento social preventivo y obligatorio al que nos somete el Estado y las ‘maneras’ indígenas (humanas y no-humanas) propuestas para salir de una desaparición mundial generalizada. Este fin de mundo llamado ‘El diluvio de fuego’ fue narrado por Mariano Noel, un indígena *qom*, y transcrito por Buenaventura Terán (2005), un antropólogo rosarino:

La tierra se quemaba. Y parecía el fin del mundo. Se quemó entera la tierra. Los animales murieron; también, los hombres. Pero a una gente le avisaron que cavaran un hueco. Hicieron una excavación grande. Porque había un aviso que decía: “Hagan un hueco porque viene el fuego”. Se quemaba arriba de la tierra. Abajo se guardaban. Era un pájaro el que avisó. Con la fruta de algarrobo, prepararon comida para cuando entraran al hueco. Entraron. Muchos entraron. Se quemó la tierra. Hasta el mismo pajarito que avisó entró. Un buen tiempo se quedaron bajo tierra. Después dijo el pajarito que iba a avisar cuando terminase el fuego. Y vino el aviso: “ahora salgan para la tierra”. Dijo el enviado que salgan. Y dijo que cuando subieran no fuesen a mirar para adelante, pues iba a ocurrirles un mal. Y esa gente no escuchó estos consejos. Cuando salieron, no hicieron así y se convirtieron en animales. Uno se hizo Koz, el chanco de monte. Otro se levantó y no escuchó lo que le dijo el cacique, miró y se convirtió en Manik, el ñandú. Y así se fueron convirtiendo en Guayaga o zorro gris grande y en diferentes animales. Los que obedecieron lo que dijo el cacique, miraron para abajo y no para adelante y siguieron siendo gente. Los otros ya no eran hombres kom, eran animales del monte, del campo. Se quedaron por ahí. (...) Y como tenían todo esto para comer, la gente estaba contenta y comenzó a crecer y a tener hijos. (...) Hasta aquí, el sufrimiento (Terán, 2005, pp. 26-27).

En otra versión de este mito<sup>7</sup>, que describe en definitiva el surgimiento de colectivos animales y humanos diferenciados, narrada por el filósofo *qom* Timoteo Francia (para una versión completa cf. Tola y Suárez, 2016, pp.113-115) el fuego es interpretado como una enfermedad (*raloxo*, la viruela) que apareció unos años antes de la llegada de Cristóbal Colón a América. Para salvarse de esta enfermedad que quemaba la piel de hombres, a los animales y a las plantas “la gente entró, entonces, al pozo y momentos después una ola de fuego cubrió la tierra y arrasó con lo existente” (Tola, 2009, p. 84). Una vez pasado *raloxo*, *Rapichi* –la mujer estrella de la constelación de las ‘siete cabritas’ que en este relato es incorporada como mensajera– les indicó que ya podrían salir caminando seis pasos hacia el naciente.

Puede haber distintas lecturas, claro está, pero mi pensamiento *bricoleur* y mis años de estudiante en la ‘escuela de la onto-zoología *qom*’ me llevan a pensar en la forma en la cual esta sociedad salió del encierro luego de que la vida, como la conocían hasta ese momento, se había calcinado/enfermado por completo –nótense los parecidos con la actualidad. De bajo tierra –del aislamiento–, salieron seres que, por un lado, guardaban la capacidad de escuchar al mundo animal (es un pajarito el que les avisa que ya puedan salir) y, por otro, ellos también podían alardear de una interioridad humana/no-humana; dicha salida parece señalar que no hay nada excepcional en la capacidad de ‘ser gente’; uno sale y, si mira para adelante, pasa a vivir con una familia animal; en cambio, si mira a los costados o hacia abajo, pasa a vivir con una familia humana; pero absolutamente todos en el fondo son gente, con una misma interioridad, ni mejor ni peor, diferente; continuos respecto a su *lqui’i*, se diversifican en el despliegue de sus corporalidades.

Entonces me pregunto: ¿no será esta la ‘manera’, el ‘ejemplo’ que podemos empezar a seguir para ir saliendo de debajo de la tierra-cuarentena-distanciamiento? ¿No son acaso nuestras ínfulas de excepcionalismo humano sumado a las formas unisonantes de pensar cuerpo y alma, las que nos tienen tan angustiados? ¿Cómo que el Covi-cho –un no-humano, apenas una porción de ADN, ni siquiera una célula–, puede ponernos en jaque a nosotros? ¿No será que la arquitectura de nuestra soberbia nos llevó a desplazar toda y cualquier otra forma de vida –y sus correspondientes puntos de vista– hasta convertirnos en una copia tan similar de nosotros mismos que donde se desata un hilo se descose toda la prenda? Creyéndonos únicos e irrepitibles nos multiplicamos biológica y tecnológicamente hasta convertir a la tierra en un monocultivo de mismidades. Sojuzgando toda otra forma de lo que nosotros llamamos ‘naturaleza’ –en definitiva, todo lo que no es humano, al menos desde la forma moderna de pensar cuerpos e interioridades humanas– construimos un excepcional imperio que, como cualquier monocultivo, necesita de todo tipo de asistencia para sobrevivir (y aquí podemos enumerar a la ilimitada parafernalia electrónica –desde microchips a lavarropas–, a los antibióticos, los hidrocarburos, la biotecnología, al papel higiénico, y así infinitamente).

En esta línea, Anna Tsing, una antropóloga estadounidense que estudia paisajes antropocénicos, menciona que los terrícolas humanos construimos nuestras ciudades a través de la simplificación y la destrucción. Edificamos *plantations*; o sea: extensas áreas donde prospera una única especie a través de la hipertecnificación de su historia vital. La antropóloga denuncia que “mutilamos y simplificamos a las plantas cultivadas [a los animales criados ¡y a nosotros mismos! Agrego yo] hasta que ellas no saben más cómo participar en mundos de especies múltiples” (Tsing, 2019, p.44). A nuestra imagen y semejanza transformamos a las formas de vida que necesitamos para existir en máquinas desprovistas de puntos de vista. Inversamente a lo que ocurre en la historia *qom* reseñada arriba, a los individuos de las sociedades modernas parece

no motivarles la multiplicidad, sino todo lo contrario. Somos monocultivos de humanos marchando hacia la simplificación de sus formas de pensar y organizarse en sociedad. Mofándose de las formas indígenas o campesinas, los Estados ensayan ‘modelos’ simétricamente iguales. El Covi-cho viene a recordarnos casualmente todo eso: no somos para nada excepcionales, nuestras máquinas no nos han redimido de la vulnerabilidad que nos constituye.

Entonces vuelvo al relato *qom*. Ese ‘ejemplo’ de fin de mundo nos puede susurrar al oído que la tierra es un ensamble de humanos y no-humanos y que de la caverna conviene salir multiplicados. Que la ficción que nos llevó a separar a la sociedad de la naturaleza como ‘modelo’ fracasa completamente en la interpretación del mundo ¡Y fracasa en el sostenimiento de la vida tal como la conocemos! Hoy estamos conviviendo con el Covi-cho y esa pequeña fracción de ADN está volviendo a barajar las cartas de nuestros cuerpos, pero también de nuestras almas. El filósofo de las ciencias Bruno Latour, reflexionando sobre el Antropoceno (Latour, 2017), menciona que estamos frente a una inversión total –y aquí las inversiones comparecen de nuevo–. Si antes los humanos éramos los actores de un telón de fondo llamado naturaleza, ahora la naturaleza es la protagonista y los humanos somos el decorado que debe adaptarse a los vaivenes de esta actriz con sus huracanes, tornados, inundaciones, desertificaciones y calores extremos. ¿Y miren si no estamos siendo la utilería de la dramaturgia de un virus? Para colmo de males somos muchos e iguales y nos hemos aprendido un solo ‘modelo’ de danza.

## Palabras finales: Cuerpos(s) y ¿Covi-chos?

---

A lo largo de este manuscrito hemos narrado, a través de escenas de inversión y de fines de mundo, el devenir de una pluralidad de cuerpos e interioridades; algunas, como las del occidente moderno, desarrollándose en mismidad; otras, como muchas amerindias, ocurriendo en la multiplicidad de corporalidades relacionales que extienden la interioridad a una variedad de modos humanos y no-humanos en pos de habitar los mundos que componen. Sin embargo, desde que el Covi-cho desembarcó en los territorios de América, el Estado no ha hecho más que gestionarlo a través de un solo ‘modelo’ de cuerpo y alma. Todas las preocupaciones han sido vinculadas a las corporalidades biopolíticas imaginadas desde el molde con el que la administración central de los diversos países calca a los individuos que se adscriben a su territorio. Pero hay otros cuerpos y otras almas. Las de los *qom*, por ‘ejemplo’, que proponiendo inversiones: ¿también proponen otro Covi-cho? Auden narraba lo siguiente:

Yo creo que la medida principal es la concientización de la gente (...). Por ahí lo que nosotros podemos hacer, las comunidades indígenas, es ir en los medios, para dar conciencia a la gente de que este virus que está pasando no es simplemente una fabricación de otros Estados. Sino que es un espíritu que a lo mejor la misma naturaleza [elabora]. Es producto [producido] por falta de naturaleza. (...) Por eso

yo estaba diciendo que tanta gente que tiene semejante casa que supuestamente no puede entrar ninguna clase de virus y ahí donde se para el virus. Entonces uno se da cuenta que es un *espíritu* como que la misma naturaleza por falta de bosques, por falta de mantención de una montaña, por falta de mantención a un río natural. Se destruye los ríos naturales, se destruye los bosques, se deshace una montaña. Entonces todas esas cosas como que la humanidad misma destruye lo que era lo natural, entonces este es el producto de estas cosas que estamos padeciendo. Entonces como creyente yo creo que, si vamos a los casos bíblicos, que *dios no castiga, sino que la humanidad misma se castiga* (el énfasis es mío).

Ni siquiera un castigo divino, el virus *qom* es un ‘espíritu’ que se compone ‘por falta de naturaleza’; naturaleza que, inversamente a lo que pensamos en el occidente moderno, es el resultado de una relacionalidad tejida entre humanos y no-humanos, un entorno plagado y plegado de relaciones sociales y políticas, una cosmopolítica. Aquí:

La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar y tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos* (Latour, 2014, p.48).

Así, las formas *qom* de pensar un mundo componen otros cuerpos – diferentes a los pensados en el occidente moderno–, otras ‘almas’ y otro Covi-cho. Al respecto Descola reflexiona: “cada manera singular de construir un mundo no es un *modelo* a imitar, (...) sino la prueba de que la composición del mundo tal como la conocemos no es la única posible” (2016, p. 243, el énfasis es mío). Entonces, si volvemos a los ‘modelos y ejemplos’ podemos pensar que el Covi-cho de los mundos modernos y el del *qom* son ‘ejemplos’ posibles mediante los cuales dar forma a un colectivo social con sus formas legítimas de morir, vivir, curar, estar sano, etc. ¿Cómo poner en diálogo dicha composición de virus en medio de las grandes inconmensurabilidades que se vislumbran en este ensayo? ¿Qué nos proponen esas versiones sobre las medidas de prevención tan conversadas en esta época? Y aquí recorro nuevamente a Auden, quien menciona que:

Por eso que muchas veces el indígena se salva. Aunque sea un yuyito a veces el indígena se salva, se sana de una enfermedad tremenda ¿Porqué? Porque también se aferra a la fe de creer ese dios. (...) Yo creo que la comunidades indígenas tiene que ser consciente de que la única forma para que el ambiente sea más sano es defender la naturaleza, el bosque, el agua, todas esas cosas, (...) defender su propia cosmovisión. (...) Lo natural es lo más sano. Yo creo que eso sería para que las comunidades podamos ir pensando cómo defender también nuestras comunidades, más allá de que estamos incorporados en una sociedad pluricultural, con distintas visiones del mundo. Pero lo central para mi es eso, cómo defender. Es cómo defender la dignidad de uno. Porque vos defendés lo que es tuyo, también da lo mismo estar defendiéndote a ti mismo, la dignidad. Yo creo que sería importantísimo de que todas las comunidades pensamos en esas cosas.

Si una de las medidas para enfrentar al Covi-cho *qom* es la fe, entonces me pregunto ¿Qué es la fe? Y la respuesta puede tener que ver con responder también qué es la espiritualidad. En definitiva, dichos contextos proponen relacionalidades con ‘otros’ actantes del mundo habitado por los *qom*. La invitación es a conversar con los ‘espíritus’<sup>8</sup> y con la ‘naturaleza’, ambos colectivos compuestos por no-humanos que –con más o menos poder–, edifican el devenir social y político en los territorios. Ailton Krenak, el pensador indígena amazónico, menciona que nos “hemos estado alienando de este organismo del que somos parte, la Tierra, y hemos llegado a pensar que es una cosa y somos otra: la Tierra y la humanidad. No entiendo dónde hay algo más que la naturaleza. Todo es naturaleza. El cosmos es la naturaleza. Todo lo que puedo pensar es en la naturaleza” (2019, p.9). Entonces, sumando sus palabras a las de Auden y su reclamo por ‘defender’ concluyo que a lo que nos están llamando los ejemplos indígenas es a pluralizar; abogar por la multiplicidad como antídoto. Volver a valorar los ‘ejemplos’ –y sus ‘audaces innovaciones’ (Lévi-Strauss, 1976[1942], p.339) e inversiones<sup>9</sup>, agregamos– que aún no han sido arrasados por el ‘modelo’; encontrar las maneras en las que podamos ensamblar a los no-humanos en formas relacionales –ontológicas y/o sociales– que no los excluyan y, sobre todo, multiplicar estas formas al ritmo de todos los decires y haceres minoritarios; son nuestros *típs* (aparte de lavarse la manos, usar tapabocas y quedarse en la cueva) ante esta versión de fin de mundo.

## Notas

---

<sup>1</sup> Pueden leer esas otras razones-disponible en el siguiente link: <https://lavoragine.net/covichito-ejemplos-indigenas-tips-anti-antropoceno/> La invención y el uso del término Covi-cho son propios de la autora de este manuscrito.

<sup>2</sup> Una vez más vale la pena citar acá a Tola quien menciona que “el cuerpo más que ser pensado en tanto una cosa concebida como natural (que sería afectada a lo largo de la vida de las personas por causas externas) o como un producto culturalmente elaborado a partir de algo dado –también concebido implícitamente como natural–, se constituye para los *qom* como una manifestación de la persona que atraviesa *regímenes de corporalidad* –nacimiento, enfermedad, afectos, muerte– en función de situaciones comunicativas que involucran a una pluralidad de seres, *qom* y *rocshé* [no indígenas], humanos y no-humanos. Desde este punto de vista, al analizar el cuerpo-persona entre los *qom* opto por considerarlo una *multiplicidad* en la medida en que es el resultado del agenciamiento particular de relaciones intercorporales que incluyen tanto a humanos como a no-humanos” (2012, p. 34).

<sup>3</sup> Adopto los términos fisicalidad e interioridad de la propuesta de Descola quien menciona que la primera es “el conjunto de las experiencias visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de

esa entidad” (Descola, 2012, p.183); la interioridad es determinada como “aquella gama de propiedades que solemos reconocer como ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘conciencia’ y que se describen a través de la intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar, pudiendo incluir principios inmateriales causantes de la animación como el aliento o la energía vital” (ibíd., p.182).

<sup>4</sup> Un interesante tratamiento sobre el sistema salud enfermedad es el elaborado por José Antonio Kelly (Kelly y Carrera, 2007) respecto del pueblo Yanomami. Se menciona, por ejemplo, que: “para comprender las nociones de salud-enfermedad individual y su vínculo con las relaciones sociales es imperativo comprender, en primera instancia, los distintos aspectos que para los Yanomami forman parte de la persona humana, y en segundo, la etiología de las enfermedades” (ibíd., p. 339).

<sup>5</sup> O al menos no se presenta como masacre. No obstante, en pleno despliegue del Covi-cho, en la provincia de Chaco, en comunidades *qom*, la policía aprovechó para encarcelar, torturar y violar a hombres y mujeres indígenas. “El sábado [6 de junio] por la noche, efectivos de la Policía de Chaco ingresaron de manera violenta a una casa de un barrio *qom* en la localidad chaqueña de Fontana, atacaron a sus habitantes con golpes de puño y palos, los patearon en la cabeza. Detuvieron a dos varones y a dos mujeres. A ellas, menores de edad, las abusaron sexualmente, las rociaron con alcohol [aduciendo que estaban contagiadas con el virus] y amenazaron con prenderles fuego”, reza una de las noticias periodísticas que puede consultarse en: <https://www.pagina12.com.ar/269801-atroz-abuso-policial-en-chaco-contr-la-comunidad-qom> y que fue replicada por gran parte de la sociedad con la frase “Indios infectados, ustedes son unos mal acostumbrados”, que denota al alto grado de racismo que aún perdura.

<sup>6</sup> El ‘perspectivismo amerindio’, esbozado por Tânia Stolze Lima y Eduardo Viveiros de Castro se funda en “una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que se aprehenden según puntos de vista distintos (Viveiros de Castro, 1996, p.115, traducción mía). El estímulo inicial que desató estas reflexiones “son las numerosas referencias, en la etnografía amazónica, a una teoría indígena según la cual el modo como los humanos ven a los animales y otras subjetividades que pueblan el universo –dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, algunas veces también los objetos y artefactos–, es profundamente diferente al modo como esos seres los ven y se ven” (Viveiros de Castro, 1996, pp.116-117, traducción mía). Así, en este texto, cuando me refiero al despojo del punto de vista quiero señalar el proceso de negación de una ontología indígena que propone otras formas de componer cuerpos, almas, humanos, no-humanos, etc., con sus respectivas formas políticas y sociales.

<sup>7</sup> Para otras versiones e interpretaciones del mismo mito cf. Karsten (1932, pp.212-214), Métraux (1946, pp.33-35), Palavecino (1969-70, p.183), Cordeu (1969-70, p. 31-132) y Tomasini (1978-79, pp. 67-68).

<sup>8</sup> Al respecto Davi Kopenawa, el chamán yanomami que escribió junto a Bruce Albert aquel libro que cambiaría para siempre los encuentros entre mundos (Kopenawa y

Albert, 2015), mencionó en una entrevista otorgada a una representante de la *American Anthropological Association*, que la palabra espíritu “no es una palabra de mi lengua. Es una palabra que aprendí y que utilizo en la lengua mezclada que inventé (para hablar de esas cosas a los blancos)” (ibíd., 111).

<sup>9</sup> Lévi-Strauss escribe que: “El sociólogo, por su parte, debe tener siempre presente que las instituciones primitivas no solo son capaces de preservar lo que existe, o de mantener un pasado destrozado brevemente, sino también de elaborar *innovaciones audaces* incluso si las estructuras tradicionales se transforman profundamente” (1976[1942], p.339, traducción y subrayado míos). A esta propuesta, retomada luego por Peter Gow (1991, p.298) para describir la creatividad histórica de las sociedades amerindias a la hora de transformar las estructuras tradicionales en medio de las violencias a las que las someten quienes ocupan la posición de dominio, nosotros les agregamos las inversiones. Estas últimas, fórmulas habituales en las topologías cosmológicas amerindias, podrían dar pie a otro tipo de análisis que reservamos para una futura contribución. Hemos introducido esta última propuesta con base en las recomendaciones de uno de los evaluadores o evaluadoras de este texto, a quien agradecemos.

## Referencias

- BOSSERT, F. y Córdoba, L. (2015). El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (Barrancas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX). En L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard (Eds.), *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)* (pp. 111-128). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- CAMPI, D. (2009). Contrastes cotidianos, os engenhos açucareiros do norte da Argentina como complexos sócio-culturais. *Varia Historia*, 25(41), 245-267. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752009000100013>
- CORDEU, E. (1969-70). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa*, 12(1-2), 67-176.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DESCOLA, P. (2016). *La composición de los mundos: Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual.
- FAUSTO, C. (1999). Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933-956. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.933>
- GOW, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., y Pitarch, P. (Eds.). (2010). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- KARSTEN, R. (1932). *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.



- KELLY, J. A. y Carrera, J. (2007). Los yanomami. En G. Freire y A. Tillett (Eds.), *Salud Indígena en Venezuela, Volumen I* (pp. 325-380). Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela, Ministerio de Poder Popular Para la Salud y Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle.
- KOPENAWA, D. y Albert, B. (2015). *A queda do ceu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia Das Letras.
- KRENAK, A. (2019). *Ideas para adiantar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, 14, 43-59.
- LATOUR, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952). *Race et histoire*. Francia: Denoël.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976[1942]). Guerra e comercio entre os índios da América do Sul. En E. Schaden (Org.), *Leituras de etnologia brasileira* (pp. 325-339). São Paulo: Editora Nacional.
- LORENZETTI, M. (2012). La dimensión política de la salud: las prácticas sanitarias desde las comunidades periurbanas wichí del departamento de San Martín (Salta). *Publicar - En Antropología y Ciencias Sociales*, 10(12), 65-85.
- LORENZETTI, M. (2013). Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 131-151.
- MEDRANO, C. (2013). Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (Eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad* (pp. 77-101). Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur.
- MEDRANO, C. (2014). Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, 100: 225-257. <https://doi.org/10.4000/jsa.13777>
- MEDRANO, C. (2016a). Los no-animales y la categoría 'animal'. Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (qom) del Chaco argentino. *Mana*, 22(2), 369-402. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p369>
- MEDRANO, C. (2016b). Hacer a un Perro. Relaciones entre los qom del Gran Chaco Argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos*, 111, 113-125.

- MEDRANO, C. (2019). Taxonomías relaciones o de que se valen los *qom* y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, 31, 161-183. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.07>
- MÉTRAUX, A. (1946). *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- PALAVECINO, E. (1969-70). Mitos de los indios tobas. *Runa*, 12(1-2), 177-197.
- ROSSO, C. N. (2011). Epidemias de viruela en las reducciones chaqueñas de abipones y mocovíes durante siglo XVIII. *Eä-Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 2(3), 1-28.
- STIVAL, M. (2016). Tiempo, procesos de atención y pacientes *qom* (toba). Una problematización de las perspectivas de los profesionales y personal de salud. En S. Hirsch y M. Lorenzetti (Eds.), *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina: encuentros, tensiones e interculturalidad* (pp. 71-90). Buenos Aires: UNSaM edita.
- SURRALLÉS, A. (2010). La retórica de traducir “cuerpo”. En M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch (Eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio* (pp. 57-86). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954879168-002>
- TERÁN, B. (2005). *Lo que cuentan los tobas*. Argentina: Ediciones del Sol.
- TOLA, F. (2009). La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos toba sobre el origen de la humanidad. En A. Bilbao, S.-E. Gras y P. Vermeren (Eds.), *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo* (pp. 75-87). Buenos Aires: Colihue Universidad.
- TOLA, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- TOLA, F. y Suarez, V. (2016). *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: IIGHI / ethnographica / CNRS.
- TOMASINI, J. A. (1978-79). La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnológica*, 5(1), 52-81.
- TSING, A. (2019). *Vivier nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB y Mil Folhas.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural. Madrid: Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019). On Models and Examples Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, 60(20), 296-308. <https://doi.org/10.1086/702787>

# A writer writes on Amazonian plant medicines

*Un escritor escribe sobre las plantas medicinales amazónicas*

*Um escritor escreve sobre as plantas medicinais amazônicas*

Jimmy Weiskopf

---

## Artículo de reflexión

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Received:** November 23<sup>rd</sup>, 2020. **Returned for revision:** March 8<sup>th</sup>, 2021. **Accepted:** March 23<sup>rd</sup>, 2021

**How to cite:** Weiskopf, Jimmy. (2021). A writer writes on Amazonian plant medicines. *Mundo Amazónico*, 12(2), 123-135. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.91777>

---

## Abstract

The use certain writers make of “substances”, like coffee, tobacco, or alcohol, to inspire themselves is an intriguing subject. Does dependence on such stimulants necessarily harm a writer’s judgment and ruin him in the end? Is it valid to condemn it as “addiction” when it is he or she who writes the book, not the bourbon or marijuana and what counts is its quality, not the writer’s character? Jimmy Weiskopf extends these concerns to three indigenous plant medicines of the Amazon with which he has tried to unleash his creativity –ayahuasca, mambe and ambil. Also basing himself on academic and indigenous accounts of their properties, he discusses their very different effects and comes to the unsurprising conclusion that there are no shortcuts to composing a decent novel or essay. Such plants may aid a writer, but they must be used with much restraint and especially, a respect for their familiars or “spirits”, which, in the indigenous view, are what animate an otherwise mute vegetal matter. In short, they are no replacement for talent, persistence, and hard work.

*Keywords:* ayahuasca; mambe; ambil; plant medicines; creativity

---

**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](mailto:jimmy_weiskopf@hotmail.com)

### Resumen

El uso que ciertos escritores hacen de “sustancias” como el café, el tabaco o el alcohol, para inspirarse es un tema intrigante. ¿La dependencia de tales estimulantes perjudica necesariamente el juicio de un escritor y finalmente lo arruina? ¿Es válido condenarlo como “adicción” cuando es él o ella quien escribe el libro, no el bourbon o la marihuana, y lo que cuenta es su calidad, no el carácter del escritor? Jimmy Weiskopf extiende estas inquietudes a tres plantas medicinales autóctonas de la Amazonía con las que ha intentado dar rienda suelta a su creatividad – ayahuasca, mambe y ambil. También se basa en relatos académicos e indígenas sobre sus propiedades, analiza sus muy diferentes efectos y llega a la conclusión nada sorprendente de que no existen atajos para componer una novela o un ensayo decente. Tales plantas pueden ayudar a un escritor, pero deben usarse con mucha moderación y, especialmente, con respeto por sus parientes o “espíritus”, que, desde el punto de vista indígena, son los que animan una materia vegetal por lo demás muda. En resumen, no reemplazan el talento, la perseverancia y el trabajo duro.

*Palabras clave:* ayahuasca; mambe; ambil; plantas medicinales; creatividad

### Resumo

O uso que certos escritores fazem de “substâncias”, como o café, o tabaco ou o álcool, para se inspirar é um assunto intrigante. A dependência de tais estimulantes, necessariamente, prejudica o julgamento do escritor e o arruina? É válido condená-lo ao “vício”, quando é ele quem escreve o livro, não o Bourbon ou a maconha, e o que conta é a sua qualidade, não o caráter do escritor? Jimmy Weiskopf estende essas preocupações a três plantas/produtos medicinais indígenas da Amazônia, com as quais tem procurado liberar sua criatividade – ayahuasca, coca/mambe e tabaco/ambil. Também, baseando-se em relatos acadêmicos e indígenas de suas propriedades, ele discute seus diferentes efeitos e chega à conclusão nada surpreendente de que não há atalhos para escrever um romance ou ensaio decente. Essas plantas/produtos podem ajudar um escritor, mas devem ser usadas com muita moderação e, especialmente, com respeito pelos seus parentes ou “espíritos”, que, na visão indígena, são o que animam uma matéria vegetal por demais muda. Resumindo, eles não substituem o talento, a persistência e o trabalho árduo.

*Palavras-chave:* ayahuasca; patú; ambil; plantas medicinais; criatividade

**T**his inquiry into the use of certain Amazonian plant medicines as an aid to creativity arises from one writer’s long experience of three of them: *mambe*, *ambil* and to a lesser extent, ayahuasca. It is written strictly from the point of view of an outsider to the indigenous societies which have traditionally used these substances. His aim is to learn what he can from their beliefs, but free himself from the constraints of their mentality. Even if he wished to swallow their beliefs whole, it would be impossible, due to the constraints of his own culture.

Nevertheless, it is not really concerned with a writer’s use or abuse of “substances”: alcohol, coffee and cigarettes are the usual ones. Rather, I would like to take the question to a supra-psychological level and delve into the properties of the abovementioned plants in the sense of their capacity to unlock the words of a writer, with the obvious proviso that the substance won’t make a writer stand out unless he also has the required faith, talent, perseverance and not least, the objectivity to distinguish between true inspiration and stoned raving.

Or to put it another way, what interests me much more than the danger that dependence on such stimulants will harm a writer’s ability to judge the quality of his work (and, to take De Quincey or F. Scott Fitzgerald) ruin him

in the end is, as it were, the mechanism of stimulation itself, abstracting the stimulated subject on the understanding that it is he (usually) or she who writes the book in the end, not the Bourbon or weed. Yet if the substance merely activates the genie which is already latent in the writer, then why does it work for some and destroy others? Perhaps the problem with the psychological focus is that it ignores the interaction between the genie in the person (call it his or her Muse) and the genie in certain sacred indigenous plants.

Having abstracted the personal, I must put it in again because, for better or worse, my subjective experiences of the three plants are the raw material for the reflections in this essay.

I start with the one my work has least depended on, ayahuasca. Known as yajé in Colombia, it is a psychotropic drink made from a jungle vine and complementary plants (mainly, a shrub known as chagropanga). It has been traditionally been used, both as a curative and magical substance, by a variety of indigenous communities in the Amazon basin. By means of the visions which it brings, it allows the native healers to divine and exorcise the hidden causes of illness, which are attributed to interventions by the spirit world. Above all, ayahuasca is a strong purgative which provokes attacks of vomiting and diarrhea, accompanied by nausea, asphyxiation, cold sweats and so forth. However, this cleansing of the drinker's physical or emotional impurities has a positive purpose: it serves to remove obstacles which prevent us from taking advantage of a visionary capacity which, it appears, is innate in human beings.

In addition, ayahuasca awakens a drinker's latent creativity. There are many testimonies to how it may inspire a person to paint, dance, write and, especially, make music. This was strongly impressed on me when I spent a time in the jungle headquarters of the Santo Daime ayahuasca church of Brazil, whose hymns, which they "receive" in the trance, are so electrifying that, at times, a verse seemed to leap out of the page and scorch me with remorse for my sins.

In my view, that pipeline to the godhead is less useful to writing. Music is a more sensual art, so it doesn't matter when your conscious mind yields to the "drunkenness" of ayahuasca; that rupture of logic touches a deeper level of the psyche.

That is not say that I have not received ideas for stories or the shaping of a text or loose phrases which encapsulate the sense of the tale. But, like streaks of lightning, they illumine for a split-second before vanishing into the ether and it is very difficult to retain them, at least with the same vividness.

Nevertheless, these inputs from the beyond still have a certain utility. There is sometimes a spillage into the writer's waking mind that may catalyze features

of his story that would otherwise remain dormant: words or structures or rhythms. And, as is well known, ayahuasca sharpens the drinker's perceptions. It awakens his or her latent sense of what is true or real or appropriate and if the writer exerts his willpower at a time when he is tired and dazed by the medicine, that may enrich his work. But to resort to the clichéd and usually misapplied metaphor of the Heisenberg principle, as soon as the writer ---this one at least -- uses a pen to "trap" the words in his head, they usually move to a position beyond his reach, a realm of vagueness, incoherence or delusion.

I have especially noticed this in that pleasant post-dawn state when, having been drastically purged, I am bathed in a supernal light which instills the natural world --plants, creatures, mountains -- with a breathtaking intensity and if I can withdraw from the lively conversations with my companions, retire to my bedroom and close my eyes, I hear what appears to be a voice from the beyond dictate whole passages, page after page, of stories or poems or essays. Knowing, however, that I am no state to write them down, I try to exert my memory but later, when I recover, I find that that voice has faded, leaving me the same fallible mortal I was before.

Of the three substances, ayahuasca best exemplifies the rule that the more intense the stimulus, the more likely the medicine is to drive me into a sort of mental frenzy which confuses, frightens and depletes the rationality which any writing worth reading requires. Passion is all very well, but detachment is no less important!

If someone were to ask me what I have learned from thirty years of drinking ayahuasca, I would say that one of the most important lessons is: beware of what I call the danger of "inflation". In simple terms, it refers to the way that the ego, with all of its ambitions to be successful, famous, wealthy, etc., infiltrates the messages from whatever the divine force is which governs the medicine, the ones which, in theory, are meant to instruct, chide, illumine and reform the sinners we all are. The result is a kind of megalomania, where all that I dream of doing or being is, or is about to be, realized, in the plain sense that it is already real, though of course it isn't: I am just imagining it. And not only the proverbial "Great American Novel": it happens on all levels, and mostly on the trivial one of waking up earlier or making more money with this or that foolish scheme. As the great sage Krishnamurti reminds us, "I can only really look at a tree when there is no observer, that is, when the fragmentary process of thought doesn't come into being".

Naturally, that blockage occurs all the time in our lives; what distinguishes the exaltation of ayahuasca perhaps is that it intensifies the dilemma, almost perversely, we might say, because it does give you glimpses of a higher and more transcendental reality but only to determine whether you are worthy of it, a test which almost everyone fails.

Furthermore, and by its very definition as a sacred plant, the insights you do gain from it are a forbidden knowledge, to be used with much delicacy and tact. This caution is a fundamental teaching of its indigenous masters. Thus, the challenge any creative writer faces with ayahuasca is akin to that of Orpheus, who descends to the underworld of death to bring his wife, Eurydice, back to the land of the living, but fails when he disobeys Hades' warning never to look back at her as they ascend. If he is daring, it is all very well for a writer to plunge into that maelstrom of words but after he has dredged up what he needs, he must never look back, lest the treasure melt into the mists of the otherworld. And the more ambitious the seeker, the more dangerous the enterprise: think of all the great poets who went mad or killed themselves.

Ayahuasca is simply too overwhelming to serve a writer as a regular stimulant or aid or crutch. The *taitas* (the name for the indigenous healers in Colombia) are the only ones who can drink ayahuasca two or three times a week, all year round, without losing their composure. Hence, I have turned to two other plant guides which are gentler but just as demanding in their way. They have no more worked miracles for my writing than ayahuasca, but at the very least, they have often loosened a writer's block.

The first is *mambe*, a powdery substance made from toasted coca leaves mixed with the ash of the burnt leaves of the *yarumo* tree. It is prepared by pounding the two heaps of the thus rendered leaves. You hollow a plexus-high log into a mortar and carve a heavy pestle from a hardwood; flex muscles, inhale, lift and . . .ram, ram, ram! In theory, the natural lime in the *yarumo* ash liberates the alkaloids in the coca leaves, but this reduction, *ad nauseam*, also contributes to the magic of *mambe*. As you grind, you sift the powdered leaves through a fine-grained cloth wrapped round a stick, then when the powder reaches a certain fineness, you repeat.

From what I've seen in the somewhat acculturated context of Leticia and its surroundings, the *preparation* of *mambe* is largely exempt from the ritualistic prescriptions found in ayahuasca. No blessings, no isolation from kids, dogs or women, impossible when it takes place in an extended family *maloca*. On the other hand, the ingestion of *mambe* (and *ambil*) at night by members of a family or community does follow certain rules, like a correct posture or letting each person speak in turn without interrupting. There are also rules for the harvesting of the plants. In any case, such protocols are only an outward gesture of an inward respect. The atmosphere of such gatherings is serious but not at all solemn.

When slowly absorbed through the mucus lining of the mouth – not swallowed – *mambe* produces wakefulness, a slight numbness in the gums and a damping of appetite. In contrast with ayahuasca, the effect of *mambe* is meditative, without the unsettling and sometimes violent confrontation with other worlds of the former.

*Mambe* sometimes triggers the same spate of apparently coherent words and phrases which arrive in ayahuasca, but insofar as it awakens, it is easier for the writer to retain them than in the exhaustion of the post-session phase of the ayahuasca experience. But not all that much, because of *mambe*'s opposite effect of over-excitation, aggravated by a swollen head. Nevertheless, I have turned a few of its dictations into comprehensible, though very brief, tales, rants, proverbs and doggerel verse.

The nutty/sweet *mambe* is complemented by the second, a bitter, black tobacco paste known as *ambil*, which also contains vegetal salts (usually from the ash of a burnt palm). The mystery of *ambil* begins with its preparation. While that of ayahuasca is essentially cooking and that of *mambe*, mechanical, the fabrication of *ambil* is alchemy. After reducing a broth of tobacco leaves and adding some manioc starch, you continue to boil down the liquid, and at the last moment, just when it threatens to evaporate, it agglutinates to your surprise. Likewise, when you reduce the water strained through a heap of vegetal (usually palm) ash and are just on the point of carbonizing it, the liquid crystallizes into the very active ingredient of the salt which is added to the tobacco paste. This uncertainty about the ends stands as a test of your faith in *ambil*.

Like its properties, the character of *ambil* is bitter and black. Whereas too much *mambe* may make your thoughts race, it won't overpower you like an overdose of *ambil*, which may not be that much. As your first puff of a cigarette confirms, tobacco per se may cause nausea, a sore throat, severe coughing, stomach cramps, tachycardia and fainting fits, and *ambil* is a very concentrated form of it. *Ambil* sharpens one's concentration and heightens the subtle "high" you get from *mambe*. The effects and taste of *ambil* are stronger than those of *mambe*, as I learned to my cost on several occasions when I took too big a dose and felt the same fire in the guts of an intense ayahuasca purge, with the attendant dizziness, nausea, loose bowels and panic.

While it is possible to ingest the two components of ayahuasca, the medicine, separately, it is rarely done on the other hand, it is not that unusual for a person to use either *mambe* or *ambil* on its own. In my own case, I used *mambe* for a number of years, with cigarettes rather than *ambil* as the complement, but there was something about its mental excitation which forced me to chain smoke and I eventually resorted to the orthodox method with *ambil*. But while that may have helped my lungs, coca in any form is a strong stimulant and it still failed to blunt side effects like insomnia (sometimes followed by nightmares), hangovers and ghastly purple patches, only perceived in the cold light of day, that sometimes led me to delete hours of work. At the moment, thanks to the quarantine, I am abstaining from *mambe*. It is not that it has interrupted my supplies: rather, as for many others, the pandemic has forced me to reflect on my questionable habits, so for now, I solely rely on *ambil* as an aid to writing.



My only justification for mentioning these personal details is that having gone through the abovementioned stages of use, I believe I have a feel for the difference between the two substances.

Nevertheless, since I, the writer who employs them, is, so to speak, both an observer of and participant in their effects, a strictly objective or semi-academic account of the two may not fully convey their perplexing characters, so I resort to the following observations. Many are cast in the form of epigrams because a series of pithy observations which are not apparently connected or sequential is appropriate to the nature of such plants. Nor is it arbitrary. At times, the teachings of the *mambe* sage take a baffling turn to random association. Since the ostensible purpose of his instruction is to focus, focus, focus on the topic at hand, that may seem odd, until you recall that, in general, indigenous thought does not follow our Western chains of reasoning.

## Mambe

---

### Qualities

*Mambe* is coca but it is not cocaine.

It is a powder softer than talc.

It is the vivid green color of chlorophyll.

The longer the time spent in pounding and sifting, the better the result, but beyond the bio-mechanics of the thing, it is a reward for the steadfastness of the *mambeador*.

### Cost Benefit

Two, even three, hours may be required to prepare an amount that may be consumed the very same night by a family-sized group of *mambeadores*.

Add the prior harvesting of the leaves in the *chagra* –not too green, not too sear; not too high or low on the bush – and you have the puzzle which perplexes anthropologists about a subsistence economy where the effort invested does not seem to justify the yield. With so much daily labor gone to *mambe*, what's left to grow, hunt or fish?

This encapsulates the mystery of *mambe* as a *spiritual* food. Coca –however it is prepared or consumed – is an energy-booster, so, in theory, what is lost in time is gained in the augmented vigor needed to sustain an almost literal hand-to-mouth economy.

In this instance, nevertheless, the power of *mambe* has less to do with brute force than know-how. When the amateur handyman observes the skilled professional, he will see that his dexterity really consists of knowing what to do before it is done, so the professional gets down to the job at once, without pondering what tools are needed, where to begin and what comes next.

What *mambe* furnishes the indigenous farmer/builder/fisherman with is an efficiency of means, driven by *clear thought*, so the time lost in preparing *mambe* is compensated for by the time gained by not dithering.

## Clear Thought

To transfer that exalted right thought to the realm of conduct is not so straightforward. After all, *Red Bull* might make you more effective at chopping wood, but it is doubtful that it will illumine you.

By contrast, *mambe* enables you to propitiate and draw strength from the spirits of the forest: a communion with the plant that goes far beyond being physically energized.

The heightening of one's mental and physical powers merge, for example, on a walk through the jungle. It is as though your legs acquire eyes of their own which allow you to effortlessly navigate slippery tree trunks or knee-deep muds, while your senses of sight, hearing, smell and touch attune you to the fleeting silhouettes of monkeys, spikes of a palm, centipedes, etc. In this oneness with the medium, you *glide* along the literal and metaphorical paths of your life.

By contrast with ayahuasca, however, *mambe* does not take you on a journey to the otherworld's of monsters, fairies, angels and so forth. It may open a channel to the hidden realms, but this is more suggestive than direct.

Primarily, *mambe* is for immersion in the here-and-now. It turns on a powerful light in the psyche which clarifies both the external world and the inner one of the minds. It manifests thoughts otherwise confused or dulled by custom, worry or distraction. The green of a leaf is no longer the mental expectation that it should be green, it is instilled with its actual, hitherto ignored radiance.

## Cautions

Such blessings only arrive if there is right *intention*, and as with *mambe*, so with ayahuasca. For some drinkers of the latter, it is little more than a recreational drug. They manage to weather the same purge which reduces me to a jelly (as it should if you are truly to learn from the experience), get high, mouth stuff about communing with Nature, but, inwardly, they never progress.

*Mambe* is now treading the same imperiled path: from a secret to a revelation, to a therapy, to ...a business, losing most of its magic along the way. For many of the adventurous urban tourists who visit Leticia nowadays (Colombian as well as foreign) *mambe* is no more than a novel and cheap stone. And each who misconstrues it is conveying the news to a dozen friends in the cities they come from. The stuff is even touted to the newly arrived by the drivers of moto-taxis.

While wrong conduct is the use of *mambe* as a party drug, it won't do to moralize about "right conduct": in the indigenous Amazon offering *mambe* to anyone who visits your *maloca* is a gesture of hospitality. There is a subtle balance between purposefulness and disinterestedness, between concentrating on the answers to the questions you ask of the plant and opening yourself up to its randomness.

Thus, even with the best intentions, the writer for whom it is a secret weapon may be led astray, because it heightens the contradiction he faces when he agonizes over the *bon mot*: clarity and precision versus that which is fiery, original and bursting with life.

When *mambe* is his muse, his thoughts no longer tend to hit a wall or circle round themselves. The words he seeks stand tall in his mind. Their confusing skitter-scatter settles. He believes he has found solid; sound means to articulate his ideas and apply them to his themes.

But after pen is put to paper and time allowed to decant what is read, the perspective often changes. It is the paradox of ayahuasca, but in a more prosaic form. Ayahuasca *does* make you aware of an immaterial dimension of existence which may lead you along the Buddhist Eightfold Path, but only if you *already* have the capacity to be aware of it.

Injunctions like "discipline" or "reverence" can only be honored from an *a priori* respect for the sacredness of *mambe*.

Does *mambe* do the writing or do I? Insofar as a mute vegetal material cannot think, it is only a catalyst, the intellectual property rights remain mine. Insofar as I cannot express myself so well or fully without it, *mambe* remains the master.

Mastery involves a contest of wills which, ultimately, in the case of writing with *mambe*, is a contest with myself. While it may be that the plant powers me, it is my handling (or mishandling) of that combustible which counts.

Separated from its subject, the effect of *mambe* is only a charge or jolt to the senses which your mind can channel this way or that. The writer should avoid the temptation of resting on the sensations it brings – alertness,

animation, the awakening of dormant words –lest the charge dissipate into a valueless intoxication.

The maestros of *mambe* urge you to mentally set a purpose for the illumination it brings beforehand – it might be anything from solving a domestic problem to visualizing a picture you want to draw. Don't waste the high in escaping from boredom or depression.

A parallel rule is to avoid taking inspiration too far. Any nibble at wisdom exalts you, but you should be wary of hurrying for more or more when you don't have the capacity to assimilate it.

## Rejoinders

Yet for every rule there is an objection and more so for the writer, who necessarily surrenders to his muse, who, when she is approached with *mambe*, animates an otherwise indifferent plant.

This spirit is a voice or presence which manifests itself in your own thoughts, as a prompter, instead of a stern magistrate or aggressive extra-terrestrial invader like that of ayahuasca. It nudges, rather than admonishes.

And thus, what seems like a short-cut to the mastery of his craft turns into a very long way round. *Mambe* shows him the code book but does not reveal how arduous the decipherment of its messages will be, to the point where the writer will question the worth of the whole enterprise.

Ayahuasca, in the honeymoon stage, promises to be a miraculous shortcut to the self-knowledge you can only attain in meditation after endless years of aching knees before blank walls and meanwhile, little confidence that it will deliver on its promises. After its initial thrust of self-knowledge, however, ayahuasca often wanes into repetitive nights of "breakthroughs" which don't really solve the problems of your daytime life and shake your faith that its physical and mental tortures will redeem you if you endure.

When self-knowledge is the goal, you never know which practice is the hare, and which, the tortoise.

The writer must welcome the words *mambe* sends, even when they embarrass him. Otherwise, there would be no point in calling on its help. If, like ore that is dug up, they are of little value until they are refined, he should recall that without ore, there will be no gold. Only by welcoming them will he understand that all art of value arises from a frenzied mind (whereto after that is another matter).

*Mambe* triggers velocity, its pleasure becomes the driving force and it should be guided but not resisted. Let writers heed the counsel of Alexander Pope:

ˆTis more to guide than spur the Muse’s speed;  
Restrain his fury, than provoke his speed;  
The winged courser, like a generous horse,  
Shows most true mettle when you check his course.

If he is to believe in himself at all, the writer needs to see the words in his head manifested on the page.

What one maestro said of ayahuasca is true of *mambe* as well: its spirit is that of a wild creature who approaches you with stealth and only speaks after you show it that you are no threat. Your haste will alarm the beast. No writer is going to master *mambe* overnight. It will take years and if he doesn’t learn from his mistakes, never!

## Ambil

---

*Ambil* is raw food for the brain, *mambe* is the smooth, effortless pleasure of sweet chocolate.

*Mambe* is release from habitual thought, *ambil* is the handmaiden of focus.

The current crusade against tobacco ignores the fact that, first, it has been praised as an aid to concentration and short-term memory by a number of outstanding writers, beginning with Guillermo Cabrera Infante; second, the tobacco that was smoked, chewed, licked or snuffed was by far the most widely extended sacred medicine in the pre-Columbian Americas (practically from Alaska to Patagonia); and, third, in the form of *ambil*, its admixture of vegetal salt is full of health-giving minerals.

According to the indigenous maestros I have spoken to, *ambil* is the premier source of their power to heal and guide their followers, while *mambe* is only the food, or “sustenance”, which maintains that power.

Some even claim that the *mambe* is spiritless, but that would contradict their belief that, like ayahuasca, the medicine (which combines the hard stalks of a vine with the leaves of a bush), its magic is the result of its marriage to another plant: in this case, tobacco. You can hardly credit the inborn talents of a child to the father alone. And why not an *ambileadero* instead of a *mambeadero*?

In my experience, *mambe* does have a spirit and its voice is unmistakable. *Mambe* unlocks the words guarded who knows where in my mind and patterns them. *Ambil* awakens that part of my thought, but leaves the rest to me. It is also a stimulant, but a voiceless one.

To *mambear* by day in a *maloca* or any other social occasion brings about a lively and fruitful conversation. Using *mambe* by day makes you too drunk to *write*. Its genie shuns sunlight.

*Ambil*, by day and alone, does not dictate the words as *mambe* does. Instead, it augments the writer's alertness, concentration and memory.

The above is relative. There are factors (one's personality, metabolism, conditioning) which give you an *affinity* with some plants, but not others. Ghastly as the tortures of ayahuasca were at first, I immediately felt an affinity with it which has encouraged me to keep drinking the medicine for thirty years.

I feel a strong connection with *mambe* as well but the contract between us is different. I put *mambe* to a purpose, whereas when ayahuasca enlightens me, it does so with a purpose of its own. *Ambil* is the bitterness of trying to express what you think in words. No wonder that writers are so neurotic.

## Commentaries

---

Even in the watered-down circumstances of today, the indigenous societies still understand that the benefits you receive from the three substances are directly proportional to your involvement in growing the plants and processing the raw materials into the respective preparation. A *mambeadero* often begins with the healer's declaration that "this is my *ambil*, this is my coca. They were obtained honestly. They weren't stolen from anyone. This is my thought, represented by these substances and here I present it as it is, the word of the *mambeadero*, the word of commitment, in opposition to the everyday one that may lead to deceit".

*Mambe* and *ambil* are not regarded as a merchandise you buy in a pharmacy, as "medicines" are for us, but a commodity is exactly what they have become for the *blancos* ["White men"] who use them, to the point in Leticia, for example, where the urban demand for *mambe* is such that its many indigenous inhabitants who do not have enough land to grow their own coca can no longer easily obtain it from a neighbor (free or for a token price) and there are even thefts of coca leaves from the *chagras* of those who do grow their own.

The Murui, one of the most numerous communities who employ *mambe* and *ambil* in the Colombian Amazon, do not have a theocratic vision of an autocratic law-giver who is perpetually surveilling, guiding and chastising us. Thus, morality arises from *praxis* or the human trial-and-error which is codified in the oral traditions of the Murui. That being so, while the writer may energize himself with *mambe* or *ambil*, he is essentially on his own when he channels that force into creation.

Once again, however, due to the subtlety of Murui thought, we of the West must be cautious about interpreting the above in either/or terms of an ethereal versus a down-to-earth approach to life. As our own esoteric traditions recognize, the Word, in the sense of that which names things, has a power of its own, both for good and evil.

I didn't understand the profundity of that until, in an ayahuasca session, a storm of cursing from a companion infiltrated my trip with frightful apparitions and nauseating colors.

Respect for the Word is not the characteristic wordiness of our culture, with its mania for explaining our problems to ourselves (and worse, to others). Rather, it is the understanding that we are the servants of the Word, which will only serve us in turn if we employ it in a purposeful manner, with the right thought and right intention that lead to right action.

Nevertheless, to moralize about the "sacredness" of the Word would likewise be to succumb to our guilt-ridden Judeo-Christian view of the world and thus distort theirs. Insofar as the Murui [also known as the Uitoto] have a church, it is their ceremonial dance and any sermon comes from the two plants which animate the ceremony. To quote the same authority: "If one were to ask a Uitoto indigenous person about the meaning of the word *rafue*, the answer would probably be *'baile'*, because . . . in a relatively short time people can witness how everything begins with the pure word."

## Conclusions

---

You cannot "trap" the meaning of life with words. For a few, nevertheless, it rankles, especially writers because words are all we have, so we might define any literature that's worth reading as a willful defiance of the limitations of language.

The entangled wills of the writer and his substances are often a source of conflict. But, along with many in the West, I am the kind of writer who is always fighting against himself, his society and existence in general and I believe that it is out of that struggle that a literature worth reading may be born (if the writer is any good). Precisely because magical plants disorient me so much, they offer a valuable insight into the perverse magic of words.

# Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores Ye’pamasa

*Pátu: the “memory powder” of connoisseurs Ye’pamasa*

*Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye’pamasa*

Dagoberto Lima Azevedo

---

## Artigo de pesquisa

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-05-22 Devolvido para revisões: 2020-06-18 Data de aceitação: 2021-05-25

Como citar este artigo: Azevedo, D.L. (2021). *Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores Ye’pamasa*. *Mundo Amazónico*, 12(1), 136-152. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.87541>

---

## Resumo

Este artigo intitulado *Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores ye’pamasa* (Tukano), ele abarca um conjunto amplo e complexo de ideias, concepções e perspectivas a respeito do *pátu* dos *Ye’pamasa*, tal como fazem e pensam os *kumûa ye’pamasa*. Talvez por ser uma temática complexa e que foi silenciada há muito tempo através pela destruição das *basaka wi’iseri* (malocas) pelos não-indígenas, têm-se pouco investimentos de pesquisa e estudo sobre ela no alto Rio Negro. Para os *Ye’pamasa*, o *pátu* foi usado pelo *Ûmvkoho Ñekv* para intuir e pensar a construção do *a’îpatî* (mundo) e a criação dos primeiros seres humanos. Esse produto, ao ser consumido, ativa os conhecimentos tradicionais, baseados no *kiti ukûse* (narrativas míticas), *basese* (“benzimentos”) e *basase* (cerimônias de rituais de cantos/danças) que se ouve e escuta dos especialistas *ye’pamasv* (tukano). Assim, o *pátu* é entendido como *twõnakawese*, o pó da memória dos *Ye’pamasa*, um elemento de uso dos especialistas para a produção, reprodução e construção dos conhecimentos tradicionais.

*Palavras-chave:* pátu; coca; conhecimento tradicional; pensamento; Ye’pamasa; Tukano

## Abstract

This article entitled *Pátu: the “dust of memory” of the Ye’pamasa* (Tukano) encompasses a wide and complex set of ideas, conceptions and perspectives regarding the *pátu* of the *Ye’pamasa*, just as the *kumûa ye’pamasa* do and think. Perhaps because it is a complex theme and has been silenced for a

---

**Dagoberto Lima Azevedo.** Estudante indígena do povo Tukano no Programa Doutorado em Antropologia Social PPGAS-UFAM. Membro e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena-NEAI. Bolsista da CAPES. E-mail: [limaazevedo@gmail.com](mailto:limaazevedo@gmail.com)



long time due to the destruction of *basaka wi’iseri* (malocas) by non-indigenous people, there is little investment in research and study on it in the upper Rio Negro. For the *Ye’pamasa*, the *pátu* was used by *Umekoho Nekē* to intuit and think about the construction of the *a’tipati* (world) and the creation of the first human beings. This product, when consumed, activates traditional knowledge, based on *kiti ukūse* (mythical narratives), *basese* (“blessings”) and *basase* (ceremonies of singing / dancing rituals) that you hear and hear from *ye’pamasu* (tukano specialists). Thus, the *pátu* is understood as *təoñakawese*, the memory powder of the *Ye’pamasa*, an element of use by specialists for the production, reproduction and construction of traditional knowledge.

*Keywords:* *pátu*; coca; traditional knowledge; thought; *Ye’pamasa*; Tukano

### Resumen

Este artículo titulado *Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye’pamasa* (Tukano) engloba un amplio y complejo conjunto de ideas, concepciones y perspectivas sobre el *pátu* los *Ye’pamasa*, tal y como hacen y piensan los *kumúa ye’pamasa*. Quizás por tratarse de una temática compleja que ha sido silenciada durante mucho tiempo a causa de la destrucción de *basaka wi’iseri* (malocas) por parte de personas no indígenas, hay poca inversión en su investigación y estudio en el alto Río Negro. Para los *Ye’pamasa*, el *pátu* fue utilizado por *Umekoho Nekē* para intuir y pensar sobre la construcción del *a’tipati* (mundo) y la creación de los primeros seres humanos. Cuando se utiliza esta sustancia se activa el conocimiento tradicional, basado en *kihti ukūse* (narrativas míticas), *basese* (“bendiciones”) y *basase* (ceremonias rituales de canto / baile) que se escucha de *ye’pamasu* (especialistas en tukano). Así, el *pátu* se entiende como *təoñakawese*, el polvo de la memoria de los *Ye’pamasa*, elemento de uso de los especialistas para la producción, reproducción y construcción de conocimientos tradicionales.

*Palabras clave:* *pátu*; coca; conocimiento tradicional; pensamiento; *Ye’pamasa*; Tukano

### Wereneôro

A’ti pūripere masiose ní pátu kase kumúa Ye’pamasa naã təoñase, masise, ñase. Pátu kase ukū, masiō weseti wesirikare wiōse təoñama buera pekasa tohowero yoaka te bahutiro weroho nisiti. Tohonika basa wi’iseri ɛhɛã wetiãra ñase ní nise tutuã yereka te kasere bue, masiō wero ɛ’asa nitise noho nikapa. Te pátu na Ye’pamasa mã Umekoho Nekē pə kəoseti nekapi. A’ti ɛ’mekoho, a’tipati, masa tohonika a’ti di’tapə de’ro nise da’re bahureōti kəopi. Tere buã ba’ã təoña duhí wegə. Kə toho weke niyuro a’to kateropere te kumtiare basese, kihti ukūse, basase təoña wakunere wese ní. A’tiro nipa, a’tiro nisa, a’tiro nirô toho wasa nisê waka wetamose kumire na təoke merã.

*Ukūse ñose:* *pátu*; masise; təoñase; *Ye’pamasa*

## Apresentação

Neste artigo quero compartilhar com os leitores (as), os olhares e explicações sobre o *pátu* da família linguística Tukano Oriental, moradores do rio Tiquié, Terra Indígena Alto Rio Negro, Amazonas. Podemos encontrar extensa bibliografia sobre o uso, processo, origem, olhares e explicações a respeito dessa planta entre os diversos povos do Novo Mundo. A planta e o produto recebe diversos nomes por parte de povos, de acordo com suas línguas. Vejamos alguns exemplos, coca (termo do Aimara), *mambe* (termo regional usado em Letícia-Colômbia), *jibie* (na Língua Witoto), *hipado* (na Língua Baniwa), *Pū’ūk* (na Língua Hupd’äh/Maku), *Ipadu* (termo regional usado no Rio Negro), enfim *pátu* (na Língua Tukano). Mais conhecido mundialmente como coca, inicialmente, o arbusto, as folhas e seu produto foram vistos como benignos, de modo que foi usufruído pelos não índios como elixir, vinho, anestésico. Com avanço de estudos e o uso indevido por parte dos não índios

passou a ser tachado de narcótico. Esse tachamento dos chefes dos estados afetou o plantio, processo e uso por parte dos povos indígenas do novo mundo. Até hoje em dia essa noção se mantém e não há, principalmente pelo Estado, uma procura em ouvir e escutar os olhares e explicações dos povos que plantavam e usavam tal planta antes do contato do não-indígena. Essa taxação, proibição e punitiva me chamou atenção e me incentivou a compartilhar olhares e explicações sobre o *pátu*, através das vozes dos kumúa Tarcísio Barreto Tukano e Mario Campos Desana, complementando com minha própria memória<sup>1</sup>. Nesse artigo, aparecerão várias palavras com minha língua *Ye'pamasa*, inclusive, em vez de utilizar a palavra coca, utilizarei *pátu*. Este é o resultado da dinâmica de coletar, tostar, pilar, pulverizar e adocicar. Ao se lançar nessa atividade, o *pátu ba'âg̃* (comedor de *pátu*), não se encontra simplesmente no trabalho físico, mas está envolvido em cada etapa do processo com *base*se efetivando que seja comida boa e alimento benévolo, interação e comunicação entre humanos e com seres existentes nas casas/planos primordiais<sup>2</sup>. O artigo focaliza em *Pátu* de como foi usado e por qual finalidade pelo *Um̃koko Ñek̃* e segue a trama do roubo do *pátu* pela *wa'ímaso* (super-humana) numa visita ao seu pai na Casa Subterrânea, depois da filha do *wa'ímas̃* (super-humano) ter sido “capturada” pelo *Ye'paoãk̃h̃*. No final se chega ao modo como o *pátug̃* (arbusto de *pátu*) se passa nas mãos do *pátu ba'âg̃* nessa terra do *Ye'pamasa*<sup>3</sup>.

O *pátu* não está separado do tabaco e essa relação, com certeza, é um tema importante que poderia ser mais detalhado. Porém, opto por aprofundar minha reflexão sobre *pátug̃* (a planta/ arbusto de coca) enquanto possuidor da propriedade de fixar o aprendizado, de ativar a memorização e, assim, fazer a pessoa compreender mais atentamente a transmissão oral dos especialistas. “A planta da coca significa a nossa vida. Dela, nós recebemos nossa inteligência e memória decoradas em nossas tradições culturais”, afirma categoricamente o Gabriel Gentil Tukano, ao contestar a incineração feita pela Polícia Federal sobre os *pátu* na região do alto Rio Negro, perante as autoridades brasileiras (Gentil Tukano, 1983). Do mesmo modo, Luis Lana Desana, em seu livro *Antes o mundo não existia* (1995), destaca que: “antes do começo, *Ye'pá B̃eró*, Avô do Universo, teve de pegar o *epadu* e mascar, para pensar como faria o mundo e as pessoas”. Estes e outros depoimentos escritos nas literaturas indígenas inspiraram-me a realizar este trabalho tão ousado e desafiador para a pesquisa antropológica.

Reforço que parto de narrativas ouvidas do meu finado pai quando era criança. Foi preciso retomar o tempo em que tive oportunidade de ouvi-lo e escutá-lo após a quinhapira noturna. A casa já não era coletiva, mas ele se esforçava em nos reunir ao redor da quinhapira. Cada noite nos contava uma série de narrativas mitológicas, mas não dizia que a partir disto era possível se “extrair” *base*se e outras séries de fundamentos dos conhecimentos *Ye'pamasa*. O último item, nas mãos do comedor de *pátu*, descrevo da minha

memória, pois quando era criança meu finado pai fazia visitas ao seu cunhado tuyuka e sogro da minha irmã. Nessas visitas pude presenciar e observar o *pátu da’reba’áse* (fazer e comer o *pátu*) na comunidade tuyuka. O sogro da minha irmã e cunhado do meu pai era *kumû* versado e portanto todo tardar do dia fazia seu *pátu* e depois com meu finado pai, sentados nos bancos, ficavam fumando tabaco e comendo *pátu* até a meia-noite. Não tinha energia para lumiar o espaço e nem a lamparina. Era bem tradicional. Para iluminar o espaço extraía casca de turi e secava no fogo ou no sol e isto que servia de tocha<sup>4</sup>. Tudo isso veio à tona quando comecei a tratar, retornei dos tempos idos ao aprofundar a temática de *pátu*. Portanto, o artigo não tem a pretensão de articular diálogos, lançar comparação e análise com teóricos renomados dessa temática, mas tem a pretensão de compartilhar entendimentos, olhares e explicações do *pátu*. Trazer através deste artigo as vozes imemoriais dos meus ancestrais com as vozes dos *kumûa* que puderam compartilhar da temática de *pátu* na Oficina de *Pátu*, na Serra do Mucura. Sigamos e Acompanhemos.

## Pátu Avô do Universo

---

A fim de falar sobre o *pátu*, optei por partir do *kiti ukuse* (narrativa mítica) da criação da humanidade protagonizada pelos *Ûm̃koko Ñek̃*, pois este demiurgo usou o *pátu* para se concentrar e intuir a criação da primeira humanidade. Outra versão, contada pelos especialistas, é que o *pátug̃* era cultivo do *wa’imas̃*, depois um demiurgo raptou e casou-se com sua filha. Em uma das visitas ao seu pai ela, a escondeu, tomou um galho de *pátug̃* e trouxe para este mundo e o entregou ao seu marido.

O *kiti ukuse*, nos explicam que existe, na casa celeste, um personagem conhecido como *Ûm̃koko Ñek̃*. A composição da casa e do corpo desse ser é constituída por *Û’taboho yaig̃* (lança-chocalho), *m̃rop̃ ð̃hp̃* (forquilha para tabaco), *pátu waharo* (cuia de ipadu), *sarir̃o* (porta/suporte de cuia), *sióyapu* (cabo-de-enxó) e *kumûro* (banco). Com nossa língua *Ye’pamasa* esses são conhecidos como *a’peka* (riquezas) e *katise* (vidas). Por meio desses elementos, *Ûm̃koko Ñek̃* teve a iniciativa de intuir a construção e a composição do *a’tim̃koko* (universo) e *a’tipati nisere tohonika ni kahtirare* (o que existe no universo e nessa terra)<sup>5</sup>. Cada um desses *a’peka* que serviu à construção do mundo e à criação da humanidade pelo *Ûm̃koko Ñek̃*, estão associados ao poder, à proteção e ao conhecimento. O demiurgo comeu *pátu* e fumou *m̃r̃oro* (tabaco) com a finalidade de pensar e intuir a construção deste mundo, que se encontrava vazio, e também de criar os seres humanos e os animais, a água, as nuvens, o vento e o dia. O *Û’taboho yaig̃* foi usado como sustentáculo do *a’tipati*. Assim, os *kumûa* explicam que este mundo, sustentado por este bastão, gira, fazendo acontecer as estações, conhecidas como *k̃mari* (verão) e *poek̃eri* (enchentes). O *kumûro*, feito de madeira resistente, usado pelo construtor, associa-se ao poder de concentração para lançar a transmissão dos conhecimentos, realizar a cura das doenças e para

xamanizar o mundo. Ele serviu ao demiurgo para ficar sentado o tempo necessário para pensar e intuir a arquitetura e construção do *a'tipati*.

Para os *Ye'pamasa* existem dois mundos primordiais, o superior e o inferior. A terra onde existimos se encontra no meio destes. Para se conectar a estes mundos, o demiurgo *Uməkoho Ñekə* serviu-se do bastão *yaigə* e com *basero* colocou como suporte do universo. Na terra primordial, com uso dos *basese*, ele fez brotar sementes de *mərō* e *pātu*. Os primeiros *məro kahpe* (semente de tabaco) brotaram nas formas de *saí mərogə*, *dəhpəri mərogə*, *ahko mərogə* que correspondem, pela ação do *basero*, às veias, ao esqueleto e aos líquidos constituintes do corpo humano. Junto com este, brotou o *pātu*, nas formas de *karē pātu*, *yukə pātu* e *wəkə pātu* e estes vieram a se constituir os tecidos, as artérias e os músculos do corpo humano. Esses elementos serviram à composição do corpo dos primeiros humanos criados pelo *Uməkoho Ñekə* através do *basero*, uma fórmula especial de agenciamento cósmico. Para entrar em ação, *Uməkoho Ñekə* sentou no seu *ə'taboho kumúro* (banco de quartzo branco), colocou em sua frente o *pātu waharo* no *sarirō* (cuia de *pātu* no suporte), segurou a *mərōpaə dəhpə kumúro* (forquilha de tabaco) e lançou seu poder de *masa bahaüre nəkarə basero* (fórmula de aparecimento de gente):

1. Cordão umbilical de aparecimento de leite. Terra de leite. Cordão umbilical de aparecimento de frutinhas de cipó das capoeiras de fruta grande. Cordão umbilical de fruta pequena, de fruta média. Cordão umbilical de espuma. Cordão umbilical de leite de espuma, de aparecimento/sangue de leite, sangue de gente, agenciou;
2. Suporte de cuia de aparecimento de gente. Suporte de cuia de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Suporte de cuia de leite. Cua de aparecimento de gente. Cua de pó de *pātu* de pedra. Cua de espuma de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Cua da espuma de leite;
3. Banco de vida dele de aparecimento de pedra branca. Banco de aparecimento de pedra branca. Banco de aparecimento de ouro. Banco de frutinha de cipó das capoeiras e banco de leite. Sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Banco de espuma de sumo de leite. Banco de aparecimento, esfriou e agenciou a vida e o coração dele;
4. Segurou a forquilha de tabaco de pedra branca, dizendo: forquilha de tabaco de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras, forquilha de tabaco de leite, forquilha de tabaco de aparecimento;
5. Tabaco de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Tabaco de leite – dizendo isso fumou e lançou sopra na direção da cuia de *pātu*.

Essa fórmula foi organizada e experimentada por *Uməkoho Ñekə* para criar os primeiros seres humanos. São cinco momentos de ação de qualificação e atribuições do ser. Começa com cordão umbilical de leite, espuma de frutas doce (1), cuias de aparecimento, de sumo de frutas de cipó das capoeiras, de gente de aparecimento, pó de *pātu* de pedra, espuma de leite (2), bancos de vida, de aparecimento de pedra branca e ouro, de frutinha de cipó das capoeiras e de leite, de espuma de sumo de leite (3), forquilha de tabaco de pedra branca, forquilha de sumo de frutinhas de cipó capoeiras, forquilha de tabaco de leite, forquilha de tabaco de aparecimento (4), tabaco de sumo de frutinha de cipó das capoeiras, tabaco de leite (5). Essas qualificações e

atribuições se efetivam com *base* a condição do ser e da vida do ser humano. Ao seu término da murmuração da fórmula de *basero*, fumou e lançou bafurada intensa de fumaça de tabaco na direção do *pátu waharo*, efetivando o aparecimento dos humanos. O *sarirō* (suporte da cuia de *pátu*) deu sinal de vida se movendo lentamente, mas, enquanto esperava o aparecimento do ser humano, o sinal de vida sumiu. O *Um̄koho N̄ek̄*, insatisfeito retomou a mesma fórmula, e, no final, deu uma intensa bafurada da fumaça de tabaco na direção do *pátu waharo* (cuia de *pátu*) e seu *sarirō* (suporte), estes começaram a se mexer, emitir barulho na cuia, e, por fim, pulou da cuia de *pátu* acompanhado por raios. O *Bahuarimahsā* (Gente de Aparecimento) que estava saindo da cuia de *pátu* era tão esplêndido com brincos e colares de *a’sipase* (ouro). Prosseguiu com a mesma fórmula e estratégia, e fez aparecer outro ser humano.

A empreitada deu certo, e ele então lançou uma fórmula para amenizar o calor do corpo, o excesso de brilho, impedindo a interação entre *Um̄koho N̄ek̄* e seus criados *karāko diró mahsa* (gentes de carne/sangue de frutinha de cipó rasteira da capoeira), *ōpekō diró mahsa* (gente de carne/sangue de leite materno). Estes chamaram-se *Ye’pa Bahuarimasa*, conhecidos como *toho Buhakārimasa*, que apareceram via *m̄roro* e *pátu waharo* com a força do *base*. É exatamente essa fórmula que os *kum̄ua* utilizam no ato da nomeação do recém-nascido. Para a eficácia dessa ação, faz-se presente também o *m̄ro uhu t̄oña nohaya* (fumar tabaco e se concentrar), *pátu ba’ā wak̄ nohaya* (comer *pátu* e se concentrar). Esse modelo se espelha na atitude primeira de *Um̄koho N̄ek̄* para efetivar a construção do mundo e a criação dos primeiros seres humanos. Os *kum̄ua*, atualmente, executam exatamente o modelo protagonizado pelo demiurgo autor da fórmula de *basero* de nomeação da pessoa. Inclusive o *pátuḡ* (arbusto de *pátu*) aparece como o osso da coluna vertebral de *Um̄koho N̄ek̄*. Portanto, o *kum̄uro* (banco), o *pátu* e o *m̄roro* (tabaco) são usados por *Um̄koho N̄ek̄* como elementos fundamentais da construção deste mundo e dos primeiros seres demiurgos. Todos esses elementos, por sua vez, são parte do corpo do *Um̄koho N̄ek̄*. Posteriormente, estes passaram a ser também parte, domínio e uso dos especialistas para a produção, reprodução e aquisição de conhecimentos *ye’pamasa*.

Para avançar no seu trabalho, *Um̄koho N̄ek̄* tomou o *m̄rōro* (tabaco) e fumou, em seguida lambeu um pouquinho de *pátu*, o mesmo protocolo seguido pelos especialistas atualmente em suas práticas de curas, de diálogos entre eles e dos discursos para com os sogros e cunhados durante o *poose* (dabucuri). Os primeiros seres demiurgos que apareceram na cuia do *pátu* receberam seus respectivos espaços e cada um assumiu a responsabilidade de dar continuidade à criação da humanidade e sua ocupação do espaço terra floresta. De acordo os meus *ahkawerera* (parentes) *ye’pamasa* e meus *utamorimasa* (sogros e cunhados), o *pátu ba’ā naiñose* (roda de círculo de *pátu*, no entardecer do dia) se realiza com o objetivo de transmitir e fortalecer

os conhecimentos e os valores tradicionais, que vão além da compreensão daqueles e daquelas que não fazem parte da esfera dos especialistas, uma vez que são estes que mantêm uma relação de interação social, política e cosmológica por meio da circulação do *pátu* na roda dos *kumûa*.

*Pátu* é um dos elementos ativador de *t̃oñase* (pensamento), *masise* (conhecimento) e de *wakuñtruse* (memórias) para o *kumû*, *yaí*, *baya* e outros sujeitos que estão em formação para assumirem esses papéis de especialistas. Quando digo que o *pátu* é ativador de conhecimentos estou me referindo àqueles relativos ao *kiti ukũse*, *basese* e *basase*. O resultado disso, é que o *kumû* entra em ação e prática. *T̃oñase* (pensamento), no contexto do *pátu*, serve para um exercício individual do especialista que abarca o silêncio do pensamento por meio da concentração. Constitui-se como uma atividade pessoal/individual, visando à produção de um “saber” novo pela mediação da reflexão. O *t̃oñase* é, portanto, o “trabalho” efetuado pela reflexão do especialista sobre um certo conhecimento e pelo qual a experiência é transformada, de algo não-sabido em um conhecimento produzido e compreendido. Quando se reúne em certa ocasião, seja em grande *poose* (dabucuri) ou no tardar do dia, o especialista se senta na *kumûro* (banco) e passa o *pátu waharo* (cuia de *pátu*) aos seus cunhados, genros e outros que se encontram naquela ocasião do ritual ou do tardar do dia. Nesse instante, se conecta com o *Um̃koko Ñek̃* (Avô do Universo) para ele se sentir perto e aberto, pronto para interação dos conhecimentos no *pátu ba’ãnaise* (roda noturna de *pátu*).

Quanto ao *masise* (conhecimento), este abarca o *kiti ukũse* (narrativas míticas), *basase* (rituais de cantos/danças) e *basese* (xamanismo), que são transmitidos no coletivo dos especialistas, de pai para filho, de sogro para genro, de avô para neto, durante a caça, a pesca e o trabalho. No contexto de *pátu ba’ãnaise*, circula livremente a transmissão do conhecimento dos *kumûa*. As informações de experiência de prática desses *masise* conduzem também a credibilidade de uso, de reconhecimento, de prestígio diante dos *kumûa* e aos que estão em fase de aprendizado. As experiências de sucesso, de realização pessoal como *kumû*, incentivam abarcar a categoria de empreender o *t̃og̃* (ouvinte-aprendiz) e o exercício de *wakuñtruse*.

*Wakuñtruse* (memórias) é uma atividade e exercício de reunir várias ideias do *masise*, o fio condutor do pensamento, para criação de ideias e atualização da transmissão oral dos conhecimentos, atividades tidas pelos especialistas, tanto no coletivo como no pessoal, como uma busca por resposta, ou seja, para reorganizar fórmulas de *basese* e, com isso, buscar repostas. Nessa categoria, a pessoa que ouviu os conhecimentos, de acordo com a sua inclinação ou a dimensão do conhecimento que quer deter perante seus parentes, vai exercitando pessoalmente o *wakuñtruse* na ocasião de seu descanso, do trabalho, da caça e da pesca.

## Astúcia do roubo do pátu

---

As *kiti ukūse ye’pamasa* contam que o *pátugu* se encontrava sob os cuidados dos *wa’ímasa* (humanos invisíveis) na sua roça. A filha dele, que se juntou com *Ye’paoãk̄h̄* ao visitá-lo, sem sua permissão trouxe para este mundo e entregou ao seu marido. Considerando essa astúcia do roubo de *pátu* pela filha do *wa’ímas̄*, convido os (as) leitores (as) a acompanharem e mergulharem como ela teve a ousadia de trazer daquela planta sem permissão do pai para usufruto do seu marido demiurgo e dos humanos. A versão foi compartilhada pelo meu *pako marap̄* Mario Campo Desana (Oficina de Pátu, comunidade Serra do Mucura, abril de 2019), na oficina de *pátu*, na comunidade Serra do Mucura-Rio Tiquié, Terra Indígena do Alto Rio Negro-AM.

A origem do pátu se deu a partir da trama social do *Ye’paoãk̄* entre os *wa’ímasa numiã* (humanas de submundo), pois ele estava à procura de uma mulher para se casar. Ele cuidava da árvore ucuquizal, a alguma distância de sua casa. Como estava na época de ucuqui, as filhas de *wa’ímasa* começaram a coletar essas frutas antes mesmo do seu dono. Elas eram bonitas e charmosas. Elas eram *wa’ímasa numiã* (humanas de outro mundo) e por terem vindos de outro espaço era impossível interagir com elas. Devido a isso, o demiurgo arquitetou um plano de capturá-las. Para isso, com a força do pensamento criou uma série de plantas rasteiras com espinhos, conhecidas como *yawi* e *wihsō*. Esse primeiro plano de “capturá-la” não funcionou. Inventou outra variedade de planta rasteira pegajosa, conhecida por *waitudari* (jacitara). Com ela, cercou a redondeza do ucuquizal com sua força de pensamento, e uma das mulheres, que estava grávida, acabou presa no cercado invisível. Assim, o herói casou-se com ela. Todavia, ela não comia peixes, pois para ela, estes eram seus parentes, seus pais, tios, irmãos. Certo dia, contou a sua esposa sobre a intenção de visitar seu sogro, e ela pediu a ele para que coletasse insetos para levar. Para facilitar a coleta, construiu uma casa grande e cobriu com diversos tipos da palmeira caranã, para atrair os insetos. Complementarmente, coletou frutas de cunuri e sovinha. Assim, depois de coletado certa quantidade de insetos e frutas silvestres, partiu para visitar o sogro. Na sua chegada, o sogro perguntou à filha do que o marido se alimentava em casa, e ela respondeu que ele comia nossos parentes, os peixes. Diante dessa resposta, o *waimas̄* “matou” um de seus “serventes”, e o transformou num animal para servir de alimento ao genro. Somente mais tarde ela disse que o marido também comia *pátu*. Se ela tivesse informado isso ao seu pai, ele certamente ofereceria a ele o pátu como reciprocidade da entrega de insetos e frutas silvestres. Nesse contexto, a filha acabou roubando a planta de coca do pai, trazendo-a a este mundo dos seres humanos (Caderno de Campo. Oficina na Serra do Mucura, abril de 2019)

Nessa narrativa compartilhada pelo meu *pako marap̄* Mario Campo Desana (2019) este aponta que o arbusto de *pátu* era no domínio do *Wa’ímas̄*. Antes de se apropriar da planta do sogro, o *Ye’paoãk̄* tomou sua filha que já tinha marido *wa’ímas̄*, do grupo *b̄h̄ masa* (gente piranha). Inicialmente, as filhas dos *wa’ímasa* (mulheres super-humanas) vêm ao patamar terrestre para coletar ucuqui. Essa planta também tinha dono, não era simplesmente uma

planta de acesso de qualquer pessoa. Ela estava sob os cuidados do humano e só ele tinha o seu usufruto. Parece que elas não levaram sementes para plantar no patamar delas. Todavia, o ucuquizeiro mediou o primeiro encontro entre *mas* (humano) do patamar terrestre e *wa'ímasa* (super-humanos) do patamar subterrâneo. Faço uma análise e digo que esse encontro não foi tão pacífico. Foi preciso o uso do *basero* da fórmula para detê-las. O uso dessa fórmula demonstra o domínio do *basese* diante das “estrangeiras”, vindas de outro patamar. Foram realizadas duas tentativas frustrantes e com isso se foi aperfeiçoando as fórmulas de detê-las. Assim, na terceira tentativa conseguiu deter uma delas que estava grávida.

Alguém pode/deve se deduzir: foi devido à gravidez que ela caiu na armação. Tem razão. Mas, por que das duas tentativas ela sempre escapuliu e só foi cativada na terceira tentativa? “Penso, logo creio” que foi o aperfeiçoamento da fórmula de *basero* feito pelo *Ye'paoãk* que levou a eficácia de sua finalidade. Percebe-se no *kiti uküse* o estranhamento entre os dois, principalmente, a alimentação. O *Ye'paoãk* alimentava-se de peixes e ela recusava de cozinhar e servi-lo. Os peixes para ela eram *ko ahkawerera* (parentes dela), mas para *Ye'paoãk* eram peixes, prontos a serem cozidos e servidos para comer. Por essa razão, toda vez que o marido dela trazia pesca, os peixes eram levados e despejados no rio. Para se alimentar, buscava alimento no patamar dos pais dela. Além disso, o varão procura lançar o relacionamento sexual. A parceira o recusa por estar grávida do *b'amas* (gente piranha). Apesar de ser recusado o marido não força a ter relação sexual com ela. Pelo contrário, respeita e não criar conflitos na vida conjugal. Quando nega e não cozinha peixes para se alimentarem deixa fazer como ela acha melhor. Depois da superação da recusa e estranhamento, o marido propõe a sua esposa uma visita ao seu pai. Aceita-se a proposta com uma condição de coletar e tostar insetos e certos tipos de serpentes suficientes para oferecer aos seus pais e aos seus ex-sogros ex-maridos, os *b'amas*. Essa exigência tinha o propósito de evitar hostilidades do seu grupo afim para com seu marido do patamar da humanidade. Essa dádiva foi uma forma de abrandá-los, amansá-los, torná-los hospitaleiros ao casal na passagem no patamar dos *wa'ímasa*. Nessa visita, *wa'ímaso* esposa do *Ye'paoãk* do patamar terrestre cria astúcia de tomar uma estaca do arbusto de *pátu* na roça de seu pai. Na primeira tentativa não conseguiu usar a astúcia. O pai se torna enfermo a noite toda, grita da dor e no amanhecer reclama quem tinha mexido a sua planta. A partir desse episódio faz-se entender e compreender e faz-se associar o arbusto de *pátu* ao corpo e os membros do *wa'ímas*. A filha não desiste de tomar dessa planta e investe sutilmente sobre como usar a astúcia de tomar uma estaca, a fim de passar para o usufruto do seu marido. Enfim, deduz-se até aqui da *kiti uküse* compartilhado pelo meu *pahko marãp* Mario Campo Desana, dois pontos fundamentais. Primeiro, as *wa'ímasa* vem ao patamar terrestre para coletar ucuqui. Este tinha dono. Através dessa planta realiza-se um eventual encontro entre de diferentes *pa'tiri* (mundos, patamares) com uso da fórmula



de *basero* feito pelo *Ye’paoãkt*. Destarte, ela passa a ser esposa da pessoa deste mundo. Ele é *yokédhka wioḡ* (donos das árvores frutíferas), detêm séries dos conjuntos de *basese*, uma pessoa compreensiva à “mulher estrangeira”. O homem a acolhe, leva e mora na sua casa, faz visita aos seus sogros e retorna na sua casa no patamar terrestre, isso demonstra o modelo ou sistema dito de virilocalidade na literatura antropológica.

Segundo, o marido lança a sua esposa a proposta de fazer uma visita aos seus sogros *wa’imasa* no patamar subterrâneo. O *Ye’paoãk* toma uma atitude espontânea, mas é convocado a coletar insetos e serpentes a serem levados de dádiva aos pais, irmãos e de grupo afins, isso para evitar hostilidades do seu marido *mas* do patamar terrestre. Descem de canoa na direção à jusante. Ao chegar numa baía despejam as serpentes. Estes para *wa’imaso* (super-humana) eram peixes-espada, enquanto para seu marido eram as serpentes. Enquanto os peixes banquetavam as serpentes e se distraíam, o marido recebe ordem da esposa de fechar os olhos e em seguida abri-los. Através desse ato, instantaneamente, chegaram no porto do seu sogro. A dádiva não foi simplesmente com propósito de evitar hostilidade, de ter hospitalidade agradável/amável. Foi preciso distraí-los e ocupá-los, a fim de abrir a passagem do patamar terrestre ao patamar subterrâneo. O marido recebe orientações sobre condutas de cumprimentos do seu *panm* (irmão maior biológico *wa’imast*) e do seu *mañekssm* (sogros) com ressalva de não se assustar diante daquela atitude. Para prevenir que ele saísse correndo de medo ela segurou e prendeu entre as suas coxas uma das mãos do seu marido. Tomou essa atitude como prevenção deste não ser dizimado pelos *wa’imasa* que estavam fora da casa do pai dela. Sobretudo, pelas piranhas que eram do seu grupo de troca de vida conjugal.

Durante a estadia do casal na casa do *wa’imas* (super-humano) seguiram-se tramas diversas de ataques violentas. Quero destacar pontos que se referem a astúcia da filha do *wa’imast* de ter tirado e escondido uma estaca de *pátu* para futura apropriação e uso, domesticação e domínio nesse patamar terrestre dos humanos. O marido não participa dessa astúcia. A esposa toma iniciativa de trazer essa planta e concede ao seu marido. Por mediação da *wa’imasa* o arbusto de *pátu* passa ser plantada no *a’ti pati*, patamar terrestre. A esposa não foi coagida a tomar a planta do pai. A *kiti ukūse* apresenta uma atitude espontânea e sem a participação do seu marido. Ela usa e cria astúcia para trazer a planta no mundo do seu marido. A astúcia foi de esconder em alguns membros do corpo dela e no final de tudo no órgão genital feminino. Particularmente, o *Ye’paoãk* passa a *kso* (“ter/dominar) neste mundo tanto a filha do *wa’imas* e a sua planta. Nesse caso, não houve dádiva da planta e menos a questão de troca da mulher entre *wa’imas* e *mas*. Mas teve uso de *basese*: de *tsoñase* (pensamento de estrago), *a’kuase* (ataques), que em sua maior parte foram lançados por *wa’imast* ao seu genro. O genro não se rende, mas procura sempre contornar os desafios do sogro usando os *basese*

também. Enfim, digo e afirmo que quem sai ganhando em toda essa trama e desavença é o genro que superou os desafios postos por parte do seu sogro. Essa atitude do sogro geralmente se entende como provas se realmente o genro tem *masise* (conhecimento) e *tsoñase* (pensamento de defesa). Dos desafios, se apreendiam (*mas* e *wa'ímas*) mutuamente as fórmulas do *base* de superação e complementação seu estoques de conhecimentos. Era uma forma de aprendizagem no tempo primordial. Os meus parentes interlocutores, acentuaram que alguns sogros lançam dessa mesma atitude do *wa'ímas*. Portanto, precisa precaução feita com o *base* pelo pai ou avô quando seu filho ou neto anuncia que vai fazer visita aos seus cunhados e sogros. Enfim, quero reforçar que o arbusto de *pátu* nesta versão narrada por meu *pako marap* desana Mario Campo compreende-se que era *oã'pəri* (conjunto do corpo) do *wa'ímas*, do patamar subterrâneo.

Portanto, nessa narrativa, pode-se concluir que, para os *Ye'pamasa*, o *pátug* (arbusto de *pátu*) foi trazido pela filha de um *wa'ímasa* a este mundo para o usufruto e acesso aos conhecimentos pelo seu marido no mundo dos humanos. Diante desse cenário, pode-se afirmar que o *kumū/baseg* é “um especialista humano responsável pela comunicação entres os donos da terra, chamados de *wa'ímahsã*, com os humanos, visando com isso um convívio harmonioso” (Azevedo, p.57). Assim, pode-se dizer que *pátug* é um sogro para os *Ye'pamasa*.

## Comedor de *pátu*

---

A primeira etapa da roça é a derrubada da vegetação, que ocorre no verão, em seguida vem a queima e depois o plantio. No centro da área da roça planta-se *pátuka* muito especial, robusto, de forma a gerar uma planta resistente, esbelta, verdejante. Estas características são resultados do cuidado frequente e das observações de séries de abstinências e moderação dos alimentos (quentes, gordurosos, assados, doces) e bebidas (quente, doce) e de relações sexuais com a esposa.

No alto Rio Negro, mais especificamente, em Pirarara-Poço, no médio rio Tiquié, vi na roça dos meus pais, que o plantio de *pátu* era e é ainda no meio da roça. Geralmente, em forma de fila que se chama *pátuka* (plantio de *pátu*). Apesar de não comer cotidianamente e nem usar para o ritual, meu pai sempre tinha na roça o seu *pátuka*. Cuidava dele periodicamente. Escolhia e demarcava o espaço durante a abertura da roça. Ele dizia: “meus filhos, aqui será o meu *pátuka*”. Depois de queimada a roça, ele sempre recomendava à minha mãe e às minhas irmãs de não plantarem mandioca na área que ele havia escolhido, primeiro, para plantar coca. Às vezes, meu pai perguntava à minha mãe onde era o espaço propício para o *pátuka*. Dizia ele: “Ciúda, nô *m' i'ñakama pátuka o'tero añuati?*” (Zilda, onde acha melhor plantar o *pátuka*?). Os dois conversavam, e no final chegavam a um consenso sobre onde poderia ser.

O plantio e o cuidado do *pátuka* é a maior dedicação exclusiva do *pátu ba’âg̃* (comedor de *pátu*). Mas, depois que tiveram contato com os não-indígenas, como no caso do meu pai, passou a plantar e cuidar mesmo sem ser *pátu ba’âg̃*. Sempre transplantou na roça nova para não perder arbusto de produto mais apreciada pelos comedores de *pátu*. Era uma regalia ter essa planta na sua roça e dispor ao quem o procura para trocar com caça, pesca, frutas.

Mas, há casos em que as mulheres, sozinhas, plantam e cuidam, preparam e processam, consomem e oferecem ao homem que não tem habilidade no preparo *pátu*. Isso acontece, geralmente, quando o filho do *kumû* é rejeitado pela moça a quem está prometido em casamento. Nesses casos, o especialista lança um *basero* de “estrageo da moça”, conhecido como *a’k̃ase*, de modo que ela fica viciada em *pátu ba’âse*. Aqui é um ponto muito delicado a ser tratado, o que evitarei neste momento.

As variedades de *pátup̃* (a planta/ arbusto de coca) dos *ye’pamasa* são: *niti pátu* (ipadu de cinza), *karê pátu* (ipadu de abió), *yok̃ pátu* (ipadu de madeira), *seã pátu* (ipadu de piabas), *wek̃ pátu* (ipadu de anta) *etarok̃ pátu* (ipadu de certo tipo de sopo).

O *karê pátu* (abiu de *pátu*), uma planta atribuída das qualidades de *añuse* (admirável), *ditisé* (carnoso) e *̃s̃ase* (apetitoso). Devido a existência dessas qualidades ela sempre é transplantada dessa na nova roça com intuito de mantê-la no usufruto do *pátu ba’âg̃* (comedor de *pátu*). Apesar de não ser, hoje em dia, comida exclusiva do tardar do dia e na grande festa coletiva a perpetuação do plantio e cuidado perpassa ainda por descendentes dos comedores de *pátu*. Lembrando, este cuidado continua sendo uma dedicação restrita do homem. Para alguns tornou-se troca de caça, frutas, pesca com seus *p̃tokahara* (servos). Essa planta não pode ser deixada de *o’te* (plantar), uma vez que tem atribuições desejáveis no final de todo o *pátu da’reba’âse*.

Tem outro *pátug̃* (arbusto de *pátu*) conhecido de *yok̃ pátu* (ipadu de árvore) que os antigos usavam antes de partir o ataque aos seus *a’parã* (coletivo rival). Como eles iam atravessar a floresta, antecipadamente, coletavam, processavam e brindavam entre os *nik̃porã* (filhos de único pai). Era somente para o uso restrito para tal fim. Em vista disso, o *yok̃ pátu* não se desfruta tanto como o *karê pátu*. O *yok̃ pátu* ao ser comida faz disparar vertigem de forma natural e ainda mais com efetivação do *basero* de ser *upimas̃* (guerreiro). O irmão maior de todas as variedades do *pátu* é o *karê pátu*. Depois dele vem o *seã pátu* (*pátu* de piabas). Estes além do uso benéfico era investido no uso de ataque ao coletivo de rival, mas era complementado com fórmula de *basero* de ataque. Atualmente, as rivalidades e hostilidades entre coletivos foi abrandada com a chegada do dito da “civilização”. Passou a ser exercida, pela minha pequena impressão e observação, através do

*papera* (papel), disputas de cargos, títulos acadêmicos. Tem outra planta de *pátu* conhecida como *wektu pátu*. Servia-se dessa planta nas longas passagens de caça na floresta.

Enquanto o *pátuka* vai progredindo, tem que saber esperar o tempo certo de *pátu suâse*. A espera proporciona rendimento das folhas e o resultado do todo o *da'are ba'âse* (processamento e produção). Se for coletar na fase de crescimento a planta além de crescer *ñase* (raquítica), toma atitude de *dēsase* (instabilidade de crescimento). Em vez disso, tem de ir pescar e se alimentar bem junto com a família, mas sem exagero. Aqui entra a questão de *betiro* (abstinência). Uma delas é evitar peixes gordurosos e alimentar-se somente com certos alimentos e de forma moderada. Quando o *pátupa* (arbustos de *pátu*) alcança na altura do peito pode e deve se lançar primeira coleta para *pátu da'are ba'âse* (faze e comer *pátu*). Nessa altura encontram-se folhas *ditiñuse* (sadio e carnosos) e isso é um indicativo de coleta. Assim, quando parte à coleta lança basero, interagindo com os *yok* *masa* (humanos invisíveis da floresta) e os *wa'ímasa* (super-humanos), Esta é uma forma de interação com essas pessoas, e ao mesmo tempo, um modo de tomar, se apropriar de suas propriedades corporais e suas vidas, acalmar e colocar de costas para casa coletiva ou do espaço coletivo de roda noturna de *pátu*.

No dia em que o cunhado do meu pai Alcides Azevedo e sogro da minha irmã, Sabino Rezende Tuyuka, ia *suâ* (arrancar) folhas de *pátu* levava um aturá pequeno que se servia somente para *suâse*, arranque das folhas de *pátu*. Alguns *pátu ba'âra* (comedores de *pátu*) põe-nas nas folhas de embaúba. Quando tiver folhas suficientes embrulha e amarra com certo tipo de cipó, na língua tukana conhecida de *pa'radá* (certo tipo de cipó da capoeira). No retorno cata as *pátu moâ pūri* (folhas de embaúba seca) que se encontram ao longo do caminho da roça, geralmente, no espaço da capoeira. Depois da queima vira cinza que se serve tempero do *pátu dokeke* (pó verde de *pátu*). Como essas folhas passaram no calor do fogo por meio de diversos tipos de lenhas precisa passar no *basero*, isso para evitar possíveis consequências destrutivas o *ʼp* (corpo), o *tñoñase* (pensamento) e o *masise* (saber/conhecimento).

Através do *base* o conhecedor efetiva em cuias de especialização e potencializa em *katiri waharo* (cuia da vida), *ukūsetiri waharo* (cuia do conhecimento), *tñoñsetiri waharo* (cuia do pensamento), *kumūari waharo* (cuia de *kumūase*), *yaíari waharo* (cuia de *yaí*), *bayari waharo* (cuia de mestres de música e dança), porque cada uma delas possui e oferece o grau de conhecimentos de cada especialidade. Ademais, esse veículo *pátu* complementa o *basero* feito pelos especialistas no recém-nascido. Faz-se com pó de carajiru, a pedido dos pais, por iniciativa do avô para que o recém-nascido o suceda em seus conhecimentos, ou na medida que for crescendo a criança vá desenvolvendo certo papel de especialista, seja de *yaí*, *kumū* ou *baya*. Para isso, é necessário que os pais façam um acompanhamento e cuidado acurado

da dieta alimentar da criança. A dieta alimentar envolve moderar assados, comidas gordurosas, frutas doces e evitar comer alimentos *a’sise* (quente). Depois do *a’moese* (iniciação), o jovem passa a se inserir no círculo noturno de *pátu*. Com isso, podemos dizer que passa a complementar sua formação de especialista, pois cada pessoa recebe no *heripora basero* (benzimento de nominação) uma especialidade e um papel a ser desenvolvido pelo *kumû*. As pessoas que consomem o *pátu* sentem-se fortalecidas no âmbito físico e mental. Para isso, é preciso manter algumas práticas, como: tomar banho de madrugada, inalar *bia weeke* (pimenta), “vomitar” uma água preparada com certo tipo de “cipó”. Tudo isso deve ser feito durante a madrugada. O *pátu*, no princípio da primeira tentativa de criação da humanidade pelos criadores e construtores *Ye’paoãk~~h~~* e *Ye’paoãkoho*, foi um dos veículos de intuição, de concentração em busca de sucesso de seu plano de criação da humanidade e construção do mundo. Devido a isso, na véspera do grande *poose* (dabucuri), o *kumû*, ao lançar *pátu basero*, o agência em certas cuias de conhecimentos acima mencionado. Mas nem todos que comem deste são e se tornam conhecedores.

Somente depois dessa ação do *baseg~~e~~* a pessoa começa comer na roda dos velhos no tardar dos dias, mas de forma responsável pelos seus atos prestáveis e imprestáveis. As consequências imprestáveis mencionadas pelos *kumûa Ye’pamasa* se apresentam através de algumas características: *dipetise* (palidez), *w~~h~~ak~~o~~ose* (sonolência) e *wisiasse* (desorientação). O *pátu*, resultado do processo de *da’reba’âse* é alimentado pelos *kumûa*, por meio do qual complementa seus *tuoñase* e se disciplinam para este fim sentado no seu banco. Sentado em forma de roda ou em fila deixa passar *pátu waharo* (cua de *pátu*) nas mãos dos presentes daquela ocasião. Cada um toma com colher um pouco, põe no canto da boca e este aos poucos se dissolve em contato com a saliva. Precisa ter cuidado de pôr na boca para evitar o *uhusatise* (sufoco).

No dia da busca da folha de *pátu*, leva-se o aturá pequeno ou grande, específico para momento cotidiano de roda noturna de *pátu* e nos dias de festa coletiva entre sogros e cunhados. Se o *pátu suâse* (coleta) for coletivo desde a saída da casa, durante a coleta e retorno dinamiza com as falas contagiantes, brincadeiras de apelidos, fumando tabaco e compartilhando *pátu*. Nessa coleta aproveitam para transmitir os *kiti ukūse*, *base* e *basase*. Além disso, mostram plantas caseiras, transmitindo como preparar dosagem certa e que tipo de terra elas se encontram. Essas plantas geram conversas intermináveis. É o momento propício de aprendizagem de vários conhecimentos também sobre a festa ritual, de oratória de acolhida no *poose* (dabucuri), sobre os termos e tratamento de parentesco, dentre outros.

No retorno, procura umas folhas de embaúba seca que caíram na beira do caminho da roça. Estas servem para “temperar” o pó de *pátu*. Uma vez em casa, começa-se a torrefação das folhas de *pátu* no forno, que depois

deve ser levada ao pilão de madeira, resistente e preparado para este fim, chamado de *pátu dokekaha* (pilão de *pátu*). Do pó obtido, mistura-se com as cinzas da folha de embaúba. Depois desse processo, o produto é levado a outro apetrecho chamado de *pátu pap#h#* (tubo alongado feito de madeira) É neste que se obtém o pó refinado final para ser comido. Todo esse processamento e produção chama-se de *pátu da'reba'ãse*. *Pátu da'reba'ãse* é conjunto da dinâmica de processamento e produção (fazer e comer) de *pátu* que envolve *suãse* (arrancada), *ũ'tese* (torrar), *dokese* (pillar), *pawese* (pulverizar) e *morêse* (adicionar), enfim *ba'ãse* (omer). Mas não só isso. Vai além do trabalho manual. Por via de *t#oñase* (força do pensamento) o *da'reba'ãg#* (fazedor/processador) aciona *base* tornando-o comida boa, de tempero dócil; pede licença ao *B#po* para não se sentir provocado ao ouvir os trabalhos e aromas de *pátu*.

Segundo os *pako mak#* e *pako marap#*, para oferecer o *pátu* a uma pessoa que entra pela primeira vez na roda dos *b#k#rã* (anciões), ela tem que passar pelo *base*. Caso isso não aconteça, a pessoa pode padecer de palidez, sonolência ou até mesmo ficar viciada no produto. O *pátu*, alimento consumido na forma de pó, extraído na folha de coca, é tido pelos *kumũã ye'pamasa* como o *t#oñakawese*, o “pó da memória”. Ele é consumido em pequenas porções, sendo colocado em cada lado interno da boca com prudência, caso contrário o *ba'ãg#* (comedor) pode engasgar. O *pátu* é o elemento de interação social entre os coletivos de irmãos maiores e menores, avôs e netos; entre coletivos de sogros e cunhados. Vai além, interage através do *basero* com *wa'imasa* e o avô do universo em diversas circunstâncias. Por exemplo, na festa coletiva entre sogros e cunhados, quando adentra na floresta, quando joga timbó nos lagos e rios.

Falar do *pátu*, do ponto de vista indígena, não significa apontar para uma substância e seus efeitos, nem “pintar a boca de verde” (Echeverri e Pereira, 2005), mas pensar muito além das aparências. O *pátu* é, acima de tudo, um produto que ativa os conhecimentos sobre os *kiti ukũse*, *base* e *basase* escutado do especialista no trabalho, na pesca, na caça e na roda noturna de *pátu*; abarca todo o sistema técnico, verbal e ético, que se baseia na elaboração e na partilha do produto como comida de homem. Apesar de ter dito que o *pátu* é de uso exclusivo do homem, cabe lançar uma questão fundamental, pois no dia da festa coletivo entre cunhados e sogros as mulheres, as crianças e jovens são convidadas para lamber um pouco de *pátu* que foi efetivado cuja de *pátu* de alegrias, paz e harmonia entre os participantes da festa coletiva; proteção, neutralização, prevenção das doenças.

Portanto, para *Ye'pamasa*, o *pátu* foi usado pelo Avô do Universo para intuir e pensar a construção do *a'tipati*, este mundo onde habitamos e existimos, e a criação dos primeiros seres humanos. Ao ser consumido, ele ativa os conhecimentos tradicionais de *kiti ukũse*, dos *base* e dos *basase* que se ouve

e escuta do especialista *ye’pamas* (tukano). Assim, ele é o elemento de uso dos especialistas para a produção, reprodução e construção de conhecimentos tradicionais.

## Agradecimentos

---

Grato ao Instituto Socioambiental, na pessoa da Juliana Lins, pela logística e articulação feitas junto aos *kumûa* para a realização da Oficina de *pátu*, realizado no Médio Tiquié, afluente do Uaupés, TI Alto Rio Negro. Grato aos *kumûa Ye’pamasa* e aos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA’s), pela generosidade da partilha de seus saberes/conhecimentos. Ao professor Dr. Gilton Mendes dos Santos gratidão pelo incentivo incansável para escrever este artigo.

## Notas sobre a grafia das palavras em tukano

---

Este artigo segue a grafia das palavras Tukano adotada pela Escola Indígena Tukano Yupuri, do médio Tiquié, que há anos vem desenvolvendo experiências de registro com sua própria língua, a partir de uma simplificação da escrita dos missionários salesianos e de linguistas como Henri Ramirez. Os traços nasal e tonal das palavras, assim como as vogais longas ou os grupos de vogais, não são registrados sistematicamente. As vogais e consoantes adotadas são: a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, ñ, o, p, r, s, t, u, ɥ, w, y, além do símbolo de nasalidade. Abaixo segue adaptado do linguista Henri Ramirez, A Fala Tukano dos Ye’pâ Masa. 1997.

a, e e u pronunciam-se como português; e e o são abertas, como em fé e avó; u é uma vogal pronunciada como i, mas com a ponta da língua voltada para o céu da boca; r pronunciasse como em caro; ñ pronuncia-se como o nh do português ou ñ do espanhol.

Os Ye’pamasa do médio Tiquié, no âmbito de seu projeto de uma escola indígena, estão em processo próprio de definição de uma grafia para sua língua. As palavras e as frases em *ye’pamasa* contidas neste artigo fazem parte desse esforço.

## Notas

---

<sup>1</sup> Esse assunto faz parte de minha pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas-UFAM.

<sup>2</sup> O *basese* é um procedimento efetuado pelo *kumû* pelo seu conhecimento, associado a um repertório de tramas míticas, palavras e expressões específicas que possibilitam a comunicação com os “super-humanos”, os donos originários de todos os espaços sobre a plataforma terrestre, os *wa’imasã* (Azevedo, 2018, p. 55).

<sup>3</sup> Termo silenciado há anos que significa “Gente da Terra”. Tukano, Daseá, apelido atribuído por mulheres do grupo Desana, pois os jovens no momento da quinhapira coletiva ficaram calados e uns deles eram de nariz alongado. Essa qualificação dada pelas mulheres acabou consolidando como etnônimo entre os povos do Uaupés e depois nas escritas dos não-indígenas. Fácil de informar e explicar o termo apelidado, mas difícil e complexo o termo *Ye’pamasa*, pois estar envolvido as narrativas míticas e o xamanismo. Nesse artigo uso termo *Ye’pamasa*, pois na minha compreensão vai além do termo apelidado, simplesmente, pela característica da pessoa.

<sup>4</sup> Turi (palavra regional de língua geral no alto Rio Negro). Em língua Tukano é *mep̄eri*, uma árvore que se encontra no igapó. Com terçado tira alguns pedaços dessa árvore e depois extrai em forma de ripa bem fina, seca no sol e usa como tocha.

<sup>5</sup> Na Coleção Narradores Indígenas do alto Rio Negro, V 5, de autoria *Nāhuri* e *Kem̄aro*, do grupo *Hahusirō Porã* tem essa versão também. O primeiro é meu tio, mas faleceu em alguns anos atrás. O segundo é filho dele, meu irmão maior. Ambos foram ex-internos na Missão Salesiana em Pari-Cachoeira, Rio Tiquié-Amazonas. No tardar do dia o *Nāhuri* ficava no pátio de sua casa comendo *pātu* e as vezes o aproximava nessa ocasião, donde eu ficava escutando e ouvindo as *kiti ukūse*, anos que estive lecionando aulas no Ensino Médio, na Escola Indígena *Yupuri*, Rio Tiquié. Portanto, está na coleção, na minha memória e agora neste artigo.

## Referências

- AZEVEDO, Dagoberto Lima. (2018). *Agenciamento do mundo pelos kumūā Ye’pamaḥsā: o conjunto dos basesena organização do espaço Di’ta Nuḥkt: ye’pamasa maḥsise, t̄uñāse bahsesep̄u sañāse nisé maḥsiōri turi ni*. Manaus: EDUA, Coleção Reflexividades Indígenas.
- OFICINA de Pátu (2019). Comunidade. Serra do Mucura. Médio Rio Tiquié/ Terra Indígena do Alto Rio Negro-A.
- GENTIL TUKANO, G. (1983). *Epadu é tradição Cultural*. In: Ricardo, Carlos Alberto (Ed.), *Povos Indígenas do Brasil* (p.38). São Paulo: CEDI.
- PĀRŌKUMŪ, Umusī (Firmiano Arantes Lana) e Kēhīri, Tōrāmū (Luiz Gomes Lana). (1995). *Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kēhīriporā*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- RAMIREZ, Henri. (1997). *A fala tukano dos Ye’pā-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro e Pereira, Edmundo. (2005). “Mambear coca não é pintar a boca de verde”: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: *Labate*, Beatriz Caiuby e *Gaulart*, Sandra Lucia (Orgs.), *O uso ritual das plantas do poder* (pp. 117-185). Campinas, SP: Mercado da Letras.



# Pátu: Ye'pamasa na masisere t̃oñaka wese

*Pátu: the “memory powder” of connoisseurs Ye'pamasa*

*Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye'pamasa*

Dagoberto Lima Azevedo

---

## Texto indígena

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

**Como citar este artigo:** Azevedo, D.L. (2021). Pátu: Ye'pamasa na masisere t̃oñaka wese. *Mundo Amazónico*, 12(2), 153-164. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.97157>

---

## Wereneôro

A'ti p̃urip̃ere masiose ní pátu kase kum̃a Ye'pamasa naã t̃oñase, masise, ñase. Pátu kase uk̃i, masiô weseti wes̃irikare wiôse t̃oñama buera pekasa tohowero yoaka te bahutiro weroho nisiti. Tohonika basa wi'iseri ẽhẽã wetiãra ñase ní nise tutuã ỹer̃eka te kasere bue, masiô wero ẽ'asa nitise noho nikapa. Te pátu na Ye'pamasa mã ẽm̃ekoho Ñek̃e r̃e k̃eoset̃i ñekap̃i. A'ti ẽ'm̃ekoho, a'tipati, masa tohonika a'ti di'tap̃e de'ro nise da're bahureôti k̃eopi. Tere buã ba'ã t̃oñã duh̃i weg̃e. K̃e toho weke niyuro a'to katerop̃ere te kum̃iare basese, kihti uk̃ise, basase t̃oñã wak̃uñer̃e wese ní. A'tiro nipa, a'tiro nisa, a'tiro nirô toho wasa nisê waka wetamose kum̃ure na t̃oke merã.

*Uk̃ise ñose:* pátu; masise; t̃oñase; Ye'pamasa

## Resumo

Este artigo intitulado *Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores ye'pamasa* (Tukano) abarca um conjunto amplo e complexo de ideias, concepções e perspectivas a respeito do pátu dos Ye'pamasa, tal como fazem e pensam os kum̃a ye'pamasa. Talvez por ser uma temática complexa e que foi silenciada há muito tempo através da destruição das basaka wi'iseri (malocas) pelos não-indígenas, têm-se pouco investimentos de pesquisa e estudo sobre ela no alto Rio Negro. Para os Ye'pamasa, o pátu foi usado pelo ẽm̃ekoho Ñek̃e para intuir e pensar a construção do a'tipati (mundo) e a criação dos primeiros seres humanos. Esse produto, ao ser consumido, ativa os conhecimentos tradicionais, baseados no kiti uk̃ise (narrativas míticas), basese (“benzimentos”) e basase (cerimônias de rituais de cantos/

---

**Dagoberto Lima Azevedo** Programa de Pós-Graduação em Antropologia-PPGAS/UFAM Social bueg̃e. Alto Rio Negro k̃e Dasei. E-mail: [limaazevedo@gmail.com](mailto:limaazevedo@gmail.com)

danças) que se ouve e escuta dos especialistas *ye'pamasə* (tukano). Assim, o *pátu* é entendido como *təoñakawese*, o pó da memória dos *Ye'pamasa*, um elemento de uso dos especialistas para a produção, reprodução e construção de conhecimentos tradicionais.

*Palavras-chave:* *pátu*; coca; conhecimento tradicional; pensamento; *Ye'pamasa*; Tukano

#### Abstract

This article entitled *Pátu: the “dust of memory” of the Ye'pamasa* (Tukano) encompasses a wide and complex set of ideas, conceptions and perspectives regarding the *pátu* of the *Ye'pamasa*, just as the *kumúa ye'pamasa* do and think. Perhaps because it is a complex theme and has been silenced for a long time due to the destruction of *basaka wi'iseri* (malocas) by non-indigenous people, there is little investment in research and study on it in the upper Rio Negro. For the *Ye'pamasa*, the *pátu* was used by *ʔməkoho Nəkə* to intuit and think about the construction of the *a'tipati* (world) and the creation of the first human beings. This product, when consumed, activates traditional knowledge, based on *kiti uküse* (mythical narratives), *basese* (“blessings”) and *basase* (ceremonies of singing / dancing rituals) that you hear and hear from *ye'pamasə* (tukano specialists). Thus, the *pátu* is understood as *təoñakawese*, the memory powder of the *Ye'pamasa*, an element of use by specialists for the production, reproduction and construction of traditional knowledge.

*Keywords:* *pátu*; coca; traditional knowledge; thought; *Ye'pamasa*; Tukano

#### Resumen

Este artículo titulado *Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye'pamasa* (Tukano) engloba un amplio y complejo conjunto de ideas, concepciones y perspectivas sobre el *pátu* de los *Ye'pamasa*, tal y como hacen y piensan los *kumúa ye'pamasa*. Quizás por tratarse de una temática compleja que ha sido silenciada durante mucho tiempo a causa de la destrucción de *basaka wi'iseri* (malocas) por parte de personas no indígenas, hay poca inversión en su investigación y estudio en el alto Río Negro. Para los *Ye'pamasa*, el *pátu* fue utilizado por *ʔməkoho Nəkə* para intuir y pensar sobre la construcción del *a'tipati* (mundo) y la creación de los primeros seres humanos. Cuando se utiliza esta sustancia se activa el conocimiento tradicional, basado en *kihti uküse* (narrativas míticas), *basese* (“bendiciones”) y *basase* (ceremonias rituales de canto / baile) que se escucha de *ye'pamasə* (especialistas en tukano). Así, el *pátu* se entiende como *təoñakawese*, el polvo de la memoria de los *Ye'pamasa*, elemento de uso de los especialistas para la producción, reproducción y construcción de conocimientos tradicionales.

*Palabras clave:* *pátu*; coca; conocimiento tradicional; pensamiento; *Ye'pamasa*; Tukano

## Werenukaro

A'ti purĩpə masiorasa *pátu* kase *Ye'pamasa*, *Kəsa kahara*, na i'ña tohonika masio wesetisere. Te ka'sere o'ohake pehe nika de'ro nukake, de'ro i'ña tuoña, masio wesetise ní pahara masa a'ti Ma'ma ʔməkoho ní nã pekasa wemeyeka di'tapəre. Tohowero tí patugə, tigə pūri kase merã da're ba'a wesere pehe pisuma. A'tikese ní nikarē mu'usare masiō kehouti. Aimara masa coca nima, colombiapə Lecia wametiri makapəre mambe nima, Witoto masa peã jibie nima, Bekarəpea hipadu nima, Peōra pea *Pū'ük* nima, Rio Negro kahara pea Ipadu nima, *Ye'pamasa* pea *pátu* nima. Meho nipetira masinoro pea coca ni. Newaropəre tigə tohonika tigə pūri merã da're wihĩro wese añuse nito niĩ i'ñaseti miparã a'ra pekasa kerã. Tohowera sirĩse, buose we weseti miparã. Nã buese merã tere bue wetihara ñase nito, masəre dohoreōse nito ní masiōpara. Nã toho weka maha ñase tohokapa narē, tere o'tese biãka wəpa te a'to kateropə toho bahuse təoñaseti wema nã. Toho waka masa kurari nəkə tere o'te kəseti, da're ba'āseti wesetipə ñeōwəpa. Pekasa wiora nirawe nirã nã tē newaropəre o'te kəseti wekarare ukū, təo wetima añu waroma. Nã buese merã diãkə toho nito ni

wekehekũ niseti, masiseti, t̃oñaseti wekama. Toho wesetisere i'ña wei y'ʉ tere masiõg̃eti ní a'rã kumûa Tarcísio Barreto Ye'pamas̃ tohonika Mario Campos ʉ'm̃k̃ohorimas̃ nã masise masioke merã tohonika y'ʉ pak̃ kiti wereka merã masiõ nemoñeti.

A'ti p̃urip̃ere pátu ní masiõñeti coca niroho o'g̃y Ye'pamasa Ñemeka merã. Pátu ní b̃ek̃era nã da're ba'ãse. Toho weãtihi d̃eporore pátu p̃urire suã, ʉ't̃e, do'ke, pawe e morê weke ní pátu nã nise. A'tere pátu ba'ãg̃y da're ba'ãg̃y a'tiro toho wemag̃y meheta wemi. Basese merã terê da'ãre ba'ã weip̃. Top̃ tere añuse ehô, nik̃y p̃õra ba'ãtehe nirõsato, t̃oñase waka wese nirõsato ní da're ba'ãp̃. Wa'ímasa kerã toho weita nãre b̃ea e'kapu nap̃ w̃ari niñ̃.

A'tip̃uri masiorosa pátu de'rowe wenopari newarop̃ere nise, de'ro wei k̃ ʉmukoho Ñek̃y tere k̃opari nise, be'ro wa'ímaso a'tipatip̃ pak̃ere yahã wetiño mitipari Ye'paoãk̃h̃y ya di'tap̃ere nise. Tere masiõ tahaka be'ro nirosa taha a'ti di'tap̃ere pátag̃y k̃onose tohonika Ye'pamas̃ pátu ba'ãg̃y a'ti di'tap̃ de'ro tere da're ba'ati nise.

Nã b̃ek̃era kiti uk̃ise masira kahara te páture uk̃ira a'te m̃ʉrõ merã ba'pa dareõ uk̃ masiõsetima. Mehô y'ʉpea pátu kasere diãk̃ masiõg̃eti. Pehe nikasa t̃e m̃ʉro kase kerã. Pátu toho wesê nito, masise parĩ peheãka wese ní nisere i'ñorosa. Meho nê nipetira tere ba'ãra toho b̃ek̃era masise, uk̃ise parĩ peha weka wetisa. Base e'ka toho wekabero beti wei noho tere bokasami ní y'ʉre werewa kumûa pátu kase nere O'ãny uk̃ukatero. Pátug̃y ʉ'm̃ katiro ti kuhu ní. Pátu da're ba'ã t̃e merã uk̃ duhi naiño wetihara b̃ek̃era nã masakere, k̃okere masika wetamose ní. A'tirota ní uk̃ wek̃y niwi Gabriel Gentil Tukano kerã a'rã Policia Federal tere K̃sap̃ere ʉ'ʉhã wekusiaka be'ro, Brasil kahara wiorare (Gentil Tukano, 1983). ʉ'mukohorimas̃ Luis Lana kera k̃ya livrop̃ “A'ti ʉ'mukoho newarop̃ere mariporo” (1995) nrĩ p̃urip̃ere a'tiro nimi: “newarop̃ere Ye'pa B̃eró pátu b̃ea ba'ã tere kuñu wepo de'ro a'ti ʉ'm̃k̃ohore tohonika a'rã masare bahurêo da'regosari nigo”. A'tiro nã nike, masioke y'ʉre a'te páture masiõ nemoti nise t̃oñase, wak̃ise ní a'te mas̃ wesetise, nisetise kase merã buese merã.

I'tiã muhip̃u be'ro Leticiap̃y niñ toha tig̃eti pekasaye merã wese kasere masig̃ere Pieter Jan van der Veld (ISA) re seriñaw̃ pátu kasere b̃ek̃era merã tohonika a'ti ʉ'm̃k̃oho de'ro wasere i'ña ñr̃ bue (AIMA) werã merã nerekea uk̃ narê t̃eo weka niw̃ na ye'pamasaa Alto Rio Negro kahara merã. Yoaka bero tohota werã nise ehaw̃ top̃ toho wenorosa nise merã. Toho nerekea uk̃ t̃eo wesere m̃ʉ i'ñog̃usa nik̃y niwi. Toho te pátu kasere uk̃tamo werã ehawa y'ʉ ma'mi niñ a'kas̃ora, nihakera, peñara, mek̃h̃kera, parãmikerã. Y'ʉ masira diak̃y niyuka ye'pamasaa ñemeka merã diaku uk̃ te pátu kasere. Peye niñ na ye'pamasaa na masisere miwako ñko uk̃ise a'te m̃rõ a'te pátu niñ, meho a'ti purip̃ere pátu kase diak̃y masiõ norosa. Toho nerekea uk̃ weke waw̃ Oãnp̃r̃, K̃sa Dehko niñri makap̃.

Toho nika a'to ohoâ masiôgveti yê'v i'ñake, katisetike, weñake, tœoke a'te pátu kasere te nirôsa yê'v yepamasê seriña bue masiwakati weke nirô werosa. A'pe masatiropê tohonika yê'v a'kaweretiropê weke. Ohoâ masiogveti na bøkêra masira kahara te pátуре de'ro ukûseti weti, de'ro i'ñakasa nêkoti, de'ro niî masiôseti, wamepeoseti wetina nise masio norôsa. Niîrôsa a'te kiti ukûse tepê niî toho nito niî masiôse, a'tiro wakaro niwê nise, bahusetise. A'te mœrô, a'te kapî merâ kaseta nirô wemi meho a'ti puripûre pátu kase diakê nirôsa. Yê'v masise merâ tohonika 2019 nika pátu kasere Kêsa Deko, Oánê wametiri maka bøkêrare neôkû narê tœo, na merâ ukû weke kase nirôsa. Na ye'pamasaa nima Alto Rio Negro, Amazonas pûre. Topê kahara bøkêra masira kahara merâ yê'v tœo kere masiôgveti a'ti pûripêre.

## Pátu Ê'mêkoho Ñekê ya wi'ikapê

---

A'râ Ye'pamasare a'te kiti ukûse pê niî de'ro nise yokêêde'ka, waikêre, wa'í, masa na de'ro weke wasetike peye niîsa tepê masiose kœo te kasere. Tepêta niî taha masiôse a'tipati kase, a'ti mêkoho de'ro nisetise. Masira kaharare tuanoha de'ro o'tese bahuapari nika a'tiro niî yê'ti nêkawâ: "a'tiro bahukaro niwê". Toho wero pátu kasere ukû masiô tihî de'poro masiro niî pátu kitire. Be'ro a'peye ukûka nemonorasa.

Kiti ukûse masiô norosa a'ra masira yepamahsa yere, na masiôma noha noho nipari newaropêre te pátu kœokara nisere. A'te kiti ukuse te tœoti kœre diasâ nisa, peye o'ohano tahano karo niwê i'ñare mœ'usa papera turiripê Ôpekôdia Di'ta kahara Poterikara Kehti Ukûse Masiôra (1995-2007) nise purî pûre. Kiti Ukuse niî de'poropê de'ro wake, a'râ oâmahara wesetike, te keti nirôpema masaye kase buesepêre a'te masa weroho baura na weke kiti nisa, paka werese kœose, de'poro kase werese nisa niî masiô, tohowera a'peye wiopesa mera ye'pamasa na were na masise nisa naye makaripê, biatê bawakara, na da'resepê nisa. Tohowei, a'to pátu kasere ukû weiti te kiti ukûse kase merâ nêkaûti a'tipati da'rekaro merâ a'rî Ê'mêkoho Ñekê nêkake kemerâ. A'rîta newaropêre te pátu bê'âba tœoña nuhea toho wero yê'asa masa bahureôti ni wepê. A'peroma na masira kahara pátugê wa'imasa ye nimipa newaropêre niwa. Be'ro na makore a'ti di'tapê nigêpe nêmoti wetihê natiropê siha wegê ti pátu kapere miti nopa niwâ kê nêmo wa'imaso merâ. Ko pakêtiropê marapêre sœori siago ehago nika de'pê pemipo, ti de'pêre a'ti Ê'mêkohopê mita marapêre wiapo.

Bøkêra kiti ukûse merâ nirâ a'rî Ê'mêkoho Ñekê nipê kê ya wi'í Ê'mêse Wi'ípê niwâ. Ti kê ya wi'íre a'te ê'tâ boho yaíge, u'tika yapu mœrôro peoro, pátu waro, sarirô, sió yapu, kumûro niporo. Ti wi'ípê diakê niporo a'te. A'te merâ te tutuâse kœoro merâ Ê'mêkoho Ñekê tœoña, wakû wepê a'ti mêkohore tohonika a'topê nise katiro kœosere bahurêo da'regêti. A'ti pati ne ñenoho marika iña tohonika naîtiáro diakê nika i'nâ pátu bœa ba'â, mœrô uhu tœoña duhi wepê kœya kumûropê. De'rowe bahurêo da'regêsari a'ra masa niâharê

tohonika waik̄erare niāharē, di'tare, a'kore ni t̄oñap̄e. A'ti pati re, di'tare, a'ra wa'ik̄era, a'kore, a'sisere, òmekurari bahureōp̄e. Keoro warotawe nip̄e masa d̄e'sama ti patip̄ere niāha ni t̄oña i'ñap̄e. Tohoni t̄oña weḡe k̄eya etaboho kumūrop̄e e'eñe nu eh̄a te k̄e tutuase a'to sarīro tohonika pātu waharo miñe wep̄e. Toho weḡeta k̄e sem̄a oāre mi m̄erōp̄e d̄e'p̄ep̄e pa'sua k̄e uro mēra ȳeh̄e bahsep̄e mas̄a bahuarore. ʔm̄ekoho Ñek̄e te k̄eye a'peka mer̄a miñe t̄oña noeha darep̄e a'tim̄ekoho tohonika a'tipati nisere tohonika niñ kahtirare. Te k̄e ʔm̄ekoho Ñek̄e a'peka tise teta nikarowe tutuase, kamotese, masise. Toho weḡe p̄ature b̄e'āba, m̄erōro uhu weḡe t̄oña a'tiro we bahureōti a'ra masare, waik̄era, a'ko, o'me, dia, eherimise niā tehere to nañtiro nimikarop̄e na nika nise mer̄a pātu b̄e'a ba'āp̄e. A'ti e'taboho yaiḡe i'ñakasa a'tipatire tuñe k̄eh̄e. Tohowero a'ti pati tiḡe tuñerop̄e, tiḡe s̄et̄erop̄e waporo toho wa weka k̄emarī tohonika puek̄eri waporo. Kumurope yok̄e b̄e'tik̄eh̄e mer̄a da'reke niñ ti kumurōp̄e miñe noha t̄oña duhi a'tiro nikaro niw̄e masise niñse masiōḡe duhimi tohonika base duhiḡe, a'ti patire a'poḡe duhimi. ʔm̄ekoho Ñek̄e k̄e toho weip̄e duhika kumurō nirō weporo a'ti di'ta kahse nisere bahureōḡe.

Ye'pamasaare p̄atur̄i niñ añuro na masiobutiase: e'm̄erop̄e kahse tohonika doka kahse. B̄ehpo p̄ea e'm̄ekoho mer̄a ames̄o n̄eko weiti a'ti yaiḡe mer̄a k̄e basero mer̄a tuñe n̄eko wep̄e te pa'tirire. Tohowe newarop̄e k̄e da'reka di'tap̄ere basero m̄erō kape tohonika pātu kape pirika wep̄e. Te m̄erō niporo a'te saí m̄eroḡe, d̄e'p̄eri m̄eroḡe, ahko m̄eroḡe. Te k̄eye wadari, k̄e oāe'p̄eri, k̄eye tutuase nirō weporo. Te mer̄a taha pirīporo a'te pātu, karē pātu, yuk̄e pātu, wek̄e pātu a'te niñpa kaseri, heriporā kase wadari katika wese, mas̄e k̄e e'p̄e tutuase niñsetisa nisa.

ʔm̄ekoho Ñek̄e a'tere basero mer̄a nineō n̄eko da'repi ne masa e'p̄erire da'rei, to k̄e urō tutuaro mer̄a wei wep̄i. Toho baseiti ʔm̄ekoho Ñek̄e k̄eya kumurop̄e, e'taboho kumurop̄e ehenoā wep̄e tohonika ketiro sarirō buip̄e pātu waharo dupeop̄e, m̄erōp̄ae d̄eh̄p̄e miñe basep̄e masa bahuarore, a'tiro o'op̄e:

Karāko masa bahuarida

Ōpeko diro

Karāko masa bahuarida, d̄eh̄ka b̄eh̄erida

Karākoda d̄eh̄ka mimida

Karāko weri sopoda

Ōpekō weri sopoda, masa bahuarida

Ōpekō diro maha diro

Ames̄o peopi

Masa bahuari sarirō

Karāko sarirō  
Ōpekō sarirō  
Masa bahuari wahatoro  
Û'tāboho wehta waharo  
Karāko weri sopo waharo  
Ōpekō weri sopo waharo  
Kϵ katise kumu  
Masa bahuari kumuro  
Masa bahuari ϵ'taboho kumuro  
Masa bahuari siōpuri kumuro  
Karāko kumuro  
Ōpekō kumuro  
Karāko weri sopo kumuro  
Masa bahuari kumuro pehka yϵ'sϵo tuwesapi.  
Kϵ katise dasiatϵ  
Û'taboho duhpu miñe nohāpi  
Karāko dϵhpϵ, ōpekō dϵhpϵ  
Masa bahuari dϵhpϵ  
Karāko mϵrōro  
Ōpekō mϵrōro nigϵta puti kehopī

A'to basero Æ'mϵkoho Ñekϵ a'tiro weka añuro niñ a'pokaro tohonika weñakaro niñ ne masare bahureōϵ wekaro. Mϵrōro merā base taha tore uhu putipeopϵ pātu waharo pϵ masa bahuato niñ. Toho weka sarirō a'meña kati kumi ameñatia waporu masϵ bahuatϵi wemi niñ koterikura. Æ'mϵkoho Ñekϵ toho waka i'ña a'paturi tota basepϵ taha tohowe taha putio pϵtaha ti pātu waharo sarirō bui pe'saropϵ. Ameña wakati, ti waharopϵ a'karoti wakati bu'pϵ mawihatipϵ a'te yabase merā. Bahuarimahsā wametipra ti waharopϵ bahua wihatira i'ñata añuro na o'meperi yosase, na busase añuro a'sipase niparo. A'paturi basepϵ taha tohota to dϵ'poro basekaro nohota tohoweka a'pī masa bahuapϵ. Keoro warota we niñ na ϵ'pϵrϵre peka yϵ'sϵo, na i'ñakeho noña marisere pekaporāta wepϵ toho wetikara Æ'mϵkoho Ñekϵ na kū bahureōka merā utamota basiotiporo. A'ra yϵ'ϵ bahureōkara karāko diró masa nirasama, ōpeko diró masa nipϵ. A'te merā peka yϵ'sϵo base wepϵ ti pātu waharopϵ bahua wihatikarare. Æ'mϵkoho Ñekϵ toho we bahuriora yϵ'sϵa basero merā nike keoro waka i'ña, weñaka wetihañϵ ti pātu waharo pϵ mϵrō

putio wetihĩñ̄ nika m̄k̄ā kase ʼm̄a tohonika nika m̄ka kase kahara numiã bahuaka wep̄. Toho weka bahuakara niyuka Yepa Bahuarimahsa wametima na tohonika nar̄eta taha toho Buhak̄arimahsa niparã. A'tere ȳʼere were masiõwi Ñahuripor̄ José Azevedo tohonika ȳʼ meé Hausirõpor̄ Miguel Azevedo. A'r̄ita nikap̄ri “Dahsea Hausirõ Pora uk̄usehe wiopesase merãbueri turi” a'to “Õpekõdia Di'ta kahara Poterikara Kehti Uk̄use Masiõra”, masiõmi a'to ȳʼ masiõro nohta niĩ tipurip̄ kerã.

A'to katerop̄ere wimaere heriporã basera a'to titap̄ Õm̄koko Ñek̄ masa bahureõḡ k̄ basekarota wesama niĩwa te masirã kahara. K̄ wekarohota m̄ero uhu t̄oña nohaya, pátu ba'ã wak̄ nohaya wesama niwã. Titap̄ Õm̄koko Ñek̄ weseti karohota a'to katero kahara basera wesetima. Na kumúa titap̄ heriporã basero wekarohota wesama. Tiḡ pátuḡ Õ'm̄koko Ñek̄ semã oã niparo, masise k̄hose kaseḡ.

Tohowero a'ti kumuro a'te pátu a'ti m̄eroro Õm̄koko Ñek̄ temerã niĩne noeha a'ti õ'm̄kohore, a'ti pa'atire tohonika newaro masa nikarare bahureop̄. Õm̄koko Ñek̄ a'peka, k̄ oãʼp̄ri nirõwesa tea taha. Te k̄ toho wekere a'ra kumua basera merã tohapa naye uk̄use, tutuase, masise na oãʼp̄ri nirõ wesa.

Õm̄koko Ñek̄ pátu nerẽ, m̄erõro miñe uhu t̄oña nueha wep̄i a'tiro k̄ wekarohota wesama kumuã na basea tihĩ d̄ʼporo, na a'meri m̄erop̄ uk̄seti wea tihĩ d̄ʼporore na buhi s̄m̄ãre, mañek̄ s̄m̄ãre poose n̄m̄erirẽ.

Na p̄am̄use kahara tí pátu warop̄ bahua wihatikara naã niã tehe ñeb̄er̄o tohonika na n̄k̄ da'r̄ase d̄k̄awa nopara a'ti m̄koko niã tehere wewaka nemoña nimir̄. Ne tí waharop̄ bahuak̄ Ye'paoãk̄ wameye nop̄ a'pera Ye'pa Muhip̄ nima k̄reta taha, a'ri ñamire i'ñan̄er̄ tohonika boreyuka weisa m̄ʼ ninop̄. K̄ niã tihĩ wi'í ñep̄ Õ'm̄use Wi'fre. K̄ bero bahuak̄ Dehs̄bari Oãk̄ wame ye nop̄, wesorire da'rasere, waik̄ra desuba'ãsere, wa'ĩ desuba'ãsere ñakasaya nise ñep̄ k̄a. Tohonika pēre i'ña bahureõ, poõse kase a'te basase kasere be'rop̄ nituriara wesetiat̄o nisere da'reya niĩ nop̄ a'r̄i. K̄ be'ro k̄h̄ Warãri Oãk̄ a'r̄ire numiãre a'ma bahureosa m̄ʼ tohonika o'tese, n̄k̄k̄ase nimã masi nisa ninop̄. Be'ro taha ti waharop̄ bahua k̄ere wame yep̄ Yupuri Basebo a'ri o'tese mas̄ nip̄ toho wei wese da'r̄ase kasere i'ñakasa n̄ko weya ninop̄, tí wese kase o'tea tehere i'ña bahureõña ninop̄ k̄ uro tutuaro merã. Buhtuyari Oãk̄ wametip̄ a'pi di'ta n̄k̄ri wioḡ niña ninop̄ tohonika waik̄ra i'ñan̄er̄ niña ninop̄. A'rã ʼm̄ãre na da'ra tehe d̄k̄awa taha numiãra eh̄katip̄. Masa mamiõre Amõ niosa nip̄ koreta taha Yepar̄io niosa m̄ʼ nip̄. Muhip̄ diharope niosa m̄ʼ ninopo toho wero koya di'ta nisetiro nisa tiapea. Ko bero koho mari pitori niñosa ninopo ko wametipo Yupako. A'pera numiã wameye nopara Yepañiõ, Pirõduhiõ, Duhigõ a'rã numiãre Õm̄koko Ñek̄ nirã wapara õ'm̄use Wi'ip̄ top̄ ȳʼmerã nirã waya ninopara na numiã k̄ere weta morã waya bero kaharap̄ a'tira na niã tehere nip̄. A'tiro da'r̄ase d̄k̄awa taha ma'a ȳʼ

toho weya nike werã waya ninopara. A'ra nipara ʘ'mekoho Ñekʘ newaropʘ mʘrõro merã base pátu waharopʘ putisa weka bahuakara.

Na yʘ'ʘ a'kawerera ye'pamasa tohonika yʘ'ʘ utamorimasa te pátu ba'ã naĩse toho wekara meheta wema niwã, a'meri na masise were, a'tiro nikaro niwʘto niseti, de'ro o'ori mʘ'ʘ to basero niĩ, a'tiro warosa niĩ masio wesetira wekara niwa na bʘkʘra, ukũ a'mesʘo a'tiro nisetira mari a'ti patire, a'tiro werã marĩ añuro nirasa niĩ a'te niãpʘ yʘ'ʘ da'ra bokake niĩ te pátu siõ wesitikara niwa na kumuã.

## Pátu wa'ímasa ya wi'ípu

---

Sĩ kʘma dʘ'poro (2019) nika yʘ'ʘ bʘkʘrare tohonika a'ti ʘ'mekoho kase seriña buera merã O'anʘ nerekea ukũwʘ pátu kasere to na de'ro pátu Wa'ímasa tiropʘ nikere a'ti di'tapʘ mibahureõ nopari nise masiõwa. I'ñare mʘ'ʘsakera a'to doka niĩ na yʘ'ʘere were masiõkaro.

Ye'paoãkʘ wametigʘ nʘmo merã bahuapa a'te pátu nia tehe. Kʘ numiã amagʘ wepʘ. Weharẽ kʘya wi'í buaro nukũparo puhpiã. Tigʘ do'ka nimũhapara numiã añuro numiã puhpia see ba'ãrã. Na mumiã nipara wa'ímasa numiã. Narẽ ñegʘti nigʘ i'ñakasopʘ a'te yawi, wisõ niã tehere. Ñeõ tipara na numiã. Weha i'ña a'te waitudari niã tehere ñakasopʘ. Temerã ñepʘ maha nikõ. Kore nʘmoti kupʘ.

Weharẽ ko wa'ímaso niyugo waire ba'ãtipo. Ko a'kawerera niparã ko ñahapema, ko pakʘsʘmʘa tiropʘ migo wa we tihago baa mʘhapo. Tohowe nika nʘmʘ kʘ wagʘti niha tʘogo arã mʘhsiroãre amaña nipo. Ko toho nihã tʘogʘ wi'í pahairiwi wepʘ. A'te ñumu pahka purĩ, neẽ purĩ merã muhipeo wetihagʘ te purĩ baarare sepʘ maha. A'te warʘ, wahsõ merã senemo wetihagʘ warʘ kʘ mañekʘ sʘmʘa tiropʘ. Na nipara pirõa. Toho kʘ ehaka ñenoho baarikʘ nimipʘ. Marirẽta baakawa nipo kopea. Arã diayoa, diatimiã baakotepara kʘpema. Beropʘ maha pátureta baawikũ nipo. Mata ko pátureta ba'ãwikʘ ko nihãma keoro waaboporo. Tomerã beropʘ sʘori pátu suagʘ warʘ. Ko bahsi tigʘ a'tiro serẽ nikʘhʘre tunoã kehopo. Noahãkea warʘ ko pakʘho pea maha. A'tiapere tere mi daha ohtepʘ a'te páture (Kumũ Mario Campo ʘmʘkohorimasʘ. Pátu kase ukũse. O'ãnu, 2019).

A'to kiti ukũro pʘre na werekaropʘre te pátu kʘokʘ Wa'ímasʘ niĩpi niĩ masio. Kʘ porã numiãre Ye'paoãkʘ yagʘ pupiã bʘresere sê ba'ã kusiapara peyetiri na numiãre ñesiri wemipʘ toho kaributiro merã ñeõpo niko base merirõ merã. Kʘmera nikumi nika nʘmʘ te'a yʘ'ʘ pakʘsʘmʘa tiropʘ sihara niĩ miãpo toho ehago wesepʘ pátagʘ nukũ kʘhʘre pemipo nika dʘ'pʘ. A'tiro we a'ti di'tapʘ mĩ eha marapʘre wiapo kʘ kera ko pakʘ werohota masise, tʘoñase kʘoto niño. A'tiro ko wekaberopʘ ti pátagʘ masʘ kʘ kʘo kʘhʘ dohoporo wa'ímasʘ mako merã a'ti di'ta mĩ bahureõ noporo ti pátagʘ. Ko wesepʘ pátu dʘ'pʘre pemika ko pakʘpe wi'í'pʘre ʘ'ʘpʘtʘ karikũ, ñaro wa turũkuñapʘ semãkaha oã purika, tí pátagʘ kʘ wa'ímasʘ semã kaha oã weroho nirõ weporo toho wei toho warʘ.



Tohowero a'peroma tí pátagu na Pamërimasare wa'ímasa tirope mitike weroho na i'ñase ní toho werata na baseka tere ba'â niito ní masiosetima. Ko wa'ímasu mako merã a'to mí bahureõnopa a'tiro ko marapere a'peye masise masi nemoka waka wepo te a'to kateropere toho nisetisa tigu. Tohowero, pátu mañekugü ni tsoñaro, masiro wa'a we añuro i'ña kasakarê. Tohonika toho weita kü "masu bøkera na uküse masiñu na wa'ímasare utamõ nisiõ ðepo wei nimi masa a'ti di'ta kaharare i'ñatutirõ marirõ merã a'merí niãto niñu" (Azevedo, 2018, p.57).

## Pátu a'ti Di'tapu

---

A'to masiõ norosa nopu, de'rowe i'ña nupu wese kase a'te páture. Wesepu te páture o'tesama. Toho sera a'tiro wesama. Wese werãtira newarore tarã, pa wema be'ro kuma waka e'uhua wema toho wekabero ð'kü bubema. Wese dekore o'tema nikü añuro dobeñu küpu tutuañu küpu. Tohowero a'tigu wiogu weroho niisa wesepere, marí masare maka küpu wiogu weroho.

Pátu bubeka purika i'ñawu y'u'p pakusumua na o'teka Tiquiépu niñu, wese ðe'ko o'tewa a'tiro a'paka wewa tohowera pátu pisuwa. Morëtiva a'peye pátu wametise merã. Y'u'p pakü pátu ba'â naiño wetiwi weipea tohonika ne basanumeri a'ponko temera a'meri kü peñamera useti wetiwi meho wesepu pátu küseti nikawi. Wese wasetiri nukü tere kurewewí. Wese weita kü pátu bubea tohore bese weoka wewí. A'tiro ní mähawi: "y'u'epora a'to nirosa ya pátu". Ti wese ehkabero y'u'p pakore y'u'p mamio kerare were nemowi ð'kü bubetikaña pátu bubea tohore ní mähawi. A'peteroma seriña mähawi y'u'p pakore no añuti mähü i'ñaka pátu bubero ní mähawi to na puare ukü a'mesuo wemähawa. "Ciúda, nõ mähü iñakama pátu o'tero añuti?"

A'peye ma'karima numiãta pátu bube, i'ñanupu, suã, ða're ba'â toho wetaha nukü e'mu te ða're ba'â masitire ð'kawapo. A'tiro ko niko numiõ kumu makü merã ko tohasiritika dohoreõka tohonika pátu ba'ãgere ko yabipeka toho wepara toho wese kura noho. Tere a'kase ehõma, pátu ba'ãse meha wesama kore. A'tiro wesere na bøkera basi diakü masisama weretisama pahara wateroma.

Te kíre ða're ba'ãpeo taha wekapere añuro a'sibusuri pihí wiha maha tore ahuña ní pisuno, te pátupea ða're ba'ãpeo wekapere añuse na marári marise wiha. A'tiro te puaro ða're ba'ãsere niñe nukü i'ñakare pátu ða're ba'ãsere kí ða're ba'ãrore iñakü wenopa niño wa taha. Te kí e'mukohori nukü ða're ba'ãse ní. Te pátu te petikapu tere ða're ba'ãsetima, masa nipetirá i'ñoropeta. Yaiose marí. Toho nimika wimarã pakosa numiã nã pátu ða'rebarore tuã ðu'titima. De'ro wera niña? Nê nukaropeta masiõ nomiãpu a'te basese merã te wateropu tere ða're ba'ã duhigu wepu. Tere masori nirã wimarare tuãro e'ãtipara pakosa numiã.

Numiãpe daharitero wāminuk̄u nika da're ba'â nukama, na ɛ'muãpe daharitero wāmi nuk̄a ka bero da're ba'â nukama. A'pera ñamip̄eta da're ba'âkawa na merã kahara uk̄u duhí werikura na k̄ose pátu a'merí siô werikura.

Pátu suári n̄emere pií kapiãka miãwi te kase diak̄u suãsaripií niw̄u. A'piã to suarop̄eta bote purip̄e suapeo be'ro añuro misida merã waruaka m̄i toha ehawi. Suã taha tohatiḡu pátu moã puri ñañi b̄eruk̄era sê toha tiwi wese maa sumûto nisere. Tea taha be'ro ɛh̄ua wekabero pátu morese wa taha tea. A'tiro we na da're ba'âkere ne ba'â nuk̄arama kumuã ye'pamasa basese merã baseka tere e'kama b̄ek̄erã na duhí naĩñorop̄e duhiãka nirã. Toho wetikare te ba'âma nimita wisiawa, dípetiawa, w̄ha pihaḡu wa wenosa niwa. Te pátu na da're ba'â weka wihakep̄e kumuã ye'pamasa na t̄oñaka wese nií, k̄eya kumurop̄e t̄oña duhí weka wese nií. Tere a'meri siôb̄er̄eo nerê na wesetise nií merítikama te nerema nimita uhusatita wiose niírowe.

Pátu puri ɛ'tese tohowekere dokese merise ɛ'arowe te noho wepok̄u diak̄u wemi. Te ɛ'teíta, dokeita basa wemi k̄uã taha base basaḡu wemi. Toho noã te kasere masí buesiri noho wetamo meriã wamí. Kumuã ye'pamasaa na masisep̄e bese wekara nisa te pátu na basekep̄ere a'te katiri waharo, uk̄usetiri waharo, t̄oñesetiri waharo, kumũari waharo, yaíari waharo, bayari waharo teta warosa k̄u ma nií na baseka waharo niro wesa tí pátu waharo. Tohowera na añuro beti tere ba'â wera ɛ'p̄u tutuara, t̄oñase pekera añuro wa werosa niwa.

Te páture bubeḡu ɛ'm̄u diak̄u wese noho niporo tere da're ba'ase tohota niporo. Wese de'keo tohonika wesema sumuto bubewa tere matap̄eta toho o'tesetike niro weporo. A'to pátu suãrop̄eta na b̄ek̄era na masise werepara a'te kiti uk̄use, basese tohonika basase. Toho na b̄ek̄erare suãtamo weka wererã wepara poóse n̄em̄eri usetise, m̄er̄op̄e usetise, a'kas̄ose kase a'peye werepara to pátu suãrop̄e kerã.

Pátu kasere poterikahara na i'ñaseti masise merã uk̄ukare de'ro nise noho wati tere nerêka tohonika “ɛ'sero yasawe” (Echeverri & Pereira, 2005) kase meheta uk̄uro nií, a'pero t̄oñaro ninemoka wese k̄eo tea taha. Te pokare ba'â wekare a'te kiti uk̄use, a'te basese tohonika basamori na b̄ek̄erare da'rarop̄e, wa'í w̄erop̄e, wa'ík̄era desurop̄e, pátu ba'â naĩñoro bap̄ati t̄o weke wak̄u n̄er̄u t̄on̄er̄u eheaka wetamose nií na poteri kahara pema. Na pekasape te wetareta sibiô a'peye “química” morenemo tere wihima nimirata matise, t̄omasitise, a'mewese waka we napema. De'ro wero toho wasari? Naye mehêta nikaro nimiw̄eto toho wera toho wama. Nabasi na a'kawererare dohoreôka wesetima napea temera. Na poteri kaharape te na da're ba'ase k̄oseti wema nakera, toho weya ninoke k̄ose niíto nií masima, tere da're ba'â taha a'meri a'te niãp̄eto ȳ'ɛ darabokase nií i'ño b̄er̄eo wema, i'ñatirop̄u tere da'rero marirô, n̄oro duti wero marirô tohowero te ɛ'm̄u ba'ãse nií.

Ũmekoho Ñek̃ semâ kaha oã niĩ nise nito. Ũm̃ k̃ tutuase, k̃ oã'puri, k̃ a'peka nirõ we teã taha. Numiõre ko d̃'k̃ weroho nirõ we te pátu k̃ ũm̃re.

Te páture o'te tere da're ba'ã wesetirãti niĩra añuro b̃k̃era na uk̃sere masiõre uarowe, añuro u'p̃re i'ñañu, pak̃sum̃a tohonika porãre tohota, betika wero nisa niwa, na b̃k̃erare wiopesase merã i'ña uk̃ t̃o wero nisa niwa, tohowe masisere a'perare wereturiario niĩ niwa.

Na ye'pamasa te pátu Ũmekoho Ñek̃ a'tipati nisere da're bahureõti k̃ b̃ã ba'ãke niõro temerata masa ne k̃ bahureõka kararẽ da'rep̃. Tere b̃a ba'ãka masise t̃oñase wasa a'te kiti uk̃se, base se tohonika basamori b̃k̃ ye'pamas̃re t̃oke. Toho wero te pátu t̃oñaka wese niĩ na ye'pamas̃re. Na b̃k̃era ye'pamasa na masise parĩpehaka, wepehaka wese niĩ. Tohowero te pakase basa ñm̃ri nika na k̃ose tohonika na ñamikari ñk̃ uk̃ duhĩ naĩõro na ba'ã duhise niĩ t̃oñase masise toho we peha ñkokato nirã na ba'ase, na b̃k̃era a'peka tutuase niãto tohonika na oã'p̃ri añuro tutuase niãto nirã na ba'ãse niĩ.

## Notas sobre a grafia das palavras em tukano

Este artigo segue a grafia das palavras tukano adotada pela Escola Indígena Tukano Yupuri, do médio Tiquié, que há anos vem desenvolvendo experiências de registro com sua própria língua, a partir de uma simplificação da escrita dos missionários salesianos e de linguistas como Henri Ramirez. Os traços nasal e tonal das palavras, assim como as vogais longas ou os grupos de vogais, não são registrados sistematicamente. As vogais e consoantes adotadas são: a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, ñ, o, p, r, s, t, u, ũ, w, y, além do símbolo de nasalidade. Abaixo segue adaptado do linguista Henri Ramirez, *A Fala Tukano dos Ye'pã Masa*. 1997.

a, e e u pronunciam-se como português; e e o são abertas, como em fé e avó; u é uma vogal pronunciada como i, mas com a ponta da língua voltada para o céu da boca; r pronunciase como em caro; ñ pronuncia-se como o nh do português ou ñ do espanhol.

Os Ye'pamasa do médio Tiquié, no âmbito de seu projeto de uma escola indígena, estão em processo próprio de definição de uma grafia para sua língua. As palavras e as frases em ye'pamasa contidas neste artigo fazem parte desse esforço.

## Referências

AZEVEDO, Dagoberto Lima. (2018). *Agenciamento do mundo pelos kumũã Ye'pamãhã: o conjunto dos basesena organização do espaço Di'ta Ñh̃k̃: ye'pamasa mahsise, t̃oñase bahsesep̃ sañase nisẽ mahsiõri turi ni*. Manaus: EDUA, Coleção Reflexividades Indígenas.

- OFICINA de Pátu (2019). Comunidade. Serra do Mucura. Médio Rio Tiquié/ Terra Indígena do Alto Rio Negro-AM
- GENTIL TUKANO, G. (1983). Epadu é tradição Cultural. In: Ricardo, Carlos Alberto (Ed.), *Povos Indígenas do Brasil* (p.38). São Paulo: CEDI.
- PĀRŌKUMŪ, Umusĩ (Firmiano Arantes Lana) e Kēhíri, Tōrāmū (Luiz Gomes Lana). (1995). *Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kēhíriporã*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- RAMIREZ, Henri. (1997). *A fala tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro e Pereira, Edmundo. (2005). “Mambear coca não é pintar a boca de verde”: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: *Labate*, Beatriz Caiuby e *Gaulart*, Sandra Lucia (Orgs.), *O uso ritual das plantas do poder* (pp. 117-185). Campinas, SP: Mercado da Letras.

# La palabra sanadora ha llegado: conversación con Selnich Vivas sobre su experiencia en la selva de los Murui-muinai

*The healing word has come: conversation with Selnich Vivas about his experience in the Murui-muinai jungle*

*A palavra de cura chegou: conversa com Selnich Vivas sobre sua experiência na selva Murui-muinai*

Alexis Uscátegui Narváez  
Selnich Vivas Hurtado

---

## Entrevista

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Fecha de envío:** 2021-03-09 **Fecha de aceptación:** 2021-03-22

**Cómo citar:** Uscátegui-Narváez, A., y Vivas Hurtado, S. (2021). La palabra sanadora ha llegado: conversación con Selnich Vivas sobre su experiencia en la selva de los Murui-muinai. *Mundo Amazónico*, 12(2), 165-170. <http://.doi.org/10.15446/ma.v12n2.97142>

---

## Resumen

A continuación, comparto una conversación con el profesor Selnich Vivas. A través de la misma se pretendió ahondar sobre diversos elementos que configuran la vida ancestral de los Murui-muinai que habitan la Amazonía colombiana. Vivas acreditó su formación doctoral en Europa, continente que lo llevó a interesarse por la influencia de las tradiciones amazónicas en la obra de Kafka y Rilke.

*Palabras clave:* Murui-muinai; selva amazónica; cultura; ancestral

## Abstract

Below, I share a conversation with Professor Selnich Vivas. Through it, it was intended to delve into various elements that make up the ancestral life of the Murui-muinai who inhabit the Colombian Amazon. Vivas accredited his doctoral training in Europe, a continent that led him to be interested in the influence of Amazonian traditions in the work of Kafka and Rilke.

*Keywords:* Murui-muinai; amazon jungle; culture; ancestral

---

**Alexis Uscátegui Narváez.** Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador; magíster en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño, Colombia; y, licenciado en Lengua Castellana y Literatura por la misma universidad. Actualmente se desempeña como docente de literatura en la Universidad Mariana. [auscategui@umariana.edu.co](mailto:auscategui@umariana.edu.co)  
**Selnich Vivas Hurtado.** Escritor y doctor en literaturas alemanas y latinoamericanas de la Universität Freiburg. Profesor de la Universidad de Antioquia. [selnich.vivas@udea.edu.co](mailto:selnich.vivas@udea.edu.co)

### Resumo

Abaixo, compartilho uma conversa com o professor Selnich Vivas. Por meio de la, pretendeu-se aprofundar os diversos elementos que compõem a vida ancestral dos Murui-muinai que habitam a Amazônia colombiana. Vivas credenciou sua formação de doutorado na Europa, continente que o levou a se interessar pela influência das tradições amazônicas na obra de Kafka e Rilke.

*Palavras chave:* Murui-muinai; selva amazônica; cultura; ancestral

Su formación académica en Alemania le permitió conocer más sobre las culturas indígenas de su país, esto lo motivó a introducirse por varios años en la selva amazónica de Colombia para aprender la lengua y las tradiciones ancestrales de los nativos *minika* del río Igaraparaná. Selnich Vivas es escritor, editor y profesor de Literatura del Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana (GELCIL) de la Universidad de Antioquia. Doctor en Literaturas alemanas y latinoamericanas de la Universidad de Freiburg, Alemania. Estudió lengua y literaturas alemanas en la Universidad de Innsbruck, Austria, y literatura en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Entre sus obras se encuentran: *Para que se prolonguen tus días* (1998), *Stolpersteine. Poemas-Tráspies* (2008), *Déjanos encontrar las palabras* (Premio Nacional de Poesía, Universidad de Antioquia, 2011), *Zweistimmige Gedichte* (poemas en colaboración con Judith Schifferle, Prut Verlag (2012), *Finales para Aluna* (2013); *Contra editores* (2014); *Abina ñue onóiyeza* (2019); y *Motivos de huida* (2019).

### Alexis Uscátegui

Quisiera, Selnich Vivas, que habláramos sobre cómo surgió esa primera experiencia en la Amazonía colombiana, donde pudo conocer y aprender del universo cultural de la comunidad Murui-muinai.

### Selnich Vivas

Para dar respuesta a esta inquietud debo mencionar dos espacios contrapuestos. El primer espacio es la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, donde conocí a los maestros Eudocio Becerra Bigidima, Fernando Urbina Rangel y Gabriele Petersen de Piñeros. Ellos tres ya hablaban entre los años ochenta y noventa de la cultura Murui-muinai; sin embargo, no la conocían. El segundo espacio es una biblioteca en Alemania, en el Instituto Iberoamericano de Berlín, donde encontré los libros de Theodor Konrad Preuss, en alemán y en *minika*, una compilación sobre las grandes obras de la cultura Murui-muinai; dichas obras me motivaron a viajar a la Amazonía colombiana para tener un conocimiento cercano sobre sus tradiciones y su lengua.

A.U.

Pasemos a hablar sobre su novela *Finales para Aluna*. Así como en la literatura existen rótulos de novela policiaca, negra, neoindigenista, telúrica, romántica; entre otras, ¿en qué medida es válido considerarla como una novela indigenista? y ¿por qué se podría pensar que en su contenido hay una clave ancestral que permanece latente en la Selva Negra de Alemania?

S.V.

Mi novela fue encasillada como novela negra debido a que un editor de Medellín la leyó y la eligió para ser publicada dentro de la colección de Novela negra. Tampoco diría que es una novela indigenista o neoindigenista como la han llamado, pero sí estoy completamente convencido de que en mi novela no solo permanecen los elementos propios de la cosmovisión Murui-muinai, sino que además esos elementos propios de la poesía, del *jagagiai* y el *jagagi minika*, son dinamizadores tanto de la historia de los símbolos del lenguaje como del desarrollo de los personajes y del desarrollo de esa crítica seria o esa contraposición a lo que es el modelo de desarrollo occidental. En mi novela *Finales para Aluna* podemos ver cómo se habita la Selva Negra alemana porque ella está conectada, según los principios de la madre tierra de los Murui-muinai, con todos aquellos otros territorios ancestrales y sagrados del mundo.

A.U.

Considero que su *Finales para Aluna* es la única propuesta narrativa del siglo XXI en Colombia que evoca la vida ancestral de los Murui-muinai, especialmente de sus prácticas milenarias, como pueden ser las narraciones de largo aliento llamadas *jagagi* o los cantos de curación conocidos como *ruaki*. ¿Por qué estos géneros son vitales para mantener la sabiduría y el equilibrio en la Amazonía?

S.V.

*Jagagi, jágai, bakaki, ruaki, rua, ígai, fakáriya* y otros géneros tanto narrativos como poéticos de la cultura Murui-muinai, no son apenas ejercicios de la capacidad y del talento creativo de sus narradores y poetas, sino son, en palabras Murui-muinai, *kirigaii*, es decir, canastos de conocimiento y cuando entendemos la literatura como un canasto de conocimiento le asignamos la tarea de preservar la memoria ancestral de los pueblos. En el caso de los pueblos Murui-muinai y de la lengua *minika* estamos hablando de cómo cada género y en cada canasto de conocimiento se almacenan los saberes en torno al cuidado de la madre tierra, en torno al renacimiento de las especies, en torno al equilibrio y a la armonización que se debe guardar, porque la especie humana no es la dueña del planeta, sino es una más de las especies que constituye la naturaleza.

### A.U.

Algunos críticos consideran que la representación de las plantas maestras en la literatura hace parte de los estudios conocidos como narcografía o literatura de droga. ¿Cree usted que es ilógico hablar desde dichas posturas sabiendo que la *jibina*, la *yera*, la *farekatofe nairai* y la *una uai* son fuentes de conocimiento que ayudan a sobrellevar el vasallaje occidental y permiten alcanzar una poética del *Nikai*?

### S.V.

La diferencia entre la visión occidental de las plantas maestras que nos aconsejan y la visión ancestral de los Murui-muinai radica, precisamente, en el hecho de considerar la virtud, el talento, el poder, la sabiduría de estas plantas como drogas o considerarlas como parte constitutiva de los saberes de un territorio. En el primer caso entendemos que la planta se transforma a través de procedimientos químicos, es decir, de alteraciones de sus partes biológicas con el fin de explotar económicamente esas nuevas producciones químicas. En el segundo caso, para nosotros las plantas no son narcóticos, no son alucinógenos, no tienen nada que ver con el consumo, la venta y el desarrollo de políticas de exterminio y sometimiento de pueblos a través de la reducción de sus sistemas neuronales, nerviosos, musculares y, quizás, intelectuales. Todo lo contrario, las plantas maestras lo que hacen es precisamente recordarnos hasta qué punto la vida es indispensable, la vida es celebrante, la vida es un don que debemos cuidar todos los días, gracias al buen relacionamiento que hagamos con nuestras hermanas mayores que son las plantas, con nuestros hermanos mayores que son las especies animales y con nuestros hermanos mayores que son los seres elementales. De tal modo que aquí no estamos hablando de drogas, sino estamos hablando de espacios pedagógicos, en donde, la comunidad, los abuelos, las mujeres y los niños aprenden a dialogar con las plantas de su territorio.

### A.U.

En la portada de *Finales para Aluna* vemos un concepto muy sugerente, se trata de la imagen de una huella dactilar acompañada de la ilustración de un nativo que ha practicado la *tzantza* al frente de una iglesia europea. ¿Estos elementos visuales están relacionados con la escena final de su novela en la que *Nimairango* es suplantada por una vietnamita para no levantar sospechas de que realmente fue asesinada por Bárbara, o también podríamos pensar que hace alusión a una suerte de conquista de la cultura *minika* en el territorio europeo?



S.V.

En la portada de la edición de *Finales para Aluna* aparece una reproducción de una fotografía de mi piel. Lo que hay allí, es una alusión directa en lo que en la novela se llama el *scalp*, es decir, la presencia viva de una parte del cuerpo de alguien que ha desaparecido. Para los Murui-muinai la literatura es el diálogo con los muertos, con los ausentes, sean ellos futuros o presentes. Obviamente que la presencia de los vitrales de la catedral de Freiburg en la caratula nos habla de un gesto que se podría llamar el día en que los Murui-muinai conquistaron Alemania, el día en que los ancestrales americanos conquistaron a Europa. Este guiño intenta revertir la historia oficial y recordar que América en su gran diversidad colonizó a Occidente, por ejemplo, con el tabaco. Sin el tabaco, sin la papa, sin el maíz los europeos hubieran desaparecido como cultura.

A.U.

Desde su poemario *Stolpersteine* (2008) vemos que usted recurre al seudónimo femenino Sveta Aluna, lo mismo en su novela *Finales para Aluna*. Con esto, ¿hay un tributo especial a la mujer en su trabajo literario, o cuál es su intención militante?

S.V.

No solamente hay un tributo al rol de la mujer en la historia de la humanidad; además hay una recusación al lenguaje, porque el lenguaje está habitado por estructuras patriarcales, andrógenas, androcentradas, por estructuras del lenguaje binarias excluyentes que dejan, por lo general, mal librada y estigmatizada a la mujer. Mi intención tanto en la poesía *Stolpersteine* como en *Finales para Aluna* es recordar que en cada uno de nosotros habita un ser femenino y que ese ser femenino se deja transformar y vivenciar cada vez que nos hacemos conscientes de esa presencia. Por cierto, este año (2020) se publicó la segunda edición de *Stolpersteine* y viene acompañada por una frase maravillosa del artista Gunter Demnig, quien fue el creador de las *stolpersteine* en Alemania. Gunter Demnig dice: “Quien quiera leer debe inclinarse”. Es una manera también de recordar que, dentro de las miles y miles de víctimas que hemos tenido a lo largo de la historia de la humanidad –como el exterminio de los judíos, la trata trasatlántica, los indígenas, los campesinos, los pobres, los obreros–, también tenemos una deuda histórica con la mujer que ha sido y sigue siendo asesinada en nuestras culturas.

A.U.

¿Por qué cree que es importante que la academia implemente cátedras relacionadas con los estudios de las lenguas nativas al igual que las literaturas amazónicas?

**S.V.**

Se trata de un tema estratégico, a qué me refiero: nosotros hemos vivido más de quinientos años de colonización y no solamente colonización política, lingüística, económica, religiosa; especialmente hemos vivido una colonización epistémica. Esa colonización epistémica se encargó de divulgar la noticia de que los saberes ancestrales son inútiles, son inferiores, son incapaces de reportar conocimiento para la salud, para el arte, para la música, para la arquitectura, para la agronomía. Es hora de que nuestro país entienda que la única manera de explorar una sociedad en paz, una sociedad donde podamos cohabitar, es retornar a esos saberes ancestrales y ponerlos en diálogo, porque tanto la madre África como la madre América (Abya Yala, llamada en lengua gunadule) nos ha heredado un conocimiento maravilloso y fundamental para cuidar nuestras vidas. Ese conocimiento debe estar al servicio, debe estar en los programas de estudio de los universitarios, ese conocimiento debe hacer parte de la formación universitaria tanto en lenguas ancestrales como en prácticas de cultivo, en prácticas sanadoras, en prácticas de relacionamiento, como en prácticas políticas. No creo que nuestra sociedad avance hacia un estar en convivencia si se sigue despreciando esos saberes ancestrales. Me resulta completamente abismal pensar una sociedad que habita los territorios sagrados de nuestras culturas antiguas y que, sin embargo, no atiende la labor de entenderlas, de escucharlas, de dialogar con ellas. Es el momento de cambiar ese enfoque epistémico, es el momento de hablar de un diálogo de saberes real, donde las ciencias en todas sus formas reciban ese saber ancestral que nos permite volver a celebrar juntos y juntas la maravilla que es la vida.

# Serpentear: énfasis y preguntas en el pasado amazónico

*Meandering: emphasis and questions in the Amazonian Past*

*Serpentear: ênfase e questões no passado amazônico*

Santiago Mora

---

## Artículo de revisión

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2021-02-03 Devuelto para revisiones: 2021-03-10 Fecha de aceptación: 2021-06-22

Cómo citar este artículo: Mora, S. (2021). Serpentear: énfasis y preguntas en el pasado amazónico. *Mundo Amazónico*, 12(2), 171-196. <http://.doi.org/10.15446/ma.v12n2.93333>

---

## Resumen

Hace más de cien años nació el interés de los investigadores por la Amazonia. Desde sus inicios los contextos desde los cuales los estudiosos hacen las preguntas que guían su trabajo y los supuestos sobre los cuales los mismos se apoyan han variado. Este artículo identifica y hace un breve bosquejo de los énfasis y las preguntas más destacadas en el campo de la arqueología amazónica, examinándolas desde su relación con la antropología. No se trata de una revisión exhaustiva del material publicado, más bien de una síntesis introductoria a algunas de las ideas más importantes que han guiado la investigación.

*Palabras clave:* arqueología; teoría arqueológica; historia de la arqueología; Amazonia

## Abstract

Researchers' interest in the Amazon basin was born more than a hundred years ago. Since then, the contexts from which research questions emerge, as well as the assumptions on which they are supported have constantly changed. This article identifies and makes a brief sketch of the emphases and the most salient questions in the field of archaeology, examining them from their relationship with anthropology. However, this is not an exhaustive review of the published materials; rather, it is an introductory synthesis to some of the most important ideas that have guided the research.

*Keywords:* archaeology; archaeological theory; history of archaeology; Amazonia

---

Santiago Mora Profesor en St. Thomas University, New Brunswick, Canada. [mora@stu.ca](mailto:mora@stu.ca)

### Resumo

Há mais de cem anos nasceu o interesse dos pesquisadores pela Amazônia. Desde o seu início, os contextos a partir dos quais os estudiosos fazem as perguntas que orientam seu trabalho e as suposições nas quais se baseiam variam. Este artigo identifica e faz um breve esboço das ênfases e das questões mais proeminentes no campo da arqueologia amazônica, examinando-as a partir de sua relação com a antropologia. Esta não é uma revisão exaustiva do material publicado, mas uma síntese introdutória a algumas das ideias que nortearam a pesquisa.

*Palavras-chave:* arqueologia; teoria arqueológica; história da arqueologia; Amazonia

Los datos son fundamentales en la investigación arqueológica, de ellos depende los alcances de nuestro trabajo. A pesar de esto, los datos por si solos no dicen nada. Un listado de los sitios arqueológicos de la Amazonia organizados bajo criterios tales como su antigüedad o la clase de materiales que contienen, no dice mucho y en la mayoría de las oportunidades su lectura resulta tediosa. La presentación de una tabla de fechas e inclusive una buena gráfica que combine los diferentes tipos de informaciones resulta superflua si no entendemos las preguntas que intentan abordar y esclarecer. La verdad es que nadie sale al campo a coleccionar datos de una forma casual, al azar; la búsqueda tiene un propósito y este se encuentra cimentado en los conceptos que guían la investigación. Es sobre estos propósitos que quiero hablar. Quiero explorar la historia de la arqueología de la Amazonia, y en particular del noroeste amazónico, desde las preguntas y énfasis que guían la investigación. No intento hacer una evaluación de los datos recopilados, tampoco quiero hacer una historia exhaustiva de la investigación, resaltando los logros de algunos investigadores, o aportar novedosas informaciones sobre este o aquel tema. Intento, en este escrito, aproximarme a los fundamentos que definen las problemáticas a estudiar.

Para poder llevar a buen término este propósito es necesario tener en cuenta un aspecto central: las investigaciones arqueológicas en la región amazónica, más que en ninguna otra parte, tienen una clara relación con la antropología y de forma particular con la etnografía. Por ello partiremos de la aceptación de esta relación en la cual el ejercicio antropológico nutre, en gran medida, el desarrollo de las preguntas y guías de la investigación arqueológica. Considero que si no se incluye la visión antropológica, el trabajo arqueológico será ininteligible. Iniciaremos el recorrido desde el punto de vista antropológico, dado que este constituye la primera aproximación al mundo que queremos explorar.

## Los primeros enfoques

---

El siglo XIX y principios del XX se caracterizaron por la mirada de los viajeros y los exploradores. Aunque muchos de ellos carecían de una formación adecuada, fueron capaces de establecer un buen número de hechos sobre los cuales se inició la edificación de la historia Amazónica. Así exploradores como Wallace, Spruce y Humboldt abrían la puerta para que el descubrimiento

de un mundo rico, el cual se mezclaba con la codicia de las empresas que necesitaban expandir sus fronteras para explotar nuevos recursos, que incluían, por supuesto, a los indígenas. Así había llegado la hora de los “geógrafos”, quienes, como Robuchon y Whiffen, se transformarían en importantes fuentes de información que permitirían reclamar nuevos territorios a las nacientes naciones de la cuenca amazónica. Junto con ellos llegaron algunos pocos con una visión más profunda, más antropológica, como aquella de Theodor Koch-Grunberg.

Para finales de la década de los años veinte había sido posible enumerar un buen número de rasgos, a partir de la observación de los nativos, que podían caracterizar a ciertos grupos, al tiempo que permitía crear conjuntos de ellos. Fue entonces posible formular preguntas e hipótesis sobre el origen de estos rasgos. Algunas de estas características, se creyó, pertenecían a estadios culturales tempranos que alguna vez tuvieron distribución panamericana, otras tan solo habían sido adoptadas por algunos grupos recientemente. Los lineamientos adoptados para hacer la lectura de estos datos se derivaban claramente de las teorías evolucionistas: la meta era revelar la historia de la “evolución cultural” en la Amazonia.

En las décadas de los cuarenta y cincuenta este procedimiento llevó a la realización de comparaciones entre las diferentes regiones que se podían discernir en Sudamérica. Parecía evidente que los espacios geográficos se asociaban a los desarrollos sociopolíticos. Es decir, la gradación propuesta entre diferentes estadios se podía ver como una distribución geográfica. De este modo, la Amazonia entró a ser parte de un esquema evolutivo que se concebía espacialmente. Una mirada al mapa que publicaran Steward y Faron en 1959 deja ver claramente esto.

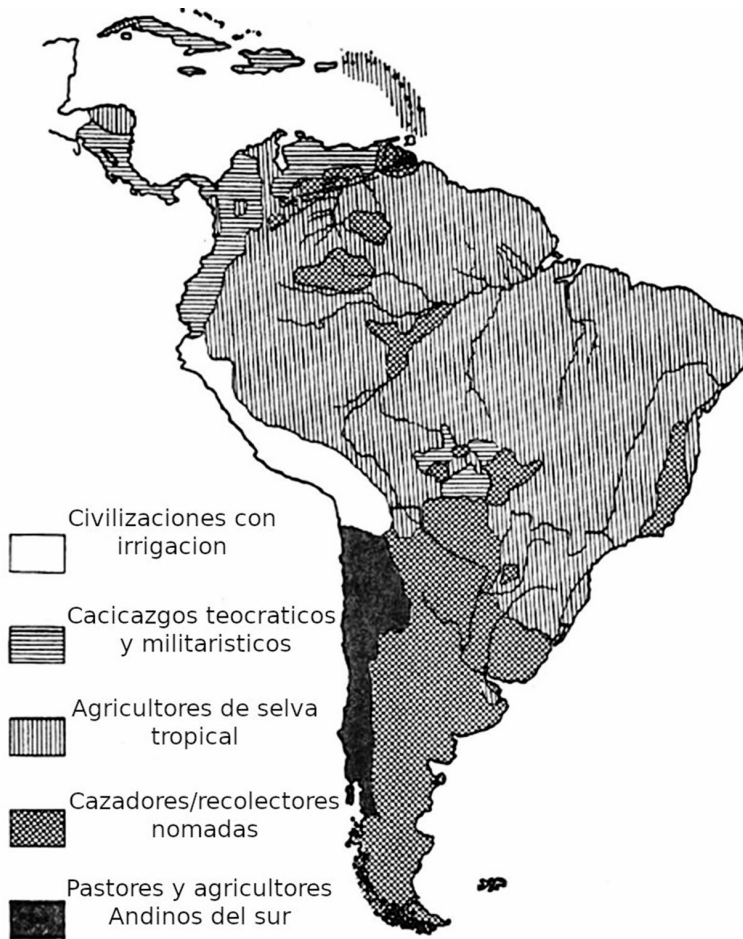


Figura 1. Tomado de Steward, Julian H. and Louis Faron. (1959, p. 13).

Para autores como Marshall D. Sahlins y Elman R. Service una de las grandes virtudes de la perspectiva evolucionista es que hacía de la antropología cultural una cuestión relevante para la vida moderna (1960, p.94). Prueba de ello es que mapas como el presentado por Steward y Faron se podían utilizar para interpretar las relaciones entre dominados y dominadores después de la conquista. La separación entre la época pre-contacto y el presente desaparecía y era reemplazada por un continuo, allí se debían buscar las razones del cambio cultural.

Surgen, entonces, algunas preguntas sobre los datos y sus usos ¿Qué clase de preguntas se podían formular al presentar las informaciones recabadas como parte de este marco de referencia? ¿Qué datos se debían buscar para alimentar este modelo? ¿Qué consecuencia tenía esta visualización?

Al interior de las diferentes regiones del continente americano los estudios realizados delimitaban variables que intentaban darle coherencia a este modelo de cambio, al tiempo que se justificaba las conexiones históricas y culturales sobre las cuales se habían construido. El dato etnográfico se ocupaba y enfatizaba la cultura material como fundamento para las comparaciones, así como las características de los sistemas de subsistencia. Una de estas elaboraciones, probablemente la más influyente entre las que se realizaron, fue aquella de J. Steward, quien decía:

... la cultura de la Selva Tropical derivó sus tecnologías esenciales y cultura material de los pueblos del Circum-Caribe, aunque quizás produciendo algunos de los rasgos adaptados a la selva tropical que eran comunes a ambos. Aunque era hortícola y utilizaba ciertos cultivos de raíces tropicales, era igualmente ribereña y costera. La cultura de Selva Tropical dependía del transporte en canoa para explotar los recursos fluviales y mantener sus patrones de asentamiento. En su difusión, consecuentemente, siguió los cursos de agua, extendiéndose a lo largo de las costas y remontando los principales ríos. Probablemente derivando sus características esenciales del contacto con el culto Circum-Caribeño en las Guayanas o Venezuela, se difundió por las Guayanas y por el Amazonas, quizás con una ruta secundaria a través del Orinoco, Canal Casiquierre y Río Negro. (1974, p.15).

Al centro de este marco de referencia se encontraba lo que Steward (1977) definió como una de las principales preocupaciones de la ecología cultural, la cual consistía en determinar si las adaptaciones culturales al ámbito iniciaban transformaciones sociales con valor evolutivo.

Es en este contexto que se inician las investigaciones arqueológicas modernas en la Amazonia. Con anterioridad a los años cincuenta la consideración de la Amazonia por parte de los arqueólogos solo había tenido un papel secundario, principalmente para eludir aquellas cosas que los arqueólogos de los Andes eran incapaces de explicar. Resultaba fácil lanzar hipótesis, que difícilmente se podían comprobar, para explicar rasgos formales de algunos restos arqueológicos encontrados en otras partes del continente (i.e., Silva, 1963).

Betty Meggers produjo una primera interpretación del mundo amazónico pretérito basada en muchas de las ideas de Steward y White, dos de los principales expositores de las ideas evolucionistas de mediados del siglo XX. Para ella el nivel de desarrollo logrado por una cultura dependía del potencial agrícola del ambiente donde se ubicaba (Meggers, 1960; 1954). Era posible pensar que las informaciones ambientales – clima, suelos, etc. - sumadas al análisis de la cultura material revelarían el grado de elaboración cultural alcanzado. Como parte del estudio ambiental Meggers examinó el tipo de adaptación de algunas comunidades Amazónicas. Su libro “*Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*” (1971), presentaba esta información. Donald Lathrap reseñó este texto en 1973. Para Lathrap se trataba de un libro

de divulgación básica, que ponía en claro dos puntos de gran importancia: la explotación de la Amazonia con los sistemas industriales y agroindustriales modernos inevitablemente llevaría a un desastre ecológico y, en segundo término, hacía clara la advertencia sobre cómo el desmedido uso de los recursos pone en peligro la supervivencia humana. Sin embargo, a juzgar por esta reseña, Lathrap no pensaba que allí se encontrara una demostración empírica de los problemas ambientales que contribuirían a explicar aquello que había ocurrido en el pasado. El debate sobre el determinismo ambiental y/o la capacidad de las culturas para sobreponerse a las limitantes ambientales se consolidaba como un eje central de aquello que se debía estudiar.

Otros textos indicaban más diferencias entre las ideas de Meggers y Lathrap, contribuyendo a los debates por venir. Por ejemplo, en el escenario propuesto por Meggers la Amazonia se había encontrado ocupada por antiguos cazadores y recolectores que habían sido testigos de diferentes migraciones que desde los Andes se internaban en las selvas. Estos cazadores-recolectores coexistieron en muchas regiones con los agricultores que recién llegaban. Los grupos de agricultores se podían identificar con el estudio de los diferentes estilos cerámicos registrados en la Amazonia; el concepto de Horizonte cobraba una relevancia especial para poder visualizar a través de la cerámica a los emigrantes (Meggers and Evans, 1961). Donald Lathrap (1968), por su parte, veía a estos cazadores y recolectores como agricultores desplazados y deculturados.

¿Que tan sólidos eran los datos empleados para apoyar estas propuestas? Una cuestión que hace dudar del potencial explicativo de los datos para comprobar o desmentir estas hipótesis es que las interpretaciones derivadas de ellas se encontraban basadas en los mismos datos – horizontes cerámicos –, para el caso de las sociedades horticultoras y podían leerse en, literalmente, direcciones opuestas. A pesar de que D. Lathrap (1970) no solo usó los conjuntos cerámicos, a los cuales les adicionó informaciones lingüísticas, al tiempo que enfatizaba el potencial agrícola de las zonas que eran inundadas periódicamente por los ríos procedentes de los Andes para contribuir a la formación y desarrollo de estructuras sociales complejas, los mismos no soportaban un modelo incontrovertible. Por otra parte, para Lathrap en el contexto ambiental amazónico eran impensables los cazadores y recolectores antiguos. Estos grupos nómadas simplemente eran la consecuencia del conflicto -guerra – entre los grupos que habitaron las regiones con mayor potencial agrícola y que después de ser derrotados se habían visto obligados a re-diseñar sus sistemas adaptativos al ser desplazados a áreas con pocos recursos para el desarrollo de la agricultura (Lathrap, 1968). En breve, se trataba de datos que soportaban opiniones, hipótesis a lo sumo, y los cuales eran insuficientes para comprobarlas o desmentirlas, aunque sí definían los énfasis entorno a los cuales giraba la investigación.



Estos problemas llevaron a que algunos investigadores discutieran el tipo de informaciones que se requería. Por ejemplo, para Morey y Marwitt (1978, p.250) era necesario demostrar que las sociedades que habitaron en las tierras bajas sudamericanas no solo tenían grandes dimensiones, con un alto grado de centralización política, sino que también se estaban expandiendo a través de la guerra, que resultó en el establecimiento de nuevas colonias. A pesar de ello, el trabajo de los arqueólogos en las tierras bajas sudamericanas y particularmente en el noroeste amazónico se concentró en documentar la distribución de los diferentes conjuntos cerámicos para posteriormente alinearse con una u otra interpretación, ya fuera aquella de B. Meggers o bien aquella de D. Lathrap. En Colombia son ejemplos de este tipo de investigación los trabajos de Bolian (1975), Marwitt (1975) y E. Reichel (1976).

Es importante destacar dos ideas subyacentes en la formulación de estos escenarios. Por un lado, la explicación de cambio cultural, que es la preocupación central de estos arqueólogos, se basa en una idea axiomática de difusión, que opera como incorporación o reemplazo de poblaciones. En segundo término se presenta un mecanismo asociado a la noción de difusión: la actividad guerrera. En el tratamiento de esta es notoria la influencia de Carneiro (1960), quien en su artículo sobre el proceso cultural, establece de forma clara el funcionamiento de la misma. Este autor veía cómo un cultivo extensivo en tierras que se encontraban rodeadas por terrenos menos productivos, como las montañas, el desierto o el mar, traería rendimientos decrecientes. De forma general Carneiro suponía que allí donde hay una circunscripción ambiental, bajo condiciones de una creciente población, se genera un conflicto sobre los recursos. Los perdedores en estos conflictos encontrarán dificultades para emigrar y establecerse en otro lugar, viéndose forzados a su asimilación; la otra alternativa al alcance de estas poblaciones sería la de redefinir su cultura bajo parámetros ambientales precarios. Para Carneiro esta circunscripción bien puede llevar a una mayor centralización y al origen del estado (Carneiro, 1970; 2012). Otros investigadores vieron en la actividad guerrera una explicación para la distribución espacial de los asentamientos (Harris, 1984), un escenario congruente con aquel propuesto por Lathrap (1970).

La aparente coherencia teórica, a pesar de los esfuerzos de los arqueólogos, no producía réditos. Esto porque se partía de un reducido número de variables para generar las evidencias con las cuales se esperaba comprobar los procesos de cambio; en arqueología se esperaba que fuentes dispares indiquen un mismo fenómeno de manera incontrovertible, cosa que no ocurría con estos modelos. El problema de estos enfoques es, en realidad, que los datos, basados en las evidencias recolectadas por los arqueólogos, no pueden comprobar o desmentir las hipótesis dado que los resultados hacen parte de los axiomas. A pesar de ello, hoy tanto las ideas de D. Lathrap como aquellas de B. Meggers siguen siendo usadas por algunos investigadores; después de más de 50 años

del debate entre Meggers y Lathrap solo se han podido obtener conclusiones ambiguas que enmascaran la carencia de preguntas de investigación.

## Los finales del siglo XX e inicios del XXI

---

Para la década de los ochenta, dos críticas surgían entorno al trabajo de los antropólogos. Por una parte, era notorio que los etnógrafos habían presentado una visión distorsionada de las comunidades al recalcar en sus informes y elucubraciones mundos aislados y auto contenidos. Esta representación solo tenía sentido en algunos casos y por razones de orden analítico. Por ejemplo, en los estudios en los cuales el énfasis se marcaba en un contexto ecológico, aspecto que se hacía cada vez más relevante hacia el final de la década de los sesenta, era necesario asumir la existencia de sistemas cerrados; sin este artificio muchos de los análisis no se hubieran podido llevar a cabo. Esto se hace evidente, por ejemplo, en los trabajos de Rappaport (1967a; 1967b). Sin embargo, esta no era la excepción, por el contrario, casi todos los estudios enfatizaban el interior de las sociedades, en tanto ignoraban el entorno social y político que las circundaba. Un ejemplo de esto es la magnífica etnografía *The Cubeo: indians of the northwest Amazon* de Irving Goldman (1963), quien a pesar de señalar desde el inicio del texto el peligro que representa la aculturación para los Cubeo, la misma fue omitida en el cuerpo de trabajo, dejándonos ver un mundo aislado y auto contenido. Estas críticas a la mirada de los antropólogos se cristalizaron en la publicación de *Europe and the people without history* de Eric Wolf (1982), allí se veía un mundo en el cual se ligaban de diferentes formas las sociedades: entraba a la antropología y la arqueología la visión de los sistemas mundiales (i.e., Chase-Dunn and Hall, 1993). A pesar de que los arqueólogos de la Amazonia, a diferencia de los etnógrafos, habían visto un mundo que vinculaba a los diferentes grupos sobre la base de hipotéticas migraciones, este era explorado como parte de la búsqueda de los orígenes y distribución de rasgos identificables a partir de los materiales arqueológicos y no como un proceso social o económico.

La segunda crítica que caía sobre el trabajo de los antropólogos y arqueólogos fue claramente presentada por Hames y Vickers (1983) en la introducción del libro *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Allí los autores sugerían que antropólogos y arqueólogos habían desarrollado sus investigaciones asumiendo que en la Amazonia había muy poca diversidad, tanto ambiental como cultural. Era clara la necesidad de buscar nuevas fuentes de información que permitieran una aproximación más adecuada; los antropólogos de la mano de geógrafos y biólogos se orientaron a una búsqueda exhaustiva de este tipo de datos (i.e., Hill and Moran, 1983; Moran, 1991; Uhl and Murphy, 1981). Las discusiones sobre los sistemas adaptativos, la diversidad ambiental y la eficiencia de las tecnologías no se hicieron esperar. Es necesario recalcar algo aquí: la “Nueva Arqueología” de los años sesenta con su visión de sistema, en la cual la información ambiental era

central, no penetró el trabajo de los investigadores de la región amazónica. La dicotomía entre zonas de tierra firme y vegas de los ríos parecía ser suficiente para realizar los estudios. Hacia mediados de los ochenta en otras partes del mundo, lejos de la Amazonia, algunas tendencias de la teoría arqueológica ya intentaban alejarse de los complejos análisis ambientales que veían como excesivos, dado que ejercían un predominio en las interpretaciones y búsquedas (ver Hodder, 1986), a pesar de ello al noroeste amazónico no habían llegado.

Creo que la preocupación por el dato ambiental, los sistemas de adaptación y los desarrollos tecnológicos que posibilitan el pensar en otras organizaciones sociales y políticas, diferentes a las definidas a principios del siglo XX, llegaron a la arqueología amazónica desde la antropología y no desde la teoría arqueológica. Fue, probablemente, el desarrollo de la *Ecología histórica* la que llevó a muchos de los arqueólogos a la búsqueda de informaciones ambientales más detalladas. Balée (1998; 2006) presentaba la *Ecología Histórica* como un programa de investigación que se ocupaba de las interacciones a través del tiempo entre sociedades y los entornos por ellas ocupado. Con estos estudios se pretendía evaluar las consecuencias de estas interacciones para comprender la formación de culturas y paisajes contemporáneos y pasados. El paisaje aquí era definido como una manifestación directa de las relaciones entre los humanos y el espacio por ellos ocupado (Crumley and Marquardt, 1990).

Dentro de este nuevo marco de referencia las preguntas que se podían formular ya no se centraban en la distribución de los artefactos y su posible origen, como había ocurrido desde los años cincuenta, ahora era posible cuestionar el registro arqueológico para entender los procesos del uso del espacio, los recursos que en él se encontraban y aquellos que potenciaba la actividad humana. Por ejemplo, Balée (1992, p.42) señalaba cómo los suelos negros eran un recurso empleado por los indígenas, aunque sugería que la formación del mismo no era intencional. Las cuestiones que los arqueólogos debían investigar era los procesos involucrados en la creación de estos suelos y las implicaciones de su uso en la configuración social y política de los grupos que contaban con estos “artefactos”. Bajo esta perspectiva era necesario investigar, con mucho detalle, sitios individuales, dejando un poco de lado la macro visión construida con los esquemas difusionistas. Esto fue patente en los trabajos adelantados en una sección del noroeste amazónico, concretamente en la Amazonia colombiana. En mi opinión el trabajo que abrió esta posibilidad fue las investigaciones de Ángela Andrade (1986; 1983) sobre los antrosolos de Araracuara. Aunque los suelos antrópicos – suelos negros y pardos – ya habían sido descritos (i.e., Herrera, 1981; Eden, Bray, Herrera and McEwan, 1984; Smith, 1980; Sombroek, 1966) fue Andrade quien por primera vez planteaba de manera hipotética un conjunto de actividades que darían origen a las diferencias observadas y registradas a nivel pedológico. Durante la década de los noventa la Fundación Erigaie

intentó ampliar estas informaciones y poner a prueba estas hipótesis (i.e., Mora, Herrera, Cavelier and Rodriguez, 1991). A pesar de las bondades de este nuevo enfoque, las investigaciones se ocuparon, principalmente, de las características pedológicas, (i.e., Goldberg, 1992; Kern and Lima da Costa, 1995; Lima da Costa and Dierse, 1999; McCann, Woods and Meyer, 2001) y se descuidó el papel que los suelos antrópicos pudieron tener en las transformaciones de la organización social de las comunidades. Era claro el énfasis “técnico” en tanto el estudio de la economía política se dejaba de lado. A pesar de ello, este cambio en la búsqueda del tipo de datos que eran necesarios para examinar la relación dialéctica entre la cultura y el ámbito llevó a ampliar las preguntas que se podían generar. Pero no solo cambió el énfasis de algunos estudios, también se amplió el rango de las temáticas. Por ejemplo, los cazadores y recolectores que en el pasado habían sido considerados de poco interés, dada la hipótesis de su origen como grupos de horticultores deculturados, cuestión que parecía confirmar algunos datos etnográficos (Holmberg, 1969), sumado a la idea sostenida por algunos etnógrafos sobre la imposibilidad de sobrevivir en medio de la selva tropical con una economía de caza y recolección sin un soporte hortícola (Bailey and Headland, 1991; Headland and Bailey, 1991) se cuestionaba. Los datos paleoambientales indicaban la existencia de una selva tropical lluviosa entre Panamá y Colombia para la época de la colonización humana de Sudamérica ¿Cómo se habían adaptado los cazadores y recolectores a este ambiente antes de la existencia de la agricultura? ¿Qué tan antiguos eran estos primeros habitantes? La cronología de sitios como Monte Verde en Chile (i.e., Adovasio and Pedler, 1997; Meltzer, Grayson, Ardila, *et al.*, 1997), hacían urgente buscar respuesta a estas preguntas. Los arqueólogos de las tierras bajas sudamericanas se preguntaron ¿Cuál es el papel de la Amazonia en el contexto de las ocupaciones tempranas de Sudamérica? Pronto los datos revelaron que la ocupación humana de la Amazonia tenía una antigüedad insospechada (i.e., Kipnis, 1998; Roosevelt, Douglas and Brown, 2002; Schmidt Dias, 2004; Watanabe, Fera, Hamaguchi, *et al.*, 2003); año tras año vemos cómo la datación de nuevos contextos (i.e., Morcote, Aceituno, Iriarte *et al.*, 2020; Morcote, Mahecha y Franky, 2017; Morcote, Aceituno y Sicard, 2014) amplía esta frontera y abre la posibilidad para formular nuevas preguntas sobre las características de estas ocupaciones tempranas (i.e., Arroyo-Kalin, Morcote, Mendieta y Veal, 2019).

A estos estudios se sumaban los trabajos de orden etno-arqueológicos que iluminaban con potenciales analogías el mundo del pasado. Posiblemente el texto más influyente en este sentido, tanto en el noroeste amazónico como en otras regiones, fue el artículo de Gustavo Politis (1996) “Moving to produce”. Este texto dejaba ver cómo la actividad humana de los cazadores recolectores transformaba el ámbito, al tiempo que introducía interesantes sugerencias sobre la formación de los yacimientos arqueológicos.

Un cambio se hizo patente en la arqueología Amazónica a finales de la década de los noventa. Durante esa década se incorporaron a las historias culturales aquellas cuestiones que resultaban de interés en la posmodernidad. Preguntas tales como ¿Qué grado de complejidad alcanzaron las sociedades en esta región? ¿Cuál era la base económica de estas organizaciones? fueron reexaminadas con nuevos datos y énfasis. Así, aspectos relativos a la etnicidad, por ejemplo, entraban a jugar un papel importante en la explicación de la historia que se intentaba reconstruir. Por ejemplo, autores como Heckenberger (2002), veían cómo los grupos culturales correspondientes, al menos en parte a las tradiciones macroculturales que se habían definido empleando los grupos lingüísticos (arawak, carib, tupí), se encontraban predispuestos a reproducir ciertos rasgos característicos, incluyendo el sedentarismo, las jerarquías y en algunos casos una organización social regional. Se reinterpretaban, en mi opinión, las antiguas ideas de Lathrap con otros énfasis; algunos pensábamos que de ideas tales como la existencia de pueblos poseedores de ciertas predisposiciones a la complejidad ya teníamos suficiente. Por supuesto, para poder adelantar estos estudios era necesario reconstruir las diferentes trayectorias históricas y culturales de los grupos, así como definir criterios que permitieran identificar conexiones históricas con los grupos que recientemente o en la actualidad ocupan algunas de estas regiones en la Amazonia. Esto llevó, desde mi punto de vista, a un retorno a las historias culturales con las cuales se inició la investigación en la región (i.e., Heckenberger, Peterson and Neves, 1999; Neves, 2008; Neves and Heckenberger, 2019) y la explicación del cambio cultural sustentada en la idea de las migraciones. Los axiomas que de tiempo atrás sustentaban la explicación del cambio cultural regresaban. Eso sí, es necesario admitir que con este enfoque se dio un cambio en el tipo de informaciones que permitieron otras interpretaciones (i.e., De Souza, Corteletti, Robinson, and Iriarte, 2016).

Por otra parte, desde la antropología y empleando informaciones etnohistóricas y etnográficas – principalmente tradición oral y mitología - surgían otras lecturas del pasado. En efecto, usando estas informaciones algunos estudiosos identificaban en las tierras bajas del norte de Sudamérica organizaciones supra-regionales multiétnicas en las cuales existía un orden jerárquico (Vidal, 1999; 2002; 2003). Un antiguo recelo ante el uso del dato etnohistórico se manifestaba nuevamente. Surgían preguntas de cómo validar estas informaciones para entender los procesos de cambio, a lo largo del tiempo, de las organizaciones políticas (Whitehead, 1998). A diferencia de los modelos que vieron en la migración el mecanismo de la expansión cultural, aquí se enfatizó la inter-conectividad entre los diferentes grupos que participaban en un sistema amplio. Una consecuencia de esto es que se dejaron de lado las preguntas sobre los marcadores de la migración, asimilación y reemplazo cultural, y se plantearon preguntas sobre el funcionamiento y la estructura de los sistemas sociales. Era claro, a finales del siglo XX, que el estudio crítico de las fuentes etnohistóricas, combinadas

con informaciones arqueológicas, enriquecía nuestra comprensión de las organizaciones políticas pasadas, arrojando luz sobre el tipo de relaciones que se establecieron entre las diferentes partes de estos sistemas multiétnicos (Gassón, 2014; Mora, 2018; Porro, 1994). Enfoque que además ayuda a comprender parte de los procesos históricos de los siglos de pos-contacto (i.e., Harris, 2018).

## Primeras décadas del siglo XXI

---

A pesar del llamado de algunos autores (i.e., Shennan, 2000) para retornar a los temas e ideas propuestas por las historias culturales, desde otros ángulos e informaciones, una fuerte crítica al empleo de estas se ha hecho patente. En efecto, para algunos autores el empleo de las historias culturales implica problemas tales como el desvío de la atención sobre la variabilidad y el énfasis en ciertas preguntas e interpretaciones. De esta manera se dificulta el diálogo entre disciplinas, al tiempo que se facilita el uso indebido de la arqueología con fines políticos (Feinman and Neitzel, 2020). Esto indudablemente cuestionaba la credibilidad de muchos de los estudios realizados bajo el manto de la antropología posmoderna. Críticas como las formuladas tiempo atrás por autores como Marvin Harris (1999) cuando decía “Soy consciente, por supuesto, de un resurgimiento del interés entre los arqueólogos por 'la construcción significativa de actos sociales', pero, por desgracia, estas reconstrucciones representan necesariamente la ética de la vida mental, cuya correspondencia con las estructuras émicas debe permanecer para siempre incontrolable” (p.48), regresaban a las discusiones. Es clara, en el presente, una tendencia que aleja las discusiones del centro temático propuesto por las tendencias posmodernas.

Por otra parte, dos temas, que para muchos investigadores se relacionan estrechamente, parecen enfatizarse. Por un lado, las transformaciones ambientales generadas por las actividades humanas, por otro, la domesticación de las plantas y/o su introducción en la Amazonia. El primero de estos temas se acentuó en relación con los procesos que dieron origen a la definición del Antropoceno (i.e., Clement, Denevan, Heckenberger *et al.*, 2015; Palace, McMichael, Braswell, *et al.*, 2017; Piperno, McMichael and Bush, 2015; Levis, Flores, Moreira *et al.*, 2018). Cobraba allí importancia la pregunta de qué tan prístina era la selva tropical amazónica y cómo se ha dado su transformación con la intervención humana (Barlow, Gardner, Lees, Parry and Peres, 2012). El segundo tema: la domesticación de las plantas y su papel en la historia amazónica y continental, tópico destacado tiempo atrás (Sauer, 1975), cobró mayor relevancia con nuevos datos y teorías. El tratamiento que se le había dado a este tema con anterioridad se basaba, principalmente, en inferencias sobre la distribución de las variedades silvestres y domésticas, los requerimientos ecológicos de las mismas y los usos potenciales observados en el presente, así como algunas pocas

reflexiones sobre su variación genética. Las informaciones arqueológicas eran extremadamente pobres y los análisis moleculares prácticamente inexistentes. Hacia finales del siglo pasado la situación era otra (ver Clement, 1989; Piperno and Pearsall, 1998). A partir de la primera década del presente siglo se había alcanzado una mayor profundidad. Por ejemplo, es posible hablar de plantas – por ejemplo calabazas - que habían llegado al continente procedentes de Asia, durante la primera colonización, partiendo del análisis de DNA (Piperno, 2011, p.454), o del impacto de las actividades agrícolas en la formación de la foresta tropical soportados en una sólida información (Levis, Costa, Bongers, *et al.*, 2017; McMichael, Feeley, Dick, *et al.*, 2017). Los datos arqueológicos toman un papel destacado en regiones en las cuales, hasta hace poco, solo se contaba con hipótesis sobre su importancia en este proceso (i.e., Watling, Iriarte, Maylec, Schaand, Pesseandae, *et al.*, 2017), en tanto que el espectro temporal del uso de las plantas domesticadas se ampliaba (i.e., Lombardo, Iriarte, Hilbert, *et al.*, 2020).

Tanto en estos estudios sobre la domesticación de las plantas y aquellos que se centran en las alteraciones del paisaje, tales como la formación de suelos antrópicos (i.e., Junqueira and Clemenly, 2011) o el estudio de los geoglifos (i.e., Watling, Iriarte, Maylec, Schaand, Pesseandae, *et al.*, 2017), resulta central la idea de la formación de nichos. El uso de este concepto posibilitaba un marco de referencia amplio de utilidad en el análisis de los diferentes niveles de resolución (i.e., Boivina, Zeder, Fuller, Crowtherf, Larson, *et al.*, 2016; Piperno, Ranere, Dickau and Acietuno, 2017). Este concepto – formación de nicho - se ha entendido como la capacidad que tienen los organismos para modificar mediante su metabolismo, actividades y decisiones, la selección natural del medio en el cual viven, influyendo la propia evolución y la de otras especies (Laland and O'Brien, 2010).

Parece existir un consenso entre los diferentes investigadores al concebir la historia amazónica como parte de un proceso en el cual los cambios ambientales se encontraban en una íntima correlación con las diferentes estructuras y funciones de las formaciones sociales pasadas. Por ello, autores como Neves y Petersen urgen el desarrollo de una visión antrópocéntrica. En efecto, estos autores afirman: “Los cambios del paisaje deben entenderse a la luz de las fuerzas sociales y los valores simbólicos dentro de los cuales fueron producidos” (2006, p.280).

## El futuro inmediato

---

Los avances en el estudio de la domesticación de las plantas y los procesos de adopción de la vida sedentaria ponen de manifiesto la necesidad de entender aquello que se ha llamado “neolitización” (Russell, 2007). Emerge una nueva noción en la cual la domesticación y los procesos asociados a ésta implican una amplia transformación del espacio, la cual se ha visto como una

domesticación extensa (i.e., Zeder, 2016). Así, en la Amazonia se retoma las ideas de Balée sobre la transformación del espacio y se regresa a la idea de la formación del paisaje (Levis *et al.*, 2018; Pereira, Costa, Santos, *et al.*, 2019), tema que no es ajeno al trabajo que desarrollan algunos antropólogos en la región (i. e., Descola, 2015).

Es indiscutible que resulta necesario “actualizar” la categoría misma de neolítico y entender los diferentes significados que se le han dado. Este re-examen (i.e., Mendes dos Santos e Henriques Soares, 2021), lleva al desarrollo de nuevas alternativas que buscan la implementación del concepto en la práctica arqueológica. Por ejemplo, Fausto y Neves (2017) intentando profundizar en las características del proceso han sugerido el reemplazo de domesticación por familiarización. La propuesta, según sus autores, intenta captar las complejas interacciones entre los humanos y las plantas en la región Amazónica involucrando las ontologías indígenas contemporáneas. Así se espera poder documentar un proceso continuo, desde el pasado hasta el presente, que posibilita nuevas interpretaciones del registro arqueológico. Pero no son solo estos investigadores quienes sienten esta frustración con las categorías y métodos empleados, de forma general se ha dado una redefinición de los problemas y procesos tanto en la Amazonia (i.e., Arroyo, 2010; Pickersgill, 2013), como fuera de ella (i.e., Zeder, 2015). Al interior de este marco de referencia emergente se encuentran cuestionamientos sobre la antigüedad de esta relación dialéctica -humano/no humano-, su dinámica, así como sus características. La frontera entre sedentario, semi-sedentario, domesticado y silvestre se desdibuja cuando es vista a la luz del continuo dentro del cual se ubican y se transforman las sociedades (Neves and Heckenberger, 2019).

Es por todo ello que resulta factible y necesario el planteamiento de nuevos modelos que amplíen la visión que tenemos de estos procesos (i.e., Mora, 2017). En pocas palabras, el registro arqueológico, y en particular el amazónico, necesita un nuevo mundo conceptual desde donde los arqueólogos puedan entenderlo, insertándolo en el contexto del Antropoceno.

Una segunda temática, tradicional en los estudios amazónicos, es la formación y funcionamiento de las sociedades complejas. A pesar de la importancia de este tema, parecería que los avances metodológicos y conceptuales alcanzados en otras latitudes no se abordan ni discuten con datos y puntos de vista generados en el contexto de la arqueología amazónica. Resulta muy probable que en el futuro inmediato las pesquisas arqueológicas renueven su interés por estos procesos. Los interrogantes en este tema, a nivel general, dejaron hace décadas el problema de las categorías empleadas, para centrarse en los mecanismos y la variabilidad de los procesos que dan origen a las sociedades organizadas bajo parámetros inequitativos soportados por una progresiva acumulación de poder (i.e.,



Feinman, 2011; 1995). En este contexto ha resultado fundamental entender las diferentes clases de inequidades (Drennan, Peterson and Fox, 2012), así como desarrollar sistemas que permitan la comparación de las mismas entre diferentes sociedades (i.e., Drennan and Peterson, 2012; Peterson and Drennan, 2018; Smith, Kohler and Feinman, 2018). A pesar de ello, muchos de los trabajos que se llevan a cabo en la Amazonia se centran en el estudio de la variabilidad en el uso de diferentes zonas ecológicas a través del análisis de la distribución de los sitios (i.e., Rubiano, 2017), por sociedades que en muchos casos tuvieron altas densidades de población y contaron con la capacidad de implementar importantes obras de ingeniería (i.e., De Souza *et al.*, 2018). La carencia en el uso de los aportes generados a nivel teórico, no ha permitido la realización de adelantos significativos en la comprensión de la estructura social de las sociedades del pasado y sus inequidades; esto es particularmente cierto en el caso del noroeste amazónico. Preguntas tales como ¿En qué contexto social se generaron las inequidades en las sociedades amazónicas? ¿Cuál era la estructura social de estas comunidades? ¿Cuál fue el papel de las relaciones sociales y de parentesco en este proceso? ¿Cuál fue el papel del simbolismo en el surgimiento de las inequidades? ¿Qué procesos permitieron consolidar el poder? ¿Cuál es el valor del dato etnográfico amazónico para entender esta historia?, son preguntas que resultan relevantes y deben ser abordadas de forma que sus respuestas permitan una comparación con aquellas obtenidas en otros lugares; la respuesta simplista que asume la actividad guerrera como eje en estas discusiones ya no es una explicación adecuada y solo nos aleja de interesantes discusiones teóricas y metodológicas. En síntesis, a pesar de estar desarrollándose un intenso debate teórico a nivel global sobre las características y formas de análisis de las inequidades en las sociedades pasadas, los estudios comparativos de los mecanismos que generan sus variaciones se han dejado de lado en la Amazonia.

A pesar de los avances en la investigación arqueológica amazónica, resulta claro un problema: se podrá seguir acumulando datos, a pesar de ello esta arqueología permanecerá muda sobre los procesos que se dieron en el continuo del tiempo si no cuenta con conceptos claros que permitan elaborar preguntas más agudas sobre el sentido del pasado dentro de un marco comparativo pan-amazónico y global. Son claros los esfuerzos de diferentes grupos de investigación por allanar esta dificultad; sabemos que sin conceptos claros se hace imposible plantear preguntas interesantes.

## Referencias

- ADOVASIO, J. M., y D. R. Pedler. (1997). Monte Verde and the antiquity of humankind in the Americas. *Antiquity*, 71, 573-580. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00085331>

- ANDRADE, ÁNGELA. (1983). Estudio arqueológico de los antrosoles de Araracuara (Amazonas). *Boletín del Museo del Oro*, 14, 35-40.
- ANDRADE, ÁNGELA. (1986). *Investigaciones arqueológicas de los antrosoles de Araracuara*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- ARROYO-KALIN, MANUEL. (2010). The Amazonian formative: crop domestication and anthropogenic soils. *Diversity*, 2, 473-504. <https://doi.org/10.3390/d2040473>
- ARROYO-KALIN, MANUEL, Gaspar Morcote-Ríos, Natalia Lozada-Mendieta y Leon Veal. (2019). Entre La Pedrera y Araracuara: la arqueología del medio río Caquetá. *Revista del Museo de La Plata*, 4(2), 305-330. <https://doi.org/10.24215/25456377e079>
- BAILEY, R. C. y Thomas N. Headland. (1991). The tropical rain forest: Is it a productive environment for human foragers?, *Human Ecology*, 19(2), 261-285. <https://doi.org/10.1007/BF00888748>
- BALÉE, WILLIAM. (1992). People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland south America. In Kent H. Redford and Christine Padoch (Eds.), *Conservation of Neotropical Forest* (pp. 35-57). Columbia University press.
- BALÉE, WILLIAM. (1998). Historical ecology: premises and postulates. In William Balée (Ed.), *Advances in Historical Ecology* (pp. 13- 29). Columbia University Press.
- BALÉE, WILLIAM. (2006). The research program of historical ecology. *Annual Review of Anthropology*, 35, 75-98. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123231>
- BARLOW, J., Gardner, T. A., Lees, A. C., Parry, L. y Peres, C. A. (2012). How pristine are tropical forests? An ecological perspective on the pre-Columbian human footprint in Amazonia and implications for contemporary conservation. *Biological Conservation*, 151(1), 45-49. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2011.10.013>
- BOIVINA, N. L., Zeder, M. A., Fullere, D. Q., Crowtherf, A., Larson, G., Erlandson, J. M., Denham, T. y Petraglia, M. D. (2016). Ecological consequences of human niche construction: Examining long-term anthropogenic shaping of global species distributions. *PNAS*, 113(23), 6388-6396. <https://doi.org/10.1073/pnas.1525200113>
- BOLIAN, CHARLES. (1975). *Achaeological excavations in the Trapecio of Amazonas. The polychrome tradition* (Ph.D. Dissertation). University of Illinois, Urban-Campaign.

- CARNEIRO, ROBERT L. (1960). The cultural process. In Gertrude E. Dole and Robert L. Carneiro (Eds.), *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White* (pp. 145-161). Thomas Y Crowell Company.
- CARNEIRO, ROBERT L. (1970). A theory of the origin of the state. *Science, New Series*, 169 (3947), 733-738. <https://doi.org/10.1126/science.169.3947.733>
- CARNEIRO, ROBERT L. (2012). The Circumscription Theory: A clarification, amplification and reformulation. *Social Evolution & History*, 11(1), 5–31.
- CHASE-DUNN, CHRISTOPHER, y Thomas Hall. (1993). Comparing World-Systems: Concepts and working hypotheses. *Social Forces*, 71(4), 851-886. <https://doi.org/10.2307/2580122>
- CLEMENT, CHARLES R. (1989). A center of crop genetic diversity in wester Amazonia: a new hypothesis of indigenous fruit crop distribution. *Bioscience*, 39, 624-631. <https://doi.org/10.2307/1311092>
- CLEMENT, CHARLES R, Denevan, W. M., Heckenberger, M. J., Junqueira, A. B., Neves, E. G., Teixeira, W. G. y Woods, W. I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, Aug 7, 282(1812). <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>
- CRUMLEY, CAROLE L., y William H. Marquardt. (1990). Landscape: a unifying concept in regional analysis. In Kathleen Allen, Stanton Green and Ezra Zubrow (Eds.), *Interpreting Space: GIS and Archaeology* (pp. 73-79). London: Taylor & Francis.
- DESCOLA, PHILIPPE. (2015). Landscape as transfiguration. *Suomen Antropologi*, 41(1), 3-14.
- DE SOUZA, Jonas G., Corteletti, R., Robinson, M. y Iriarte, J. (2016). The genesis of monuments: Resisting outsiders in the contested landscapes of southern Brazil. *Journal of Anthropological Archaeology*, 41, 196–212. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2016.01.003>
- DE SOUZA, Jonas Gregorio de., Denise Pahl Schaan, Mark Robinson, Antonia Damasceno Barbosa, Luiz E. Aragão, O. C. Ben Hur Marimon Jr., Beatriz Schwantes Marimon, Izaías Brasil da Silva, Salman Saeed Khan, Francisco Ruji Nakahara y José Iriarte. (2018). Pre-Columbian earth-builders settled along the entire southern rim of the Amazon. *Nature communications*, 9, 1125. <https://doi.org/10.1038/s41467-018-03510-7>
- DRENNAN, D. R. y Christian. E. Peterson. (2012). Challenges for comparative study of early complex societies. In Michael E. Smith (Ed.), *The comparative archaeology of complex societies* (pp. 62-87). Cambridge University press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022712.007>

- DRENNAN, D. R., Christian E. Peterson y Jake R. Fox. (2012). Degrees and kinds of inequality. In T. Douglas Price and Gary M. Feinman. (Eds.), *Pathways to power. New perspectives on the emergence of social inequality* (pp. 45-76). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4419-6300-0\\_3](https://doi.org/10.1007/978-1-4419-6300-0_3)
- EDEN, MICHAEL J., Warwick, Bray., Leonor, Herrera y Colin McEwan. (1984). Terra preta soils and their archaeological context in the Caquetá basin of southeast Colombia. *American Antiquity*, 49(1),125-140. <https://doi.org/10.2307/280517>
- FAUSTO, CARLOS y Eduardo G. Neves. (2017). Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92(366), 1604–1618. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.157>
- FEINMAN, GARY M (1995). The emergence of inequality. A focus on strategies and processes. In T. Douglas Price & Gary M. Feinman (Eds.), *Foundations of social inequality* (pp. 255- 277). Plenum Press, New York. [https://doi.org/10.1007/978-1-4899-1289-3\\_10](https://doi.org/10.1007/978-1-4899-1289-3_10)
- FEINMAN, GARY M. (2011). Size, complexity, and organizational variation: A comparative approach. *Cross-Cultural Research*, 45(1), 37–58. <https://doi.org/10.1177/1069397110383658>
- FEINMAN, GARY M. y Jill E. Neitzel. (2020). Excising culture history from contemporary archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology*, 60, 101230. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2020.101230>
- GASSÓN, RAFAEL. (2014). Blind men and an elephant: exchange systems and sociopolitical organizations in the Orinoco Basin and neighbouring areas in pre-Hispanic times. In C. Gnecco and C. Langebaek (Eds.), *Against Typological Tyranny in Archaeology* (pp. 25-42). New York: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8724-1\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8724-1_2)
- GOLDBERG, PAUL. (1992). Micromorphology, soils, and archaeological sites. In V.T. Holliday (Ed.), *Soils in Archaeology. Landscape Evolution and Human Occupation* (pp. 145-167). Smithsonian Institution.
- GOLDMAN, IRVING. (1963). *The Cubeo: indians of the northwest Amazon* (Illinois Studies in Anthropology). University of Illinois press. Urban.
- HAMES, RAYMOND., y William T. Vickers. (1983). Introduction. In Hames and Vickers (Eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians* (pp 1-26). Studies in Anthropology. Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-321250-4.50005-1>
- HARRIS, MARK. (2018). The making of regional systems: The Tapajós/ Madeira and Trombetas/Nhamundá regions in the lower Brazilian Amazon, seventeenth and eighteenth centuries. *Ethnohistory*, 65(4), 621-645. <https://doi.org/10.1215/00141801-6991274>

- HARRIS, MARVIN. (1984) A cultural materialist theory of band and village warfare: the Yanomamo test. In Brian Ferguson (Ed.), *Warfare culture and environment* (pp. 111-140). Academic press.
- HARRIS, MARVIN. (1999). *Theories of culture in postmodern times*. Altamira Press.
- HEADLAND, THOMAS and Robert C. Bailey. (1991). Introduction: have hunter-gatherers ever lived in tropical rain forest independently of agriculture? *Human Ecology*, 19(2), 115-122. <https://doi.org/10.1007/BF00888742>
- HECKENBERGER, MICHAEL J. (2002). Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. In Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 99-122). University of Illinois Press. Urban & Chicago.
- HECKENBERGER, MICHAEL J., James B. Petersen y Eduardo Goes Neves. (1999). Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil. *Latin American Antiquity*, 10(4), 353-376. <https://doi.org/10.2307/971962>
- HERRERA, LEONOR. (1981). Relaciones entre ocupaciones prehispánicas y suelos negros en la cuenca del río Caquetá en Colombia. *Revista Cíaf*, 6(1-3), 225-242.
- HILL, JONATHAN D. y Emilio, Moran. (1983). Adaptive strategies of Wakuénai peoples to oligotrophic rain forest of the Rio Negro basin. In Raymond B. Hames and William T. Vickers (Eds.), *Adaptive responses of native amazonians* (pp. 113-135). Academic press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-321250-4.50008-7>
- HODDER, IAN. (1986). *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLMBERG, ALLAN. (1969). *Nomads of the long bow: the Siriono of eastern Bolivia*. Garden City, N. J. Natural History Press.
- JUNQUEIRA, A. Shepard, G. and Clement, C. R. (2011). Secondary forests on anthropogenic soils of the Middle Madeira River: Valuation, local knowledge, and landscape domestication in Brazilian Amazonia. *Economic Botany*, 65: 85–99. <https://doi.org/10.1007/s12231-010-9138-8>
- KERN, DIRSE and Marcodes Lima da Costa. (1995). Distribuição geoquímica do fósforo em sítios arqueológicos com Terra Preta; o exemplo de Caxiuana. *V Congresso Brasileiro de Geoquímica e III Congresso de Geoquímica dos países de Língua Portuguesa*, Niterói/RJ.
- KIPNIS, RENATO. (1998). Early hunter-gatherers in the Americas: perspectives from central Brazil. *Antiquity*, 72, 581-592. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00087019>

- LALAND, KEVIN N. y Michael J. O'Brien. (2010). Niche construction theory and archaeology. *Journal of Archaeological Method Theory* 17, 303–322. <https://doi.org/10.1007/s10816-010-9096-6>
- LATHRAP, DONALD W. (1968). The “hunting” economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective. In R.B. Lee and I. Devore (Eds.), *Man the hunter* (pp. 23-29). Aldine publishing Company, Chicago. <https://doi.org/10.4324/9780203786567-5>
- LATHRAP, DONALD W. (1970). *The Upper Amazon*. Thames and Hudson.
- LATHRAP, DONALD W. (1973). Ethnology: Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. *American Anthropologist*, 75(4), 988. <https://doi.org/10.1525/aa.1973.75.4.02a00400>
- LEVIS, C., B. M. Flores, P. A. Moreira, B.G. Luize, A. Rubana P., J. Franco-Moraes, J. Lins, E. Konings, M. Peña-Claros, F. Bongers, F. R. C. Costa and C. R. Clement. (2018). How people domesticated Amazonian forests. *Frontiers in Ecology and Evolution* 5, 171. <https://doi.org/10.3389/fevo.2017.00171>
- LEVIS, CAROLINA., F. R. C. Costa, F. Bongers, M. Peña-Claros, C. R. Clement, A. B. Junqueira..., H. ter Steege. (2017). Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian Forest composition. *Science*, 355, 925–931. <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>
- LIMA DA COSTA, Marcondes y Dierse Clara Kern. (1999). Geochemical signatures of tropical soils with archaeological black earth in the Amazon, Brazil. *Journal of Geochemical exploration*, 66, 369-385. [https://doi.org/10.1016/S0375-6742\(99\)00038-2](https://doi.org/10.1016/S0375-6742(99)00038-2)
- LOMBARDO, UMBERTO, José Iriarte, Lautaro Hilbert, Javier Ruiz-Pérez, José M. Capriles and Heinz Veit (2020). Early Holocene crop cultivation and landscape modification in Amazonia. *Nature*. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2162-7>
- MARWITT, JOHN P. (1975). *Archeological reserch in the Colombian Llano*. Paper Presented at the Annual Meeting for the American Anthropological Association. San Francisco.
- MCCANN, J. M; W.I. Woods and D.W. Meyer. (2001). Organic matter and anthrosols in Amazonia: Interpreting the amerindian legacy. In R.M. Rees, B.C. Ball, C.D. Campbell and C.A. Watson (Eds.), *Sustainable management of soil organic matter* (pp. 180-189). CAB International.
- MCMICHAEL, C. H., K. J. Feeley, C.W. Dick, D. R. Piperno y M.B. Bush. (2017). Comment on “Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition”. *Science*, 358:eaa8347. <https://doi.org/10.1126/science.aan8347>

- MENDES DOS SANTOS, Gilton e Guilherme Henriques Soares. (2021). Amazônia indomável: relações for a do alcance da domesticação. *Mundo Amazónico*, 12(1), 281-300. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.89601>
- MELTZER, D. D. K., Grayson, G., Ardila, A.W., Barker, D. F., Dincauze, C., Vance Haynes, F..., D.J. Stanford. (1997). On the Pleistocene antiquity of Monte Verde, southern Chile. *American Antiquity*, 62(4), 659-663. <https://doi.org/10.2307/281884>
- MORA, SANTIAGO. (2017). Sedentism and plant domestication in Amazonia. Paper presented at the Society for American Archaeology 82nd, Annual Meeting. March 29–April 2. Vancouver, BC, Canada Vancouver Convention Centre.
- MORA, SANTIAGO. (2018). Nómadas chismosos y jerarquías secuenciales: el sistema mundial orinoquense en los albores de la economía mundial. *Boletín de Antropología*, 33(55), 323-343, Universidad de Antioquia, Medellín. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a13>
- MORA, SANTIAGO; Luisa Fernanda Herrera; Inés Cavelier and Camilo Rodríguez. (1991). *Cultivars, anthropic soils and stability. A preliminary report of archaeological research in Araracuara, Colombian Amazonia*. University of Pittsburgh Latin American Archaeology Reports No 2.
- MORAN, EMILIO F. (1991). Human adaptive strategies in amazonian blackwater ecosystems. *American Anthropologist*, 93(2), 361-382. <https://doi.org/10.1525/aa.1991.93.2.02a00050>
- MORCOTE RIOS, Gaspar, Francisco Javier Aceituno Bocanegra y Tomás León Sicard. (2014). Recolectores del Holoceno temprano en la foresta Amazónica colombiana. In Stéphen Rostain (Ed.), *Antes de Orellana* (pp. 39-50). Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica. Instituto Francés de Estudios Andinos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Embajada de EEUU
- MORCOTE RIOS, Gaspar, Dany Mahecha y Carlos Franky. (2017). Recorrido en el tiempo: 12000 años de ocupación de la Amazonia. *Universidad y territorio*. Tomo 1, pp. 66-93. Universidad Nacional de Colombia.
- MORCOTE RIOS, Gaspar, Francisco Javier Aceituno, José Iriarte, Mark Robinson, y Jeison L. Chaparro-Cárdenasa. (2020). Colonisation and early peopling of the Colombian Amazon during the Late Pleistocene and the Early Holocene: New evidence from La Serranía La Lindosa. *Quaternary International*. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.04.026>
- MOREY, ROBERT. JR. y John P. Marwitt. (1978). Ecology, economy, and warfare in lowland South America. In Browman, David L. (Ed.), *Advances in Andean Archaeology* (pp. 247-258). The Hague & Paris: Mouton Publishers. <https://doi.org/10.1515/9783110810011.247>

- MEGGERS, BETTY. (1954). Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologists*, 56, 801-824. <https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.5.02a00060>
- MEGGERS, BETTY. (1960). The law of cultural evolution as a practical research tool. In Gertrude E. Dole and Robert L. Carneiro (Eds.), *Essays in the science of culture in honor of Leslie A. White* (pp. 302-316). Thomas Y. Crowell Company. New York.
- MEGGERS, BETTY. (1971). *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine
- MEGGERS, BETTY y Clifford, Evans. (1961). An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of South America. In Samuel Lothrop (Ed.), *Essays in pre-columbian art and archaeology* (pp. 372-388). Harvard University press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674864917.c27>
- NEVES GOES, Eduardo. (2008). Ecology, ceramic chronology and distribution, long-term history, and political change in the Amazon floodplain. In Helaine Silverman and William Isbell (Eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 359-379). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5\\_20](https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_20)
- NEVES GOES, Eduardo and James B. Petersen. (2006). Political economy and pre-Columbian landscape transformation in Central Amazonia. In William Balée and Clark Ericsson (Eds.), *Time and complexity in historical ecology* (pp. 279-309). Columbia University press, New, York. <https://doi.org/10.7312/bale13562-012>
- NEVES GOES, Eduardo and Michael J. Heckenberger. (2019). The call of the wild: Rethinking food production in ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, 48, 371-388. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011057>
- PALACE M. W., C. N. H. McMochaél, B. H. Braswell, S. C. Hagen, M. B. Bush, E. Neves, E. Tamanaha, C. Herrick and S. Frolking. (2017). Ancient Amazonian populations left lasting impacts on forest structure. *Ecosphere*, 8(12): <https://doi.org/10.1002/ecs2.2035>
- PEREIRA MAGALHÃES MARCOS, Pedro Glécio Costa Lima, Ronize da Silva Santos, Renata Rodrigues Maia, Morgan Schmidt, Carlos Augusto Palheta Barbosa y João Aires da Fonseca. (2019). O Holoceno inferior e a antropogênese amazônica na longa história indígena da Amazônia oriental (Carajás, Pará, Brasil). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, 14(2), 259-293. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200004>
- PETERSON, CHRISTIAN E. and Robert Drennan. (2018). Letting the Gini out of the bottle: Measuring inequality archaeologically. In Timothy A. Kohler and Michael E. Smith (Eds.), *Ten thousand years of inequality. The archaeology of*



- wealth differences* (pp. 39-66). Amerind Studies in Anthropology. University of Arizona Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt20d8801.5>
- PICKERSGILL, BARBARA. (2013). Some current topics in plant domestication: An overview with particular reference to Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 11(2), 16-29.
- PIPERNO, DOLORES. (2011). The Origins of plant cultivation and domestication in the New World tropics patterns, process, and new developments. *Current Anthropology*, 52(S4), S453-S470. <https://doi.org/10.1086/659998>
- PIPERNO, DOLORES and Deborah Pearsall. (1998). *The origins of agriculture in the lowlands Neotropics*. Academic Press.
- PIPERNO, DOLORES R., Crystal McMichael y Mark B Bush. (2015). Amazonia and the Anthropocene: What was the spatial extent and intensity of human landscape modification in the Amazon Basin at the end of prehistory? *The Holocene*, 25, 1588-1597. <https://doi.org/10.1177/0959683615588374>
- PIPERNO, DOLORES R. Anthony J. Ranere, Ruth Dickau, y Francisco Aceituno. (2017). Niche construction and optimal foraging theory in Neotropical agricultural origins: A re-evaluation in consideration of the empirical evidence. *Journal of Archaeological Science*, 78, 214-220. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2017.01.001>
- POLITIS, GUSTAVO (1996). Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology*, 27(3), 492-511. <https://doi.org/10.1080/00438243.1996.9980322>
- PORRO, ANTONIO. (1994). Social organization and political power in the Amazon floodplain: the ethnohistorical sources. In Anna Roosevelt (Ed.), *Amazonian Indians: from prehistory to the present* (pp. 79-94). University of Arizona Press, Tucson.
- RAPPAPORT, ROY A. (1967a). *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of the New Guinea people*. New Haven: Yale University press.
- RAPPAPORT, ROY A. (1967b). Ritual regulations of environmental relations among a New Guinea people. *Ethnology*, 6(1), 17-30. <https://doi.org/10.2307/3772735>
- REICHEL, ELIZABETH. (1976). Resultados preliminares del reconocimiento del sitio arqueológico de La Pedrera (Comisaría del Amazonas, Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, 20, 145-176. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1728>
- ROOSEVELT, A.C. John Douglas y Linda Brown. (2002). The migrations and adaptations of the first Americans. Clovis and Pre-Clovis viewed from South America. In Nina G. Jablonski (Ed.), *The First Americans. The Pleistocene Colonization of the New World*, (pp. 159-235). Watis

Symposium Series in Anthropology. Memoirs of the California Academy of Sciences. Number 27. San Francisco, California.

- RUBIANO CARVAJAL, Juan Carlos. (2017). Asentamientos prehispánicos en un área interfluvial del piedemonte amazónico, vereda La Ruidosa, Orito-Putumayo. *Boletín de Antropología*, 32(54), 252-275. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v32n54a11>
- RUSSELL, NERISSA. (2007). The domestication of anthropology. In Rebecca Cassidy and Molly Mullin (Eds.), *Where the wild things are now: Domestication reconsidered* (pp. 27-48). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003087373-2>
- SAHLINS, MARSHALL D. and Elman R. Service. (1960). *Evolution and culture*. The University of Michigan Press Ann Arbor. <https://doi.org/10.3998/mpub.8980>
- SAUER, CARL O. (1975). *Seeds, spades, hearths & herds. The domestication of animals and foodstuffs*. The MIT Press. Cambridge.
- SCHMIDT DIAS, Adriana. (2004). Diversificar para poblar: El contexto arqueológico brasileño en la transición Pleistoceno-Holoceno. *Complutum*, 15, 249-263
- SHENNAN, STEPHEN (2000). Population, culture history, and the dynamics of culture change. *Current Anthropology*, 41(5), 811-835. <https://doi.org/10.1086/317403>
- SOMBROEK, W. G. (1966). *Amazon soils: a reconnaissance of the soils of the brazilian amazon region*. Center for agricultural publications and documentation, Wageningen.
- SILVA, ELIÉCER. (1963). Movimiento de la civilización agustiniana por el alto Amazonas. *Revista Colombiana de Antropología*, 12, 389-399. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1697>
- SMITH, NIGEL. (1980). Anthrosols and human carrying capacity in Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers*, 70, 553-566. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1980.tb01332.x>
- SMITH, MICHAEL E., Timothy A. Kohler y Gary M. Feinman. (2018). Studying inequality's deep past. In Timothy A. Kohler and Michael E. Smith (Eds.), *Ten thousand years of inequality. The archaeology of wealth differences* (pp 3-38). Amerind Studies in Anthropology. University of Arizona Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt20d8801.4>
- STEWART, JULIAN H. (1974). American culture history in the light of South America. Native south Americans. In Patricia J. Lyon (Ed.), *Ethnology of the least known continent* (pp. 4-21). Little, Brown and Company. Boston.

- STEWART, JULIAN H. (1977). The concept and method of cultural ecology. In James C. Stewart and Robert F. Murphy (Eds.), *Evolution and Ecology* (pp. 43-57). University Illinois Press, Chicago.
- STEWART, JULIAN H. and Louis Faron. (1959). *Native peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.
- UHL, CHRISTOPHER and P. Murphy. (1981). A comparison of productivities and energy values between slash and burn agriculture and secondary succession in the upper río Negro region of the Amazon Basin. *Agro-Ecosystems*, 7, 63-83. Elsevier, Amsterdam. [https://doi.org/10.1016/0304-3746\(81\)90015-9](https://doi.org/10.1016/0304-3746(81)90015-9)
- VIDAL, SILVIA M. (1999). Amerindian groups of northwest Amazonia. The regional system of political religious hierarchies. *Anthropos*, 94, 515–528.
- VIDAL, SILVIA M. (2002). Secret religious cults and political leadership: Multiethnic confederacies from Northwestern Amazonia. In Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 248-268). University of Illinois Press. Urban and Chicago.
- VIDAL, SILVIA M. (2003). The Arawak-Speaking Groups of Northwestern Amazonia: Amerindian Cartography as a way of Preserving and Interpreting the Past. In Neil L. Whitehead (Ed.), *Histories and Historicities in Amazonia* (pp. 33-58). University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- WATANABE, S., W. E. Ferial Ayta, H. Hamaguchi, N. Guison, E. La Silva. S. Maranca and O. Baffa Filho. (2003). Some evidences of a date of first humans to arrive in Brazil. *Journal of Archaeological Science*, 30, 351-354. <https://doi.org/10.1006/jasc.2002.0846>
- WATLING, J., J. Iriarte, F. E. Mayle, D. Schaand, L. C. R. Pessendae, N. J. Loader, F. A. Street-Perrottf, R. E. Dickaug, A. Damascenod, y A. Ranzih. (2017). Impact of pre-Columbian “geoglyph” builders on Amazonian forests. *PNAS*, 114(8), 1868–1873. <https://doi.org/10.1073/pnas.1614359114>
- WATLING, J., M. P. Shock, G. Z. Mongelo, F.O. Almeida, T. Kater, P. E. De Oliveira and E. G. Neves. (2018). Direct archaeological evidence for Southwestern Amazonia as an early plant domestication and food production centre. *PLoS ONE*, 13(7), 1-28. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0199868>
- WHITEHEAD, NEIL. (1998). Colonial chieftains of the lower Orinoco and Guayana coast. In Elsa M. Redmond (Ed.), *Chieftdoms and Chieftaincy in the Americas* (pp. 150-163). University of Florida Press.
- WOODS, WILLIAM I. and Joseph M. McCann. (1999). The anthropogenic origins and persistence of Amazonian dark earths. *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*, 25, 7-14.

WOLF, ERIC R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

ZEDER, MELINDA A. (2016). Domestication as a model system for niche construction theory. *Evolutionary Ecology*, 30(2), 325-348. <https://doi.org/10.1007/s10682-015-9801-8>

ZEDER, MELINDA A. (2015). Core questions in domestication research. *Proc Natl Acad Sci U S A*. 112(11), 3191–3198. <https://doi.org/10.1073/pnas.1501711112>

## Reseña

---

### **Territorios improbables. Una historia ambiental**

Germán A. Palacio Castañeda (2018). *Territorios Improbables. Una historia ambiental*. Bogotá, Colombia. Editorial Magisterio. ISBN:978-958-20-1295-3 <http://doi.org/197-201/ma.v12n2.93677>

Ana Milena Castro Estudiante Especialización en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. [amcastrof@unal.edu.co](mailto:amcastrof@unal.edu.co)

## Introducción

---

*Territorios improbables* es un texto que documenta, a través de nueve capítulos contenidos en dos partes y un epílogo, las condiciones ambientales de acuerdo al contexto histórico, político, económico y social que dan pie a las transformaciones más significativas del territorio colombiano en el periodo comprendido entre 1850 y 1930. Para esta caracterización, el autor se remonta a la memoria del territorio andino suramericano dominado por el Imperio Inca, tal y como lo encontraron los europeos en tiempos de la Conquista; pero el núcleo del libro se concentra en la construcción del Estado-nación territorial. Dicha configuración tiene como eje central el proyecto civilizatorio de la nación basándose en la descripción de la consolidación de Cundinamarca y el Valle del Cauca como regiones y, sobretodo, de la capital, Santa Fe de Bogotá. Asimismo, describe el proceso por el cual se definieron las fronteras que permitieron delimitar la Amazonia colombiana, la cual tuvo una evolución asincrónica con respecto a las transformaciones históricas del resto de país.

## Argumento central

---

Los cambios ambientales que sufrió Colombia, a partir del periodo republicano hasta la mitad del siglo XX, estuvieron influenciados por diferentes variables que se relacionan de manera histórica en el libro. En primer lugar, aspectos de tipo *económico*, como la explotación de productos agrícolas para la participación en los mercados internacionales (lo que implicó habilitar rutas y mecanismos de transporte en medio de una geografía desconectada y no industrializada). Segundo, factores de tipo *político* relacionados con la consolidación de las ideologías conservadora y liberal, y con las disputas por las dimensiones fronterizas. Tercero, condiciones de tipo *social*, afectado por el pensamiento colonial y eurocéntrico. Cuarto, factores de tipo *geográfico*, pues los territorios tropicales, exóticos y desconocidos, estimularon los viajes y recorridos por todo el territorio nacional para la identificación de los

ecosistemas y sus pobladores. Además de esto, se suman otros aspectos que en general dieron paso a la primera transformación ambiental significativa del territorio colombiano, no solo en el plano espacial, sino también social, configurando así un periodo histórico de vital importancia para el entendimiento del territorio colombiano y su historia natural.

## Secuencia narrativa

---

La conformación de la República colombiana y, en consecuencia, la puesta en marcha del proyecto civilizatorio implicó una drástica transformación y reorganización territorial, liderada por la élite criolla post-independentista. Este proyecto debe verse como un proceso y no como un resultado previsto desde el principio, dada la dispersión de las poblaciones humanas y los ecosistemas discontinuos, fragmentados y variables que configuran el territorio colombiano. En consecuencia, este proyecto de nación se implementa en principio en la región andina y la costa caribe.

Hacia mitad del siglo XIX la configuración del territorio y la concepción de la naturaleza se fundamentó en gran medida en las expediciones botánicas y zoológicas, llevadas a cabo por naturalistas como Alexander von Humboldt o José Celestino Mutis, y las expediciones geográficas a cargo de Agustín Codazzi. Por otro lado, la élite liberal buscaría la participación de la república en la economía internacional promoviendo el aprovechamiento de productos de exportación cultivables en las tierras bajas o calientes, con lo cual se generó un fuerte crecimiento demográfico en esas zonas.

Para este mismo periodo, mitad del siglo XIX, también se encontraban en disputa dos ideologías que tendrían implicaciones considerables en el proyecto civilizatorio, principalmente en la tenencia de la tierra: la liberal y la conservadora. Mientras que para los conservadores, que eran aliados de la Iglesia, las tierras baldías deberían ser propiedad del Estado y constituían el patrimonio que el Estado debía administrar; para los liberales la iniciativa privada permitía el desarrollo de la ciencia y la tecnología, al favorecer la explotación y extracción de los bienes naturales. Estas dos visiones fueron muy contrastantes sobre su impacto en el paisaje, pues mientras que a partir de las iniciativas liberales se permitió la explotación intensiva de los bosques, los conservadores frenaron la tala, no tanto para la protección del ecosistema, sino más bien para su racionalización y administración estatal. Sin embargo, “Habría que esperar las reformas agrarias de los años 1930s, incluyendo la idea de que la tumba del bosque era sinónimo de “mejoras” y por tanto prueba de “posesión” y la segunda parte del siglo XX con la llegada de la era del desarrollo y su apuesta a la mega urbanización, la industrialización y la Revolución Verde para detectar una ofensiva más voraz y exitosa contra la naturaleza intertropical del país y su biodiversidad, idea inexistente en la época.” (p.87).

Estas formas de apropiación de la naturaleza se conjugaron para ese tiempo con la concepción jurídico-política de la misma, instaurada a través del Código Civil. Este se promulgaría en toda Hispanoamérica, fundamentando el derecho a la propiedad privada como el más elemental de los derechos e implementando la relación dualista de sujeto-objeto entre el ser humano y la naturaleza. De este modo, la naturaleza se convertía en un objeto desprovisto de derechos.

La consolidación de la Nación también se vería influenciada por las exploraciones que extranjeros y nacionales harían sobre los territorios tropicales, aún desconocidos para el periodo comprendido entre 1850 y 1920. Es el caso de los empresarios que llegaron al territorio colombiano en búsqueda de fortuna. A través de sus relatos se da cuenta de las gentes que habitaban la Nación, involucrando algunas miradas femeninas que, en compañía de sus maridos, llegarían a esta parte del mundo. De igual manera, Manuel Ancizar, Santiago Pérez Triana y Rafael Reyes, se encargarían de caracterizar las tierras altas andinas, los llanos orientales y la región del Caquetá (Amazonas).

En la segunda parte, el autor se encargará de caracterizar los elementos que propiciaron la conformación de la capital, de Cundinamarca y Valle del Cauca, así como de analizar la influencia de las fronteras con Ecuador, Perú y Brasil, en su proceso soberano de conformación como república-nación.

La capital de Colombia se consolidó a partir de los principios coloniales que perdurarían durante el primer siglo republicano. Santa Fe de Bogotá, pese a que no fue un punto de integración de toda la nación, sí tenía una ubicación estratégica para la agricultura; para la expansión hacia las tierras bajas y conexión con el río más importante de la región: el Magdalena; para la protección y defensa territorial (debido a la cadena montañosa que la bordea) y, finalmente, estaría ubicada en las zonas donde es viable la civilización, según los prejuicios de algunas elites contemporáneas: las zonas frías.

La transformación del paisaje conllevó a la consolidación de regiones, las cuales son reconocidas en términos políticos y generan además identidad propia entre sus habitantes. La región de Cundinamarca se forma después de la constitución de la capital y su expansión obedece al cambio demográfico propiciado por las migraciones de la población desde las tierras frías o altas hacia las tierras calientes, en donde los productos tropicales podían exportarse al mercado internacional. En esta dinámica el río Magdalena sería el canal de comunicación con la costa Caribe colombiana y, en consecuencia, también el canal de exportación internacional con el puerto de Barranquilla en el Caribe colombiano.

Por otra parte, en la zona occidental, el Valle del Cauca se consolidaría como la región que permitiría la conexión con el Pacífico a través de Buenaventura. En un principio es el río Dagua el eje de comunicación entre

las poblaciones dispersas del valle y el Océano Pacífico, proporcionando el camino a la exportación de café, cacao y caña de azúcar, que transformaría tanto el paisaje como la conectividad de esta región con el resto del país.

La conformación política de Colombia, como la reconocemos en la actualidad, se consolidaría hacia las primeras décadas del siglo XX con la delimitación de la Amazonia. Esta región solo podría definirse a través de las disputas fronterizas con las naciones de Ecuador, Perú y Brasil; países que de cierta manera tuvieron una proyección distinta hacia el Amazonas, con mejor acceso y disposición de sus bienes. La vertiente andino-amazónica, hizo difícil el acceso a la Amazonia del extremo sur y sureste en el territorio colombiano, por lo que, aunque representa una tercera parte de todo el territorio continental colombiano, su configuración político-administrativa sería tardía. La Amazonia empezaría a hacerse notoria a través de los relatos de viajeros, como el caso de Santiago Pérez-Triana, quién atravesó la Orinoquía y parte de las selvas amazónicas en busca de su exilio.

Sin embargo, durante mucho tiempo, para la sociedad colombiana la Amazonia no era más que un territorio baldío y salvaje, que buscó su civilización a través de las misiones cristianas, y la extracción de quina y caucho. La novela de José Eustasio Rivera *La vorágine* y el conflicto con el Perú haría más notoria la presencia de la Amazonia en el imaginario de los colombianos. Las incursiones en la Amazonia, incluida la cauchería, no tuvo un impacto lo suficientemente significativo sobre el bosque, de modo que no se produjo en aquella época una deforestación de grandes magnitudes, pero el impacto sobre las poblaciones humanas fue dramático, pues las poblaciones nativas amazónicas disminuyeron drásticamente en número y, en consecuencia, se redujo o perdió parte del conocimiento ancestral del bosque amazónico, que solo hoy en día empieza a recuperarse con grandes dificultades.

## Evidencias

---

El autor recurre a un variado tipo de fuentes primarias y secundarias para fundamentar los argumentos expuestos en el texto. Entre las fuentes primarias se encuentran los relatos de viaje y diarios personales, de extranjeros y nacionales que emprendieron con distintos propósitos recorridos a través de la geografía colombiana, caracterizando los sistemas naturales y las poblaciones humanas que habitan dichos territorios. Estos relatos dejan ver, por ejemplo, la percepción romántica y prístina que se proyectó durante la época republicana, sobre los ecosistemas tropicales en casi todo el territorio nacional. Hay archivos que son importantes como el Guido Cora, pero también archivos encontrados sobre la Amazonia colombiana y peruana. Cuenta, así mismo, con algunos mapas y figuras de la época (otros recientes), para ejemplificar visualmente la cobertura vegetal, la delimitación del Amazonas, la estructura



espacial de la capital de la Nueva Granada, los poblados de las tierras bajas, entre otros. También se citan narraciones literarias de José Eustasio Rivera a propósito de la Amazonia, y lo mismo para la región del Valle, con los relatos de Jorge Isaac y su *María*, los cuales complementan información valiosa que para la época de estos autores era desconocida. Así mismo, el autor se basa en una nutrida fuente de información secundaria sobre numerosos trabajos de tipo científico: antropológico, histórico, geográfico, jurídico, biológico, relacionados por diversos autores para la comprensión histórica del territorio continental colombiano.

## Balance crítico

---

Los análisis históricos del ambiente requieren un gran esfuerzo por relacionar de manera completa todos aquellos elementos que configuran los cambios en la sociedad y la naturaleza a través del tiempo. El autor hace un ejercicio muy detallado y nutrido, que integra aspectos de tipo político, económico, social, cultural y geográfico que originaron dichos cambios, y que dan cuenta de la complejidad de la relación bilateral entre el ser humano y la naturaleza. Estos factores configuran una parte muy importante de la historia colombiana, en su definición como República en el marco de un proyecto civilizatorio del territorio. Evidentemente se requiere de estudios complementarios que introduzcan en el cuadro general nuevas regiones y que amplíen en detalle las preocupaciones ambientales sobre otros aspectos, por ejemplo, la flora y la fauna.

El texto, por razones de espacio y complejidad, no puede abarcar de manera panorámica todo lo que implica la preocupación ambiental. No obstante, el libro incluye facetas difíciles de integrar: reflexiones geográficas, ecológicas, jurídicas, económicas y literarias, lo cual implica una lectura ágil, amena y de rápida comprensión. Para este tipo de lecturas, las cuales narran lo que bien menciona el autor –las geografías en movimiento– es de vital importancia tener un mapa detallado de Colombia, Suramérica y el continente americano a la mano; no porque el texto en sí no contenga figuras que ilustren espacialmente lo narrado, sino por la importancia del detalle geográfico que muchas veces se escapa a la imaginación del lector.