

Volumen 13, número 2, 2022

# 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 | 2022



# MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 13, número 2, 2022

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**

Carlos Machado Dias Jr.  
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  
Germán Palacio  
Instituto de Investigaciones Imani,  
Universidad Nacional de Colombia  
Gilton Mendes dos Santos  
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)**  
Alejandro Augusto Prieto Mendoza  
Universidad Nacional de Colombia  
**Corrección de estilo (inglés)**  
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  
Universidade Federal do Para, Brasil  
Renato Monteiro Athias  
Universidade de Pernambuco, Brasil  
Roberto Pineda Camacho  
Universidad Nacional de Colombia,  
Sede Bogotá  
Santiago Mora  
St. Thomas University, Canadá  
Stephen Hugh-Jones  
Kings College, Cambridge, Reino  
Unido  
Suely Aparecida do Nascimento  
Mascarenhas  
Universidade Federal do Amazonas,  
Brasil

## Evaluadores pares

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

### Ana Carla Bruno

Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Brasil

### Carlos Eduardo Costa

Universidade Federal de São Carlos, Brasil.

### Carlos Suarez

Investigador Independiente, Colombia.

### Celeste Medrano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

### Clara Patricia Peña-Venegas

Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI), Colombia.

### Edgar Bolívar-Urueta

Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

### Germán Zuluaga

Centro de Estudios Médicos Interculturales, Colombia.

### Gilton Mendes dos Santos

PPGAS-Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

### Jean Esther Langdon

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

### Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

### Mariana Ramos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

### Miguel Aparicio

Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil.

### Patricia Carvalho Rosa

Instituto Mamirauá, Brasil.

### Wesley Kettle

Universidade Federal do Pará, Brasil.

Anual: 2010-2014 – Semestral: desde 2015 – Coeditada por IMANI y PPGAS/UFAM: desde 2017

ISSN 2145-5074 (impreso) | ISSN 2145-5082 (en línea)

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

Teléfono: + 57-8-592-7996.

Correo electrónico: mundoamaz\_let@unal.edu.co

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

## Índices, bases de datos y directorios

Emerging Sources Citation Index (ESCI) de Web of Science Core Collection, 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

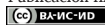
Diseño y diagramación: María del Pilar Maldonado Currea

Imagen de Portada: Cristiano Siqueira - @crisvector

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

## Editorial

7 | Editorial: Homenaje a la memoria

## Artículos de investigación

13 | MIGUEL APARICIO  
FABIO RIBEIRO  
Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño  
*Missionary fundamentalism in indigenous Amazonia: Zo'é and Suruwaha trajectories in front of Brazilian ultraconservative turn*  
*Fundamentalismo missionário na Amazônia indígena: trajetórias Zo'é e Suruwaha diante da virada ultraconservadora brasileira*

51 | MARCILEIA COUTEIRO LOPES  
HIROSHI NODA  
O manejo ambiental em Nova Aliança, Alto Solimões: memórias do passado e reflexos no present  
*Environmental management in Nova Aliança, Alto Solimões: memories of the past and reflections in the present*  
*Manejo ambiental em Nova Aliança, Alto Solimões: memórias del pasado y reflejos en el presente*

77 | ELLEN PRISCILA FARIAS DE FREITAS  
JAÍLSON SANTOS DE NOVAIS  
DANIELLE WAGNER SILVA  
IANI DIAS LAUER-LEITE  
Sociobiodiversidade e alimentação em uma comunidade ribeirinha da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Baixo Amazonas  
*Sociobiodiversity and food in a riverine community of the Tapajós-Arapiuns Extractive Reserve, Low Amazon*  
*Sociobiodiversidad y alimentación en una comunidad ribereña de la Reserva Extractiva Tapajós-Arapiuns, Bajo Amazonas*

## Artículos de reflexión

- 98 | JIMMY WEISKOPF  
Ayahuasca comes to the city!  
*¡La ayahuasca llega a la ciudad!*  
*!A ayahuasca chega na cidade!*

## Textos indígenas

- 117 | ELIO MIRAÑA  
Cantando y bailando se armoniza el territorio: aproximación a cantos y bailes de los Miraña desde el clan Neebaje  
*Singing and dancing harmonizes the territory: approaching songs and dances of the Miraña from the Neebaje clan*  
*Cantando e dançando harmoniza-se o território: aproximação aos cantos e danças dos Miraña do clã Neebaje*

## Reseñas

- 142 | FELIPE VANDER VELDEN  
Revisão: The Archaeology of the Upper Amazon: complexity and interaction in the Andean Tropical Forest
- 145 | LINA MARÍA HURTADO GÓMEZ  
Reseña: Horizontes Amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo.

## Editorial: Homenaje a la memoria

---

Cuando a principios de junio, el conjunto de artículos que componen el presente número ya estaban publicados en versión preliminar en la página web, y adelantábamos los ajustes de diagramación final, fuimos sorprendidos por una preocupante noticia proveniente de la red de aliados y amigos del río Yavari. La imagen que decidimos colocar en la portada de este número comenzó a “viralizarse”. Dom Phillips y Bruno Pereira habían desaparecido mientras navegaban en viaje en el río Ituí-Itaguaí, *Terra Indígena Vale do Javari*, hasta *Atalaia do Norte*. Los indígenas iniciaron una acción de búsqueda desde el primer momento en que sospecharon que algo malo podría haberles sucedido. Las organizaciones indígenas, las familias, los colegas hacían esfuerzos desgastantes, incluso infructuosos, para que ágilmente se apoyaran a las expediciones de búsqueda con sobrevuelos, apoyo terrestre y fluvial. Se pasaron algunos días en medio del torbellino de la enorme repercusión mediática nacional e internacional, la angustia de las familias, y de la apatía y lentitud de las respuestas institucionales a las primeras búsquedas. Finalmente, fue confirmado que Bruno Pereira y Dom Phillips fueron asesinados; a su vez, algunos de los involucrados en el crimen vienen siendo capturados.

La *Terra Indígena Vale do Javari* es especialmente reconocida por ser el lugar que alberga y protege la mayor cantidad de grupos de indígenas en aislamiento voluntario de que se tiene noticia; además muchas comunidades de grupos indígenas, incluso algunos de reciente contacto como los matsés, matis, marubo, kanamari, kulina y kulina pano.

La protección de este territorio es indispensable para garantizar las condiciones en que estos grupos puedan sobrevivir física y culturalmente. A pesar de su importancia, este territorio es continuamente invadido por madereros, cazadores y pescadores, mineros ilegales, comerciantes, traficantes de drogas y misioneros, lo que genera situaciones de conflicto que colocan en riesgo tanto a los grupos indígenas que habitan esta Tierra Indígena como a los aliados que trabajan en favor de su protección.

Bruno Pereira acompañaba al periodista y escritor independiente británico Dom Phillips, quien investigaba las tensiones y acuerdos socioambientales que se desarrollaban entre la organización indígena UNIVAJA<sup>1</sup> y los grupos que pescaban ilegalmente pirarucú al interior del área protegida. Dom Phillips estaba radicado hace años en Brasil y publicaba reportajes para medios como *The Guardian*, *The Observer*, *The New York Times*, *Folha de Sao Paulo*, entre otros. Bruno Pereira era indigenista especializado con enorme experiencia en las estrategias de protección de grupos en aislamiento voluntario, gran conocedor de la situación compleja de la región del Yavari, pues actuó muchos años en la coordinación regional de la FUNAI<sup>2</sup> en *Atalaia do Norte*.

Fue responsable por la Tierra Indígena, antes de ser coordinador general del área de indígenas aislados y de reciente contacto de la FUNAI en Brasilia. Bruno, en el momento de su muerte, era asesor de la organización indígena UNIVAJA en el campo de la vigilancia territorial.

La protección de las áreas en que habitan grupos con tan alto grado de vulnerabilidad, como los indígenas en aislamiento voluntario, requiere de un arduo trabajo con las poblaciones circundantes. El monitoreo y vigilancia de las áreas protegidas debe ser acompañada de estrategias de diálogo con las comunidades del entorno. Para ello, son esenciales estrategias educativas y de construcción de diálogo en favor de promover el respeto a la condición de aislamiento voluntario de los pueblos que en su autodeterminación así lo han preferido, y en general que se conozcan y respeten los derechos indígenas del resto de pueblos en el área. Igualmente, es importante conocer mejor la situación de las comunidades vecinas a las áreas protegidas y promover una buena convivencia.

Las estrategias de vigilancia y monitoreo territorial que las organizaciones indígenas y comunidades desarrollan, y que frecuentemente encuentran personas armadas cometiendo ilícitos, deberían ser apoyadas en coordinación con las acciones de control y fiscalización territorial que requieren la participación y compromiso de organismos especializados como la FUNAI, IBAMA<sup>3</sup>, la Policía Federal, o el Ejército entre otros. De hecho, es deber constitucional del Gobierno federal garantizar la protección y hacer respetar todos los bienes de las comunidades en las Tierras Indígenas.

Las acciones de protección y vigilancia que emprenden los pueblos indígenas y sus organizaciones necesitan del respaldo de los órganos de control y fiscalización, y, ante todo, de la FUNAI. De otra forma, son vulnerables o rehenes frente a organizaciones criminales que agreden a quienes allí habitan y trabajan, y mediante amenazas o violencia directa continuar extrayendo ilegalmente de recursos naturales, como en este caso, de las poblaciones de peces y tortugas en ríos y lagos de esta área protegida. De otro lado, la dinámica transfronteriza de la pesca, caza y minería ilegal o del narcotráfico requiere igualmente de una coordinación transfronteriza interinstitucional para hacerle frente. Si bien en 2017, en Leticia y Tabatinga se habían realizado ejercicios internacionales de respuesta rápida a asuntos humanitarios o delitos transnacionales, poca o nula coordinación se evidencia cuando se requieren acciones de respuesta rápidas, como la requerida en el caso en cuestión.

Nuestra revista *Mundo Amazónico*, desde sus inicios, ha publicado una serie de artículos sobre la diversidad social y cultural de la región del Yavarí, sus problemáticas y desafíos de protección. En los últimos años, vemos que el tono de denuncia y preocupación sobre el Valle del Yavarí se ha acentuado. El período del gobierno Bolsonaro ya es famoso dentro y fuera del país



por el retroceso que ha significado en términos de atacar la legislación e institucionalidad de la que depende la protección de áreas de conservación y Tierras Indígenas. Instituciones, como IBAMA y FUNAI (entre otras), han pasado a ser dirigidas por militares, ruralistas o pastores evangélicos con ideas e intereses contrarios y acciones por lo menos negligentes con la misión institucional que deberían representar. Más aún, desde la presidencia se envían constantemente señales de connivencia y aliento a la impunidad frente a actividades destructivas e ilegales en la Amazonía. Quienes invaden, destruyen, queman, exploran, e incluso matan en áreas protegidas, no parecen ser sistemáticamente cohibidos y perseguidos. Son numerosas las denuncias en Brasil e internacionalmente (por ejemplo, en la Corte Interamericana de Derechos Humanos y en la Corte Penal Internacional) del accionar criminal que, desde el Gobierno federal, por acción u omisión, parece haberse ensañado en la Amazonía.

En *Mundo Amazónico*, somos solidarios con los investigadores e indigenistas que han trabajado en el Yavarí y han sido autores y colaboradores con nuestra revista desde sus inicios. En estos tiempos difíciles, a nombre de toda la Red de *Mundo Amazónico*, extendemos nuestra solidaridad y cariño. La imagen<sup>4</sup> de portada es un homenaje a Bruno Pereira y Dom Phillips, a su trabajo y carisma inspirador, al símbolo que ahora son y serán; es un homenaje a sus familias y también es un homenaje a los muchos indígenas, afro, mestizos, líderes sociales y ambientales que son asesinados en la Amazonía brasileña, colombiana, peruana, ecuatoriana, venezolana, boliviana o guyanesa. Son líderes sociales y ambientales que defienden modos de existencia diversos, de humanos y no humanos en este gran pluriverso amazónico, y que la gran mayoría de las veces no reciben la atención ni despiertan una movilización, indignación y solidaridad como la que la muerte de Bruno y Dom lograron profundamente alcanzar dentro y fuera de la Amazonía.

Recientemente, en el volumen 12 número 1 de 2021 de nuestra revista, Bruno Pereira fue coautor del artículo “*Violaciones de los derechos a la salud de pueblos indígenas aislados y de reciente contacto en el contexto de la pandemia COVID-19 en Brasil*”. Los autores, académicos e indigenistas especializados, miembros en su mayoría del OPI<sup>5</sup>, concluían por ejemplo que la violación del derecho a la salud, en un momento de emergencia sanitaria de proporciones pandémicas, podía llegar a significar el genocidio de estas poblaciones, riesgo que el Estado brasileño estaba asumiendo conscientemente.

Es importante anotar que, en resumen, las acciones de protección, control y fiscalización de este importante territorio se han debilitado al tiempo que los principales cargos del sector de Protección Territorial de la FUNAI son ocupados por militares y funcionarios a favor de las misiones evangélicas. Es en este contexto que Bruno, como muchos otros funcionarios comprometidos, se convirtieron en duros críticos de la deriva militarista y

misionera de la institución y, como él, tuvieron que dar un paso al costado en dicha institución para continuar su misión asesorando a las organizaciones indígenas directamente.

Este número de la revista *Mundo Amazónico* abre con un artículo que justamente expande el análisis del patrón general de conexiones entre el fundamentalismo religioso y el militar frente a los pueblos indígenas y especialmente a los grupos en aislamiento voluntario. Se trata del artículo titulado “*Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias Zo'é y Suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño*”, cuyos autores son Miguel Aparicio y Fabio Ribeiro, profesores e investigadores de la UFOPA<sup>6</sup> y miembros del OPI. Este artículo aporta un análisis muy bien documentado y desarrollado sobre la historia de la acción misionera en la Amazonía brasileña, con énfasis detallado en los casos de los pueblos zoé y suruwaha. Así, reúne y analiza información etnográfica sobre la entrada y efectos de las misiones en estas poblaciones al tiempo que describe el cambio de estrategias en la acción misionera para persistir en sus objetivos ante las diferentes acciones legales e institucionales diseñadas para dificultar su proselitismo religioso entre pueblos de reciente contacto e incluso con indígenas en aislamiento voluntario.

El artículo no solo es relevante por la sistematicidad y destacado análisis del tema, sino por avanzar en el análisis del período más reciente en que un giro conservador en el Gobierno de ese país se entrelaza de forma importante con las visiones y estrategias de accionar de misiones evangélicas. Esto ha producido en Brasil una intensificación de paradigmas pasados sobre la integración y, en la práctica, de des-indigenización de grupos con alto grado de vulnerabilidad, incluyendo los pueblos “aislados”. El artículo es una pieza muy sólidamente construida y documentada que aporta al conocimiento del fenómeno tratado. Además, expone elementos para el debate público de un tema de relevancia política, y sobretodo existencial, para la protección de la diversidad de sociedades amazónicas y para Brasil en particular.

El artículo siguiente “*Manejo ambiental en Nova Aliança, Alto Solimões: memorias del pasado y reflejos en el presente*”, escrito por Marcileia Lopes e Hiroshi Noda, ambos del programa de posgrado en Ciencias Ambientales y Sustentabilidad en Amazonia de la UFAM<sup>7</sup>, hace una aproximación a la percepción y construcción social del territorio en la comunidad cocama de *Nova Aliança*, río *Solimões*, Amazonas, en el municipio de Benjamín Constant, desde enfoques de etnoecología y etnobiología, en los que en que se muestra cómo desde las historias de origen, la religiosidad, la topofilia, las relaciones de parentesco, la reciprocidad y la cultura en general, guían su forma de vivir y manejar el sistema ambiental. Los autores muestran cómo, a través de la forma en que los cocamas construyen, transforman, significan y (re) significan su relaciones sociales y acciones a lo largo del tiempo se enfrentan las emergencias que surgen a lo largo del tiempo.

El siguiente artículo, “*Sociobiodiversidad y alimentación en una comunidad ribereña de la Reserva Extractiva Tapajós-Arapiuns, Bajo Amazonas*”, de Ellen Farias de Freitas, del programa de posgrado en Recursos Naturales en Amazonia de la UFOPA, analiza las relaciones entre las familias mestizas ribereñas, el bosque y los espacios cultivados en los patios traseros de las casas, mostrando particularmente el papel de la extracción de plantas como actividad significativa en la configuración de la comunidad, la seguridad alimentaria y la reproducción social.

Jimmy Weiskopf, escritor, periodista y traductor colombo-estadounidense, en su artículo “*¡La ayahuasca llega a la ciudad!*”, recorre la historia de cómo un preparado medicinal chamánico de la Amazonía se ha expandido al mundo no indígena urbano, recorriendo diferentes connotaciones históricas, sociales, económicas y políticas del fenómeno. El texto combina de manera magistral la experiencia autoetnográfica con una crónica periodística bien elaborada y sustentada en su experiencia personal con una importante revisión de fuentes secundarias sobre el tema. El autor, con un lenguaje ameno y coloquial, dinámico e irónico, teje una trama de gran interés académico con un estilo que trasciende la literatura especializada para acercar el tema a un público más amplio y general.

Cerramos la serie de artículos de este número con un muy especial texto indígena. Se trata de “*Cantando y bailando se armoniza el territorio: aproximación a cantos y bailes de los Miraña desde el clan Neebaje*”, de Elio Miraña, líder y destacado investigador indígena. En dicho artículo, Elio profundiza, por un lado, en la descripción y conocimiento del variado conjunto de bailes ceremoniales del pueblo miraña, a la vez que invita a apreciar su importancia y significado desde el punto de vista de una teoría y práctica nativa en que los bailes son esenciales para la “armonización del territorio”. El artículo está construido como un hipertexto de manera que los lectores podrán acceder a enlaces con archivos de audio para escuchar una selección de cantos, ejemplos de varios de los numerosos tipos de bailes del sistema ritual miraña analizados por el autor. Buena parte de estos audios provienen del registro de actividades de enseñanza de cantos a niños miraña realizados en décadas pasadas por abuelos cantores en malocas y escuelas de comunidades del territorio tradicional. Esperamos que este bello e importante texto sea una contribución a ampliar los esfuerzos por la documentación, reproducción y aprendizaje de estas tan importantes artes de conocer, conectar y armonizar relaciones entre los diversos seres que componen territorios amazónicos. Al mismo tiempo, se trata de un experimento en que un investigador indígena se ha dedicado a buscar formas de convertir este legado sonoro en formatos, herramientas y pedagogías nuevas que potencien el pensamiento de los abuelos que él comparte. Que este esfuerzo se convierta en más baile, en alegría y abundancia, en vez de perderse con la memoria de los abuelos o en las frías bibliotecas y centros de documentación.

Incluimos, también reseñas de dos importantes libros recientes. La primera, realizada por Felipe Vander Velden, profesor de la UFSCAR<sup>8</sup>, sobre el libro editado por Ryan Clasby y Jason Nesbitt de nombre *The Archaeology of the Upper Amazon: complexity and interaction in the Andean Tropical Forest*, y la reseña de Lina Hurtado-Gomez, del Centro de Pensamiento Amazonas, sobre el libro de los profesores Bruno Malheiro, Carlos Walter Porto-Gonçalves y Fernando Michelotti titulado *Horizôntes Amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo*.

Agradecemos a todos los autores, evaluadores, lectores y colaboradores de *Mundo Amazónico*. Apostamos siempre a que este esfuerzo colectivo también diversifique y aporte nuevas perspectivas a la producción académica sobre la Amazonía y a la solución de sus problemas. Siendo la región con más vida en este mundo es también en donde más vidas son amenazadas y silenciadas absurdamente. Multipliquemos las voces para la protección de la vida.

Edgar Bolívar-Urueta  
Profesor Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.  
Editor revista Mundo Amazónico.

## Notas

---

<sup>1</sup> União dos Povos Indígenas do Vale do Javari.

<sup>2</sup> Fundação Nacional do Índio.

<sup>3</sup> Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais.

<sup>4</sup> Diseñada por @crisvector a quien agradecemos permitir su uso en la portada de la Revista Mundo Amazónico.

<sup>5</sup> Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados y de Contato Recente.

<sup>6</sup> Universidad Federal del Oeste de Pará.

<sup>7</sup> Universidade Federal do Amazonas.

<sup>8</sup> Universidade Federal de São Carlos.

# Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño

*Missionary fundamentalism in indigenous Amazonia: Zo'é and Suruwaha trajectories in front of Brazilian ultraconservative turn*

*Fundamentalismo missionário na Amazônia indígena: trajetórias Zo'é e Suruwaha diante da virada ultraconservadora brasileira*

Miguel Aparicio  
Fabio Ribeiro

---

## Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2022-02-23 Devuelto para revisiones: 2022-05-04 Fecha de aceptación: 2022-05-10

Cómo citar este artículo: Aparicio, M., Ribeiro, F. (2022). Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño. *Mundo Amazónico*, 13(2), 13-50. <https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.101258>

---

## Resumen

A partir de una etnografía de las relaciones de los zo'é y los suruwaha, pueblos de "reciente contacto" de la Amazonia brasileña, con las agencias misioneras que intervinieron en sus territorios, este artículo confronta los puntos de vista indígenas con los discursos evangélicos. Para ese propósito, se da una atención especial a la perspectiva zo'é sobre los misioneros y, de forma inversa, a continuación, un énfasis a la perspectiva misionera sobre los suruwaha. El análisis conjuga informaciones oriundas del trabajo de campo etnográfico de los autores con un estudio de los presupuestos y fundamentos doctrinales de la actuación misionera. Al investigar las trayectorias de figuras destacadas de las dos instituciones evangélicas protagonistas (*Novas Tribos*, JOCUM), se pone de manifiesto la conexión estrecha de estas agencias con el movimiento de extrema derecha del actual gobierno brasileño. Desde las tierras indígenas hasta los despachos gubernamentales, la actuación misionera surge, junto a las Fuerzas Armadas y al agribusiness, como uno de los ejes del bolsonarismo y de su política de retroceso de los derechos indígenas.

*Palabras clave:* Amazonia indígena; Misiones evangélicas; Zo'é; Suruwaha.

---

**Miguel Aparicio.** Antropólogo del Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (Opi/CNPq). Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2076-5214> Correo electrónico: [mgl.aparicio@gmail.com](mailto:mgl.aparicio@gmail.com)  
**Fabio Ribeiro.** Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (Opi). Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Correo electrónico: [fabianr@gmail.com](mailto:fabianr@gmail.com)

### Abstract

Based on an ethnography of the relationships between the Zo'é and the Suruwaha, people "in initial contact" in Brazilian Amazonia, with the missionary agencies that intervene in their territories, this article confronts the indigenous points of view with the evangelical discourses. For that purpose, special attention is given to the Zo'é perspective on missionaries and, conversely, an emphasis on the missionary perspective on the Suruwaha. The analysis combines information from the authors' ethnographic fieldwork with a study of the presuppositions and doctrinal framework of missionary action. By investigating the trajectories of prominent figures from the two evangelical institutions (Novas Tribos, JOCUM), the close connection of these agencies with the extreme right-wing movement of the current Brazilian government is revealed. From indigenous lands to government offices, missionary action emerges, along with the Armed Forces and agribusiness, as one of the axes of Bolsonaro's mandate and its policy of backing down indigenous rights.

**Keywords:** Indigenous Amazonia; Evangelical Missions; Zo'é; Suruwaha.

### Resumo

A partir de uma etnografia das relações dos Zo'é e dos Suruwaha, povos de "recente contato" da Amazônia brasileira, com as agências missionárias que intervieram em seus territórios, este artigo confronta os pontos de vista indígenas com os discursos evangélicos. Com esse propósito, dá-se uma atenção especial à perspectiva zo'é sobre os missionários e, de forma inversa, em seguida, uma ênfase na perspectiva missionária sobre os Suruwaha. A análise conjuga informações oriundas do trabalho de campo etnográfico dos autores com um estudo dos pressupostos e fundamentos doutrinários da atuação missionária. Ao investigar as trajetórias de figuras destacadas das duas instituições evangélicas protagonistas (Novas Tribos, JOCUM), põe-se de manifesto a conexão estreita destas agências com o movimento de extrema direita do atual governo brasileiro. Das terras indígenas até os escritórios governamentais, a atuação missionária surge, junto às Forças Armadas e o agronegócio, como um dos eixos do bolsonarismo e da sua política de retrocesso dos direitos indígenas.

**Palavras-chaves:** Amazônia indígena; Missões evangélicas; Zo'é; Suruwaha.

"Pena que a cavalaria brasileira não tenha sido tão eficiente quanto a americana, que exterminou os índios" (*Correio Braziliense*, 12/04/1998)

"Com toda a certeza, o índio mudou. Está evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós" (*Folha de São Paulo*, 23/01/2020).

Jair Messias Bolsonaro

## Introducción

---

Considerados por la política indígenista como "pueblos indígenas de contacto creciente",<sup>1</sup> los zo'é de la región guayanesa y los suruwaha de la cuenca del río Purús intensificaron sus relaciones con la sociedad brasileña en la segunda mitad del siglo XX, tras décadas de aislamiento proactivo en zonas de refugio que les permitieron evitar el contacto arriesgado con la violencia colonial y con las epidemias diseminadas por los invasores. Como marca significativa en sus respectivas trayectorias, ambos grupos vivieron en los años 1980 procesos de intervención de misiones evangélicas especializadas en implantar iglesias indígenas en Amazonia: tras cinco años de tentativas de contacto, la *Missão*

*Novas Tribos do Brasil* (MNTB) mantuvo sus actividades entre los zo'é entre 1987 y 1991; y *Jovens Com Uma Missão* (JOCUM) lo hizo en territorio suruwaha desde 1983 hasta 2003. En ambos casos, después de años de presencia misionera en las aldeas zo'é y suruwaha, los órganos gubernamentales brasileños decretaron la expulsión de estas agencias, al considerar que su actuación violaba derechos fundamentales indígenas reconocidos legalmente<sup>2</sup>.

Los zo'é son hablantes de una lengua tupí-guaraní y viven en el norte del estado brasileño de Pará, en las selvas localizadas entre los ríos Erepecuru y Cuminapanema, subafuentes de la margen izquierda del río Amazonas. Junto con los wajãpi y emerillon, son los únicos hablantes contemporáneos de lenguas tupí-guaraníes en la región de la Guayana brasileña, ocupada principalmente por pueblos de lengua caribe (waiwai, hixkariyana, kaxuyana, tiriyo, wayana, apalai). Aunque, en las fuentes documentales, las referencias sobre la presencia zo'é en el área que ocupan actualmente sean escasas, la historia oral del grupo (Gallois y Havt, 1998) indica una ocupación reciente del interfluvio Erepecuru-Cuminapanema, que data probablemente del periodo colonial. Viven en la Tierra Indígena Zo'é (homologada en 2009 con 6.865 km<sup>2</sup>) y actualmente suman aproximadamente 320 personas, organizadas en diferentes grupos (-wan) que mantienen una gran movilidad asociada a factores ecológicos (estacionalidad de los recursos de las huertas, caza, pesca y recolección) y políticos (distancia adecuada entre los -wan)<sup>3</sup>.

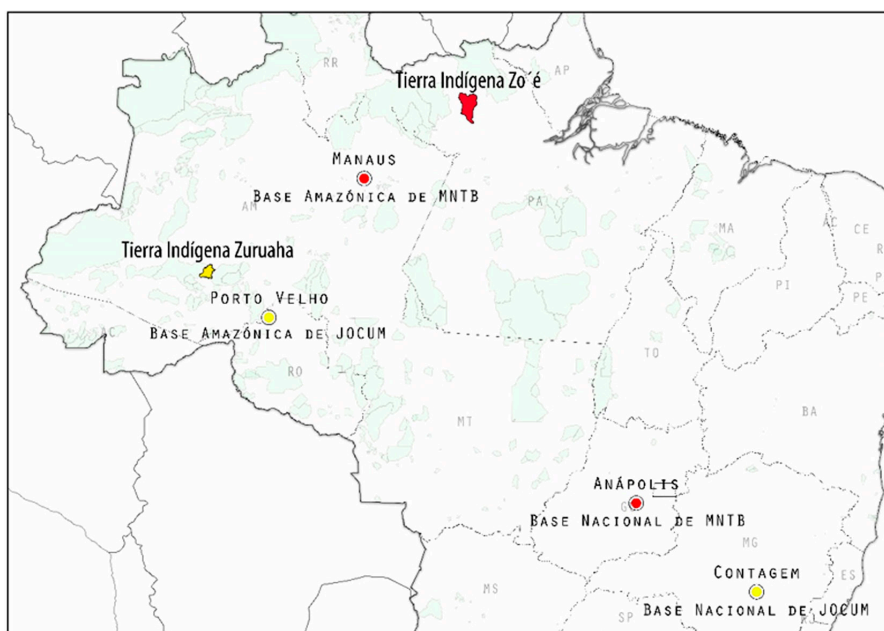


Figura 1: Localización de las TIs Zo'é y Suruwaha y de las bases de MNTB y JOCUM

Los suruwaha forman parte de la familia lingüística Arawá. Habitan en la región interfluvial entre el Purús y el Yuruá, en el estado brasileño de Amazonas. A comienzos del siglo XX, la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá (afluentes del Purús) vivió una fase de intensificación de ataques armados y epidemias que llevaron al exterminio casi total de pueblos como los mamori y los katukina del Coatá, y diezmaron otros grupos, como los suruwaha y los hi merimã, que optaron por el aislamiento en regiones alejadas de los circuitos extractivistas. Los diversos colectivos suruwaha (-*dawa*) se reorganizaron en zonas de tierra firme para garantizar su supervivencia, hasta que, a finales de la década de 1970, trabajadores regionales empezaron a ocupar de nuevo su territorio. Actualmente, la Tierra Indígena Zuruahã está homologada con una extensión de 2.390 km<sup>2</sup>; la población actual, de 155 personas, comparte una zona residencial común, con periodos de cohabitación en una única casa comunal que alternan con épocas de dispersión en grupos establecidos en varias casas, cercanas entre sí<sup>4</sup>.

La *Missão Novas Tribos do Brasil* (MNTB) es la subsidiaria brasileña de *New Tribes Mission* (NTM)<sup>5</sup>, fundada en Estados Unidos en 1942 por Paul Fleming. En Brasil, MNTB se registró como entidad legal en 1953. Sin embargo, la obra de evangelización de grupos indígenas aislados en territorio brasileño ya había comenzado en la década de 1940 a cargo de misioneros norteamericanos en la región de Guajará-Mirim, en la frontera Brasil-Bolivia. Actualmente, además de las sedes administrativas en Anápolis (Goiás) y Manaus (Amazonas), MNTB posee dos centros de capacitación misionera: el Instituto Bíblico Peniel, en Minas Gerais, y el Centro Misionero Shekinah, en Mato Grosso do Sul. Como ocurre con otras agencias misioneras, su objetivo es “plantar, en cada pueblo, una iglesia genuinamente indígena”. Basado en una clasificación binaria de pueblos indígenas - “alcanzados” y “no alcanzados” (por el Evangelio) -, el método propagado por MNTB consiste en formar líderes evangélicos indígenas que puedan “plantar iglesias” dentro de sus propias aldeas y animar a los indígenas supuestamente “alcanzados” a realizar expediciones de contacto con pueblos “no alcanzados” (como los misioneros consideran a los zo'é y a los suruwaha)<sup>6</sup>. A este método se le conoce en la literatura americanista como “evangelismo acumulativo” (Howard, 2001) o “modelo piramidal” (Gallois y Grupioni, 1999).

*Jovens Com Uma Missão* (JOCUM) actúa como agencia brasileña de *Youth With A Mission* (YWAM), institución interdenominacional fundada en 1960 en los Estados Unidos por Loren y Darlene Cunningham. Sus actividades en Brasil comenzaron en 1975 por iniciativa de Jim y Pamela Stier en la ciudad de Contagem (Minas Gerais). Actualmente, JOCUM cuenta con más de 50 bases y escuelas de capacitación misionera diseminadas por el país, que promueven su compromiso fundamental: “el deseo de *alcanzar a todos los pueblos* es tanto nuestra responsabilidad bíblica como herencia en las raíces de nuestra fundación como Misión, y permea nuestra llamada corporativa”<sup>7</sup>. Con actuación entre pueblos indígenas a partir de la estrategia de “Misiones



Transculturales”, JOCUM cuenta con una base regional de operaciones para la Amazonia en Porto Velho (Rondonia), en la que funciona la Escuela de Capacitación y Discipulado, la Escuela de Traducción Oral de la Biblia, el Curso de Introducción a los Estudios Etnolingüísticos y Culturales, la Escuela Bíblica con Foco en Oralidad y la Escuela Multiétnica para Adultos. Durante los últimos años, la intervención de JOCUM entre pueblos indígenas se inspira en la denominada “tercera ola misionera”, que consiste en la formación de misioneros e iglesias indígenas canalizada a través del *Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas* (CONPLEI). Al igual que MNTB, JOCUM forma parte de la *Associação de Missões Transculturais Brasileiras* (AMTB), principal red de agencias misioneras con actuación en tierras indígenas (y en otros campos) de Brasil.

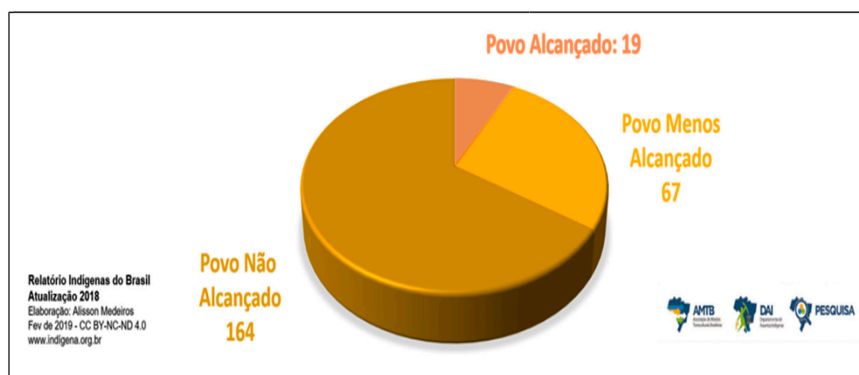


Figura 2. Status de evangelización (AMTB, 2019)

En estas páginas, vamos a presentar las claves de interacción que los zo'é y los suruwaha vivieron con las agencias misioneras que actuaron en sus territorios, y proponemos un entrecruzamiento de los puntos de vista indígenas con los discursos evangélicos: destacamos con más énfasis la perspectiva indígena sobre los misioneros en el caso zo'é, y la perspectiva misionera sobre los indígenas en el caso suruwaha. Tras la descripción y análisis de ambas trayectorias, analizaremos cómo, a pesar de la interrupción que estos proyectos sufrieron en escala local, es posible detectar un movimiento de continuidad en escala más amplia. En efecto, una mirada crítica permite identificar cómo los protagonistas de *Novas Tribos* y de JOCUM desarrollan conexiones directas con el actual movimiento de ultraderecha que gobierna en Brasil, y con los sectores evangélicos fundamentalistas que constituyen una de sus bases más activas<sup>8</sup>. En una inquietante paradoja, intervenciones vividas en las zonas más remotas de la floresta amazónica revelan capítulos fundamentales del giro conservador en el Brasil de Bolsonaro, que tiene en su radical postura antiindígena una de sus banderas más visibles. Estas agencias misioneras se han enraizado, junto con los militares y el sector del agribusiness, en la columna vertebral del bolsonarismo.

## Versiones zo'é del encuentro con MNTB

---

### En busca de los indios “no alcanzados” del Cuminapanema

Tras las primeras noticias sobre la presencia de malocas de “indígenas aislados” en la cuenca del río Cuminapanema<sup>9</sup>, en el norte de Pará, los misioneros fundamentalistas de *New Tribes Mission* empezaron a estudiar la región con el objetivo de poner en marcha un plan de evangelización de los zo'é. Debido a que el territorio indígena se encuentra en una zona interfluvial de selva densa y sierras, los misioneros, después de algunos intentos de subir el río Cuminapanema en canoa, decidieron realizar una incursión terrestre desde la zona rural del municipio de Oriximiná. A finales de la década de 1970, el acceso por tierra a la región de los “Campos Gerais do Erepecuru” había sido posible gracias a la apertura de la carretera conocida como “Ramal do BEC”<sup>10</sup>, trazada por los militares como una perpendicular norte-sur a la Perimetral Norte en el estado de Pará. Con la apertura de la carretera, se amplió el flujo de colonos, recolectores de nuez de Brasil y buscadores de oro, quienes empezaron a explotar la región de la sabana y la cuenca baja del Cuminapanema.

Desde la perspectiva del Estado, a finales de la década de 1970, los zo'é entraron en la escena indigenista como uno de los pueblos “aislados” del lejano extremo norte de Pará. La FUNAI, ocupada con otros Frentes de Contacto en el contexto de la apertura de la Transamazónica (Araweté, Parakanã, Kararaó y Arara), no priorizó en ese momento el trabajo indigenista en el Cuminapanema. Como señalan Gallois y Grupioni (1999), “el desconocimiento general de ese pueblo y de la región era el escenario ideal para MNTB: se encontraban en una situación de total aislamiento y la FUNAI no estaba interesada en establecer contacto ni en controlar la zona”.

A principios de la década de 1980, el equipo de MNTB comenzó el trabajo de localización y atracción de los zo'é. Apoyados en los conocimientos de guías regionales, en 1982 los misioneros abrieron un sendero que conectaba la región de Campos Gerais con la parte sur del territorio zo'é, en la cuenca del río Tararin, afluente del Cuminapanema conocido por los lugareños como “igarapé de los indios”. En mayo de ese mismo año, según relata Onésimo de Castro (2008:78), el equipo misionero se adentró en el territorio indígena y encontró algunas aldeas y campamentos zo'é vacíos. En poco tiempo, basándose en los mismos métodos utilizados por los frentes del SPI y de la FUNAI (con machetes y hachas dispuestos a lo largo de los caminos como obsequios), los misioneros consiguieron establecer un primer “contacto” con los zo'é en la región de Sarapejuk (afluente del Tararin). Este fue el encuentro de Edward Luz y Gerani (del equipo misionero) con Tun y Dubehaj.

Este encuentro y otros posteriores tuvieron lugar entre julio y agosto de 1982. Según el relato de los misioneros, “estas visitas duraron cerca de un mes, ya que los misioneros intentaron aprender las primeras palabras de su lengua y desarrollar una sólida amistad con el grupo”. A finales de agosto de 1982, decenas de hombres zo’é saquearon el campamento y expulsaron al equipo misionero del territorio indígena. Aunque este episodio puso de manifiesto la disposición guerrera de los zo’é, los misioneros consideran 1982 como el año en que el equipo de MNTB tomó “posesión del territorio para el Señor Jesús” (Castro, 2008: 95). Sin embargo, solo en noviembre de 1987, cinco años después de haber sido expulsados por los zo’é, los misioneros lograron establecer un nuevo “contacto” con los tupí de la Cuminapanema.

## El primer encuentro con los misioneros, según Tun

En 2013, más de treinta años después de aquel encuentro, Ribeiro (2020) recogió el relato de Tun. Cuando narró el episodio, Tun se encontraba en la base de la FUNAI, en la localidad de Kejã, recuperándose de un resfriado. En el momento del encuentro con los misioneros, Tun vivía en Koporuhu con sus dos esposas, Ture y Tatitusing. Koporuhu era una de las grandes malocas zo’é antes del contacto, al igual que otras malocas mencionadas en el relato: Kejã, Iwi’ara y Towari abyra rupa<sup>11</sup>.

En el episodio relatado, Tun y Dubehaj se encontraban en la región del Sarapejuk cuando se toparon con los *kirahi* (no indígenas), a quienes más tarde los zo’é llamarían Duaru y Hereni<sup>12</sup>. En el momento del encuentro, Tun dijo a los forasteros: “¿Eres tú, *towiro*?” *Towiro* es el vocativo con el que los zo’é se dirigían a los extranjeros cuando estaban en actitud pacífica. Aunque Tun y Dubehaj estuvieran así, en el relato destaca la desconfianza y el miedo de los *kirahi* hacia los zo’é: solo al cabo de unas horas, cuando estaban contentos (*ory*), los *kirahi* bajaron el arma y entonces “solo hablaron”. Compartieron el pecarí que habían cazado con antelación. La descripción que Tun hace de este momento es significativa:

Entonces los *kirahi* se sentaron y “solo charlaban”. Cuando el sol llegó a esa altura [hacia las dos de la tarde], creo que el amigo dijo que fuese a buscar el pecarí que había matado antes, así que Duaru fue y lo trajo. Lo arrojó aquí mismo. Entonces le cortó la cabeza con un machete, le cortó la cabeza al pecarí, la tiró y entonces se le cayó la cabeza. Cortó la pata delantera y luego también la trasera. Y dijo: “llévatela y cómela”. Así que traje la pata en ese momento. El difunto Dubehaj trajo la pata delantera del pecarí. “Llévatela para comer”, dijo (Tun, 2013).

Después de haber recibido de los misioneros las patas del pecarí, Tun pidió a los forasteros un machete (*boke*). Días después, Tun, Dubehaj y el joven Jipiho volvieron a la región del encuentro y hallaron a los *kirahi* en las cercanías del riacho Kuruaty. Siguieron con ellos hasta el claro recién abierto, vieron la nueva casa de los *kirahi* y recibieron machetes. “Así que traje un montón de machetes y los zo’é se los llevaron”.

La noticia de que los *kirahi* regalaban machetes y hachas no tardó en extenderse por las aldeas y, en poco tiempo, muchos zo'é fueron a la busca de los misioneros.

Luego pasaron también otras personas, vinieron muchos y los encontraron también. Fueron al claro para ver. La gente de Kejã también fue. Todos los zo'é de esa época, todos fueron realmente. Los de Towari abyra rupa también fueron, y los de Iwi'ara. En ese momento fueron todos, había mucha gente. El difunto Kuru no obtuvo un hacha y se enojó. Y entonces dio un golpe contra la pared. En ese momento los zo'é se dispersaron alrededor de la casa. Y entonces los *kirahi* tuvieron miedo, mucho miedo. Los zo'é empezaron a arrancar las tablas de la pared, golpearon muy fuerte las paredes, que se cayeron. Los zo'é entraron y se llevaron cosas, se llevaron muchas cosas. Yo me quedé observando, en ese momento no fui. Luego los dueños de la casa se marcharon y muchos zo'é entraron. En ese momento los *kirahi* estaban muy asustados y se marcharon al final de la tarde. Los zo'é se llevaron muchas cosas, estaban muy enfadados por los machetes y las hachas. El difunto Kuru estaba enfadado, el difunto Kwasi estaba enfadado, el difunto Dejkwerime también estaba enfadado. Creo que todos los zo'é estaban enfadados en ese momento, la gente del difunto Towari, la gente del difunto Towiro, la gente del difunto Turu también. Turu murió después de haberlos visto. En ese momento los *kirahi* se marcharon de verdad (Tun, 2013).

Como no había herramientas para todos, el ambiente se puso tenso. Los que no consiguieron machetes se enojaron (*doryj*), golpearon las paredes (*pari nupã*) y saquearon la casa de los misioneros. Los *kirahi*, muy asustados, se marcharon. Las enfermedades de los misioneros, sin embargo, permanecieron. “Fue después de que Turu viese [a los misioneros] que Turu murió”, dijo Tun. Durante este periodo, comenzó la epidemia que cobró la vida de decenas de personas zo'é. *Kirahi rahy ate juke*: “Fue la enfermedad de los *kirahi* la que los mató”, comentó Toapa, hijo de Dubehaj.

## Machetes, epidemia y muertes, según Hun

Tras el relato de Tun, el joven jefe Hun tomó la palabra:

Antes los misioneros llegaban primero en helicóptero y sobrevolaban Kejã. Vieron a los zo'é, y por eso volvieron por tierra en esa época y abrieron un camino. Querían verlos, así que abrieron un camino. El helicóptero vio primero a la Zo'é, sólo entonces Tun lo encontró. Fue el helicóptero que vio por primera vez las malocas de los zo'é. En ese momento el helicóptero arrojó ropa roja. Lanzaron sandalias, lanzaron pilas en ese momento. Solo después de que Tun lo encontrara. Después Sera'yt también lo encontró. Solo entonces los zo'é se fueron con los misioneros. Para entonces, ya se había hecho la pista de la misión. Los zo'é hicieron casas. Tun los encontró primero y luego tuvo tos ya en ese momento. Los zo'é conocieron a los misioneros por primera vez, y ya en ese momento muchos zo'é murieron. Tun los encontró, luego los misioneros se fueron, y entonces hubo mucha tos. Había mucha tos en ese momento. En esa época, muchos zo'é murieron. Realmente se murieron.

Mi padre, mi madre, mis hermanos, las hijas de Soarin, Siwi murieron, el hijo de Biri también murió, Sahy también murió, Kepebot también murió, Iho también murió, Sisi también murió, Tiruhu también murió, Wahuhuhu también murió, demasiados murieron en esos días. Mi gente se alojaba en Purity en esa época. Tun se alojaba en Koporuhu. El hijo de Dig también murió, Rara también murió. Había mucha tos en ese momento. Los *kirahi* de entonces no lo sabían. Los *kirahi* no sabían que los zo'é estaban muriendo. En esa época, los *kirahi* se habían marchado de la misión. Entonces, los *kirahi* volvieron otra vez y entonces lo supieron y trajeron medicinas. Las trajeron cuando encontraron a Sera'yt, solo entonces las trajeron. Los *kirahi* se quedaron mucho tiempo, solo después encontraron a Sera'yt (Hun, 2013).

El relato de Hun es interesante porque ofrece una cronología de la secuencia de encuentros de los Zo'é con diferentes *kirahi* y retoma la cuestión de las muertes resultantes del contacto con los misioneros. Hun es claro al afirmar que la epidemia comenzó poco después del encuentro de Tun con los *kirahi* y que solo “muchas lunas después”, cuando se encontraron con Sera'yt, los misioneros trajeron inyecciones y otros medicamentos (pero no vacunas). Hun, que todavía era niño en ese momento, se vio gravemente afectado: su padre, su madre y algunos de sus hermanos murieron en la aldea de Purity. Al confrontar el relato de Castro (2008) y los relatos zo'é, queda claro que precisamente en ese “hiato pre-contacto”, es decir, entre los primeros contactos de 1982 con Tun y el contacto “oficial” de 1987 con Sera'yt, la epidemia – que con mucha probabilidad los misioneros llevaron – asoló las aldeas zo'é.

## Repercusiones

En efecto, solo en 1987, cinco años después de los primeros encuentros, los misioneros consiguieron establecer relaciones regulares y atraer a los zo'é a los alrededores de la “Base Esperança” (instalada después de 1982 por los misioneros en la parte sur de la actual Tierra Indígena Zo'é). El “contacto” quedaba así consolidado. La pista de aterrizaje abierta por el equipo misionero facilitó el acceso a la zona, y el sendero que conducía a los Campos Gerais acabó por no volver a utilizarse durante más de una década. Sin embargo, los zo'é no olvidaron este *kirahi rape*, el camino de los *kirahi*.

En el mismo año, la FUNAI publicó una orden de interdicción del área indígena Urucuriana-Cuminapanema con el objetivo de salvaguardar el territorio ocupado por los zo'é y posiblemente por otros pueblos indígenas “aislados”. En 1989, después de que MNTB informara a la FUNAI de que el estado de salud de los indígenas era crítico, un primer equipo indigenista<sup>13</sup> visitó la zona. En 1991, la FUNAI decidió retirar el equipo de misioneros del territorio zo'é y de otras áreas indígenas de Brasil.

Este episodio, mencionado por Hun en la misma ocasión que la conversación con él en 2013, marca el inicio de la larga disputa entre FUNAI y las misiones

proselitistas relacionadas con los zo'é a través de MNTB – disputa que continúa hasta hoy (Gallois y Grupioni, 1999; Ribeiro, 2015; 2020). Con la retirada de los misioneros, el joven Simirã (entonces con 12-13 años, hoy un importante jefe) “se enfadó mucho en ese momento, y quiso matar a Wellington, casi lo hizo”<sup>14</sup>. Sin embargo, al día siguiente, las dádivas de comida que los agentes de la FUNAI ofrecieron fueron fundamentales, según los Zo'é, para sellar la alianza con los nuevos y poderosos visitantes, *kirahi-FUNAI*.

Entonces, la FUNAI trajo arroz, también trajo camarones, y los zo'é volvieron a ser felices. Trajeron camarones, los compartieron y luego los zo'é los asaron y comieron. Los camarones estaban dulces. Entonces, los misioneros se fueron de verdad (Hun, 2013).

A partir de ese momento, un funcionario llamado Izidoro asumió la coordinación del Frente de Contacto de la FUNAI. Se inició un movimiento para abrir una pista de aterrizaje y una base de apoyo en los barbechos de la aldea de Kejã. Poco a poco, la FUNAI atrajo a los zo'é hacia ese lugar, por lo que la base misionera y las aldeas a medio camino entre la base misionera y la nueva base de la FUNAI (Cuminapanema) fueron abandonadas gradualmente. Durante los primeros años de presencia del Estado entre los zo'é, se implementó una política asistencial de donación de objetos y atención sanitaria que seguía el modelo habitual de los puestos indígenas de contacto del órgano indigenista. Los zo'é empezaron a ser conocidos en la prensa como uno de los últimos pueblos indígenas de la Amazonia en conservar un modo de vida aislado, autónomo y caracterizado como neolítico<sup>15</sup>.

## Los descaminos del fundamentalismo misionero

Retirados de la zona, los “soldados de Cristo” no abandonaron la idea de evangelizar a los zo'é. Según las palabras de uno de los misioneros del equipo de MNTB:

Sabemos que detrás de todo está el Príncipe de las Tinieblas que, según la revelación de Dios en el libro del Apocalipsis, “ha bajado a vosotros lleno de ira, sabiendo que le queda poco tiempo”. También, sabe que “cuando el Evangelio se predique en todo el mundo, llegará el fin”, y él y sus ángeles serán arrojados al lago de fuego y azufre con toda la gente que siga sus artimañas. No es de extrañar que utilice todos los medios para posponer ese día y una de sus principales estrategias sea impedir que se anuncie el Evangelio, principalmente a los pueblos aislados. Sin embargo, como el propio Señor Jesús profetizó, las puertas del infierno no prevalecerán contra el avance de la Iglesia y Dios no ha renunciado a revelarse también a los zo'é. [...] ¡La obra continúa! Y en una relación de colaboración entre las agencias misioneras, la iglesia brasileña y la iglesia indígena, seguimos hacia la meta con la certeza de que pronto veremos a los indios zo'é conocer la Palabra de Dios y tener su expectativa mesiánica plenamente satisfecha (Castro, 2008: 148).

Para lograr este objetivo, a partir de la década de 1990 los misioneros adoptaron otras estrategias, en varios niveles: articulaciones políticas y jurídicas contra la FUNAI y, más recientemente, contra los derechos territoriales de los pueblos indígenas aislados y de contacto reciente; evangelización de los pueblos indígenas del entorno zo'é y estímulo para que esos pueblos estableciesen relaciones con los zo'é llevándoles el Evangelio; e invasión de la tierra indígena con el objetivo de atraer a los zo'é a la región de extracción de nuez de Brasil. Con estas estrategias, el propio equipo de MNTB acabó dispersándose. Algunos, como Onésimo de Castro, se quedaron en Santarém con el objetivo de consolidar la presencia misionera en torno a la TI Zo'é. Otros, como Edward Luz, asesoraron al presidente de MNTB en la representación de la misión ante entidades gubernamentales y parlamentarias. Más tarde, Luz se convirtió en el presidente de MNTB.

Respecto a la primera estrategia, la presión de MNTB consiguió que la investigación abierta por la Policía Federal y el Ministerio Público Federal para investigar la responsabilidad de los misioneros en las muertes del pueblo zo'é fuese archivada por “falta de pruebas”<sup>16</sup>. Ante ese resultado, MNTB solicitó formalmente autorización para entrar en la tierra indígena. Debido a las reiteradas negativas de la FUNAI, en la década de 2000 la agencia misionera emprendió una estrategia más incisiva de acusación a la FUNAI a través de parlamentarios y de organizaciones como la *Associação Nacional de Juristas Evangélicos* (ANAJURE). La insistencia de MNTB alcanzó la vía judicial, hasta que en 2012 la Corte Suprema determinó que la FUNAI impidiese el retorno de la misión a la tierra indígena. Desde entonces, ante la imposibilidad de la presencia institucional de MNTB entre los zo'é, el misionero Onésimo de Castro solicitó permiso para entrar en la tierra indígena como investigador lingüístico supuestamente vinculado a la Universidad Federal del Oeste de Pará (UFOPA), presentándose como desvinculado de la misión. Sin embargo, la FUNAI identificó el fraude del misionero en los trámites de su documentación ante el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CNPq), y en 2016 rechazó su solicitud de entrada en la tierra indígena.

En su estrategia de evangelización de los pueblos indígenas del entorno de zo'é, los misioneros iniciaron en la década de 1990 una ofensiva para animar a las “iglesias indígenas” – fracciones “evangelizadas” de los colectivos caribes conocidos genéricamente como “waiwai”, “tiriyó” y “katxuyana” – a penetrar en el territorio zo'é. Esta acción de los misioneros promovió encuentros de estos pueblos con los zo'é desde finales de los años 1990 y principalmente en los años 2000. Como observó Ribeiro (2020), más que servir a los intereses del proyecto evangelizador, esos encuentros acabaron reconectando a los zo'é con las antiguas y extensas redes de relaciones en las Guayanas, de las que habían formado parte en el pasado. En la actualidad, MNTB ha realizado trabajos en las aldeas katxuyana, en la TI Kaxuyana-Tunayana, y tiriyó, en la TI Parque do Tumucumaque.

Finalmente, la estrategia de invasión de la Tierra Indígena Zo'é bajo orientación de los misioneros comenzó hacia 1998, cuando uno de los miembros del equipo de contacto estableció una base en los Campos Gerais (conocida por los zo'é como *Ruwi rupa*<sup>17</sup>) con el apoyo de la Iglesia Bautista de Santarém. A partir de ese local, fueron realizadas las invasiones de la tierra indígena por no indígenas, registradas desde finales de los años 90 con el objetivo de atraer a los zo'é fuera de su territorio. El momento culminante, sin embargo, fue en 2010, cuando, tras las invitaciones de los recolectores de nuez y de los misioneros, 96 zo'é fueron a la zona rural del municipio de Oriximiná y permanecieron allí durante meses (Ribeiro, 2020). La salida de los zo'é de la tierra indígena dio lugar a investigaciones civiles y policiales que concluyeron que los productores de nuez de Brasil y los misioneros eran culpables de invadir la tierra indígena y de reducir a los zo'é a condiciones análogas a la esclavitud, una de cuyas consecuencias fue la epidemia de malaria *falciparum* que devastó las aldeas zo'é en 2010 y 2011. Sin embargo, el Tribunal Federal de Santarém decidió condenar al trabajador invasor que explotó la mano de obra indígena, pero absolvió al misionero, aunque se demostró que este había suministrado armas a los zo'é. Una vez más, los misioneros asociados a MNTB fueron absueltos de crímenes contra los zo'é por “falta de pruebas”.

## Los suruwaha como “presas de Dios” y la misión JOCUM

---

A finales de los años 1970, se confirmaba el colapso definitivo del extractivismo de látex de *Hevea brasiliensis* en las llanuras aluviales del valle del río Purús. El sólido esquema comercial cauchero que había provocado la afluencia de miles de migrantes del nordeste brasileño, el surgimiento de núcleos urbanos y el avance invasivo sobre las tierras indígenas resquebrajaba definitivamente. En esa época, aumentó la presión extractiva en las zonas interfluviales más alejadas, centrada en la búsqueda de otros tipos de látex (*Couma utilis*), aceite de copaiba, nuez de Brasil y pieles de animales silvestres. Los suruwaha y los hi merimã, refugiados en zonas de difícil acceso, mantuvieron su aislamiento tras la experiencia trágica de masacres y epidemias causadas por las frentes de colonización a comienzos del siglo XX. El avance de nuevos colonos volvió, en 1978, a las inmediaciones de la zona residencial suruwaha, una vez más cercados en su territorio de refugio. En ese momento, un equipo del *Conselho Indigenista Missionário*<sup>18</sup> inició un trabajo de protección territorial y amortiguamiento de la presión de los invasores, y montó una base regional en uno de los ríos de acceso al área indígena. Consiguieron identificar a los “indios del Coxodoá” y en 1980, tras realizar algunas expediciones, establecieron contacto con los suruwaha. Sus prioridades iniciales consistieron en neutralizar la presión ribereña en el entorno suruwaha y exigir a la FUNAI la demarcación de la tierra indígena (Kroemer, 1994).



Pocos años después, en 1983, la FUNAI realizaba el “contacto oficial” a través de la “Operación Coxodoá”, organizada por el expedicionario Sebastião Amâncio Costa e integrada en su mayoría por guías de campo indígenas. La operación abrió una senda en dirección norte-sur entre el río Cuniuá (principal ruta comercial del entorno suruwaha) y las malocas, con campamentos de “atracción” intercalados a lo largo del trayecto. La política indigenista brasileña aún proponía el establecimiento del contacto directo como procedimiento para grupos aislados – solamente dos décadas después se consolidó en Brasil la política de protección del aislamiento voluntario en situaciones análogas a la de los suruwaha<sup>19</sup>. El informe elaborado por Costa tras la expedición concluía que era necesario “dar oportunidad, sin interferencia, de decidir culturalmente lo que deben tomar como préstamo, cabiendo a las culturas receptoras, si es posible, seleccionar los rasgos y patrones culturales que les convengan, retirándolos de su aislamiento social y privativo” (Costa, 1984: 25). De la lectura del informe, se desprenden dos elementos que llaman la atención: por un lado, la ausencia de percepción crítica de los riesgos que suponía la apertura de una vía terrestre permanente entre un río de alto flujo comercial y las malocas, instaladas en el corazón de la zona de refugio suruwaha; y, por otro, la animadversión con la iniciativa del CIMI, que apuntaba a una preferencia por misiones evangélicas entre ciertos segmentos indigenistas del gobierno – el ambiente de la teología de la liberación instigó el rechazo hacia grupos de la iglesia católica entre sectores oficiales.

Hay que resaltar que la articulación del *Serviço de Proteção ao Índio* (el órgano indigenista oficial que antecedió a la FUNAI) con entidades misioneras evangélicas ya se había instaurado desde los años 1950 con la transición del “indigenismo positivista” de Rondon al “indigenismo antropológico” de Darcy Ribeiro, que paradójicamente abrió las puertas a los lingüistas misioneros del *Summer Institute of Linguistics*, a pesar de algunas divergencias en el seno del indigenismo oficial (Barros, 2004). Un convenio de investigación con el Museo Nacional en Río de Janeiro dio soporte legal a la actuación del SIL en las tierras indígenas (Rodrigues, 1963). Entre los grupos de la familia lingüística Arawá (en la que se inscribe la lengua suruwaha), el SIL desarrolló estudios entre los jamamadi (con publicaciones a partir de 1962), paumari (desde 1964), deni (1976), banawá (1977) y jarawara (1987)<sup>20</sup>. Durante los años 1980, comenzó el declive de la presencia del SIL en el Medio Purús, que dio paso a nuevas agencias, como *Missão Novas Tribos Brasil* entre los deni a partir de 1982 y *Jovens Com Uma Missão* entre los suruwaha, como veremos a continuación.

## Camino abierto para los misioneros

Los misioneros de JOCUM se sirvieron precisamente de la ruta abierta por la FUNAI y, con el beneplácito de Sebastião Amâncio, realizaron su “primer contacto”<sup>21</sup> con los suruwaha en 1983. La líder de la misión relata los hechos

en su libro de aventuras misioneras (B. Ribeiro, 2007), en el que narra sus percepciones previas al encuentro con los indígenas:

Estábamos alojadas en un bohío de madera de unos hermanos de la Asamblea de Dios. Esa noche, en la cama prestada, me estremecí de miedo. Iba a intentar hacer el primer contacto “civilizado” con una tribu salvaje en medio de la nada. Podrían matarme, comerme, violarme y descuartizarme; podrían golpearme hasta perder el conocimiento, dispararme, despellejarme viva, arrancarme el cuero cabelludo. La historia favorita de los ribereños es que los indios me arrancarían los pechos y me atravesarían con un palo para secarme en la orilla. Por alguna razón morbosa les gustó esta imagen y la repitieron una y otra vez. ¿Estaba Dios en esa locura? ¿No sería presunción mía haber oído su voz? Me estremecí de miedo durante horas en esa cama. Miedo a un jaguar, a una serpiente, a los indios, al aislamiento, a mí misma. Rodé de un lado a otro en la cama sin poder controlar el terror que se apoderaba de mi cuerpo hasta el punto de hacerme temblar (B. Ribeiro, 2007: 53-54).

Sin conocimientos históricos o etnográficos preliminares, JOCUM reeditaba una aventura misionera que repetía los prejuicios y estereotipos más grotescos sobre el mundo indígena. El imaginario del terror – imposible no recordar la etnografía de Taussig (2007) en el Putumayo – oscilaba hacia su extremo opuesto, que del indio caníbal pasaba al *bon sauvage* paradisíaco, y que provocó en la misionera la sorpresa de su humanidad. Inesperadamente, los suruwaha también tenían su “civilización”:

Hacia el final del cuarto día de caminata, llegamos a una casa comunal abandonada. Era hermosa, alta y bien hecha. Parecía una película. Me pellizqué para asegurarme de que no estaba soñando. Después de cuatro días en el bosque oscuro, la maloca parecía una sofisticada isla de civilización, un verdadero Manhattan. La casa comunal era alta como un rascacielos. En el interior, había piezas de tecnología tiradas al suelo, flechas, vasijas de barro bien guardadas dentro de las hojas y alrededor de ellas había huertas. Dormimos allí con la esperanza de encontrarnos al día siguiente. La noche pasó lentamente. Nos imaginamos mil cosas: “¿Y si se hubieran escapado cuando sabían que veníamos? Nuestro acercamiento al bosque debe haber sido como acercarnos a un frente militar ... ¿Y si nunca los volvemos a encontrar? ¿Y si se escabullen y nos capturan? ¿Y si nos violaban? ¿Y si...?”

Nos despertamos temprano y, como animales urbanos, bajamos al arroyo con cepillo de dientes, jabón y toalla facial para la higiene matutina, que terminó siendo la última de muchas semanas. De repente, mientras nos lavábamos los dientes, estábamos rodeados de indios salvajes pintados de rojo empuñando arcos y flechas. Primero bajó un tipo grande con un niño y les gritó a los demás detrás de él. Lo miré con asombro, encontrándolo hermoso. Estaba desnudo, pintado de la cabeza a los pies de un rojo brillante. El cabello estaba bien cortado en forma de güira con un surco encima de las orejas. Llevaba pendientes de madera en el lóbulo y unos dientes bonitos y limpios. Hablaba sin parar, a veces con cara de enojo, a veces feliz. No temía nada más. El miedo dio paso a una fuerte seguridad del amor de Dios por nosotros (B. Ribeiro 2007: 58-59)

La misión fue desarrollándose de manera progresiva a medida que captaba las claves culturales indígenas para conectarlas con el mensaje bíblico. La demarcación de la tierra indígena se realizó en 1987 sin que JOCUM tuviese ningún tipo de participación en el proceso de reconocimiento de los derechos territoriales suruwaha. Durante veinte años, equipos misioneros se dedicaron a presentar la figura de *Jasiuwa* – una versión “contextualizada” del Dios cristiano a los indígenas. El registro de la lengua constituyó durante años una tarea importante y se llevó a cabo con métodos semejantes a los que el *Summer Institute of Linguistics* había desarrollado en aldeas indígenas de diversas regiones amazónicas. Entre 1985 y 2003, los misioneros realizaron su investigación lingüística<sup>22</sup>. Progresivamente, identificaban en las narrativas y actividades rituales elementos que les permitirían establecer un supuesto “encuentro entre la teología suruwaha y la teología cristiana”:

Durante más de diez años de convivencia, el equipo ha tratado de compartir a Jesús (*Jasiuwa*) principalmente a través de la vida. Hemos tenido mucho cuidado de no ceder a la tendencia de hablar mucho de Jesús antes de saber realmente cómo el mismo Jesús quería presentarse a los suruwaha. Aun así, era imposible esconder nuestra relación personal con Jesús y lo que Él representa en nuestras vidas. Ellos nos veían saliendo a orar a la selva, nos oían orar por los enfermos en el nombre de Jesús y a menudo veían que esas oraciones eran contestadas. Nunca supimos cómo situar a *Jasiuwa* teológicamente de manera que tuviese sentido para ellos – solo decíamos que Jesús era bueno y los animábamos a buscar, ellos mismos, una relación con Jesús. Hicimos esto durante años, mientras orábamos pidiéndole al Señor que se revelase a ellos (Suzuki, 2001).

Con la experiencia adquirida, la actuación proselitista se hizo más explícita. Se intensificó la actuación marcante de pastores en el equipo de JOCUM que promovían la conversión de los recién contactados suruwaha a la fe en *Jasiuwa*. Como táctica de evangelización, la asistencia sanitaria se usó como vehículo para reforzar la dependencia con la iglesia: exorcismos, cantos cristianos y oraciones acompañaban la aplicación de medicamentos alopáticos – aunque la cura siempre se presentaba como efecto de la acción divina. La adaptación del mensaje cristiano se desarrolló mediante las llamadas “analogías de la redención” (Suzuki 2001; 2003) – que conectan con el “factor Melquisedec” (Richardson, 2020), concepto ampliamente difundido entre las agencias misioneras que considera que la revelación divina preparó de forma primordial a todos los pueblos de la tierra para la recepción del mensaje cristiano.<sup>23</sup> Según estas analogías de la redención, la tradicional inhalación de tabaco en forma de rapé (común en el uso cotidiano y ritual, así como en las iniciaciones chamánicas) se convirtió en “bautismo cristiano” de los indígenas; las narrativas suruwaha se transformaron en variaciones bíblicas sobre Elías, Abrahán o Moisés; y los cantos *wajuma* y sueños de los chamanes pasaron a ser, según los misioneros, encuentros con Jesús:

Un muchacho compuso una melodiosa canción que imita el sonido de la cadencia del remo en las aguas de un río. Esa canción habla sobre los ángeles que reman en el río celeste, festejando a Jesús. Conforme van cantando, los ángeles reman y balancean las cabezas y sus pendientes de plumas de guacamayo, en una poética coreografía celestial. Otros suruwaha han confesado sus pecados y clamado abiertamente por la misericordia de Jesús” (Suzuki, 2005: 130).

La amalgama doctrinaria llegó a su auge con la predicación sobre la muerte de Jesucristo en versión adaptada. Se creó un mensaje salvacionista que intentaba contraponerse a la dramática práctica de envenenamiento por timbó (*Deguelia utilis*, una especie de barbasco de uso ictiotóxico), presente entre los Suruwaha de las últimas generaciones<sup>24</sup>. Según los misioneros, “Jesús tomó timbó: con su muerte Él pagó el precio perfecto por el pecado de los Suruwaha. Jesús murió, bajó al Hades, enfrentó al espíritu del timbó y lo venció. Nadie más tiene que tomar timbó, pues Él mismo ya lo tomó de una vez por todas” (Suzuki, 2001). Esta concepción sobre el pecado suruwaha, con la consiguiente demonización de los “espíritus” malignos de la cosmología indígena, llegó a un punto extremo cuando, en 1999, los misioneros organizaron un viaje a las malocas con un grupo de indígenas maorí de Nueva Zelanda, y promovieron – ataviados con sus ornamentos y objetos rituales – una especie de ritual sagrado que tenía como objetivo abatir a *kunaha karuji*, “el espíritu del timbó”<sup>25</sup>.

De hecho, es práctica común en la acción misionera actuar utilizando indígenas “convertidos” para llevar la fe a pueblos aislados o de contacto reciente. Ese fue el procedimiento realizado, por ejemplo, por la *Missão Novas Tribos Brasil* al incorporar indígenas waiwai en las expediciones de contacto con los zo’é durante los años 1980 y, más recientemente, por la *Frontier International Mission*, al contratar indígenas matsés en la evangelización los aislados korubo en el valle del Yavarí o por *Greene Baptist Church* con los jamamadi del Purús (Aparicio, 2021). Con esos mismos procedimientos, el deseo de expandir las fronteras de la fe llevó al equipo de JOCUM a promover expediciones de contacto en el territorio de los aislados hi merimã. De hecho, en 1995 los misioneros que trabajaban entre los suruwaha fueron sorprendidos por la FUNAI en una expedición de contacto que contó con el apoyo de guías contratados; en esa ocasión, indígenas anawá. La expedición fue interceptada, y los diarios de campo de los misioneros revelaron los verdaderos propósitos de la iniciativa de JOCUM<sup>26</sup>:

En realidad, el diablo no está satisfecho en perder terreno de nosotros, y va a intentar lo que esté a su alcance para hacernos retroceder, desistir, irnos de aquí, pero en nombre del Señor Jesucristo continuaremos hasta el tiempo que el Señor determine. Esta tierra, este lugar y este pueblo Hi Merimã pertenecen al Señor Jesucristo (Nivaldo Carvalho, 5 de mayo de 1995).

Ayer estaba orando y Dios me dio aquel versículo que dice que andamos gracias a la fe y no a la visión. Aunque no veamos nada y las cosas nos

parezcan confusas, creo que Dios controla todo por aquí, Él es la principal persona interesada en este pueblo, en el contacto [...]. Hoy por la mañana en la cabaña, Dios me dio una palabra poderosa en salmos. Me postré rostro a tierra ante el Señor y le pedí la bendición, para que pueda heredar la tierra Hi Merimã, el pueblo Hi Merimã (Nivaldo Carvalho, 14 de junio de 1995).

En sus escritos, los misioneros destacan la idea de que los suruwaha se transformarán en *Jasiuwa bahi*, “presa de Dios”: bajo la protección divina, salvarán sus vidas. Así lo narra el libro *A Way Beyond Death*, en el que la periodista Jemimah Wright (2012) escribe una novela basada en las aventuras misioneras de Márcia y Edson Suzuki en las malocas suruwaha<sup>27</sup>. Durante veinte años, JOCUM ensayó un programa de capacitación para jóvenes pastores indígenas, trató de inducir procesos escolares de alfabetización y traducción bíblica<sup>28</sup> y, como hemos visto, buscó expandir la misión entre los indígenas en aislamiento próximos al territorio suruwaha. Estas iniciativas fueron interrumpidas con la intervención del Ministerio Público Federal, que en 2003 solicitó la expulsión de los misioneros de la tierra indígena.

## Los límites bíblicos de la cultura indígena

Los escritos que sistematizan la teología y metodología misional de JOCUM se inscriben en el denominado paradigma de *contextualización*. La contextualización se desarrolla entre los códigos indígenas y los códigos misioneros, y paradójicamente no guarda ninguna conexión con los contextos – políticos, territoriales, de conflicto – que inciden sobre el pueblo indígena. El problema del fundamentalismo misionero está en su fe unívoca en el tránsito transcultural: la traducción del mensaje cristiano parte del presupuesto de equivalentes funcionales entre las lenguas, que prevalecen *a pesar de* las diferencias culturales, pero que deben garantizar la proximidad al código bíblico original. Como afirma Vilaça (2016) al analizar el proceso evangelizador, si para los indígenas el dilema del encuentro está en la diferencia entre “cuerpos”, para los misioneros el punto crítico tiene como eje la diferencia de “versiones”.

En efecto, como el objetivo de la misión es hacer que la palabra bíblica *alcance* a los indígenas, la salvación de las almas es la finalidad mayor – la defensa de la tierra no lo es. JOCUM se articuló con la FUNAI para entrar en la tierra indígena e inició su actividad misionera, pero permaneció omisa en el proceso de demarcación que garantizaba los derechos territoriales suruwaha. Del mismo modo, estuvo ausente en el proceso de construcción de las nuevas políticas de salud pública que llevaron a la implantación de los Distritos Sanitarios Especiales Indígenas en 1999 – un cuadro que amenazaba su monopolio asistencial sobre la salud indígena, vehículo de propagación de la fe que camuflaba en las prácticas alopáticas la eficacia de la acción

divina. Asimismo, entre 1999 y 2003, cuando diversas entidades se aliaron ante la amenaza de los proyectos madereros internacionales que pretendían establecerse en el entorno suruwaha, JOCUM continuó con su agenda misionera, ajena a las movilizaciones que condujeron a la obstrucción del megaproyecto maderero y a la demarcación de la Tierra Indígena Deni, que garantizaba 15.310 km<sup>2</sup> de área protegida continua, colindante con la tierra suruwaha.<sup>29</sup>

El modelo de contextualización de JOCUM se contrapone al modelo de *inculturación* que orientó las prácticas indigenistas de sectores cristianos inspirados en la teología de la liberación (Gutiérrez, 1986; Boff, 1986; Ellacuría y Sobrino, 1990). Según Ronaldo Lidório, uno de los principales sistematizadores de la “antropología misionera” (o “antropología transcultural”, como estas agencias la denominan actualmente), “mientras la inculturación defiende y propone un Dios culturalmente ‘aceptable’, la contextualización expone al Dios revelado y *un evangelio que confrontará la cultura, ya que el pecado ha contaminado al hombre dentro de su círculo sociocultural*” (Lidório, 2008: 19, destaque nuestro). La contextualización abre una posibilidad de acción misionera que escapa de los desvíos del sincretismo y del nominalismo evangélico. Se trata de evitar así el “peligro político” (que confundiría el evangelio con el ropaje cultural de quien lo expone), el “peligro del pragmatismo” (no todo lo que es funcional desde el punto de vista misional es propiamente bíblico) y el “peligro sociológico” (cuando los misioneros toman decisiones basadas en una pura interpretación sociocultural y no en instrucciones bíblicas) (Lidório, 2008; Burns, 2011). Por consiguiente, la contextualización implica una abertura a los valores de la cultura indígena y a sus formas de expresión, siempre que no entren en conflicto con los marcos incuestionables de la teología bíblica. En caso de contradicción, la doctrina cristiana debe sobreponerse al “pecado indígena”. En efecto, los principios que fundamentan la contextualización misionera son:

1. La Palabra es supracultural y atemporal, por lo tanto, viable y comunicable para todas las personas, en todas las culturas, en todas las generaciones. Creemos, por tanto, que la Palabra define a la persona y no al contrario; 2. Contextualizar el evangelio no es reescribirlo ni darle forma a la luz de la antropología, sino traducirlo lingüística y culturalmente a un escenario diferente para que todos comprendan al Cristo histórico y bíblico; 3. Presentar a Cristo es el propósito último de la contextualización. La iglesia debe evitar que Jesucristo sea presentado sólo como una respuesta a las preguntas que hacen los misioneros, una solución solo para un segmento o un mensaje ajeno a los destinatarios (Burns, 2011: 17; Nicholls, 1983; Lidório, 2008)

Esta es la fundamentación misionera que inspiró la práctica de JOCUM entre los suruwaha, y que según la teología transcultural se inscribe en uno de los extremos de un “espectro misionológico” adaptado para Amazonia a partir de contextos musulmanes, budistas e hinduistas: *The C1 to C5 Spectrum* (Travis,

1998). Este modelo establece categorías graduales de contextualización entre situaciones con marcas culturales más accesibles y ambientes más intrincados, evitando caer en la zona prohibida del sincretismo: es “el caso de la iglesia suruwaha [...], que se ubica en el extremo C5, que es la contextualización más radical” (Suzuki, 2005: 137). Lo que está en juego es, de nuevo, el límite de las posibilidades entre la apertura a los indígenas y la manutención de la norma bíblica universal:

La iglesia suruwaha hoy es una iglesia *sui generis*. Aunque ellos estén viviendo un momento de reformulación de la visión de mundo basados en su nueva fe en Jesús, visitantes que no conozcan su lengua ni su cultura no conseguirán darse cuenta de ningún rasgo externo de cristianismo. Los Suruwaha siguen viviendo en malocas, usando tangas y cazando con arco y flecha. Se pintan con achiote y celebran sus fiestas tradicionales [...]. Ni ellos mismos dirían que cambiaron de religión. ¿Qué clase de comunidad cristiana es esa? ¿Será una iglesia altamente contextualizada o una iglesia sincrética? (Suzuki 2005, 130-131).

Más adelante, al describir los parámetros de misionalización del islam que servirán de base para la misión suruwaha, la misionera afirma:

Los creyentes C5 permanecen insertos legal y socialmente en la comunidad islámica. En algunos puntos, son similares a los seguidores del movimiento judío-mesiánico. Los aspectos de la teología islámica que *son incompatibles con la Biblia son rechazados o reinterpretados cuando es posible* [...]. En las comunidades cristianas de tipo C-5, los creyentes indígenas adoran a Jesús, pero continúan inseridos en la estructura social y religiosa de la tribu. Declaran públicamente su fe en Jesús, pero no forman un grupo religioso separado de los demás miembros de la sociedad. Bajo el punto de vista de la comunidad local, a esos creyentes se les considera personas que han pasado por una nueva experiencia sagrada. Pero esa experiencia no supuso ninguna ruptura social dentro de la tribu (*ibid.*: 134-136 - destaque nuestro)

En la interacción entre Biblia y cultura, JOCUM busca una teología “que integre, en su propia conceptualización, elementos culturales *que sean calificados como material válido para la reflexión teológica*” (*ibid.*: 138). Esta es la asimetría que define en su esencia la intervención misionera, y que impone una acción adaptativa en la que la perspectiva indígena es válida solamente en función de su capacidad de sintonización con el cristianismo. De hecho, el extremo C5 nunca ha sido consensual entre los sectores más integristas de JOCUM y contó con duras críticas internas, entre las que destaca la de la teóloga Barbara H. Burns, una de las principales referencias de la doctrina transcultural, y que restablece la predominancia bíblica en los *impasses* que surgen ante las “creencias animistas”<sup>30</sup>. De esta manera, la clásica doctrina fundamentalista de la inerrancia bíblica recupera su valor definitivo<sup>31</sup>.

Este es precisamente el punto de inflexión que denota el integristismo de la misión: en contraste con el protestantismo liberal que fundamentó el llamado

“humanismo secular” de la sociedad norteamericana moderna, JOCUM y otras agencias misioneras que actúan en Amazonia establecen un paradigma bíblico inalterable que exige una intervención adaptativa de la cultura indígena. Para eso, no dudan en crear mecanismos innovadores para alcanzar zonas remotas. Como afirma Armstrong en su estudio del fundamentalismo evangélico, “se tiene la impresión de que los fundamentalistas son inherentemente conservadores y aferrados al pasado y, sin embargo, sus ideas son esencialmente modernas e innovadoras” (2001: 17). Por eso la teología de JOCUM sobre la cuestión suruwaha aparece en sus círculos como una iniciativa de vanguardia, dispuesta a poner todos los medios – conceptuales y pragmáticos – para subsumir la cosmología y las prácticas indígenas en la matriz de las Escrituras. Las “analogías de la redención” de Márcia Suzuki – la metamorfosis del tabaco de los chamanes en avatar del bautismo es un ejemplo elocuente – son una versión actualizada de la convicción fundamentalista sobre la inerrancia bíblica, capaz de fagocitar los contextos transculturales.

Durante los años 2000, Amazonia vivió un momento de consolidación de procesos en los que confluyeron el protagonismo de las organizaciones indígenas, las políticas de demarcación de las tierras indígenas y la cooperación productiva entre indigenismo, antropología y socioambientalismo. Para las agencias proselitistas, el secularismo modelaba un escenario adverso, que condujo de hecho a la expulsión de las misiones del territorio suruwaha. La “batalla por la Biblia” iniciaba una nueva etapa para JOCUM, que de todas formas continuó inspirado en los mismos principios. Sin intervención posible en las malocas suruwaha, la agencia se asoció a políticos ultraconservadores y a sectores influyentes del agribusiness para dar paso a un movimiento de criminalización de prácticas indígenas. En escala nacional e internacional, JOCUM transformó a los suruwaha en los suicidas e infanticidas paradigmáticos de la Amazonia indígena. Irónicamente, podríamos decir que, de la condición de “presas de Dios”, los suruwaha pasaron a ser presas del fundamentalismo misionero.

## Cuando la iglesia ocupa la nación: “Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos”<sup>32</sup>

---

“As instituições piraram nesta nação. Mas há uma instituição que não pirou, e esta nação só pode contar com essa instituição agora. É a igreja de Jesus. Chegou a nossa hora. É o momento de a igreja ocupar a nação. É o momento de a igreja dizer à nação a que viemos. É o momento de a igreja governar. Se a gente não ocupar este espaço, Deus vai cobrar da gente”.

Dameres Alves (*O Globo*, 8/12/2018)



La acción proselitista de las agencias misioneras realizó un salto de escala al pasar de las iniciativas locales en contextos indígenas como zo'é y suruwaha a una misión mayor, en el que el evangelismo integrista se convirtió en uno de los protagonistas de la ola conservadora brasileña, al agregar fuerzas económicamente liberales, moralmente reguladoras, securitariamente punitivas y socialmente intolerantes (Almeida, 2019). La articulación de evangelismo y conservadurismo fue uno de los cimientos para la victoria electoral de la extrema derecha y abrió camino a la intensificación de un programa misionero de alcance nacional: tras décadas de secularismo, un gobierno cristiano - aliado a militares y élites ruralistas - posibilita la consolidación de Brasil como nación creyente. La figura emblemática de la ministra y pastora Damares Alves, a cargo del Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos se vuelve así una de las expresiones más fieles de la sumisión del gobierno Bolsonaro a los designios del Dios bíblico.

A partir del caso de la invasión del territorio zo'é, Ribeiro (2015) ya había señalado algunas alianzas entre la religión (evangélica) y la política (ruralista) contra los pueblos indígenas. Al recurrir a una determinada “teoría de Brasil” fundada en un *modus operandi* colonial (que genera una cuestionable clasificación antropológica), la narrativa misionera sostiene que “los pueblos indígenas no desaparecieron, sino que se fusionaron con el colonizador formando una nación mestiza” (Luz, 2014). Eso proporcionó argumentos a los misioneros, interesados en la “integración” de los indígenas en la cultura cristiana, y a quienes, en afrenta al artículo 231 de la Constitución Federal de 1988, pretenden descalificar las demandas territoriales indígenas. No es por acaso que la clasificación de los pueblos indígenas por parte de esa antropología misionera al servicio de los ruralistas llegó a incluir el término “falsos indios” para referirse a los pueblos que comenzaron a exigir la regularización de sus áreas de ocupación como tierras indígenas en varios lugares de Brasil.

Con el ascenso de Bolsonaro, esta alianza misional-ruralista contra los pueblos indígenas adquirió mayores proporciones, especialmente con el nombramiento de Damares Alves como ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos y con la creación de la Secretaría Especial de Asuntos Territoriales, dirigida por Nabhan Garcia, influyente líder latifundista en el Congreso Nacional. Por medio de una medida provisional, al inicio del gobierno de Bolsonaro, la FUNAI “se repartió” entre el Ministerio y la Secretaría. Sin embargo, la Corte Suprema frenó el intento de dismantelar el órgano indigenista<sup>33</sup>. Como resultado, la FUNAI volvió “entera” al Ministerio de Justicia y Seguridad Pública. A partir de entonces, se intensificaron los ataques a la política de protección de los pueblos aislados y recién contactados llevada a cabo por la FUNAI. Respecto a los pueblos aislados, una vez más los misioneros criticaron la política de no contacto bajo el argumento de que serían vulnerables a enfermedades<sup>34</sup>. En el caso de los pueblos de

contacto reciente, el propio presidente Bolsonaro declaró que “los indios en las reservas son como animales en los zoológicos”<sup>35</sup>, en crítica abierta a la política de protección de las tierras indígenas. Damares Alves, según un informe publicado por el periódico *Folha de São Paulo*, indicó cómo se produciría el cambio de orientación de la política para los pueblos indígenas aislados y recién contactados:

“Sería empezar a ingresar poco a poco a esos pueblos sin ninguna agresión a su cultura, respetando sus especificidades, respetando, incluso, esos pueblos aislados. Tenemos pueblos aislados. La clasificación es: el indio de contacto reciente, el indio aislado, el indio semi-aislado. Tenemos que respetar la clasificación de cada uno, pero podemos interactuar poco a poco con los indios de Brasil<sup>36</sup>”.

De acuerdo con la información contenida en el “Informe en Defensa de los Pueblos Indígenas Aislados en el Interfluvio Xingu-Bacajá” elaborado por el *Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato* (Opi), dos hechos hicieron aún más explícita la relación entre los misioneros vinculados a MNTB y los políticos ruralistas en el ámbito del gobierno de Bolsonaro. El primero de ellos, a principios de 2020, fue el nombramiento por parte del presidente de la FUNAI de un misionero de MNTB, Ricardo Lopes Dias, al frente de la Coordinación General de Indígenas Aislados y de Contacto Reciente (CGIIRC) del organismo indigenista. Con doctorado en antropología y años de experiencia en la evangelización de los indígenas matsés del valle del Yavará, el misionero encajaba en los planes del gobierno de Bolsonaro de alterar los criterios y premisas de actuación del Estado con estos pueblos. Debido a su falta de experiencia como indigenista y como gestor de políticas de alta complejidad, el breve paso de Ricardo Lopes al frente de la CGIIRC fue desastroso. Con el estallido de la pandemia del Covid-19, la dirección se preocupó más por rebatir los “ataques” de los medios de comunicación, por hacer elogios al gobierno de Bolsonaro y por intentar facilitar la entrada de misioneros en las tierras indígenas. El resultado fue literalmente genocida: a pesar de contar con equipos de campo con experiencia e instrumentos administrativos eficaces para hacer frente a la situación<sup>37</sup>, la CGIIRC actuó débilmente para contener el avance del virus entre poblaciones altamente vulnerables. Tal situación, entre otras, acabó dando lugar a un movimiento sin precedentes en Brasil, en el que los pueblos indígenas, a través de la Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB), presentaron una demanda contra el gobierno de Bolsonaro en la Corte Suprema<sup>38</sup>. Debido a su incapacidad de gestión y al patente conflicto de intereses relacionado con su nombramiento, Ricardo Lopes fue destituido del cargo en noviembre de 2020.

El segundo episodio ocurrió en el contexto del proceso de invasión de la Tierra Indígena Ituna-Itatá<sup>39</sup> en la región de Altamira, en Pará. Durante una operación de contención de la deforestación regional, agentes ambientales federales detuvieron a Edward Mantoanelli Luz, hijo del presidente de MNTB.

En esta ocasión, Edward fue detenido por invadir la tierra indígena e intentar obstaculizar el trabajo de los agentes ambientales. En el caso en cuestión, la relación entre ambos hechos muestra cómo el *modus operandi* de la “pacificación del campo” efectuada por el gobierno de Bolsonaro se programó para legalizar el crimen de invasión y despojo de las tierras indígenas: bajo los auspicios del senador Zequinha Marinho<sup>40</sup>, asociaciones de productores rurales iniciaron el proceso de invasión y deforestación de las tierras indígenas. Contratado por la asociación de latifundistas invasores, Edward M. Luz produjo un informe favorable a la asociación y descalificó los criterios aplicados por la FUNAI para regularizar la zona<sup>41</sup>. Con ese informe, el senador presionó al Gobierno y a la presidencia de la entidad indigenista para que redujeran la superficie de la tierra indígena. La “Nueva FUNAI”, presidida por un delegado de la Policía Federal (Marcelo Xavier) indicado por el frente ruralista, presentó la solicitud a la Coordinación General de Indios Aislados y de Contacto Reciente de la FUNAI, controlada por el misionero de MNTB. Así, Ricardo Lopes ordenó a los técnicos que atendiesen la demanda de la presidencia y emitiesen una justificativa “técnica” para la reducción de la tierra indígena.

Si entre los misioneros se observa un esfuerzo por construir una convergencia entre argumentos antropológicos y evangélicos para dar base conceptual a su acción proselitista, entre los ruralistas el esfuerzo se dirige a conectar los argumentos antropológicos con los de la pericia policial, de manera que sea posible que un antropólogo “experto” diga, por ejemplo, “quién es indígena y quién no”, si está “probada” o no la existencia de determinado pueblo aislado, y si una determinada tierra está ocupada tradicionalmente o no. No es casualidad que la “Nueva FUNAI”, en la estela de ese revisionismo generalizado de la política indigenista, acabara editando la Instrucción Normativa n.º 09/2020, según la cual los invasores de tierras indígenas pueden solicitar al Estado la regularización del área y la licencia de actividades económicas, incluso en tierras indígenas ocupadas por pueblos aislados. En este contexto, ante la necesidad de que antropólogos “expertos” pudieran opinar tanto sobre criterios de “indianidad” como sobre la “tradicionalidad” de las tierras, en 2020 la “Nueva FUNAI” presentó la propuesta de un “Curso de postgrado *lato sensu* en Antropología: Cultura, Sociedad y Contemporaneidad”, impartido precisamente por el misionero y coordinador de la CGIIRC Ricardo Lopes Dias y por Cláudio Badaró (filósofo con “especialización” en Antropología y asesor de la presidencia de la FUNAI). Impartido por antropólogos vinculados a evangélicos y ruralistas, el curso estaría certificado por la Policía Federal y tendría como objetivo formar antropólogos especialistas en “temas contemporáneos”. Debido a la evidente desviación de propósito, la FUNAI renunció a impartir el curso tras una investigación abierta por el Ministerio Público Federal.<sup>42</sup>

En el ámbito de los suruwaha, el punto de partida de la campaña de criminalización realizada por JOCUM inmediatamente después de su expulsión

de la tierra indígena fue la fundación, en 2006, de la ONG Atini - Voz pela Vida a cargo de Márcia Suzuki y Damares Alves - pastora de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular<sup>43</sup> y futura ministra de Bolsonaro. Una de las primeras y más efectivas acciones de difusión de la imagen estigmatizada de los suruwaha (que circula ampliamente en la web hasta hoy) fue la realización del documental “Hakani” (2008), dirigido por David L. Cunningham, hijo del fundador de *Youth With A Mission*. El video es una puesta en escena de un presunto acto de infanticidio de los suruwaha, utilizado como base mediática para promover una ley nacional de criminalización del infanticidio indígena. Realizado con actores indígenas de diversas etnias y en un escenario falsamente presentado como original, el documental se retiró de Internet por orden del Ministerio Público Federal en 2017, después de años de circulación en línea. Comentarios racistas proliferaron en las redes sociales, asociando a los suruwaha con un imaginario de salvajismo – “al mezclar lo real con lo virtual, la historia se volvió verdadera por el simple hecho de haberse escenificado como una película y haber producido efectos reales en sus espectadores” (Santos-Granero, 2011: 132). Además de haberse servido de indígenas de otros contextos, como los karitiana (de nuevo la maniobra de manipulación de indígenas “convertidos” para llegar a los pueblos “no alcanzados”), la narrativa del documental finaliza con declaraciones sin absoluta consistencia etnográfica, como la de que “todos los años centenas de niños son enterrados vivos en Amazonia”. El impacto de las campañas de Atini<sup>44</sup> llegó al Congreso Nacional y derivó en el Proyecto de Ley n.º 1057/2007, conocido como “Ley Muwaji”<sup>45</sup>, que “dispone sobre el combate a prácticas tradicionales nocivas y sobre la protección de derechos fundamentales de niños indígenas”. Aprobado en la Cámara de Diputados, se reconfiguró como Proyecto de Ley de la Cámara (PLC) 119/215 y está en proceso de análisis en la Comisión de Derechos Humanos del Senado Federal. Si fuese aprobado, añadiría un artículo a la Ley n.º 6001/73, “Estatuto del Indio”.

La Asociación Brasileña de Antropología (Oliveira, 2009) y diversos estudios antropológicos han mostrado en profundidad los entresijos de esta campaña “a favor de la vida” montada sobre la marca de la criminalización indígena. Los análisis de Segato (2006, 2014) y de Holanda (2008; 2018) han sido imprescindibles en este debate:

“¿Por qué estas imágenes de indígenas matando *tradicionalmente* a sus hijos son tan verosímiles? ¿Por qué ese argumento transmite credibilidad entre quienes no conocen las realidades indígenas? Bajo las acusaciones de “riesgo de infanticidio”, las familias indígenas están siendo puestas bajo sospecha [...]. ¿De cuántas violaciones a los derechos constitucionales y humanos ha sido responsable JOCUM/Atini por su planteamiento, instalación, acción e intervención, sin ser sancionada por las autoridades públicas? ¿Por qué se permite a esta institución – y a otras que están bajo el manto del Evangelio – actuar violando una serie de derechos en nombre de la “defensa de la vida”? [...] Sostenemos que esta agenda no puede limitarse a la defensa de los derechos individuales perdiendo su contexto

de pertenencia a un grupo étnico. Un derecho fundamental de toda persona es precisamente el de formar parte de un pueblo. Y un pueblo al que se le criminaliza y se le llama infanticida tiene su dignidad herida. Como bien ha observado Rita Segato (2006), desde una perspectiva jurídica, las costumbres tradicionales basadas en prácticas y valores culturales ancestrales no son equivalentes a las leyes estatales o supraestatales – al derecho en su sentido moderno –, que también incluye, desde una perspectiva antropológica y etnográfica, la pluralidad de nociones de justicia” (Holanda, 2018: 183).

El argumento de Segato (2014) a favor del *pluralismo histórico* promueve la idea de un Estado restituidor, que reconoce el protagonismo del foro étnico y asegura la deliberación interna autónoma de la comunidad indígena. En contraposición, la consolidación actual de la campaña de JOCUM dentro del gabinete de la ministra Damares Alves<sup>46</sup> insiste en la política de criminalización. De hecho, en enero de 2021, Bolsonaro presentó al Congreso un paquete de 35 medidas prioritarias, entre las que se incluye el proyecto de “combate al infanticidio indígena” – junto a otras medidas como el incentivo al registro, adquisición y comercialización de armas de fuego o el proyecto de ley de regularización de tierras que legaliza ocupaciones ilegales cometidas por latifundistas, madereros y otros sectores del agrusiness.

Las conexiones entre JOCUM y el bolsonarismo están activas no solo en los organismos oficiales, sino en los sectores ideológicos que dan sustentación al Gobierno. Así lo observamos, por ejemplo, en la trayectoria de Bráulia Ribeiro quien, como vimos, inició en los años 1980 las actividades misioneras entre los suruwaha y ocupó en los años 2000 la presidencia nacional de *Jovens Com Uma Missão*. Junto a Marcia Suzuki, participó en las articulaciones políticas de su organización en el proceso sobre infanticidio indígena, y en audiencias públicas llegó a afirmar que “la única diferencia entre nosotros y los suruwaha es que ellos hablan su lengua, exclusivamente”, y que “vamos [a los suruwaha] para enseñar lo que es ético, lo que es moral, lo que es bueno, lo que edifica, no lo que destruye la vida”<sup>47</sup>. Caminan juntas la negación de la diferencia indígena y la afirmación de la superioridad de los parámetros misioneros sobre la vida suruwaha. Actualmente, Bráulia Ribeiro actúa desde Estados Unidos como columnista del periódico ultraconservador *Brasil Sem Medo*, en el que firma sus artículos como *Master of Divinity* por la Universidad de Yale. *Brasil Sem Medo* ([www.brasilsemmedo.com](http://www.brasilsemmedo.com)) se lanzó en 2019 como “el mayor periódico conservador del Internet brasileño” y tuvo como presidente del consejo editorial a Olavo de Carvalho, ideólogo de extrema derecha que inspiró una parcela expresiva del bolsonarismo<sup>48</sup>. Los artículos de Bráulia Ribeiro se centran en temas habituales de la agenda evangélica fundamentalista, así como en lugares comunes de la política de Bolsonaro – críticas ostensivas a la izquierda y al marxismo, prioridad de la moralidad cristiana como reguladora de la vida pública, defensa tenaz de los líderes políticos *alt-right* en el mundo actual<sup>49</sup>. En un reciente artículo titulado “Brasil necesita a Damares”<sup>50</sup>, pone de manifiesto – como observamos en el ámbito

de JOCUM – la importancia que la ministra posee como instancia mayor del ultraconservadurismo evangélico en el cuadro político brasileño. Después de elogiar a Bolsonaro por ser “conservador con los pies en el suelo, práctico”, declara:

“Al entregar las pautas de la izquierda en manos de una mujer de fe, Bolsonaro restaura el sentimiento moral del país. Derechos Humanos no es un concepto liberal ni secular. No es un subproducto cultural sin origen. Seres humanos solo pasaron a ser considerados seres inalienables, hasta lo más básico como el derecho a la vida, cuando la idea del Creador amoroso y envuelto con la humanidad pasó a ser un axioma. Cuando Jefferson dice en la Declaración de Independencia: “Nosotros consideramos estas verdades como autoevidentes: que todos los hombres y mujeres han sido creados iguales; que el Creador los dotó de ciertos derechos inalienables”. Este “nosotros”, sujeto de la frase, tiene que ser necesariamente un “nosotros, el pueblo cristiano” [...]. No existe lógica, ni terreno moral sólido en el pensamiento de izquierda. Existe solo una arena movediza, sujeta a los humores políticos de los burócratas del poder. Es por eso, y por otras cosas, que Bolsonaro hizo muy bien en entregar la orientación social del gobierno a alguien que concibe la cuestión como “problema de gente amada por Dios” y no como cuestión política, y que en la tarea ardua de arañar la superficie del problema se ve como alguien que rinde cuentas a algo mayor que el pueblo y el gobierno [...] Damares es una mujer que sabe arrodillarse ante el Altísimo. Cada pequeña conquista es un milagro de la gracia divina. Para mí, no existe mejor ocupante para un cargo público que alguien en esta posición” (B. Ribeiro, 2020).

Lejos de reducirse a una orientación religiosa difusa, el desarrollo de un poder político evangélico explícito avanza a través de diversas plataformas y estrategias organizativas. Damares Alves ha sido integrante de la *Associação Nacional de Juristas Evangélicos* (ANAJURE), en la que ocupó el cargo de directora de asuntos legislativos en el consejo directivo. ANAJURE es una de las instancias más activas del evangelismo en la política: en las bambalinas del poder, fue determinante en la indicación del jefe de la Defensoría Pública Federal para garantizar pautas de la agenda evangélica – entre ellas, el impedimento del derecho al aborto; consiguió ser aceptada como *amicus curiae* en la acción sobre criminalización de la homofobia en la Corte Suprema, y extendió de forma inédita ese papel a otras acciones sobre obligatoriedad de la Biblia en las escuelas y sobre “ideología de género” (Mazza, 2020). En su Declaración de Principios, los miembros de ANAJURE reconocen que la Biblia es “divinamente inspirada, inerrante, infalible, verdadera, y es ella nuestra única regla de fe y conducta”<sup>51</sup>. Asimismo, la asociación se constituyó como instancia de primera línea en el lobby para situar evangélicos en cargos públicos.

En los últimos años, Damares Alves, como líder religiosa afianzada en el gobierno Bolsonaro, y *Jovens Com Uma Missão*, como una de las agencias evangélicas más consolidadas en Brasil, trabajan en la implantación de *The Send*, movimiento ultraconservador de matriz estadounidense activo en el

crecimiento del evangelismo en la política y en el proyecto de cristianización de la nación<sup>52</sup>. Participaciones directas de Bolsonaro y Damares en actos multitudinarios de *The Send* han sido organizados en Brasil por JOCUM y circulan en sus medios digitales<sup>53</sup>. El pastor Marcos Borges “Coty”, con su doctrina del “pastoreo inteligente”, es uno de sus articuladores, apoyador activo de Bolsonaro y director de la editorial de JOCUM. La estrategia de *The Send* sintoniza también con otro de los nuevos canales priorizados por el evangelismo conservador: la introducción de formación misionera en instituciones universitarias privadas con autonomía para crear cursos y programas inspirados en ideales de “convergencia entre la vida misionera y profesional”, como la *UniMissional*. De forma integrada con más de 100 cursos, esta institución desarrolla un programa que “une la graduación o el postgrado universitario con asignaturas bíblicas y de preparación misionera, además de otras vivencias diversas”<sup>54</sup>. El desarrollo acelerado de la *UniMissional* – fundada en 2020 – ha sido posible gracias al apoyo directo del Ministerio de Educación en los procesos de homologación<sup>55</sup>, así como a la articulación con la *UniCesumar*, otra de las mayores universidades privadas en Brasil, con más de 150 mil estudiantes – casi todos en régimen de educación a distancia. En esta estrategia innovadora de evangelización a gran escala, la Universidad de las Naciones – institución vinculada internacionalmente a JOCUM/YWAM – y la *UniCesumar* desarrollan desde 2018 un acuerdo de cooperación<sup>56</sup>.

Al aspirar a un Brasil evangélico, las agencias misioneras, sus iglesias de referencia y sus líderes que actúan en las esferas gubernamentales no han olvidado su aspiración original de llevar la palabra bíblica a los pueblos no alcanzados – lo que podría llevar a la retomada de proyectos misioneros entre los zo’é y los suruwaha. En plena pandemia de Covid-19, la injerencia evangélica consiguió una gravísima interferencia en la elaboración de una ley nacional construida para consolidar los protocolos de protección de los pueblos indígenas contra el nuevo coronavirus. En efecto, la Ley 14.021<sup>57</sup> establece medidas de protección social para prevención del contagio y de la diseminación del Covid-19 en los territorios indígenas, cimarrones y de comunidades tradicionales. Sin embargo, el frente parlamentario evangélico consiguió incluir un artículo que autoriza “la permanencia de misiones religiosas que ya estén en las comunidades indígenas, después de la evaluación por parte del equipo de salud y el aval del médico responsable” (art. 13). A su vez, esta inclusión desmesurada es más alarmante, ya que no se dirige a las comunidades indígenas en general, sino especialmente a los pueblos en aislamiento, cuya vulnerabilidad socio-epidemiológica es mayor. La *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (APIB) presentó ante la Corte Suprema una Acción Directa de Inconstitucionalidad<sup>58</sup> contra este artículo para garantizar la prohibición de entrada o permanencia de personas en áreas donde viven indígenas en aislamiento. Los sectores evangélicos argumentan a partir de una conveniente defensa de la libertad religiosa y de la autonomía indígena, sin llevar en cuenta lo siguiente:

“la autonomía en este caso es la autonomía para permanecer en el aislamiento, incluso si los misioneros religiosos gozan de buena salud. La libertad religiosa de los misioneros puede ejercerse en todo el territorio nacional y no hay nada antidemocrático en hacerla compatible con las pequeñas regiones donde estos grupos minoritarios y vulnerables se resisten a mantener sus propias formas de vida” (Amado *et al.*, 2021).

El Gobierno, en sintonía con el evangelismo político que lo sustenta, no duda en poner en riesgo la salud indígena y promover los intereses de las agencias misioneras, más preocupadas con la salvación de las almas indígenas que con la protección de sus cuerpos. De hecho, el fundamentalismo evangélico nunca ha tenido problema en aliarse a los tradicionales agresores de las vidas indígenas: militares y sectores del agribusiness (pecuaria, monocultivo de soja e industrias de extracción maderera y mineral) constituyen con los evangélicos la base de la extrema derecha en el poder. Como declara la líder munduruku Alessandra Korap, “Damares no nos representa a nosotros, indígenas, porque los evangélicos están entrando en nuestra tierra para dividir a nuestro pueblo, nuestra cultura. Y ahora quieren quitarnos el alma”<sup>59</sup>.

Varios frentes en la batalla contra el “humanismo secular” prosperan en este proceso de producción de enemigos difusos, con etiquetas que pueden aplicarse a cualesquiera individuos o sectores sociales que se opongan al avance del extremismo conservador: la “ideología de género”, el “ateísmo”, el “terrorismo” o el “comunismo”. Curiosamente, se trata de colectivos en los que se encuentran, desde la perspectiva del evangelismo fundamentalista, los mismos rasgos que, en el siglo XVI, el cronista portugués Pero de Magalhães Gândavo atribuyó a los indígenas de las tierras nuevas de Brasil: como ellos, son gente “sin fe, sin ley, sin rey”.

## Notas

---

<sup>1</sup> Según la definición que consta en la orden interministerial MS/FUNAI n.º 4.094/2018, los pueblos indígenas de reciente contacto son “pueblos o agrupaciones indígenas que mantienen relaciones de contacto ocasional, intermitente o permanente con segmentos de la sociedad nacional, con reducido conocimiento de los códigos o incorporación de los usos y costumbres de la sociedad circundante, y que conservan una significativa autonomía sociocultural.”

<sup>2</sup> La expulsión de MNTB de los zo'é fue iniciativa de la FUNAI, órgano indigenista oficial en Brasil. La salida de JOCUM derivó de la recomendación presentada por el Ministerio Público Federal en 2003 (PRDC/AM n.º 003/2003), año en que la FUNAI fue obligada a asumir la asistencia de los suruwaha - aunque solo consiguió hacerse cargo de ello en 2008. En ese intervalo, JOCUM continuó con actividades episódicas entre los suruwaha.

<sup>3</sup> Gallois y Havt (1998), Havt (2001), Braga (2017) y Ribeiro (2020) han producido las principales descripciones etnográficas sobre los zo'é.



<sup>4</sup> Etnografías sobre los suruwaha han sido desarrolladas por Kroemer (1994), Huber (2012) y Aparicio (2015).

<sup>5</sup> New Tribes Mission cuenta actualmente con 2.300 misioneros que trabajan en más de 20 países de América Latina, África Occidental y Sudeste Asiático. En 2017, el nombre de NTM cambió formalmente a Ethnos360. Actualmente, en Brasil esta agencia está presidida por Edward Gomes da Luz, misionero que en la década de 1980 formó parte del equipo de NTM/MNTB que estableció contacto con los zo'é (Castro, 2008).

<sup>6</sup> La Associação de Missões Transculturais Brasileiras ha propuesto desde 2018 una reclasificación de esas categorías según este modelo: a) pueblos alcanzados: con más de 5% de indígenas evangélicos; b) menos alcanzados: entre 2 e 5% de evangélicos; c) no alcanzados: sin comunidad cristiana autóctona, con menos de 2% de evangélicos; d) no comprometidos: sin ninguna iniciativa o intención de evangelización, interna o externa (AMTB, 2019).

<sup>7</sup> JOCUM Brasil, “O compromisso de alcançar a todos”. Disponible en <https://jocum.org.br/> (acceso en 26 de enero de 2021). La historia de JOCUM ha sido narrada por sus protagonistas en “Pode falar, Senhor, estou ouvindo” (Cunningham, 2019) y en “Além das possibilidades: a história de fé e esperança de um casal que enxergou o Brasil como um celeiro de missionários” (Stier, 2020).

<sup>8</sup> Las bases originales de estas agencias han sido iglesias baptistas, presbiterianas y metodistas, principalmente del sur de Estados Unidos. En Brasil, estas siguen siendo sus principales denominaciones.

<sup>9</sup> Según Gallois y Havt (1998), en 1975 un helicóptero que realizaba investigaciones minerales para el proyecto “Curuá-Cuminapanema” de la Superintendencia de Desarrollo de Amazonia (SUDAM) divisó algunas malocas en el interfluvio Erepecuru-Cuminapanema, lo que constituyó el primer registro de la presencia de “indios aislados” en la zona. En ese momento, los equipos de investigación se encontraban en la base militar de Tiriós (Misión Tirió).

<sup>10</sup> En referencia al Batallón de Ingeniería y Construcción (BEC) del Ejército brasileño, responsable del proyecto.

<sup>11</sup> Dos de estos lugares, Kejã y Towari abyra rupa, siguen ocupados por los zo'é. Koporuhu e Iwi'ara fueron abandonados tras la muerte de sus “dueños”. El proceso de transformación de aldeas en *capoeiras* (barbechos forestales) y, a largo plazo, de reapertura de nuevas aldeas en antiguos barbechos es un aspecto importante del modo de ocupación territorial zo'é (Havt, 2001).

<sup>12</sup> Se trata de Edward Gomes Luz, actual presidente de Missão Novas Tribos Brasil, y de Gerani, indígena apalai de la región de Alenquer (Pará), contratado por los misioneros como guía de campo y como posible intérprete del idioma de los “aislados del Cuminapanema”.

<sup>13</sup> Formado por el indigenista João Carvalho (de la FUNAI), los médicos Douglas Rodrigues (de la Escuela Paulista de Medicina) y Eugênio Schiavinno (del Proyecto “Saúde e Alegria”) y la antropóloga Dominique T. Gallois (de la USP), este equipo llevó a cabo la primera campaña de vacunación de los zo'é presentes en esa base.

<sup>14</sup> Wellington Figueiredo, indigenista de la FUNAI, llegó a ser jefe del Departamento de Indígenas Aislados del órgano gubernamental en la década de 1990.

<sup>15</sup> Véase la crítica de Gallois (2015).

<sup>16</sup> Debe quedar claro que el cierre de un proceso investigativo “por falta de pruebas” no significa que el delito (en este caso, las muertes causadas por enfermedades infectocontagiosas) no haya ocurrido, sino sólo que, desde el punto de vista del investigador, no se generaron pruebas suficientes para que la investigación pudiera continuar. El punto central, en nuestra opinión, recae en lo que viene a ser una “prueba” en el contexto en cuestión, situado en la década de 1990. ¿Qué versión fue considerada por los investigadores como “verdadera”? ¿La de los misioneros, que tenían recursos para pagar abogados defensores, o la de los Zo'é, pueblo de tradición oral? El hecho es que, en esta ocasión, la FUNAI no realizó una investigación con los Zo'é fundamentada en bases antropológicas y lingüísticas. Por consiguiente, no consiguió organizar la información sobre el genocidio zo'é en un procedimiento narrativo que los operadores del derecho pudiesen considerar como “prueba”.

<sup>17</sup> “Morada de Luís”, en referencia al misionero Luís Carlos Ferreira. Durante el periodo del “contacto”, los zo'é llamaban *Ruwi rupa* a la “Base Esperança” de MNTB. Actualmente, *Ruwi rupa* se refiere a la base misionera instalada en los alrededores del sur de la tierra zo'é, en la región de Campos Gerais del Erepecuru. *Ruwi* es el término indígena para el pez surubí, fonéticamente cercano a la pronunciación zo'é de “Luís”.

<sup>18</sup> El Conselho Indigenista Missionário (CIMI) es un órgano de la iglesia católica fundado en 1972 con el propósito de luchar por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y por la promoción de su autonomía. Véase <https://cimi.org.br/>

<sup>19</sup> La presidencia de la FUNAI emitió en 1987 la ordenanza n.º 1.900/FUNAI (6 de julio de 1987), que establecía las Directrices para la Coordinación de Indígenas Aislados; y la ordenanza n.º 1.901/FUNAI (de la misma fecha), que criaba el Sistema de Protección para Indígenas en Aislamiento. A partir de ese momento, se consolidó el nuevo modelo de protección del aislamiento, que abandonó los mecanismos anteriores de “atracción y pacificación”.

<sup>20</sup> Informaciones a partir de <https://www.silbrazil.org/> (acceso en 12/02/2021).

<sup>21</sup> Llama la atención el esfuerzo de todas las agencias en designar como “primer contacto” sus respectivas expediciones a la tierra suruwaha, en una especie de disputa por derechos inaugurales – en realidad, los suruwaha mantuvieron constantes encuentros y desencuentros con trabajadores extractivistas durante las décadas de aislamiento, y los ribereños del entorno sabían perfectamente dónde estaban localizadas las malocas.

<sup>22</sup> A pesar de su larga permanencia, Marcia y Edson Suzuki, lingüistas misioneros de JOCUM, han publicado escasos resultados, que se reducen al campo de la fonética de la lengua suruwaha.

<sup>23</sup> Don Richardson sostiene que el “factor Melquisedec” es el punto de partida que permitirá la acogida de la revelación especial que es el cristianismo. Dios dejó su testimonio profundo entre los pueblos primitivos, y eso constituye el presupuesto de la actividad misional. En definitiva, el “factor Melquisedec” indica que los pueblos indígenas – inclusive los pueblos en aislamiento – ya están previamente preparados para el evangelio.

<sup>24</sup> Sobre la práctica suruwaha de envenenamiento con timbó, Aparicio (2015: 221) demuestra la inadecuación de la categoría de suicidio al contexto suruwaha. Sobre los equívocos de las concepciones misioneras referentes al suicidio indígena, véase Aparicio (2017).

<sup>25</sup> El concepto cristiano de “espíritu” presenta divergencias semánticas muy marcadas con conceptos análogos suruwaha (Aparicio, 2015: 121), por lo que las correspondencias misioneras suelen ser inadecuadas.

<sup>26</sup> Llama la atención la conciencia de la ilegalidad del viaje, como muestran los propios diarios misioneros: “Mientras el mundo discute sobre Amazonia, yo estoy aquí recorriendo ríos y arroyos, montando campamentos y buscando indios. Solamente Dios, gracias, Padre, por este regalo. [...] Aquí en este lugar, seguro que ni la FUNAI ni la Policía Federal podrán encontrarnos” (Nilton Cavalheiro, 1995)

<sup>27</sup> El libro de Jemimah Wright se inscribe en una larga trayectoria de novelas de aventuras misioneras sobre conversiones indígenas en Amazonia, iniciada por *Christ's Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionary*, en el que el periodista Homer Dowdy (1963) describe el proceso de conversión waiwai. La novela tuvo tanto éxito que, en 1994, Dowdy publicó un segundo libro, *Christ's Jungle*, sobre las expediciones de los Waiwai para evangelizar otros grupos indígenas (Valentino, 2010: 28).

<sup>28</sup> JOCUM presentó en 2003 a la FUNAI una propuesta de implantación de un programa de alfabetización escolar entre los suruwaha. El Ministerio de Educación rechazó la propuesta bajo la justificativa de “proteger las manifestaciones culturales de las sociedades indígenas, reconociendo el derecho de los indígenas a seguir siendo indígenas, y rompiendo con una larga tradición jurídica que siempre ha buscado asimilar a los indígenas, provocando el abandono sus lenguas y prácticas culturales” (Protocolo Ministério da Educação/GM/AI/ n.º 198/99, pág. 83/86)

<sup>29</sup> En una acción conjunta de los Deni con apoyo del CIMI, la ONG Operação Amazônia Nativa y Greenpeace. Informaciones sobre ese proceso se encuentran en <http://www.greenpeace.com.br/deni/biblioteca.php>

<sup>30</sup> Como consta en su obra “Contextualização missionária”, en la que Burns critica la actuación de Suzuki y su modelo C5 entre los Suruwaha, y contrapone criterios explícitamente bíblicos: “Parece que se añade una experiencia con Jesús a las demás experiencias y creencias animistas, *permitiendo una continuidad cultural y religiosa*. Ese resultado se resume en la frase: “No se percibe ruptura con el esquema religioso local”. Una debe admirar los esfuerzos del equipo de JOCUM entre los Suruwaha en su identificación y contextualización. Se hicieron no pocos esfuerzos para eliminar todas las barreras lingüísticas y culturales. Sin embargo, *parece que excedieron los límites bíblicos al adoptar lo que describen como una aplicación extrema del modelo*. Amamos a las personas en una convivencia íntima, respetando sus culturas, *pero con un mensaje de perdón, liberación y transformación, como vemos en muchos textos bíblicos*, por ejemplo, Efesios 2:1-5 y Romanos 3:21-23” (Burns, 2011: 162 - destaques nuestros).

<sup>31</sup> La teología baptista – una de las confesiones más activas en JOCUM – adoptó este concepto que ya estaba enraizado en iglesias conservadoras norteamericanas. “Inerrancia se refiere a la no-errancia, a la falta de errores, a la completa y plena veracidad de la Biblia. Recientemente, algunos líderes baptistas han hablado de la Escritura como ‘no errante en ningún ámbito de la realidad’. Esa es una buena

definición de inerrancia” (Bush, 2007: 20). “The Battle for the Bible” (1976), de Harold Lindsell, se convirtió en el documento pionero que definió la noción de inerrancia en los círculos evangélicos populares, para expresar la infalibilidad absoluta de las Escrituras.

<sup>32</sup> Este es el lema oficial del Ejecutivo brasileño presidido por Jair Messias Bolsonaro.

<sup>33</sup> Noticia disponible en <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=418183>.

<sup>34</sup> Véase el reportaje publicado en *The Economist* “Edward Luz, presidente de New Tribes Mission of Brazil, cuyos 480 misioneros evangelizan ‘grupos étnicos no alcanzados’, escribió en un correo electrónico a *The Economist* que el contacto mejorará su salud. El miedo y la preocupación ‘serán sustituidos por la confianza y sonreirán, procrearán, tendrán sus prácticas culturales y volverán a crecer en número’, profetizó”. Disponible en: <https://www.economist.com/the-americas/2020/07/09/a-religious-challenge-to-no-contact-with-isolated-indigenous-groups>

<sup>35</sup> Ver reportaje disponible en: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml>

<sup>36</sup> Reportaje disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ministra-diz-que-governo-bolsonaro-vai-rever-politica-de-isolamento-de-indigenas.shtml>.

<sup>37</sup> Como, por ejemplo, la ordenanza n° 4.094/2018, que define principios, directrices y estrategias para la atención sanitaria de pueblos indígenas aislados y de contacto reciente.

<sup>38</sup> Se trata de la ADPF 709, disponible en <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5952986>

<sup>39</sup> Reconocida por el Estado brasileño en 2011 en el contexto de la megaconstrucción de la presa de Belo Monte, la TI Ituna-Itatá se regularizó con base en documentos oficiales sobre la ocupación de grupos aislados en el interfluvio Xingu-Bacajá contemplando el principio de precaución. A partir de 2018, el discurso de Bolsonaro tuvo un efecto severo en la TI Ituna-Itatá. Como muestra el informe de la Opi, a partir de entonces estalló el proceso de ocupación ilegal de la TI, que comenzó a aparecer en el primer lugar del ranking de tierras indígenas más deforestadas de Brasil en 2019.

<sup>40</sup> Marinho es licenciado en pedagogía, licenciado en teología y pertenece a la Convención de Ministros e Iglesias de la Asamblea de Dios del Estado de Pará. Fue diputado del Estado de Pará en la década de 1990 y diputado federal en las décadas de 2000 y 2010. En 2014 fue elegido vicegobernador de Pará y, en 2018, senador de la República.

<sup>41</sup> Se trata del “Resumen de la nota técnica de evaluación antropológica sobre los cuestionables fundamentos antropológicos y jurídicos que legitimarían la intervención del Estado en la zona de los asentamientos PA Itatá y PA Lages, erróneamente identificados como ‘tierra indígena’ Ituna-Itatá-PA”, que Edward M. Luz elaboró y firmó como “antropólogo y asesor parlamentario” en febrero de 2020, días antes de ser detenido.

<sup>42</sup> La Asociación Brasileña de Antropología también criticó duramente esta iniciativa de la “Nueva FUNAI: <http://www.portal.abant.org.br/2020/08/24/alerta-da-aba-curso-lato-sensu-em-antropologia-proposto-pela-FUNAI>.

<sup>43</sup> Actualmente pertenece a la iglesia baptista de Lagoinha, en Minas Gerais.

<sup>44</sup> Dos productos expresivos de esta campaña son el documental “Quebrando o silêncio”, dirigido por Sandra Terena y apoyo documental de Marcia y Edson Suzuki, y el texto homónimo de Marcia Suzuki (2007). Ambos están disponibles en la página web <https://www.atini.org.br/>

<sup>45</sup> <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>

<sup>46</sup> Integrantes de JOCUM ocupan actualmente posiciones de destaque en el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos. Es el caso de Maíra de Paula Barreto Fernandes, a cargo de la Secretaria Nacional de Protección Global del Ministerio presidido por Damares Alves, y representante del mismo Ministerio en el Consejo Nacional de Promoción de la Igualdad Racial y en el Comité Nacional de Combate a la Tortura. Maíra era la abogada representante de JOCUM en las audiencias públicas promovidas por la Cámara de Diputados en 2005 en el tema de la “retirada no-autorizada de niños indígenas de la aldea” en el debate sobre “infanticidio indígena”. Llama la atención que los misioneros actúan junto a militares con perfiles como el de Luiz Eduardo Rocha Paiva, otro miembro del gabinete de Damares Alves. Rocha Paiva es autor del prefacio de “A Verdade Sufocada”, biografía del torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra, jefe del DOI-CODI del Ejército, uno de los principales órganos que actuaron en la represión política durante la dictadura militar brasileña.

<sup>47</sup> Notas taquigráficas de la Audiencia Pública en la Cámara de Diputados (Brasilia, 15 de diciembre de 2005), *apud* Holanda (2018).

<sup>48</sup> Olavo de Carvalho, uno de los principales gurús del bolsonarismo, fue un ideólogo neoconservador, cuyas obras han tenido mucha acogida entre la ultraderecha brasileña, y que han circulado desde la astrología hasta una supuesta filosofía – sin reconocimiento, de todas formas, en los círculos académicos. Defendió la idea de una conspiración comunista activa a nivel global, responsable por la “ideología de género”, la amenaza terrorista, el “alarmismo climático” y el avance de un “marxismo cultural” que pretenden destruir las tradiciones brasileñas, la familia y la religión cristiana. Ha tenido influencia directa en decisiones de Bolsonaro (con poder incluso de indicación de ministros), aunque sus relaciones pasaron episódicamente por fricciones mutuas. Mantuvo una postura negacionista durante la pandemia, y falleció en enero de 2022 con infección de Covid-19.

<sup>49</sup> Durante el controvertido proceso electoral estadounidense, los artículos de Bráulia Ribeiro mostraron con vehemencia su entusiasmo por Trump en columnas como “América entre la luz y las tinieblas” (23 de octubre de 2020), su alegato a favor de la candidatura de Trump al Premio Nobel de la Paz (12 de septiembre de 2020), “El funeral de América” (22 de enero de 2021, sobre la toma de posesión de Biden) o “El senado americano y el circo del *impeachment*” (14 de febrero de 2021). Disponibles en <https://brasilsemmedo.com/author/braulia/>

<sup>50</sup> <https://brasilsemmedo.com/o-brasil-precisa-de-damares/> Publicado el día 27 de diciembre de 2020

<sup>51</sup> <https://anajure.org.br/missao-objetivos-e-declaracao-de-principios/>

<sup>52</sup> JOCUM es, en efecto, una de las instituciones fundadoras del movimiento The Send, junto a las agencias Lifestyle Christianity, Christ For All Nations, Jesus Image, Circuit Riders y Dunamis Movement. En la página web de The Send Brasil leemos que “en 2011, el Señor habló a los líderes de The Call a través de un grupo de misioneros de YWAM (Youth With A Mission/JOCUM)) que se acercaba un punto de inflexión y que nacería un movimiento de envío como el comienzo del resultado de años de ayuno y oración”. Disponible en <http://thesend.org.br/historia-pt/> (Acceso en 19 de marzo de 2021).

<sup>53</sup> En febrero de 2020 JOCUM promovió el Encuentro The Send Brasil con 140 mil participantes en estadios de fútbol de Brasilia, São Paulo y Belo Horizonte, con 12 horas de programación transmitidas a 1,7 millón de espectadores en lengua portuguesa y 560 mil en inglés. En el acto en Brasilia, Bolsonaro hizo un discurso sobre “Dios, familia y Patria”. Ver <https://jocum.org.br/tag/the-send/>; [https://www.youtube.com/watch?v=96j6woSQn\\_0](https://www.youtube.com/watch?v=96j6woSQn_0). Para una visión crítica de The Send, véase el video producido por Jackson Augusto para The Intercept Brasil, “The Send: o que está por trás do plano de evangelização em massa no Brasil”: <https://theintercept.com/2020/08/12/the-send-plano-de-evangelizacao-em-massa-brasil/>

<sup>54</sup> <https://unimissional.org.br/um-2021>. El programa articulado en los diferentes cursos incluye entre sus asignaturas o “módulos”: “Cosmovisión cristiana, identidad y vocación”, “Cultura, Sociedad y Reino de Dios”, “Misiones y Evangelización”, “Agencias misioneras”, “Comunicación transcultural” y “Plantío y Revitalización de iglesias”, como consta en [https://www.unimissional.org.br/wp-content/uploads/2019/12/Edital-01-2019-UniMissional2020\\_v2.pdf](https://www.unimissional.org.br/wp-content/uploads/2019/12/Edital-01-2019-UniMissional2020_v2.pdf) (Acceso en 19 de marzo de 2021).

<sup>55</sup> Para ello, la UniMissional contó con el apoyo del polémico ministro de Educación Abraham Weintraub, que destacó por su política de ataque a las universidades públicas, recortes en los presupuestos para educación, manifestaciones anti-indígenas y declaraciones ofensivas contra la Corte Suprema de Brasil.

<sup>56</sup> <https://www.unicesumar.edu.br/unicesumar-e-universidade-das-nacoes-firmam-parceria-de-cooperacao/> (Acceso en 26 de febrero de 2021).

<sup>57</sup> Publicada en el *Diário Oficial da União*, 08/07/2020, edición 129, sección 1, pág. 1 – Actos del Poder Legislativo de Brasil.

<sup>58</sup> Pedido de Acción Directa de Inconstitucionalidad n. 6.622 (diciembre de 2020) presentada por la APIB y el Partido dos Trabalhadores (PT): <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=456920>. Uno de los argumentos de la APIB remite a la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2016, de la que Brasil es signatario. Cita el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, cuyo artículo 18 sostiene que la libertad de creencias no puede anular el derecho a la salud: “La libertad de manifestar la propia religión o creencia puede limitarse para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades de los demás”. El día 23 de septiembre de 2021 el ministro Luís R. Barroso, del Supremo Tribunal Federal, acogió parcialmente el pedido de Acción Directa de Inconstitucionalidad presentado por la APIB y reiteró el impedimento de entrada de nuevas misiones religiosas en tierras de pueblos en aislamiento.

<sup>59</sup> Discurso de Alessandra Korap ante el presidente de la Cámara de Diputados durante el 15º Acampamento Terra Livre (abril de 2019), que congrega anualmente en Brasilia a movimientos indígenas de todo el país.

## Referencias

- ALLOIS, D. T.; GRUPIONI, L. D. (1999). O índio na Missão Novas Tribos. En Wright, Robin (Org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora da Unicamp.
- ALMEIDA, R. (2019). Bolsonaro Presidente. Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, 38, 1, 185-213
- AMADO, L. H. E.; GODOY, M. G.; SANTANA, C. (2021). O indigenismo de exceção: o Planalto e suas novas normativas. *Jota*. <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/o-indigenismo-de-excecao-o-planalto-e-suas-novas-normativas-20022021>
- APARICIO, M. (2015). *Presas del veneno: cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- APARICIO, M. (2017). “Jesús tomó timbó”: equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha. In: CAMPO, L.; APARICIO, M. (Orgs.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- APARICIO, M. (2021). Covid-19: Por que há missionários que não querem vacina para indígenas? Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato. <https://povosisolados.com/>
- ARMSTRONG, K. (2001). *Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ASSOCIAÇÃO DE MISSÕES TRANSCULTURAIS BRASILEIRAS (2019). *Relatório Indígenas do Brasil - Atualização 2018*. Brasil: AMTB
- BARROS, M. C. D. Mendes (2004). A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, 47, 1. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012004000100002>
- BOFF, L. (1986). *E a igreja se fez povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- BRAGA, L. V. (2017). *Pani'em: um esboço sobre modos de saber entre os Zo'é*. Tesis de Máster en Antropología Social. Universidade de São Paulo.
- BURNS, B. (2011). *Contextualização missionária: Desafios, questões e diretrizes*. São Paulo: Vida Nova.
- BUSH, L. R. (2007). Understanding Biblical Inerrancy. *Southwestern Journal of Theology*, 50, 1. Fort Worth, Texas: Southwestern Baptist Theological Seminary,

- CARVALHO, N. O. (1995). Diários de Campo Hi Merimã (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- CASTRO, O. de (2008) *Esperando a Volta do Criador*. Anápolis: Transcultural
- CAVALHEIRO, N. C. (1995). Diários de Campo Hi Merimã (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- COSTA, S. Amâncio (1984). Relatório da Operação Coxodoá. Contato oficial realizado entre a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, e índios isolados, pertencentes a uma sociedade tribal desconhecida, que tem como habitat área situada na região do vale do rio Purus. Brasília: FUNAI.
- CUNNINGHAM, L. (2019). *Pode falar, Senhor, estou ouvindo*. Almirante Tamandaré: Editora JOCUM.
- DOWDY, H. (1963) *Christ's Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionary*. New York: Harper & Row.
- DOWDY, H. (1994) *Christ's Jungle*. New York: Doubleday Publishing Group.
- ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (1990). *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta. <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i20.5696>
- FAUSTO, C. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- GALLOIS, D. T. (1988). *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tesis doctoral en Antropología Social. Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, D. T.; HAVT, N. B. (1998). Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Zo'é. Brasília: DAF/FUNAI.
- GUTIÉRREZ, G. (1983). *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- HAVT, NADJA B. (2001). *Representações do Ambiente e da Territorialidade entre os Zo'é/PA*. Tesis de Máster. Universidade de São Paulo.
- HOLANDA, MARIANNA A. F. (2008). *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Tesis doctoral. Universidade de Brasília.
- HOLANDA, MARIANNA A. F. (2018). Os ecos sem voz: Uma década de falas sem escuta no Congresso Nacional Ainda sobre o 'infanticídio indígena'. *Anuário Antropológico*, I, 155-196. <https://doi.org/10.4000/aa.2921>
- HOWARD, C. (2001). *Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. Tesis doctoral. The University of Chicago.



- HUBER, A. (2012). *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tesis doctoral. Universität de Bern.
- KROEMER, G. 1994. *O Povo do Veneno. Sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- LIDÓRIO, R. (2008). *Antropologia missionária*. São Paulo: Instituto Antropos.
- LINSELL, H. (1976) *The Battle for the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- LUZ, E. M. (2014) “Perfil - Conheça Edward Luz, o antropólogo que pode implodir a antropologia convencional”. <http://questaoindigena.org/2014/03/perfil-conheca-edward-luz-oantropologo.html>
- MAZZA, L. (2020). “No Reino do Poder. O lobby discreto – e cada vez mais eficaz – dos juristas evangélicos”. *Revista Piauí* – edição 169. <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/no-reino-do-poder/>
- NICHOLLS, B. J. (1983). *Contextualização: Uma teologia do evangelho e cultura*. São Paulo: Vida Nova.
- OLIVEIRA, J. Pacheco de (2009). “Infanticídio entre as populações indígenas - Campanha humanitária ou renovação do preconceito?”. Associação Brasileira de Antropologia. Ofício n. 13/2009. [http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/Oficio\\_n%C2%BA\\_013\\_-\\_Anexos.pdf](http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/Oficio_n%C2%BA_013_-_Anexos.pdf)
- OPI - OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO. Relatório em Defesa dos Povos Indígena Isolados no interflúvio Xingu-Bacajá. <https://povosisolados.com>
- RIBEIRO, B. (2007). *O chamado radical. Não existem níveis seguros de consumo dessa substância*. Viçosa: Ultimato.
- RIBEIRO, B. (2020). O Brasil precisa da Damares. *Brasil Sem Medo*, edição de 27 de diciembre de 2020. <https://brasilsemmedo.com/o-brasil-precisa-de-damares/>
- RIBEIRO, F. (2015). Os Zo'é e as metamorfoses do fundamentalismo evangélico. En ANDRADE, Lúcia y FAJARDO, Denise (Orgs.). *Entre Águas Bravas e Mansas: Índios e Quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: CPI-SP/Iepé.
- RIBEIRO, F. (2020). *Encontros Zo'é nas Guianas*. Tesis doctoral. Universidade de São Paulo.
- RICHARDSON, D. (2020). *O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo*. São Paulo: Vida Nova.
- RODRIGUES, A. D. (1963). Os estudos de linguística indígena no Brasil. *Revista de Antropologia*, 11, 1/2, 9-21.

- SANTOS-GRANERO, F. 2011. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 17(1), 131-159. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000100006>
- SEGATO, R. L. (2006). “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 12(1), 207-236. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008>
- SEGATO, R. L. (2014). “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores”. *Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília*, 1, 2 65–92
- STIER, J. (2020). *Além das possibilidades. A história de fé e esperança de um casal que enxergou o Brasil como um celeiro de missionários*. Almirante Tamandaré: Editora JOCUM.
- SUZUKI, M. (2003). “Jesus tomou timbó. A morte de Jesus e a religião suruwaha” (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- SUZUKI, M. (2001). “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwaha e a teologia cristã” (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- SUZUKI, M. (2005). “Suicídio e contextualização na tribo Suruwahá”. In: LIDÓRIO, R. *Índigenas do Brasil. Avaliando a Missão da Igreja*. Viçosa: Ed. Ultimato.
- SUZUKI, M. (2007). “Quebrando o silêncio. Um debate sobre infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil”. Brasília: Atini - Voz pela Vida.
- TAUSSIG, M. (2007). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv120qr2d.38>
- TRAVIS, J. (1998). The C1 to C5 Spectrum. *Evangelical Mission Quarterly*, Wheaton, IL, 43, 3.
- VALENTINO, L. (2010). *O cristianismo evangélico entre os Waiwai: Alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*. Tesis de Máster en Antropología Social. Universidade Federal de Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- VILAÇA, A. (2016). “Versions versus bodies: Translations in the missionary encounter in Amazonia”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13(2), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p001>
- WRIGHT, J. (2012). *A Way Beyond Death. A Brazilian Couple's Fight against Fear, Suffering, and Infanticide*. Seattle: YWAM Publishing.

# O manejo ambiental em Nova Aliança, Alto Solimões: memórias do passado e reflexos no presente

*Environmental management in Nova Aliança, Alto Solimões: memories of the past  
and reflections in the present*

*Manejo ambiental en Nova Aliança, Alto Solimões: memorias del pasado y reflejos  
en el presente*

Marcileia Couteiro Lopes  
Hiroshi Noda

---

## Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-11-03 Devolvido para revisões: 2021-11-09 Data de aceitação: 2022-05-04

Como citar este artigo: Lopes, M. e Noda, H. (2022). O manejo ambiental em Nova Aliança, Alto Solimões: memórias do passado e reflexos no presente. *Mundo Amazônico*, 13(2), 51-76. <https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.91267>

---

## Resumo

As sociedades humanas da Amazônia foram ao longo do tempo sendo transformadas pelo sistema ambiental em que vivem e de forma recursiva foram transformando o sistema ambiental, uma simbiose que demonstra memórias passadas e reflexos no presente. Este artigo tem por objetivo descrever a busca identitária dos indígenas em Nova Aliança, via fundação de sua comunidade, relações sociais, crenças e topofilia manifestada no manejo do sistema ambiental. Assim fazemos uma triangulação de análise entre identidade, manejo e topofilia. A partir do Estudo de Caso Único foi possibilitado a adoção dos preceitos da Etnobiologia e da Etnoecologia, para emersão de dados primários e secundários, por meio da aplicação de técnicas de pesquisa participativa, os quais compuseram uma abordagem quali-quantitativa dos dados. O caso escolhido foi a comunidade Nova Aliança, localizada no município de Benjamin Constant, região do Alto Rio Solimões, Amazonas, Brasil, na qual os moradores se autoidentificam como indígenas da etnia Cocama. Os levantamentos e as análises dos dados coletados em campo evidenciaram que em Nova Aliança, desde sua origem, princípios como religiosidade, topofilia, relações de parentesco, cultura e reciprocidade, norteiam

---

**Marcileia Lopes.** Engenheira Florestal. Professora da Universidade Federal do Amazonas - UFAM/ Faculdade de Ciências Agrárias - FCA, no Departamento de Ciências Florestais - DCF. Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pelo programa PPG CASA/UFAM. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7953-5336>. Email: [mlopes@ufam.edu.br](mailto:mlopes@ufam.edu.br)

**Hiroshi Noda.** Engenheiro Agrônomo. Filósofo. Pesquisador Sênior do CNPQ. Doutor do Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia – INPA. Professor do Programa de Pós Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – PPGCASA/UFAM. Email: [hnode@inpa.gov.br](mailto:hnode@inpa.gov.br)

seu modo de viver e manejar o sistema ambiental, refletindo em como constroem, transformam, significam e (re)significam relações sociais e as suas ações ao longo do tempo, frente as emergências que surgem.

*Palavras-chave:* Amazônia, Conservação, Sustentabilidade.

#### **Abstract**

The human societies of the Amazon have been transformed over time by the environmental system in which they live and in a recursive way have been transforming the environmental system, a symbiosis that demonstrates memories and reflections in the present. This article aims to describe the identity search of indigenous peoples in Nova Aliança, through the foundation of their community, social relations, beliefs and topophilia manifested in the management of the environmental system. Thus, we triangulate analysis between identity, management and topophilia. From the Single Case Study, it was possible to adoption the precepts of Ethnobiology and Ethnoecology, for the emertion of primary and secondary data, through the application of participatory research techniques, which comprised a quali-quantitative approach of the data. The case chosen was the Nova Aliança community, located in the municipality of Benjamin Constant, upper Solimões River region, Amazonas, Brazil, in which residents self-identify as indigenous peoples of the Cocama ethnic group. The surveys and analyses of the data collected in the field showed that in The New Alliance, since its origin, principles such as religiosity, topophilia, kinship relations, culture, and reciprocity, guide their way of living and manage the environmental system, reflecting on how they build, transform, sign and (re)signify social relations and their actions over time, in the face of the emergencies that arise.

*Keywords:* Amazon, Conservation, Sustainability.

#### **Resumen**

Las sociedades humanas de la Amazonía se han transformado con el tiempo por el sistema ambiental en el que viven y de una manera recursiva a su vez lo han transformado, en una simbiosis que envuelve recuerdos y reflexiones pasadas en el presente. Este artículo tiene como objetivo describir la búsqueda identitaria de los indígenas de Nova Aliança, a través de la fundación de su comunidad, las relaciones sociales, creencias y topofilia manifestadas en el manejo del sistema ambiental, triangulando para ello el análisis entre identidad, manejo y topofilia. En el estudio de caso único, fueron adoptados preceptos de Etnobiología y Etnoecología para el levantamiento de datos primarios y secundarios, a través de la aplicación de técnicas de investigación participativas que comprendían un enfoque cuali y cuantitativo de los datos. El caso elegido fue la comunidad Nova Aliança, ubicada en el municipio de Benjamin Constant, región alta del río Solimões, Amazonas, Brasil, en la que los residentes se autoidentifican como indígenas de la etnia cocama. Las encuestas y análisis de los datos recogidos en el campo mostraron que en Nova Aliança, desde su origen, la religiosidad, la topofilia, las relaciones de parentesco, la cultura y la reciprocidad, guían su forma de vivir y manejar el sistema ambiental, reflejando así cómo construyen, transforman, significan y (re)significan su relaciones sociales y acciones a lo largo del tiempo, ante las emergencias que surgen.

*Palabras clave:* Amazonía, Conservación, Sostenibilidad.

## **Introdução**

---

**N**a Amazônia, as sociedades humanas foram transformando ao longo do tempo o ambiente em que vivem e de forma recursiva foram sendo transformadas por ele, resultando assim em uma simbiose que demonstra as memórias passadas e os reflexos no presente. A partir destas relações simbióticas de transformações, os sujeitos seguem sobrevivendo e conduzindo suas vidas com o conhecimento resultante das estratégias desenvolvidas frente às emergências que surgem no seu dia a dia. Emergências essas que são reproduções do meio no qual foram produzidos trazendo importantes contribuições para a compreensão dos processos de conservação ambiental.

Leff (2001), ressalta ainda, que essas transformações em um processo mutualístico são o encontro de racionalidades diferenciadas, como campos das relações sociedade-natureza que oferece tão somente uma primeira porta de entrada ao estudo de suas complexas inter-relações (p. 386). Frisamos assim para a práxis sustentável, as relações topofílicas emergentes do sujeito com o ambiente: quanto ao que ele sente em estar neste lugar, sua percepção quanto à sua responsabilidade com este espaço, suas atitudes no sentido de expressar esse sentimento de pertencimento, orgulho e apego, bem como suas demonstrações de representação acerca do local, entre outros.

No universo das sociedades humanas que habitam a Amazônia foi selecionada para o desenvolvimento desta pesquisa, a comunidade Nova Aliança, Alto Rio Solimões, município de Benjamin Constant, Estado do Amazonas. Nova Aliança, está localizada em um platô de terra firme, na margem direita do rio Solimões de acordo com as seguintes coordenadas geográficas: 4° 21'00 "S e 69° 36'27" W. Distante em linha reta, 46,7 km do porto de Benjamin Constant, ocupa uma área de 375 ha, sendo o rio a sua única via de ligação com as cidades e comunidades do entorno (Figura 1).

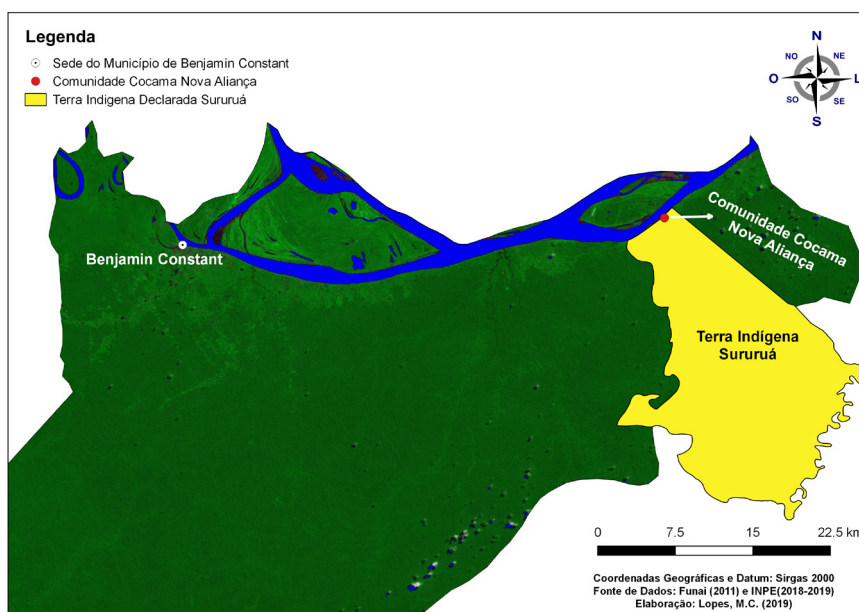


Figura 1. Localização de Nova Aliança. (Elaborado por Lopes, M.C., 2019).

A história da formação da comunidade Nova Aliança tem semelhança com tantas outras comunidades amazônicas, mas também tem singularidades que concernem características peculiares relacionadas ao ecossistema em que está inserida e a cultura da sociedade que a compõe. A história desta localidade

se traduz nas contradições dos lugares e das experiências vividas. Ou seja, a história construída conserva-se no saber dos agricultores familiares da comunidade Nova Aliança, e esse saber abre-se para o valor ético, prático e tradicional, que utilizados de forma conjunta garantem a sustentabilidade (Leff, 2001; Worster, 1991).

O estudo foi submetido ao Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas (CEP/UFAM) e aprovado conforme o parecer substanciado nº 2.577.000. O critério de inclusão na pesquisa foi estabelecido pelo “querer” fazer parte e por características sociais e culturais que os definiam como membros-chave na comunidade.

Como estratégia de pesquisa de campo foi escolhido o método do estudo de caso único e análises descritivas de dados quali-quantitativo (Yin, 2015), desta forma o sistema ambiental da comunidade Nova Aliança, seus sujeitos, seu cotidiano de vida, suas famílias, suas relações sociais e sua história passaram a ser nossas fontes diretas de coletas de dados. A pesquisa de campo foi conduzida entre os anos de 2017 a 2019 e para as coletas no foram utilizadas uma combinação de técnicas em consonância com os preceitos da Etnobiologia e Etnoecologia, dentre elas destacamos: o levantamento socioeconômico das famílias, observação direta e vivência do cotidiano, entrevistas nas unidades familiares e com os moradores mais antigos, áudios e vídeos, diários de campo, reuniões e oficinas, coleta de documentos e informações na comunidade, nos órgãos e entidades locais, além de trilhas culturais conduzidas pelos agricultores familiares, com paradas em pontos topofílicos sobre a história da comunidade, bem como sobre as transformações ocorridas, assim como, para que o pesquisador pudesse captar em seus discursos, as realidades vivenciadas no cotidiano, as experiências e o saber apreendido transgeracionalmente (Albuquerque *et al.*, 2010; Caregnato e Mutti, 2006; Martins, 2016; Maffesoli, 2007; Noda *et al.*, 2013; Noda, S. *et al.*, 2007; Yin, 2015).

Em suma, a explanação que faremos neste artigo tem como objetivo descrever a busca identitária dos indígenas em Nova Aliança, via fundação de sua comunidade, relações sociais, crenças e topofilia manifestada no manejo do sistema ambiental, contemplando a descrição dos aspectos sociais, históricos e ambientais no processo ocupacional das terras da comunidade Nova Aliança, as memórias dos primeiros moradores sobre as motivações que os colocaram em mobilidade e os trouxeram até ali, suas interações com o sistema e as relações topofílicas que os possibilitaram permanecer no lugar e que se consolidam até os dias atuais.

## Entre o passado e reflexos no presente: a fundação de Nova Aliança

---

A história da ocupação da região Amazônica sempre esteve relacionada a questões de domínio, dominação e supremacia. Desde sempre, os conflitos pelo território e pelos interesses do Estado tinham como foco a manutenção da soberania. A região do Alto Solimões, no século XVII, estava no centro das disputas pela conquista da Amazônia. Esse processo se deu inicialmente entre os impérios coloniais (Portugal e Espanha) e depois entre os novos Estados Nacionais: Brasil-Peru-Colômbia. O Alto Solimões teve sua história marcada pelo estabelecimento de várias missões católicas, objetivando a catequização e a exploração da mão de obra indígena da região (Figura 2). E para alcançar estes objetivos, em 1750, o padre jesuíta Manoel dos Santos fundou na foz do rio Javari, a missão de São José de Javari, que compreende hoje os municípios de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga (Ataíde; Braulio, 2017).



*Figura 2.* Período de ocupação e colonização do Alto Solimões. A. Celebração eucarística (missa) ao ar livre; B. Cerimônia de recebimento do sacramento do batismo. Fonte: Arquivos da Diocese de Tabatinga (2017).

Nesse período, a população residente no Alto Solimões, era em sua maioria composta de indígenas de várias etnias. Dentre elas destacavam-se os Omáguas<sup>1</sup>, os Kambebas<sup>2</sup>, os Ticunas<sup>3</sup> e os Cocamas<sup>4</sup>. Os indígenas eram a força de trabalho para a extração dos produtos da floresta, assim como, eram em si, a própria mercadoria, resultante de um processo escravagista e de catequização exercido tanto pelos sertanistas, quanto pelos missionários durante a colonização (Souza e Oliveira, 2015).

Com as constantes perseguições aos índios, o Alto Solimões ficou despovoado, visto que os sobreviventes indígenas, fugiam ou migravam para outros lugares. Desta forma então, a carência de mão de obra necessária ao processo de exploração da seringa nativa nos ciclos da borracha, foi suprida por uma população nordestina que se aventurava ao Alto Solimões em busca de riquezas, fazendo surgir assim, as figuras do patrão, do regatão e do seringalista.

No final do século XIX e início do século XX, a atividade nos seringais motivou um grande fluxo migratório ao Alto Solimões. A história ambiental do Alto Solimões passa então a ser orientada de acordo com a dinâmica do extrativismo como atividade organizadora da economia, na qual a força produtiva era exercida pelos nordestinos que chegaram nesta região para trabalhar exclusivamente nos seringais no Vale do Javari, na extração do látex. Para estes nordestinos, a imigração para a Amazônia, apontava como uma esperança na melhoria das suas situações econômicas (Oliveira Filho, 1988).

Com o declínio da borracha após esse período, a maioria dos imigrantes não tiveram condições de retornar às suas localidades, buscando assim, um pedaço de “chão” para tirar seu sustento e abrigar suas famílias, passando a viver de atividades ligadas à terra e criação de animais. As consequências foram mudanças sociais, culturais e étnicas, bem como a reconfiguração da ocupação das terras e formação de novas comunidades.

Em meados de 1972, período em que as cheias castigavam a população do Alto Solimões e devastava suas plantações, começaram a chegar informações aos ribeirinhos, sobre a existência de um “Padre Santo” que operava prodígios, curava doentes, previa o futuro e pregava o fim do mundo após quarenta dias de escuridão, dando origem a um novo fluxo migratório no Alto Solimões, no qual as pessoas subiam o rio em caravana para encontrar o milagreiro (Magalhães, 1973). Segundo Guareschi (1985), a chegada do “Padre Santo” ao Alto Solimões imprimiu consequências no cotidiano de vida e de trabalho dos ribeirinhos, sendo capaz de envolver as populações indígenas, caboclas e ribeirinhas em processos de resiliência e adaptação social e cultural, fatores principais da consolidação do seu movimento religioso na região (Rodrigues, 2008; Begossi, 2001; Morán, 1990).

O “Padre Santo”, José Francisco da Cruz ou irmão José era um ex-seminarista católico, que não conseguindo tornar-se sacerdote, afirmava haver recebido do coração de Jesus a missão de levar a cruz e pregar o evangelho por todo o mundo (Guareschi, 1985). O próprio missionário em suas palavras sempre ratificava essa afirmação:

“Este pobre velhinho foi formado sacerdote e missioneiro não com estudo de homem nem com prata nem com ouro mais formado este missioneiro somente pela voz do coração de Jesus e a Santa figura do pai celestial [...] e o missioneiro do coração de Jesus: José Francisco da Cruz recebeu as mesmas ordens os mesmos compromissos do mesmo Jesus, recebendo uma cruz grande [...] da mesma forma recebeu uma bíblia grande vermelha [...] também o que disse formando a sua santa missão na terra que mandou a mim levar o santo evangelho propagar pregar dizendo como está escrito na bíblia quem crer ser batizado será salvo, quem não crer será condenado (Irmão José Francisco Da Cruz, 1973).

Irmão José passou por São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Mato Grosso e depois subiu para a Amazônia peruana, na década de



70. A ordem Cruzada Católica Evangélica criada pelo missioneiro expressava a cosmovisão da necessidade da implantação das comunidades em lugares de fartura e de felicidade, onde seus seguidores encontrariam a salvação prometida, como pode ser observado no discurso contido em López Garcés (2005):

“Los miembros de la Orden hablan de una tierra [...] ubicada en zonas altas em el interior del bosque y será refugio em el fin del mundo. No há cenayunos y danzas para poder volar al paraíso, pero sítien en una serie de actos rituales relacionados com la cruz (López Garcés, 2005)”.

Os seguidores deveriam se preparar para o apocalipse, aumentando suas atividades agrícolas e armazenando recursos como forma de sobrevivência aos tempos difíceis que viriam. A adesão à Irmandade da Santa Cruz, geralmente era feita por famílias inteiras. A maior parte dos adeptos era constituída de indígenas Ticuna e Cocama, segundo Victor (1992). Dos novos membros se exigia que habitassem em uma comunidade em torno da cruz, passando a viver de acordo com a doutrinação, sendo instituídos regulamentos quanto a organização do trabalho e quanto as decisões comunitárias. As regras de conduta eram severas e o consumo de bebidas alcoólicas e drogas, terminantemente proibido. As vestimentas consistiam em itens de atenção e cuidado. Mulheres sempre de vestido e homens de calça comprida. Para os seguidores, doar 10% de toda sua renda para a igreja em forma de dízimo compreendia-se como obrigação e àqueles que não possuíam renda, contribuía com animais de suas criações, partes de suas colheitas, bens de utilidade doméstica e com sua força de trabalho (Oro,1989).

Em 1981, ao receberem o chamado da irmandade na pessoa do próprio Irmão José, algumas famílias se colocaram em mobilidade e vieram do Peru para a fundação e propagação da cruz em diversas localidades do Alto Solimões. Sendo o homem um ser histórico, trazendo em sua bagagem de vida memórias não contempladas por muitos historiadores, desenvolvemos uma perspectiva endógena dos indígenas de Nova Aliança, os quais relataram sua fundação inicialmente com 03 (três) dessas famílias (do Peru). Chegaram em uma área com um barracão pequeno abandonado e uma mata densa, como narraram os primeiros moradores:

“Eu e minha família chegamos ao lugar denominado “Sururuá”, para fundar uma comunidade da Santa Cruz, autorizada pelo Irmão José Francisco da Cruz. Para a gente conseguir uma autorização para o desmatamento tivemos que ir a cidade de Benjamin Constant pedir do prefeito e do 8° Bis do Alto Solimões [...]. Iniciamos o desmatamento com a ajuda de 03 comunidades: Bom Caminho, São Leopoldo e Feijoal. O número de colaboradores ao todo foi de 89 pessoas. Fizemos a derruba de 300 metros quadrados, plantamos a Santa Cruz e inauguramos a referidade com o nome Nova Aliança. A missa foi celebrada pelo patriarca. Contamos com 21 pessoas, fundadores da referida comunidade (A.A.A., 62 anos).”

Pouco a pouco a comunidade foi se organizando em torno da cruz e a partir do trabalho das primeiras famílias. A chegada dos parentes em meados da década de 80 imprimiu um caráter comunitário mais forte e de ligação com o lugar, demonstrando fortes sentimentos topofílicos<sup>5</sup> de apego ao lugar. Os moradores passaram a viver da agricultura, plantando principalmente mandioca, no entanto, a realização das atividades agrícolas por todas as famílias, assim como, o estabelecimento de mutirões, a organização de reuniões, os festejos e todas as decisões passavam pelo crivo da direção da irmandade (Calegare e Higuchi, 2016).

## Religião, crenças e relações sociais: a construção identitária em Nova Aliança

---

Ainda hoje, a religiosidade ligada à Santa Cruz está no centro das decisões da comunidade. Há um Estatuto implementado desde a sua criação em 1981, que vem ao longo do tempo estabelecendo formalmente as normas e regras que regulam a vida em Nova Aliança. As crianças crescem convivendo com as regras estabelecidas pela irmandade e tem consciência de que as decisões perpassam junto às lideranças sociais e religiosas, demonstrando que ao longo das gerações, a mistura entre religiosidade e crenças faz parte da complexidade imbuída na história ambiental da comunidade Nova Aliança, as inúmeras interações realizadas resultam nas diferentes expressões culturais, nos modos de vida e organização.

Na atualidade, o templo religioso denominado “Filha do Deus Vivente”, localizado na parte mais alta de Nova Aliança, juntamente com a cruz de madeira, representa a pertença da maioria dos moradores ao movimento Messiânico Cruzada Católica Evangélica ou Irmandade da Santa Cruz (Figura 3).



*Figura 3.* Igreja Messiânica da Irmandade da Cruz no centro da comunidade Nova Aliança. Fonte: Lopes, M.C. (2018)

A ligação dos moradores de nova Aliança com o lugar onde vivem tem um marco cultural e simbólico ligado à “cruz plantada” no centro da comunidade.

Cisotto (2013) e Matta (2003), contribuem dizendo que essa conexão é tratada tanto no ambiente físico quanto no imaginário social, a relação entre paisagem, memória e cultura, reverbera também da experiência individual e da visão de mundo, construindo identificações que são compartilhadas num território comum. Isso marca a sacralidade do local, revelando as crenças e regras cotidianas. A irmandade fomenta a coesão e fortalece a identidade indígena dos cocamas, tendo como base valores religiosos (Agüero, 1985).

Assim percebe-se que a identidade em Nova Aliança está intimamente entrelaçada com o movimento religioso, sendo indissociáveis, como partes de um todo (Morin, 2005), constituindo-se como um importante elemento propulsor, capaz de mobilizar as pessoas, em processos de organização e reorganização social, cultural, espacial e ambiental, permitindo novos acoplamentos estruturais, por meio de reconstruções constantes.

Spindola e Santos (2003, p.120), partem da premissa de “que os conhecimentos sobre os indivíduos só são possíveis com a descrição da experiência humana, tal como ela é vivida e tal como ela é definida por seus próprios atores”. Sendo assim necessário compreendermos as dimensões humanas de identidade e crenças.

Os moradores de Nova Aliança se autoidentificam como índios da etnia Cocama. Os Cocamas estão distribuídos ao longo do rio Solimões/Amazonas até o vale do Rio Ucayali, no Peru. No Brasil, de acordo com a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA em 2010 cerca de 9.636 cocamas, habitavam principalmente, os municípios de Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Tonantins, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Fonte Boa, Jutai e Tefé.

Nem sempre na história de Nova Aliança os moradores manifestaram sua identidade cocama. Ela estava invisibilizada e a única identidade evidente era a revestida pela irmandade da Santa Cruz. Segundo Silva (2017), essa invisibilidade ou silêncio sempre foram fomentados pelo processo de homogeneização das populações, dominação e gestão do território amazônico, que conferia um contexto adverso de reprodução física e cultural, suscitando a negação da identidade indígena por muito tempo. Devido a este e a outros fatores, os Cocamas que foram considerados “extintos” durante muito tempo, na realidade, estavam “escondidos” ou “camuflados” vivendo isolados ou com outros povos em comunidades diversas, como podemos observar no discurso de um dos moradores antigos da comunidade:

“Os cocamas foram esquecidos durante anos, sempre colocados de lado, ou então vivia com nossos irmãos ticunas, era como se a gente fosse invisível (A.A.A., 59 anos, comunidade Nova Aliança)”.

Em 1983, lideranças cocamas do Alto Solimões começaram a se organizar em torno da discussão de sua identidade, iniciando um processo de fortalecimento da organização dos mesmos na região e o resgate de

sua identidade. Este movimento incentivou indivíduos e comunidades, a assumirem-se como Cocamas e a lutar pelos seus respectivos direitos (Matta, 2003). Em Nova Aliança desde esse período, até os dias atuais existe um esforço coletivo de todos para que assumam o papel de protagonistas na reafirmação da identidade e resgate de sua cultura. Os adultos e idosos relatam que o contato com outros povos e a necessidade de falar o português acabaram afastando-os do aprendizado de sua língua vernácula, contudo, existe entre eles um movimento intenso de resgate da cultura, da língua e do reconhecimento da identidade, realizado com o apoio das lideranças locais e da gestão da escola.

De acordo com Bauman (2012), a identidade tem relação com o ser humano e suas necessidades. Questões ligadas com a garantia dos direitos coletivos sobre a terra são elementos fortes que acompanham também as motivações de resgate da identidade entre os Cocamas de Nova Aliança. Neste caso, as suas reivindicações identitárias são estratégias de resistência ou de mudança em situação de incertezas.

As terras da comunidade Nova Aliança estão inseridas no processo FUNAI/BSB nº 08620.001007/08 de identificação da Terra Indígena denominada SURURUÁ, ocupada pelos grupos tribais Cocamas e Ticunas, abrangendo os municípios de Benjamin Constant e São Paulo de Olivença. A área de 36.125 ha foi declarada como terra indígena pela portaria do Governo Federal nº 3.077 em 2010, a partir do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sururuá, elaborado por uma equipe da FUNAI e do INCRA em 2003.

Na atualidade dentre as fases do procedimento demarcatório das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e seguindo o que preceitua o Decreto Federal nº 1.775/96, Sururuá consta oficialmente como “Terra Declarada”, pois já obteve a expedição da Portaria Declaratória que vem do ministério da justiça e tem autorização para ser demarcada fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento. Este movimento incentivou significativamente os moradores de Nova Aliança assumirem-se como Cocamas, lutando pelos seus respectivos direitos, concretização de sua identidade e permanência no lugar.

## O ecoar identitário da organização e relações sociais

---

A forma de como pessoas se organizam e mantem sua relação social está imbricada diretamente na materialização da sua identidade. Segundo Cardoso (2010), o termo “comunidade” é como os moradores autointitulam seu lugar de moradia, igualmente designa sua organização social e as formas tradicionais de ocupação e gestão do território. Brandão e Borges (2014) nesta mesma linha de pensamento definem comunidade como:

[...] o lugar humano da vida. [...] em que pessoas, famílias e parentes [...] reúnem-se para viver suas vidas e dar [...] um sentido a ela. [...] A comunidade é o lugar da escolha. [...] (Brandão e Borges, 2014, p. 2)

Os moradores de Nova Aliança sempre viveram em sistema comunal. Os preceitos da religião que os aglutinou nesse território, exigia que as tarefas cotidianas de manutenção dos espaços comuns fossem divididas e quando necessário, realizados mutirões. Este sistema complexo de organização só se tornou e se mantém possível, devido a existência de regras de convivência e valores cujos princípios estão imbuídos de reciprocidade e ajuda mútua (ajuri)<sup>6</sup>.

Aproximadamente 70 famílias e 453 pessoas, distribuídas em 58 casas vivem em Nova Aliança atualmente. Cada núcleo familiar é composto de 2 a 11 pessoas por unidade de habitação, porém a média geral está em torno 5 pessoas por família. A manutenção da unidade familiar, como observado por Noda S. (1985) e (2000) está intrinsecamente relacionado com a força de trabalho existente, portanto, famílias numerosas constituem uma estratégia quanto a disponibilidade de mão de obra para as atividades agrícolas desenvolvidas, considerando que os filhos maiores de 8 anos começam a participar deste processo a partir desta idade.

Das 453 pessoas que residem em Nova Aliança, cerca de 58% são homens e 42% são mulheres. Ainda assim o número de mulheres com idade entre 15 e 50 anos é maior que o número de homens. Em toda sua história Nova Aliança vivencia um sistema patriarcal estabelecido com reforço da doutrina religiosa, centrado na divisão sexual, a qual define os papéis para os membros homens e mulheres da comunidade.

Os homens são responsáveis por atividades de maior esforço físico como: a pesca, a caça, a limpeza, plantio, colheita das áreas de roça, e manutenção das áreas coletivas. São também os escolhidos para ocuparem os cargos de liderança religiosa como diretor da igreja (responsável pela congregação), presidente (suplente do diretor), vice-presidente (substituto do presidente), tesoureiro (cuida das finanças), secretário, fiscal (registra as reuniões), sacerdote (preside o culto), fiscal (delegado que repreende os mais jovens e comunica os atos inapropriados à direção) e o capitão (responsável pelas atividades coletivas) e liderança comunitária como: cacique (eleito de 4 em 4 anos), vice cacique, tesoureiro, secretário, porta voz, conselho local da educação e saúde.

Às mulheres sempre foi facultado se ocuparem com as atividades da casa, do cuidado com as crianças e de algumas atividades na roça. Não lhes é permitida a representação entre as posições de lideranças comunitária e religiosa, pois não são consideradas membros da igreja, porém mais recentemente começaram a ocupar cargos na escola e na área da saúde.

Um forte elemento estratégico de organização social na comunidade Nova Aliança está relacionado com os laços de parentesco. O parentesco ordena as relações sociais na comunidade e da comunidade com a sociedade. Esse tipo de relação vem sendo consolidada no decurso da história e determina as lideranças, as normas de convivência, a entrada na comunidade, o zelo e o cuidado com os espaços comuns, além do uso e apropriação dos mesmos.

Na atualidade, os laços de parentesco e a condição de pertencer a alguma etnia indígena são fatores fundamentais na aceitação de novos comunitários.

“A maioria aqui é parente. E tem que ser indígena para morar aqui. Aqui é um lugar protegido pelo governo que serve para morar, plantar diferentes qualidades de roças, pescar e para ter religião (P.F.M., 36 anos, comunidade Nova Aliança).”

Para determinar o quão forte são essas relações familiares moldadas ao longo do tempo, por gerações e sua influência na organização social, cultural e ambiental dos Cocamas de Nova Aliança, no levantamento de campo, as famílias foram classificadas de acordo com a seguinte nomenclatura: F1, F2,.... F18,....,F20....,F(61). Todas as famílias foram visitadas e cada uma indicou suas relações familiares e de parentesco com as demais famílias da comunidade. A família 19 mudou-se logo após o levantamento sócioeconômico, portanto não foi considerada para fins deste estudo.

As interações familiares foram processadas utilizando softwares livres para análise e representação gráfica de redes sociais, disponíveis para download (Figura 4).

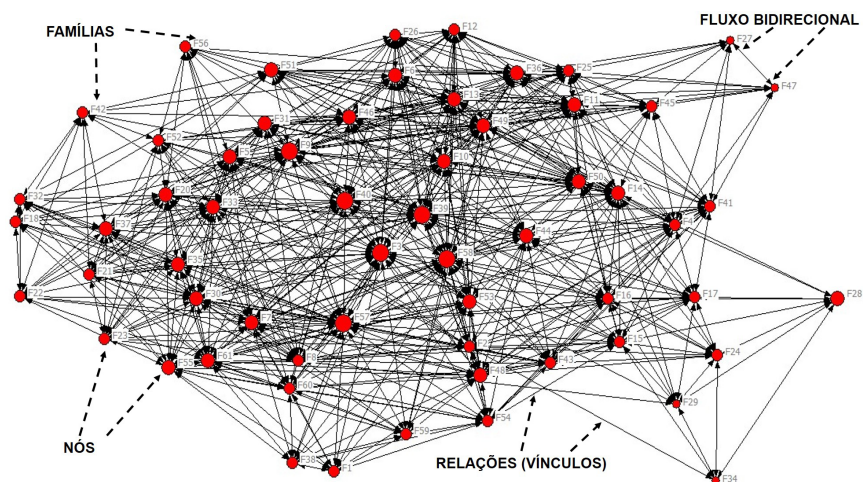


Figura 4. Sociograma das relações familiares em Nova Aliança. Fonte: Processamento e análises nos Softwares Ucinet 6.528 (BORGATTI, EVERETT e JOHNSON, 2013) e Netdraw 2.141 (BORGATTI, 2002).

De acordo com Hanneman e Riddle (2005), essa análise de redes sociais (ARS) objetiva identificar e interpretar padrões de laços sociais entre atores. Na estrutura das redes sociais encontram-se os atores (nós), os laços (relações) e fluxos. A rede monomodal<sup>7</sup> analisada segue o critério dos laços de parentescos, onde os atores são as famílias de Nova Aliança, os laços são as relações existentes entre as famílias e o fluxo indica a direção das relações, se uni ou bidirecionais.

O diagrama de rede da Figura 3 apresenta as conexões estabelecidas entre as famílias. Ao avaliar o sociograma das relações familiares de Nova Aliança é possível verificar que as famílias representadas com círculos maiores são consideradas nodais, ou seja, com o maior número de ligações e relações familiares. Ao compararmos estas informações com os dados qualitativos coletados em campo, verifica-se que as famílias com maior número de relações têm também, um maior tempo de moradia na comunidade. É possível observar também que apesar de todos os nós estarem conectados, alguns estão mais distantes. E estes estão correlacionados com famílias com um tempo menor de moradia na comunidade.

As representações sociais de lideranças religiosas e comunitárias perpassam pelas famílias nodais (nós maiores). Algumas famílias nodais estão representadas tanto nos cargos religiosos (diretor, presidente, sacerdote, tesoureiro, dentre outros), quanto nos cargos comunitários (cacique, vice cacique, tesoureiro, secretário etc.). Esse entrelaçamento entre a dimensão familiar e organizacional pressupõe que a manutenção da organização refletirá na perpetuação da cultura, tradição e valores comunitários, evidenciando a imbricação destes dois universos.

Tomando como base a matriz elaborada para compor o sociograma da Figura 3 foram calculados alguns indicadores de interação como a densidade e o grau de centralidade. Conforme Marteleto e Tomaél (2005), a densidade de uma rede tem como objetivo determinar a conectividade dentro da rede, por meio do número de ligações existentes e possíveis. A análise da densidade é uma das métricas mais amplas da estrutura das redes sociais ao tentar explicitar o número de ligações existentes quando a rede é mapeada. Assim sendo, para Abdalla e Santos (2016), redes consideradas densas são aquelas com grande quantidade de conexões, e redes esparsas, as que possuem poucas ligações. Portanto, quanto maior a densidade, maior a coesão entre o grupo, ou quanto maior o número de ligações entre os nós, mais densa é a rede.

De acordo com o diagrama de rede (sociograma) apresentado anteriormente a densidade das relações familiares e de parentesco entre as famílias de Nova Aliança foi de 34%. O número de relações existentes entre as famílias equacionado com o número de relações possíveis revela a densidade da rede. Na rede de Nova Aliança as relações são bem construídas por laços familiares e os fluxos revelam uma forte interação entre as famílias. Algumas famílias se destacam devido ao maior número de relações que construíram desde a criação da comunidade.

O grau de centralidade foi outro indicador analisado no sociograma de Nova Aliança. Este significa o relacionamento que o nó exerce na rede com relação aos outros nós (Marteleto, 2001). Ou seja, segundo o autor, o grau de centralidade de cada ator é representado pelo nó. Quanto maior o nó, maior o grau de centralidade e maior o número de conexões estabelecidas. Na tabela 1 abaixo estão representados o grau de centralidade das 07 famílias de maior centralidade na rede.

*Tabela 1. Centralidades das relações familiares.*

Grau De Centralidade		
Classificação	Família	Centralidade
1	F39	38
2	F58	37
3	F57	36
4	F03	35
5	F40	32
6	F49	31
7	F09	30

Um alto grau de centralidade está ligado ao relacionamento com várias famílias da rede. Famílias que possuem centralidade com grau elevado são consideradas com grande influência sob as demais, por possuírem interações com todas as outras famílias. Em comunidades Amazônicas, conforme Andrello (2014, p.175-189), o parentesco é definido por meio de um jogo complexo de relações e alianças, configuram-se como estratégias de conservação social, bem como, do ambiente em que vivem e dos bens comuns que compartilham, garantindo seu modo de vida, sua sobrevivência, sua produção e (re)produção.

Em Nova Aliança, o referencial comunitário tem como base uma organização diferenciada no âmbito social, político e religioso, consolidada pelos laços familiares e de parentesco, assim como, pela identidade cocama. As famílias que se estabeleceram primeiro, a partir da adesão ao movimento religioso da Santa Cruz, estão como pontos centrais (famílias nodais) na dinâmica das relações sociais existentes na comunidade.

Diante do exposto, vimos que as relações de parentesco têm um papel chave no controle quanto ao acesso aos diversos elementos sociais, políticos, culturais, físicos e ambientais que compõem e mantém a comunidade Nova Aliança. O vínculo entre os moradores tende a gerar um pensamento de unidade, principalmente no que tange a tomada de decisões quanto à utilização dos bens comuns, quanto a divisão dos espaços, quanto a gestão do território e na escolha das lideranças. Assim também como na busca por reconhecimento, direitos sociais e reivindicações sobre o seu território perante o Estado. E de igual forma, a reciprocidade ocorre com mais intensidade quando da existência destas relações (Flinn, 2011).



## Os moradores de Nova Aliança e o uso do sistema ambiental

---

O elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico se traduz em uma nova categoria sóciogeográfica, a topofilia, trazida por Tuan (2012, p. 19). Esse elo movimentava os processos de transformação das paisagens em Nova Aliança, alterando de forma recursiva o sistema ambiental em que vivem. Assim como Tuan (2012), Hidalgo e Hernandez (2001) declaram que o apego ao lugar é delineado como o vínculo emocional entre pessoas e determinados ambientes, alicerçado em dimensões multidimensionais que visam a compreender o complexo fenômeno da interação entre pessoas e ambientes e os vínculos que entre eles se estabelecem.

As interações promotoras de transformações podem ser de cunho estrutural e estratégicas compondo o espaço de vivência e reprodução social dos moradores. Sendo assim, Nova Aliança possui hoje, infraestrutura de energia elétrica que chegou em 2013 por meio do programa Luz para todos do Governo Federal, escola que atende do ensino básico até o ensino médio desde 2015, posto de saúde em fase de ativação, igreja da denominação Santa Cruz e barracão para reuniões.

Não existe sistema de abastecimento de água nas casas. A água para consumo e atividades domésticas é aquela que eles conseguem armazenar a partir das chuvas, em baldes e caixas d'água. Na época da "seca", quando as chuvas são mais escassas, os moradores utilizam a água dos igarapés, das nascentes ou cacimbas. Todo resíduo doméstico é queimado ou enterrado e o sistema de saneamento básico das casas das famílias envolve a utilização das latrinas, ou "casinhas", que consistem no estabelecimento de uma estrutura de madeira, com um buraco no solo, para o despejo dos dejetos.

Ao analisar a produção de artigos científicos relacionados ao tema, Felipe e Kuhnen (2012) elaboraram uma lista de indicadores dentro dos estudos da Psicologia Ambiental sobre as características do apego. Assim, quando analisamos a questão topofílica, notamos que emergiram, dos sujeitos entrevistados nesta pesquisa, 6 (seis) dos indicadores de apego apresentados pelos autores, a saber: bem-estar; preferência; satisfação de interesses e necessidades; sentimento de lar; enraizamento; e orgulho, os quais veremos a seguir por meio da relação entre os saberes intergeracionais, a agricultura e o rio.

As paisagens também se modificam em Nova Aliança, quer seja pela ação das águas no ciclo sazonal do rio, quer seja pelo manejo do sistema ambiental local para atividades relacionados ao trabalho. Esses processos de transformação fazem parte da história ambiental da comunidade, e são uma tentativa de colocar o sistema ambiental na história, identificando o seu lugar

na vida dos moradores, manifestando as relações topofílicas de sentimento de lar (Oliveira *et al.*, 2007).

As famílias de Nova Aliança ocupam este território desde a década de 80, sendo a agricultura uma das principais formas de organização social que transforma os ambientes. Ela é um dos sustentáculos que conduz e direciona a vida e o trabalho na comunidade, meio essencial para a sobrevivência das famílias, no qual o agricultor preocupa-se em cultivar diversas espécies como estratégia de diversificação, reduzindo desta forma, os riscos e as incertezas (Barbosa, Batista e Pimenta, 2014).

Os agricultores em suas percepções revelam a importância desta atividade:

“Meu pai era agricultor. Agora eu sou agricultor e pescador (A.A.A, 59 anos)”.

“A gente tem a plantação da agricultura. Aqui é bom ser agricultor, a terra é produtiva, aqui na terra dá o arroz, dá o milho, dá tudo, pode plantá (E. A. M., 42 anos)”.

“Eu sou agricultor e minha mulher também. Minha esposa planta muita verdura (R. M. F., 40 anos)”.

A partir da agricultura ocorrem transformações das paisagens que compõem os agroecossistemas familiares, formados por espaços que evoluem, frutos da história, da ação (passada e presente) e da sociedade local, resultando em estratégias de apropriação dos ecossistemas (Santos, 2018; Garcia Filho, 1999). Estes agroecossistemas familiares em Nova Aliança, se constituem de sistemas múltiplos de conservação, subdivididos em espaços para as unidades domésticas, áreas para as roças, quintais, terreiros e capoeiras, além de áreas de uso comum. A organização dos agroecossistemas a partir destas estruturas e da percepção do agricultor, perpassa por significados e representações, que culminam na seleção de espaços determinados como “áreas de viver” e “áreas de trabalhar” (Noda S., 2000).

Os espaços dos cultivos, roças e capoeiras (áreas de trabalhar), são destinados principalmente para a produção agrícola de banana e a mandioca. Estas duas espécies têm importância cultural na vida dos moradores. A banana, muito utilizada no preparo de iguarias consumidas pela população local e a mandioca utilizada na fabricação de farinha e seus derivados, além de bebidas alcoólicas fermentadas, como a caiçuma<sup>8</sup>, consumidas pelos moradores nas comemorações e nas festas do aniversário da comunidade ou da religião.

Apesar da banana e da mandioca serem os cultivos de maior expressividade na comunidade, os agricultores também plantam milho, arroz, mamão regional, variedades de limão, laranja e tangerina, além de hortaliças como o coentro, couve e cebolinha. Percebe-se então que ao longo do tempo, a diversificação dos cultivos se converteu em uma estratégia adotada para

garantir a segurança alimentar e nutricional das famílias, movimentar a economia, com a comercialização do excedente produzido, assim como, para manter a agrobiodiversidade local conservada (Herbelê *et al.*, 2017) revelando o sentimento topofílico de satisfação das suas necessidades e interesses.

Além de terem a expertise da produção agrícola, os moradores retiram uma gama de produtos da floresta e do rio para sua sobrevivência. Eles pescam no rio e nos lagos, e caçam nas áreas de floresta e de capoeiras. Todas essas atividades em conjunto movimentam a economia do lugar, complementada ainda pela renda recebida junto aos programas sociais do governo, pelo trabalho assalariado na saúde e na educação e por um comércio informal paralelo de venda de produtos não produzidos ou disponíveis na comunidade.

Do total de entrevistados, 95% afirmaram ser a agricultura sua atividade principal, os outros 5% são de moradores envolvidos com atividades no serviço público e não se declararam como agricultores. Do total dos que se declararam agricultores, 56,5% desenvolvem atividades exclusivamente voltadas para a agricultura, enquanto, 37,5% têm atividades ligadas a agricultura e a pesca e 1% desenvolvem atividades voltadas para agricultura e caça.

Algumas famílias são assistidas pelo governo, quanto aos benefícios sociais. As que possuem crianças pequenas e em idade escolar recebem o bolsa família. Aquelas que possuem idosos acima de 55 anos (mulheres) e 60 anos (homens), recebem aposentadoria rural. Outras associadas à colônia de pescadores recebem o seguro no período de defeso. Uma pequena parcela dos moradores recebe remuneração por seus trabalhos na Secretaria Municipal de Educação, Secretaria Municipal de Saúde e Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas. Os benefícios sociais, o trabalho assalariado e as demais atividades extrativistas, complementam a renda obtida com a atividade principal que é a agricultura em Nova Aliança e contribuem para facilitar a aquisição de produtos que a comunidade não produz:

“Aqui quando a gente planta feijão de praia, não compro feijão. Arroz é só pilar. Muita coisa a gente não compra. Só compra óleo, açúcar. Se fosse na cidade tinha que comprar tudo. Ou quando não tem, vizinho dá, troca, empresta ou dá fiado (E. A. M., 42 anos)”.

Esta prática de diversificar as atividades é uma estratégia de sustentabilidade das famílias agricultoras de Nova Aliança, pois segundo, Baumel e Basso (2004) e Barbosa, Batista e Pimenta (2014), a estratégia da pluriatividade se configura como alternativa de reprodução nos agroecossistemas ou de ampliação das fontes de renda para a manutenção das famílias em Nova Aliança. Com isso percebemos que existe uma interassociação dos agricultores familiares de Nova Aliança, construída em uma rede tecida ao longo de gerações, em que o conhecimento sobre o sistema ambiental e seu manejo, perpassa por atividades distintas indo muito além de atividades produtivas ou de extrativismo, para a garantia da sobrevivência no lugar.

Outro elemento chave que produz interações com o sistema ambiental é o rio. O Rio Solimões para os moradores de Nova Aliança constitui-se em um importante meio de sobrevivência. Desde sempre, eles retiram do rio sua maior fonte de proteínas, o peixe e desde sempre o rio participa dos seus processos de mobilidade:

“O rio é muito importante porque é nosso sustento e meio de transporte. Nele temos o peixe” (M.P.C., 52 anos).

Do mesmo modo, utilizam suas águas para as necessidades básicas cotidianas como asseio e lavagem de roupas, e como elemento complementar das atividades de trabalho, pois é em suas margens que descascam e limpam a mandioca plantada nas roças para fazer a farinha. O rio baliza a vida dos moradores de Nova Aliança, com seus processos e dinâmicas fluviais, visto que assume o papel de um bem comum quando possibilita a manutenção e reprodução social, cultural e biológica dos moradores. Portanto, o rio em Nova Aliança é elemento de vida, lugar de passagem, de deslocamento, condição básica de reprodução (Cunha, 2000).

Desde criança, os moradores apreendem que do rio vem os peixes para o alimento, nele têm-se a água utilizada para diversas finalidades e é por meio dele que os moradores vêm e vão. A figura 5 é a representação mental da centralidade do rio no cotidiano de vida em Nova Aliança. As crianças representaram em seus mapas a importância do Solimões na dinâmica da vida em sua comunidade.

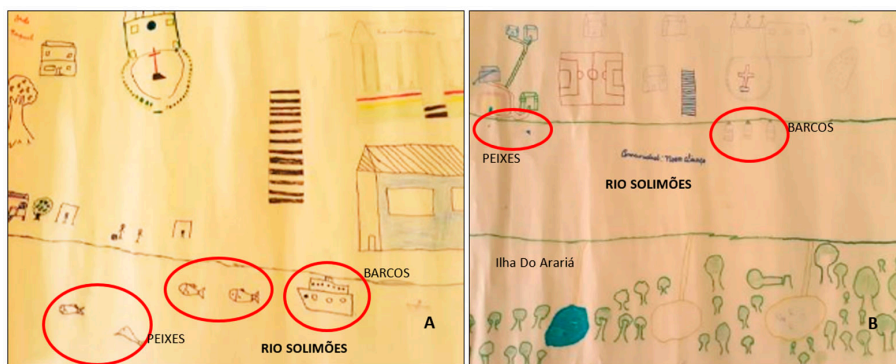


Figura 5. Representação mental da importância da comunidade Nova Aliança para as crianças. Fonte: Lopes, M. C. (2018).

A figura demonstra o rio Solimões em seu aspecto prático na percepção das crianças, como abrigo e fornecedor dos peixes que são utilizados na alimentação, do mesmo modo, que serve como meio para o acesso e deslocamento das suas famílias.

O rio é a centralidade do “todo” que forma a comunidade. Ele é o elo com a Ilha do Arariá, situada bem na frente, do outro lado do rio e muito utilizada pelos moradores como área de cultivo e lugar de pesca nos lagos. Portanto, é uma parte do sistema ambiental cheia de símbolos e significados, como um fio que conduz a vida, externando os sentimentos topofílicos de bem-estar e satisfação das necessidades. De acordo com Tuan (2012), as pessoas se relacionam com lugares a partir de seus sentidos, de suas mentes, de suas relações sociais e da sua cultura, sendo apropriados simbolicamente, tornando-se centros de significados e cuidados de forma diferenciada por todos: “[...] O rio é importante para o nosso sustento (D.D.A., 19 anos)”.

Em Nova Aliança, a pesca no rio vem sendo desenvolvida de forma concomitante e complementar à agricultura, movimentando a economia local, as relações de troca e reciprocidade, garantindo a segurança alimentar das famílias. As populações amazônicas sempre associaram a pesca com as atividades nos cultivos agrícolas e de coleta de produtos da floresta. Segundo Veríssimo (1970) e Pereira, Souza e Ramos (2007), um aspecto essencial da pesca desde os primórdios da colonização, sempre foi sua relação de importância e complementariedade na alimentação dos indígenas.

O rio Solimões é o lugar de pesca mais usual para os moradores, contudo os lagos (Sacambu, Curupira, Ressaca e Laguinho) e outros ambientes aquáticos (igapós, furos e paranás) formados com o movimento sazonal, também são bastante acessados. Estes lugares de pesca são na realidade, ecossistemas sociais, culturais e ambientais, conservados pelas famílias como bens comuns, reconhecidos por jovens e adultos de Nova Aliança, necessários à sua reprodução (Ricoverti, 2012; Dácio e Noda, H., 2018, p.59-87).

Na comunidade, a pesca é uma atividade voltada principalmente para o autoconsumo, pois é a principal fonte de proteína animal consumida pelos agricultores e suas famílias, contudo quando há excedente, ocorre a comercialização do pescado gerando uma renda extra aos moradores:

“Quando pega de muito peixe vende na comunidade ou em Feijoal (P. F. M., 36 anos)”.

“Antigamente dava mais peixe. Agora aumentou a população e também outros pescadores de outras comunidades. Quando pega um pouco a mais vende, mas se vende todo o peixe, todo dia tem que pescar (E.A.M., 42 anos)”.

Os saberes sobre técnicas, ferramentas, apetrechos e diversidade do pescado, assim como, sobre os lugares onde pescar, são repassados de geração em geração, pois a pesca está inserida no cotidiano das famílias.

Os mais jovens têm pela pesca uma maior predileção, com relação às demais atividades desenvolvidas na comunidade, para eles configura-se como algo muito além do que uma ocupação cotidiana para o sustento físico e

econômico de suas famílias, pois a pesca é realizada no rio e o rio em Nova Aliança é elemento de vida.

Assim percebemos que para além de um elemento físico, o rio é um lugar humanizado, vivenciado e produzido para acolher a vida ribeirinha. As águas que formam o rio representam a vida que há nele e os perigos que estão nas profundezas. Do rio vem o peixe, principal alimento e de fácil acesso, é o lugar da pesca de todos (Ribeiro, 2012). Sendo umas das bases da vida comunitária em Nova Aliança, o rio é acessado pelos moradores em um sistema de relações sociais e de dependência recíproca (Ricoverti, 2012).

## Considerações finais

---

A história da comunidade Nova Aliança, no Alto Solimões, revela similaridades, complementaridade e diferenças com o passado de ocupação, ocorrida em toda a Amazônia. Passado este marcado por conquistas, subjugações, imigrações e apropriações (similaridades), bem como, por simbolismos, identidades e culturas que estão intrinsecamente ligadas à construção de relações na utilização do meio ambiente.

O resgate dessas memórias construídas a partir do saber adquirido no uso do sistema por gerações, nos possibilitam enxergar dados importantes sobre os processos de conservação da biodiversidade local, a partir das relações topofílicas e percepção dos moradores, mais especificamente, descrever a relação direta da história e do uso do sistema, permitindo o entendimento de como foram moldando-se os espaços, os saberes, as práticas, as técnicas de manejo, o modo de vida dos sujeitos, a construção de suas identidades e principalmente os processos de adaptabilidade frente a subida e a descida das águas. O passado se relaciona às origens e experiências coletivas associadas à produção e reprodução da população que habita essa comunidade.

Mesmo com tantos desafios essa comunidade tem sua vida entrelaçada ao uso dos bens comuns naturais fornecidos pelo ambiente, assim como a maioria das comunidades amazônicas. Bens esses, que na maioria das vezes são recursos coletivizados, compartilhados, administrados e autogerenciados pelos agricultores familiares, por um sistema de relações que tem como base a reciprocidade. É nessa história construída a partir da coletivização, do acesso e do compartilhamento, que se tornam evidentes, os processos de auto-eco-organização ocorridos em Nova Aliança, e seu papel fundamental na construção e reconstrução da identidade desta população.

Os indicadores topofílicos de bem-estar; preferência; satisfação de interesses e necessidades; sentimento de lar; enraizamento; e orgulho são bem evidenciados nos liames com o sistema ambiental como um todo. Tais princípios dão suporte acerca de direitos sobre os espaços, seu manejo e sobre

as práticas que conduzem à sustentabilidade, permitindo a apreensão de como os moradores de Nova Aliança, constroem, transformam, significam e (re) significam relações sociais e as suas ações frente as emergências que surgem.

Por fim, se construímos o mundo em que vivemos ao longo de nossas vidas, e por sua vez, ele também nos constrói no decorrer dessa viagem comum como afirmam Maturana e Varela (2011), então muitos dos costumes, sinais e símbolos que vieram ao longo do tempo, compondo a história desta comunidade, nasceram pelas necessidades emergenciais, acessibilidade e disponibilidade nas florestas, nas águas e terras. Desta forma, os moradores da Comunidade Nova Aliança têm a concepção que a sua história construída não é linear, mas sim dinâmica, e a partir desta percepção representam suas construções sociais, ambientais e culturais juntamente com as transformações, decorrentes de processos ao longo do tempo, orientadas pela conexão de lógicas distintas que conduzem a vida na comunidade.

## Notas

---

<sup>1</sup> Omáguas: também chamados de “cabeça-chata”, habitantes do Alto Solimões que foram dizimados durante a ocupação do território Amazônico (Ataíde, 2017).

<sup>2</sup> Kambebas: etnia indígena que habita principalmente a região do Médio e Alto Solimões, assim como no Baixo Rio Negro (ISA, 2018).

<sup>3</sup> Ticunas: configuram o povo indígena mais numeroso na Amazônia brasileira. São encontrados em seis municípios do Alto Solimões: Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins. Sua população está distribuída em mais de 20 Terras Indígenas (ISA, 2018).

<sup>4</sup> Cocamas: habitantes do Solimões, distribuídos principalmente nos municípios de Tabatinga, São Paulo de Olivença, Benjamim Constant, Amaturá, Santo Antonio do Içá, Tonantins, Fonte Boa, Tefé e Jutáí (ISA, 2018).

<sup>5</sup> Yi-fu-tuan (2012), Topofilia é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou o ambiente físico.

<sup>6</sup> Ajuri (mutirão): relação tradicional, baseado na ajuda mútua, como estratégia de multiplicação temporária da força de trabalho, diminuindo assim o tempo de realização das atividades (NODA S., 2000).

<sup>7</sup> Rede monomodal: É a rede onde existe um só tipo de ator ou nó (HANNEMAN e RIDDLE, 2005).

<sup>8</sup> Caçuma: bebida alcóolica, preparada a base de mandioca descascada e cozida, a coloração é esbranquiçada e o sabor levemente adocicado. A preparação consiste na maceração da macaxeira e, é utilizado a saliva para fermentação. A bebida é servida em comemorações e nos trabalhos coletivos, como o ajuri. (Dácio, 2017).

## Referências

- ATAÍDE, L. (2017). *Tabatinga: crônicas fronteiriças*. Editorial Gente Nueva. 107p.
- ABDALLA, K.G.M.Z; SANTOS, F.L.X. (2016). Análise de rede: motivadores de relacionamento entre os atores de uma rede de promoção e defesa de direitos de crianças e jovens. *Revista Livre de Sustentabilidade e Empreendedorismo*, 1(1), 23-43.
- ALBUQUERQUE, U.P.; LUCENA, R.F.P.; ALENCAR, N.L. (2010). Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. En ALBUQUERQUE, U.P.; LUCENA, R.F.P.; CUNHA, L.V.F.C. Métodos e técnicas na pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica. Recife, PE: NUPPEA, p. 41-64.
- ANDRELLO, G. (2014). Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. Universidade Federal de São Carlos/UFSCar. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(1), 175-189. <https://doi.org/10.52426/rau.v6i1.116>
- BARBOSA, E. B.; BATISTA, J. R. E; PIMENTA, H. S. (2014). Agricultura familiar: características, importância, pluriatividade, multifuncionalidade e perspectivas dentro e fora da Amazônia. *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, (193). <https://ideas.repec.org/a/erv/observ/y2014i19315.html>
- BAUMAN, Z. (2012). *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BAUMEL, A.; BASSO, L. C. (2004). Agricultura familiar e a sustentabilidade da pequena propriedade rural. En CAMARGO, G.; CAMARGO FILHO, M.; FÁVARO, J. L. (Org.) *Experiências em desenvolvimento sustentável e agricultura familiar*. Guarapuava – Paraná: Ed. Unicentro.
- BEGOSSI, A. (2001). Resiliência e Populações Neotradicionais: os Caiçaras (Mata Atlântica) e os Caboclos (Amazônia, Brasil). En DIEGUES, A. C.; MOREIRA, A. de C. C. (orgs). *Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum*. NUPAUB/LASTROP. São Paulo.
- BORGATTI, S.P. (2002). Netdraw Network Visualization. Analytic Technologies. Harvard, MA.
- BORGATTI, S.P.; EVERETH, M.G.; JOHSON, J.C. (2013). *Analyzing Social Networks*. London: Sage Publications UK.
- BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. (2014). O lugar da vida: Comunidade e Comunidade Tradicional. *Campo – Território: Revista de Geografia Agrária*, 9(18), 1-23. <http://www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/27067>
- BRAULIO, O. B. (2017). *Educação Escolar Ticuna: uma descrição do universo educacional e cultural na escola Ebenezer, em Filadélfia, Benjamin Constant (AM)*. Manaus: [s.n.]. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa



- de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.
- CANALEZ, G. G. (2018). *Agroecossistemas Amazônicos: o valor da floresta*. Tese de Doutorado de Geise de Góes Canalez. Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas.
- CALEGARE, G. A.; HIGUCHI, M. I. (2016). Transformações das Identidades Coletivas em Comunidade no Alto Solimões/AM. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(3), 1-9. <https://doi.org/10.1590/0102-3772e323222>
- CARDOSO, T. M. (2010). *O saber biodiverso: práticas e conhecimento na agricultura indígena do baixo rio Negro*. Universidade Federal do Amazonas. EDUA, 190p.
- CAREGNATO, R.C.A; MUTTI, R. (2006). Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo. *Revista Texto Contexto Enfermagem.*, 15(4), 679-684. <https://doi.org/10.1590/S0104-07072006000400017>
- CISOTTO, M. F. (2013). Sobre Topofilia, De Yi-Fu Tuan. *Geograficidade*, 3(2). <https://doi.org/10.22409/geograficidade2013.32.a12868>
- CRUZ, J.F. (1973). *Jornal divulgado pelos seguidores da Cruz*. Diocese de Tabatinga.
- CUNHA, L. H.O. (2000). *Significados múltiplos das águas*. En DIEGUES, A. C. (Org.). *A imagem das águas*. São Paulo: HUCITEC.
- DÁCIO, A. I. C. (2017). *Segurança alimentar e conservação nos agroecossistemas do Alto Solimões, Amazonas*. Tese de Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas.
- DÁCIO, A.I.C.; NODA, H. (2018). Lugares de terra e de água dos Kokama de Nova Aliança, Alto Solimões, Amazonas. *Tellus*, 37, 59-87. <https://doi.org/10.20435/tellus.v18i37.512>
- FELIPPE, M. L.; KUHNEN, A. (2012). O apego ao lugar no contexto dos estudos pessoa-ambiente: práticas de pesquisa. *Estudo de Psicologia (Campinas)*, 29(4), 609-617. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2012000400015>
- FLINN, M.V. (2011). Evolutionary Anthropology of the Human Family. Editado por SHACKELFORD, T. K. y SALMON, C. A. En *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195396690.013.0002>
- GARCIA FILHO, D. P. (1999). *Guia metodológico dos sistemas agrários*. Brasília: Projeto de Cooperação Técnica Incra/FAO.
- GUARESCHI, P. (1985). *A Cruz e o Poder: a Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Rio de Janeiro. Editora Vozes.
- HANNEMAN, R.A.; RIDDLE, M. (2005). *Introduction to social Networks*

- Methods*. Riverside, C.A. University of California. <http://faculty.ucr.edu/~hanneman/>
- HEBERLÊ, A. L. O., SICOLI, A. H., DE SOUZA SILVA, J., BORBA, M. F. S., BALSADI, O. V., e DA FONSECA PEREIRA, V. (2017). Agricultura familiar e pesquisa agropecuária: contribuições para uma agenda de futuro, In: Delgado e Bergamasco, *Agricultura Familiar Brasileira: Desafios e Perspectivas de Futuro*. p. 131-148. [https://www.cfn.org.br/wp-content/uploads/2017/10/Agricultura\\_Familiar.pdf](https://www.cfn.org.br/wp-content/uploads/2017/10/Agricultura_Familiar.pdf)
- HIDALGO, M. C.; HERNANDEZ, B. (2001). Place attachment: Conceptual and empirical questions. *Journal of Environmental Psychology*, 21, 273-281. <https://doi.org/10.1006/jevp.2001.0221>
- LEFF, E. (2001). *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Rio de Janeiro: Vozes.
- LÓPEZ GARCÉS, C. L. (2005). *Ticunas Brasileiros, Colombianos y Peruanos: Etnicidad y Nacionalidad en la Región de fronteras del alto Amazonas/Solimões* – Tese de Doctorado – Brasil, Brasília – CEPPAC – UNB.
- MAFFESOLI, M. (2007). *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro, Record.
- MAGALHÃES, E. (1973). *Relatório para o S.N.I. das atividades do cidadão José Francisco da Cruz e da Seita “Irmandade Apostólica Evangélica no Alto Solimões* – AM. Diocese de São Paulo de Olivença. Arquidiocese de Manaus.
- MARTELETO, R. M. (2001). Análise de redes sociais: aplicação nos estudos de transferência da informação. *Ciência da Informação*, 30(1), 71-81. <https://doi.org/10.1590/S0100-19652001000100009>
- MATELETO, R. M.; TOMAÉL, M. (2005). A metodologia de análise de redes sociais (ARS). In: VALENTIM, Marta Lígia Pomim, org. *Métodos quantitativos de pesquisa em ciência da informação*. São Paulo: Polis, p. 81-100.
- MATTA, P. (2003). *Relatório de identificação e delimitação da terra indígena sururuá*. Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Governo Federal. Publicado no Diário Oficial da União, de 20 maio 2008.
- MATURANA, H. A.; VARELA, F. (2001). *A Árvore do Conhecimento*. Ed. Psy II.
- MARTINS, A. L. U. (2016). *Conservação da Agrobiodiversidade: Saberes e Estratégias da Agricultura Familiar na Amazônia*. Tese de Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas.
- MORÁN, E. F. (1990). *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: VOZES.
- MORIN, E. (2005). *Ciência com Consciência*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 350 p.

- NODA, S.N. (1985). *As relações de trabalho na produção de juta e malva*. ESALQ/USP. Dissertação de Mestrado. Piracicaba, SP.
- NODA, S. N. (2000). *Na Terra como na Água: Organização e Conservação de Recursos Naturais Terrestres e Aquáticos em uma Comunidade da Amazônia Brasileira*. 182f. Tese (Doutorado em Ecologia) – Instituto de Biociências, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
- NODA, S. D. N., NODA, H., MARTINS, A. L. U., e SILVA FILHO, D. F. D. (2007). Contexto socioeconômico da agricultura familiar nas várzeas da Amazônia. In: NODA, Sandra do Nascimento (Org.). *Agricultura Familiar na Amazônia das Águas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, p. 23-66.
- NODA, H.; NODA, S. N.; MARTINS, L. H. P.; MARTINS, A. L. U.; SILVA, A. I. C. (2013). Etnoecologia de paisagens agrícolas nas várzeas na região do Alto Solimões. In.: NODA, H.; NODA, S.N.; LAQUES, A.; LÉNA, P. (Orgs.). *Dinâmicas socioambientais na agricultura familiar na Amazônia*. Manaus/AM: WEGA.
- OLIVEIRA, R. R.; FONSECA, D.P.R.; ENGEMANN, C.; SIQUEIRA, J. C. (2007). A História Ambiental como valor identitário: uma experiência de educação ambiental em uma comunidade urbana. *O Social em Questão*, 10, 93-104.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. (1988). *“O nosso governo”: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero. Brasília: MCT/CNPq.
- ORO, A.P. (1989). *Na Amazônia um messias de índios e brancos: Traços para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes. Porto Alegre: Edupucrs.
- PEREIRA, H.S.; SOUZA, D.S.R.; RAMOS, M.M. (2007). A diversidade da pesca nas comunidades da área focal do PIATAM. In: FRAXE, T.J.P.; PEREIRA, H.S.; WITKOSKI, A.C. (Orgs.). *Comunidades Ribeirinhas Amazônicas: Modos de Vida e Uso dos Recursos Naturais*. PIATAM. Manaus: EDUA, p. 171-195.
- REGAN, J. (1993). *Hacia la Tierra sin Mal – La Religión del Pueblo en la Amazonía*. Peru, Iquitos, CETA – Centro de Estudios Teológicos de La Amazonía.
- RIBEIRO, M.A. (2012). O Rio Como Elemento Da Vida Em Comunidades Ribeirinhas. *Revista de Geografia* (UFPE), 29(2).
- RICOVERI, G. (2012). *Bens comuns versus mercadoria*. 1ª Edição traduzida. ed. Rio de Janeiro: Editora MULTIFOCO.
- RODRIGUES, P.M.A. (2008). *Homens e mulheres nas beiras: etnoeconomia e sustentabilidade no Alto Rio Solimões*. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia). Centro de Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Amazonas. Manaus: UFAM.
- SANTOS, E. M. (2018). *Resiliência biocultural dos agroecossistemas na Amazônia: o baixo curso da Bacia do Ribeirão Taquaruçu Grande, Palmas-TO*. Tese de Doutorado Universidade Federal do Amazonas.

- SILVA, K. (2017). Reflexões sobre violência e deslocamentos de povos indígenas na Amazônia. *Mediações*, 22(2), 277-319. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2017v22n2p277>
- SOUZA, A. S. N. D.; OLIVEIRA, J. A. (2015). Retama Kamatatsuri: campesinos peruanos em Benjamin Constant no amazonas – BRASIL. *Sociedade e Território*, 27 (Edição Especial I – XXII ENGA.), 61-78.
- SPINDOLA, T.; SANTOS, R. S. (2003). Trabalhando com história de vida: percalços de uma pesquisa(dora?). *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 37(2), 119-126. <https://doi.org/10.1590/S0080-62342003000200014>
- TUAN, YI FU. (2012). *Topofilia – um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina. Eduel.
- VERÍSSIMO, J. (1970). *A pesca na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- VICTER, R. S. (1992). *Carisma e rotina na sucessão de uma liderança religiosa: a participação dos índios Cocama na renovação da Irmandade da Santa Cruz*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.
- WORSTER, D. (1991). Para fazer história ambiental. *Estudos Históricos*, 4(8), (198-215).
- YIN, R. K. (2015). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 5ª. ed. Porto Alegre: Bookman.

# Sociobiodiversidade e alimentação em uma comunidade ribeirinha da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Baixo Amazonas

*Sociobiodiversity and food in a riverine community of the Tapajós-Arapiuns Extractive Reserve, Low Amazon*

*Sociobiodiversidad y alimentación en una comunidad ribereña de la Reserva Extractiva Tapajós-Arapiuns, Bajo Amazonas*

Ellen Priscila Farias de Freitas  
Jaílson Santos de Novais  
Danielle Wagner Silva  
Iani Dias Lauer-Leite

---

## Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-12-09 Devolvido para revisões: 2021-11-09 Data de aceitação: 2022-05-04

Como citar este artigo: Farias de Freitas, E. Novais, J.S., Silva, D.W., e Lauer-Leite, ID. (2022). Sociobiodiversidade e alimentação em uma comunidade ribeirinha da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Baixo Amazonas. *Mundo Amazónico*, 13(2), 77-97. <https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.100014>

---

**Ellen Priscila Farias de Freitas.** Mestranda em Recursos Ambientais no Programa de Pós-graduação em Recursos Naturais da Amazônia. Engenheira Florestal, pela Universidade Federal do Oeste do Pará (2017). Atualmente é colaboradora no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária SR(30). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8363-2833> Email: [ellenfarias.freitas@gmail.com](mailto:ellenfarias.freitas@gmail.com)

**Jaílson Santos de Novais.** Licenciado e bacharel em ciências biológicas e mestre em botânica pela Universidade Estadual de Feira de Santana e doutor em botânica pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. É professor associado da Universidade Federal do Sul da Bahia. Docente permanente do PPG em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida da Universidade Federal do Oeste do Pará. E-mail: [jailson.novais@csc.ufsb.edu.br](mailto:jailson.novais@csc.ufsb.edu.br)

**Danielle Wagner Silva.** Engenheira Agrônoma formada pela Universidade Federal do Pará (2006). cursou o mestrado em Agricultura Familiares e Desenvolvimento Sustentável pelo Programa e Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural da UFPA e o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da UFRGS. Atualmente é Professora da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), E-mail: [danicawagner@yahoo.com.br](mailto:danicawagner@yahoo.com.br)

**Iani Dias Lauer-Leite.** É doutora e mestra em Teoria e Pesquisa do Comportamento pela Universidade Federal do Pará, graduada em Administração. É professora adjunta IV na Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA, atuando como docente no Centro de Formação Interdisciplinar. E-mail: [ianilauer@gmail.com](mailto:ianilauer@gmail.com)

### Resumo

O Brasil é conhecido mundialmente pela rica biodiversidade e pluralidade de povos tradicionais que utilizam produtos florestais não madeireiros (PFNM) para fins alimentícios, medicinais, infraestrutura de casas e como fonte de renda extra. Diversos estudos sobre sociobiodiversidade e PFNM têm sido realizados, principalmente sobre inclusão produtiva e formação de mercados para valorização econômica da floresta em pé, o que invisibiliza a importância desses produtos para a organização social e econômica das comunidades e populações tradicionais, principalmente no que se refere à alimentação. Diante disso, o objetivo deste trabalho foi analisar o consumo alimentar das famílias em uma comunidade ribeirinha amazônica, a fim de identificar a presença dos produtos da sociobiodiversidade nos hábitos alimentares locais. A coleta de dados foi feita por meio de observação direta e de entrevistas realizadas com 15% das famílias moradoras da comunidade Surucuá, na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Foram contabilizadas 63 espécies da biodiversidade local que fazem parte da alimentação das famílias, das quais 24 não são reconhecidas na lista brasileira oficial de produtos da sociobiodiversidade. Mediante estudos de viabilidade, essas espécies podem ser incluídas na referida lista e, assim, subsidiar a formação de novas cadeias produtivas. Além disso, os resultados mostram que a relação das famílias com a floresta e com os quintais evidencia a sociobiodiversidade como elemento do sistema socioecológico e o extrativismo vegetal como atividade significativa na configuração da comunidade e na reprodução social.

*Palavras-chave:* sociedades tradicionais; biodiversidade; produtos florestais não madeireiros; segurança alimentar e nutricional, segurança alimentar.

### Abstract

Brazil is known worldwide for the rich biodiversity and plurality of traditional peoples who use non-timber forest products (NTFPs) for food, medicinal purposes, home infrastructure, and as a source of extra income. Several studies on sociobiodiversity and NTFPs have been carried out, mainly on productive inclusion and the formation of markets for the economic valuation of standing forests, which makes the importance of these products invisible for the social and economic organization of traditional communities and populations, especially about the feeding. Therefore, the objective of this study was to analyze the food consumption of families in an Amazonian riverside community, to identify the presence of socio-biodiversity products in local eating habits. Data collection was carried out through direct observation and interviews with 15% of the families living in the Surucuá community, in the Tapajós – Arapiuns Extractive Reserve. 63 species of local biodiversity that are part of the families' diet were counted, of which 24 are not recognized in the official Brazilian list of sociobiodiversity products. Through feasibility studies, these species can be included in the said list and, thus, subsidize the formation of new productive chains. In addition, the results show that the relationship between families and the forest and backyards shows socio-biodiversity as an element of the socio-ecological system and plant extraction as a significant activity in the configuration of the community and social reproduction.

*Keywords:* traditional societies; biodiversity; non-timber forest products; food and nutrition security; food security.

### Resumen

Brasil es conocido mundialmente por la rica biodiversidad y la pluralidad de pueblos tradicionales que utilizan productos forestales no madereros (PFNM) para alimentos, fines medicinales, infraestructura doméstica y como fuente de ingresos adicionales. Se han realizado varios estudios sobre sociobiodiversidad y PFNM, principalmente sobre inclusión productiva y formación de mercados para la valoración económica de bosques en pie, lo que hace invisible la importancia de estos productos para la organización social y económica de comunidades y poblaciones tradicionales, especialmente con respecto a la alimentación. Por lo tanto, el objetivo de este estudio es analizar el consumo de alimentos de las familias en una comunidad ribereña del Amazonas, con el fin de identificar la presencia de productos de sociobiodiversidad en los hábitos alimentarios locales. La recolección de datos se realizó mediante observación directa y entrevistas al 15% de las familias residentes en la comunidad Surucuá, en la Reserva Extractiva Tapajós - Arapiuns. Se contabilizaron 63 especies de la biodiversidad local que forman parte de la dieta de las familias, de las cuales 24 no están reconocidas en la lista oficial brasileña de productos de sociobiodiversidad. Mediante estudios de factibilidad, estas especies pueden ser

incluídas em dicha lista y, así, subsidiar la formación de nuevas cadenas productivas. Además, los resultados muestran que la relación entre las familias y el bosque y los patios traseros muestra la sociobiodiversidad como un elemento del sistema socioecológico y la extracción de plantas como una actividad significativa en la configuración de la comunidad y en la reproducción social.

*Palabras claves:* sociedades tradicionales; biodiversidad; productos forestales no maderables; seguridad alimentaria y nutricional; seguridad alimentaria.

## Introdução

---

As discussões acerca do uso e da gestão dos recursos naturais, sobretudo tendo a Amazônia como pano de fundo, têm sido cada vez mais recorrentes nas duas últimas décadas (Silva, *et al.*, 2016; Ferreira, 2019) e configuram-se como importantes estratégias para a gestão das florestas e para o desenvolvimento de políticas públicas voltadas às cadeias produtivas de produtos florestais não madeireiros, os PFNMs (IPEA, 2016).

Quanto ao uso, os PFNMs podem ser categorizados como alimentícios, ceras, fibras, oleaginosas e outros. Observa-se que o grupo dos produtos consumidos como alimentos apresenta crescimento exponencial desde 2004, estando o Norte do Brasil entre as principais regiões produtoras. O crescimento nessa categoria tem sido atribuído ao incremento da produção de frutos de açaí (46,3%), erva-mate (36,7%) e castanha-do-brasil (10,2%) (IBGE, 2019), reconhecidos produtos da sociobiodiversidade importantes para a segurança alimentar e nutricional e geração de renda de povos e comunidades tradicionais (Brasil, 2009).

Estudos sobre populações ribeirinhas da Amazônia, como Murrieta (1998), Arruda (1999), Adams *et al.* (2005), Murrieta *et al.* (2008) e Witkoski (2010), mostram que os produtos da sociobiodiversidade fazem parte dos hábitos alimentares dos amazônidas. De acordo com esses estudos, a base alimentar dessas populações é constituída por mandioca, milho, abóbora, feijões, batata-doce, cará, além de outros produtos de coleta, como palmitos e frutas nativas. A caça e a pesca também complementam a dieta da família, dada a disponibilidade, direcionada aos recursos aquáticos, incluindo a carne de tartaruga (Murrieta, 1998; Witkoski, 2010; Gomes, 2018).

Esse cenário mostra como a biodiversidade é fundamental para o desenvolvimento econômico, social e cultural das sociedades humanas. Em razão disso, muito se tem discutido acerca das particularidades desses processos em áreas até então “desconhecidas”, a exemplo das formas de manejo dos recursos naturais por populações que vivem no interior de unidades de conservação, que subsistem respeitando os limites impostos pela própria natureza, de modo sustentável, não obstante as restrições de uso estabelecidas em algumas categorias. Nesse sentido, diversas frutas têm sido inseridas na economia local e regional em alguns biomas, a partir da implementação de políticas públicas, transcendendo sua significância apenas como item da alimentação da população local (Ramos *et al.*, 2017).

Os produtos da sociobiodiversidade são gerados a partir dos recursos da biodiversidade e seu reconhecimento legal têm por objetivo a manutenção e valorização das práticas e saberes das comunidades tradicionais que vivem e disseminam entre gerações seu modo de vida. Além de fortalecer a identidade de comunidades tradicionais, isso garante a segurança alimentar e nutricional desses povos (Brasil, 2018).

Ramos *et al.* (2017) afirmam que políticas públicas voltadas para o atendimento das populações tradicionais, a partir da promoção dos produtos da sociobiodiversidade, têm fomentado sua inclusão socioprodutiva. Isso, por sua vez, corrobora para a conservação e a recuperação ambiental, bem como para promover qualidade de vida no contexto dessas populações. Esses autores destacam a importância de promover os produtos oriundos do extrativismo, em especial no tocante a frutos e castanhas, em alusão a questões relacionadas à saúde e à nutrição. Além disso, ressaltam a importância em valorizar os recursos alimentares nativos negligenciados e subutilizados, para que, além de serem integrados à rotina de produção e comercialização, possam integrar também o hábito alimentar das famílias agricultoras em seus cardápios cotidianos, no presente e no futuro (Ramos *et al.*, 2017; Pinto, 2019).

A fim de integrar o desenvolvimento econômico do Brasil com a conservação do meio ambiente e a inclusão social e produtiva de povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares com respeito às suas especificidades culturais e étnicas, foi implementada uma política pública, a partir da qual foi publicada a Portaria Interministerial n.º 284/2018 que lista 79 espécies com ocorrência em diferentes regiões do Brasil. Estas espécies integram a lista oficial dos produtos reconhecidos da sociobiodiversidade.

Diante disso, este trabalho teve por objetivo analisar o consumo alimentar das famílias em uma comunidade ribeirinha amazônica, a fim de identificar a presença dos produtos da sociobiodiversidade nos hábitos alimentares da Comunidade Surucuá, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará.

## Metodologia

---

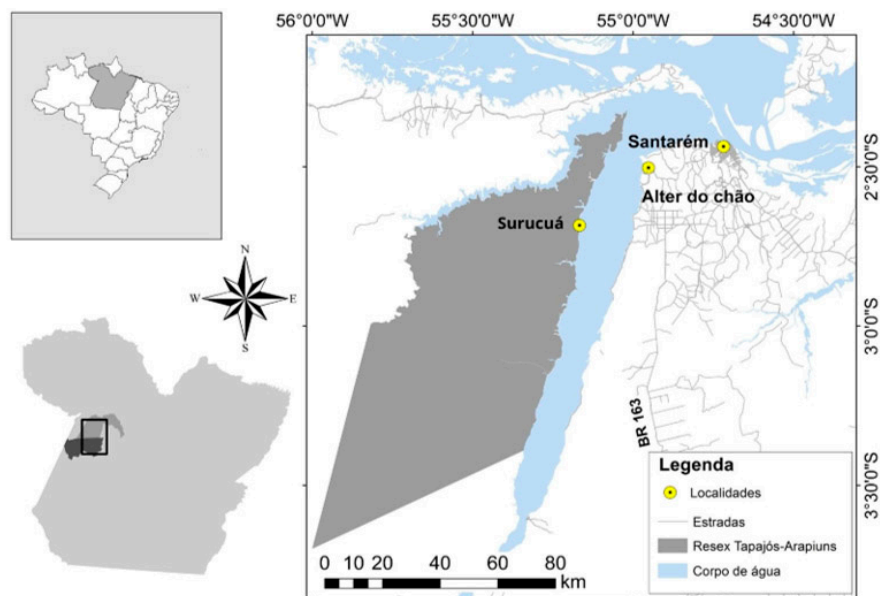
Este estudo apresenta caráter descritivo e exploratório, tendo por base o Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (PNPSB), que pela Portaria Interministerial MDA/MDS/MMA 284/2018, publicou a lista oficial dos produtos da sociobiodiversidade brasileira (BRASIL, 2018).

## Caracterização do local da pesquisa

A pesquisa foi realizada na comunidade de Surucuá, uma das cinco mais populosas da Reserva Extrativista (Resex) Tapajós-Arapiuns (Figura 1).



A reserva é classificada como uma Unidade de Conservação Federal (UC), gerenciada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), localizada entre os municípios de Santarém e Aveiro, no Território Baixo Amazonas, Pará (02° 20' – 03° 40' S, 55° 00' – 56° 00' W). É uma das maiores UCs do Brasil, tanto no que se refere à extensão territorial, com área total de 647.610 hectares, quanto ao número de habitantes (23 mil), distribuídos em 72 comunidades (Pena, 2015). A população da comunidade é composta por 420 habitantes, distribuídos em 112 famílias, formada por agricultores, pescadores, artesãos e funcionários públicos. O acesso à comunidade dá-se apenas por via fluvial, em um percurso de aproximadamente 6 horas partindo da cidade de Santarém.



*Figura 1 – Localização da comunidade Surucuá, na Resex Tapajós-Arapiuns, Santarém, Pará.*

*Fonte: FREITAS, E. (2021).*

## Instrumentos e procedimentos de coleta de dados

Os dados foram coletados por meio de entrevistas com um roteiro semiestruturado. A primeira etapa da entrevista consistiu em um questionário contendo perguntas sobre os produtos reconhecidos oficialmente como sendo da sociobiodiversidade e a inserção desses produtos na dieta das famílias (conhecimento, coleta e consumo), tendo por base a lista oficial disponível na Portaria Interministerial n.º 284/2018 (Brasil, 2018), da qual foram incluídas na pesquisa 47 espécies. O critério de inclusão de espécies no supracitado

questionário foi a ocorrência natural da mesma no Estado do Pará, conforme está especificado na Portaria citada acima.

A segunda etapa da entrevista foi direcionada por um roteiro pré-elaborado com perguntas sobre o uso das espécies na alimentação. Dentre outros questionamentos, os interlocutores foram solicitados a listar cinco frutas que mais consomem no dia a dia, para que fosse possível identificar outros alimentos que são consumidos no dia a dia na comunidade. As espécies citadas foram classificadas em nativas e exóticas, segundo o Sistema Global de Informação sobre Biodiversidade (*GBIF, 2020*).

Na terceira etapa, com a intenção de verificar a presença ou não de produtos do extrativismo, em especial dos produtos da sociobiodiversidade na alimentação diária das famílias, foi utilizada a técnica recordatório alimentar 24 horas (R24h), por meio do qual os membros familiares registraram o que costumam consumir por meio da alimentação. A técnica consiste em identificar os alimentos e bebidas ingeridos nas 24 horas anteriores à entrevista (Rocha-Garcia *et al.*, 2015).

## Seleção dos participantes

Inicialmente, selecionou-se como interlocutor-chave o presidente da Associação Comunitária de Moradores Produtores Agroextrativistas de Surucupá – AMPROSURT. Segundo Gil (2008), o interlocutor-chave é “[...] aquele que domina um tema e pode oferecer informações históricas relevantes, geralmente são especialistas no tema em estudo, líderes informais, personalidades destacadas e, ademais”. Mediante esse contato, foi possível coletar informações preliminares acerca dos produtos da sociobiodiversidade que há na comunidade e que fazem parte do hábito alimentar das famílias, bem como as formas de identificação/nomeação dos produtos. Esse contato foi imprescindível para avaliar a necessidade de adequação do questionário semiestruturado previamente elaborado e a realização das entrevistas, as quais foram gravadas, mediante autorização dos participantes.

Posteriormente, a seleção dos participantes ocorreu por meio de amostragem probabilística aleatória simples (Malhotra, 2010), com universo amostral que representou 15% (n = 17) das famílias residentes na comunidade, resultando na colaboração de 40 pessoas que aceitaram ser interlocutores da pesquisa. Desses, 50% são do gênero feminino, com idade entre 18 e 78 anos, e 50%, do gênero masculino, com idade entre 20 e 82 anos. Ainda, 75% nasceram na comunidade Surucupá, 22,5% são naturais de comunidades vizinhas e 2,5% são da área urbana de Santarém e mudaram-se para a Surucupá motivados por relações conjugais.

## Análises dos dados

Os dados das entrevistas foram transcritos e organizados quantitativamente em planilhas do Excel *for Windows* 2010 para posterior análise de estatística descritiva e produção de gráficos.

## Aspectos éticos

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos – CEP (CAAE nº 30189220.4.0000.5168), registrada no Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado – SisGen (nº ADEF8EC) e autorizada pelo ICMBio por meio do Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade – SISBio (nº 72998-1).

## Agroextrativismo e sociobiodiversidade na comunidade Surucuá

---

Historicamente, a economia local das comunidades situadas na Resex Tapajós-Arapiuns é baseada no extrativismo e na agricultura (Alloggio *et al.*, 2014; Pena, 2015). No passado (séc. XIX e início do século XX), a principal atividade econômica na comunidade Surucuá era a borracha defumada, obtida a partir da extração do látex da seringueira [*Hevea brasiliensis* (Willd. ex A. Juss.) Müll. Arg., Euphorbiaceae], além da mandioca (*Manihot* Mill. spp., Euphorbiaceae). Na atualidade, a produção de farinha de mandioca se mantém, destacando-se junto à pesca como uma das principais atividades econômicas locais (Alloggio *et al.*, 2014; Pena, 2015).

A organização espacial da comunidade sugere que as famílias foram se inserindo na área, utilizando matéria-prima local para construção das moradias em meio às árvores nas áreas de floresta que margeiam o rio. Diferentes espécies agrícolas, florestais, animais e a própria família, compõem o cenário, juntos em uma mesma área, sem delineamento preestabelecido.

É unânime a presença de espécies arbóreas, frutíferas, agrícolas, medicinais, hortaliças e/ou ornamentais em todas as unidades domésticas da comunidade, que fornecem alimento às famílias e suprem a demanda da agroindústria local, mesmo aquelas recém estabelecidas. É comum também a criação de animais domésticos, como gatos, cachorros, galinhas, patos, marrecos, picotes e outros.

Ao todo, entre as espécies listadas no questionário que os entrevistados afirmaram conhecer, e aquelas citadas livremente por eles nas entrevistas, foram mencionadas 63 espécies vegetais, entre agrícolas e florestais (Tabela 1). Além das espécies reconhecidas legalmente como pertencentes à sociobiodiversidade, existem outras que foram mencionadas pelos interlocutores da pesquisa e

que, embora não constem na Portaria Interministerial n.º 284/2018, são por direito, espécies da sociobiodiversidade, considerando que são produtos cujo uso tem relação direta com as populações tradicionais, provendo a melhoria de sua qualidade de vida e do ambiente em que vivem e como seu uso faz com que o conhecimento a respeito dessas espécies seja transmitido ao longo das gerações, valorizando suas práticas e saberes, com ressalva a espécies como maçã, milho, pimenta, tomate e uva, uma vez que não apresentam perfil relacionado às populações tradicionais e já têm mercado consolidado no país, inclusive com investimentos maciços em tecnologia.

Tabela 1 – Lista de espécies vegetais agrícolas e/ou florestais citadas pelos interlocutores em Surucuaá, na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará.

Nome popular	Nome Científico/ Pista Taxonômica	Classificação*	Origem**	Inclusa na lista da sociobio- diversidade***
Abacate	<i>Persea americana</i> Mill.	Florestal	Naturalizada	Não
Abiu	<i>Pouteria caimito</i> (Ruiz et Pavon) Radlk.	Florestal	Nativa	Sim
Açaí	<i>Euterpe oleracea</i> Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Açaí-solteiro	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Acerola	<i>Malpighia</i> spp.	Florestal	Exótica	Sim
Amendoim	<i>Arachis hypogaea</i> L.	Agrícola	Exótica	Sim
Araçá	<i>Psidium guineense</i> Sw.	Florestal	Nativa	Sim
Araçá-pera	<i>Psidium acutangulum</i> DC.	Florestal	Nativa	Sim
Araticum/Panã	<i>Annona crassiflora</i> Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Ata	<i>Annona squamosa</i> L.	Florestal	Exótica	Não
Babaçu/ Cocão do Acre	<i>Attalea speciosa</i> Mart. ex. Spreng	Florestal	Nativa	Sim
Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Bacuri	<i>Platonia insignis</i> Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Banana	<i>Musa</i> spp.	Agrícola	Exótica	Não
Batata-doce	<i>Ipomoea batatas</i> L. (Lam.)	Agrícola	Exótica	Não
Beldroega	<i>Portulaca oleracea</i> L.	Agrícola	Exótica	Sim
Biribá	<i>Annona mucosa</i> Jacq.	Florestal	Nativa	Sim

Buriti	<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	Florestal	Nativa	Sim
Cacau	<i>Theobroma cacao</i> L.	Florestal	Nativa	Sim
Caju	<i>Anacardium occidentale</i> L.	Florestal	Nativa	Sim
Camu-camu	<i>Myrciaria dubia</i> (Kunth) McVaugh	Florestal	Nativa	Sim
Cará-amazônico	<i>Dioscorea trifida</i> L.	Agrícola	Nativa	Sim
Castanha-do-brasil	<i>Bertholletia excelsa</i> Bonpl.	Florestal	Nativa	Sim
Chicória-de-caboclo	<i>Eryngium foetidum</i> L.	Agrícola	Exótica	Sim
Coco	<i>Cocos nucifera</i> L.	Florestal	Naturalizada	Não
Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i> (Willd. ex Spreng.) Schum.	Florestal	Nativa	Sim
Graviola	<i>Annona muricata</i> L.	Florestal	Exótica	Não
Guaraná	<i>Paullinia cupana</i> Kunth.	Florestal	Nativa	Sim
Ingá	<i>Inga edulis</i> Mart.	Florestal	Nativa	Não
Jaca	<i>Artocarpus heterophyllus</i> Lam.	Florestal	Naturalizada	Não
Jambo	<i>Syzygium malaccense</i> (L) Merr. & L.M. Perry	Florestal	Exótica	Não
Jambu	<i>Acmella oleracea</i> (L) R.K. Jansen	Agrícola	Naturalizada	Sim
Jaracatiá/ Mamãozinho	<i>Jacaratia spinosa</i> (Aubl.) A. DC.	Florestal	Nativa	Sim
Jatobá	<i>Hymenaea courbaril</i> L.	Florestal	Nativa	Sim
Jenipapo	<i>Genipa americana</i> L.	Florestal	Nativa	Sim
Jerimum	<i>Cucurbita pepo</i> L.	Agrícola	Exótica	Não
Laranja	<i>Citrus sinensis</i> L. Osbeck.	Agrícola	Naturalizada	Não
Limão	<i>Citrus limon</i> (L.) Osbeck	Agrícola	Naturalizada	Não
Maçã	<i>Malus domestica</i> Bork.	Agrícola	Exótica	Não
Macaúba	<i>Acrocomia aculeata</i> (Jacq.) Lodd. ex Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Mamão	<i>Carica papaya</i> L.	Agrícola	Naturalizada	Não

Mandioca	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Agrícola	Nativa	Sim
Manga	<i>Mangifera indica</i> L.	Florestal	Exótica	Não
Maracujá	<i>Passiflora alata</i> Curtis; <i>P. cincinnata</i> Mast.;; <i>P. edulis</i> Sims.;; <i>P. setacea</i> D. C.	Florestal	Nativo	Sim
Maxixe	<i>Cucumis anguria</i> L.	Agrícola	Exótica	Não
Melancia	<i>Citrullus lanatus</i>	Agrícola	Naturalizada	Não
Milho	<i>Zea mays</i> L.	Agrícola	Exótica	Não
Mini-pepininho	<i>Melothria pendula</i> L.	Agrícola	Exótica	Sim
Murici	<i>Byrsonima crassifolia</i> (L.) Kunth. <i>B. verbascifolia</i> (L.) DC.	Florestal	Nativa	Sim
Muuba	Não identificado	Florestal	-	Não
Patauí	<i>Oenocarpus bataua</i> Mart.	Florestal	Nativa	Sim
Pequi	<i>Caryocar brasiliense</i> Cambess.	Florestal	Nativa	Sim
Pimenta de cheiro	<i>Capsicum annuum</i> L.	Agrícola	Exótica	Não
Pitomba	<i>Talisia esculenta</i> (Cambess.) Radlk.	Florestal	Nativa	Não
Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i> Kunth.	Florestal	Nativa	Sim
Tangerina	<i>Citrus reticulata</i> Blanco	Agrícola	Naturalizada	Não
Taperebá/ Cajá	<i>Spondias mombin</i> L.	Florestal	Nativa	Sim
Tomate	<i>Solanum lycopersicum</i> L.	Agrícola	Exótica	Não
Tucumã	<i>Astrocaryum aculeatum</i> G. Meyer	Florestal	Nativa	Sim
Umari	<i>Poraqueiba sericea</i> Tulasne	Florestal	Nativa	Sim
Uva	<i>Vitis</i> spp.	Agrícola	Exótica	Não
Urucum	<i>Bixa orellana</i> L.	Florestal	Nativa	Sim
Uxi	<i>Endopleura uchi</i> (Huber) Cuatrec.	Florestal	Nativa	Sim

\* Conforme GBIF (2020).

\*\* Conforme GBIF (2020).

\*\*\* Conforme BRASIL (2018).

Fonte: Autores (2021).

Ao se analisar a classificação das espécies entre agrícola e florestal (Quadro 1), observa-se que a maioria daquelas listadas pelos interlocutores da pesquisa, inclusas e não inclusas na lista publicada na Portaria Interministerial n.º 284/2018, são florestais (67%, n = 42) e, dentre estas, 54% (n = 34) são florestais nativas. Espécies agrícolas aparecem em menor proporção, representando 32% (n = 21) do total de espécies citadas. Essa diversidade de espécies analisada no conjunto dos espaços de moradia configurados no binômio casa-quintal aponta a organização socioespacial da comunidade como um quintal agroflorestal coletivo.

Ampliando-se a escala espacial, observamos que a floresta e a comunidade formam a paisagem como uma agrofloresta caracterizada pela presença de diferentes espécies florestais e agrícolas que, a partir da coleta, compõem parte da alimentação diária das famílias na comunidade Surucuá, favorecendo uma alimentação diversa e saudável, onde predominam as atividades para o autoconsumo, organizadas principalmente em torno do extrativismo vegetal, atividade que, para Fé e Gomes (2015), melhor reflete a sociobiodiversidade, da roça e do cultivo de espécies florestais nativas e agrícolas nos quintais.

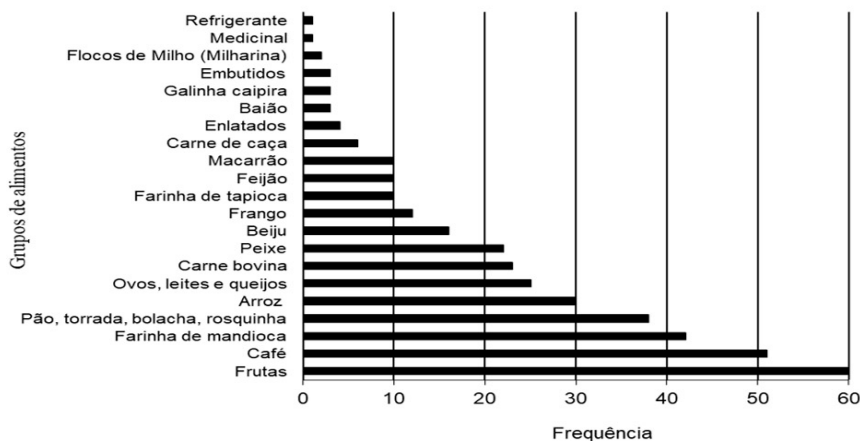
Assim, os ambientes por onde transitam os moradores são como uma agrofloresta alimentícia, com variedade de espécies arbóreas nativas que podem satisfazer as necessidades alimentares das famílias, na forma de frutos, com inúmeras formas de inserção na alimentação – vinhos, licores, sucos, beijos, bolos e doces, além da forma *in natura*, como também folhosas (como a chicória de caboclo) e legumes.

## Sociobiodiversidade e alimentação na comunidade Surucuá

---

Outros alimentos fazem parte da alimentação nas refeições diárias na comunidade Surucuá, conforme os dados absolutos de citações no R24h (Figura 2). Foram citados 54 itens alimentares.

O consumo de carne de caça (1,6%, n = 6) e galinhas dos quintais (0,8%, n = 3) foi pouco mencionado pelos interlocutores, quando comparado ao consumo de carne bovina (6,1%, n = 23), peixe (5,8%, n = 22) e frango (3,1%, n = 12). A principal fonte de proteína para as famílias entrevistadas em Surucuá são ovos, leites e queijos (6,6%, n = 25), e dentre as carnes, a bovina apresenta maior consumo (6,1%, n = 23). Esses resultados diferem dos encontrados nos trabalhos de Murrieta (1998, 2001), Adams *et al.* (2005), Murrieta *et al.* (2008) e Silva *et al.* (2020) com populações ribeirinhas, em que o peixe representou a principal fonte de proteína consumida na alimentação diária, contribuindo para a composição de dietas mais saudáveis.



*Figura 2* – Itens alimentares citados no recordatório alimentar 24 horas (R24h) na comunidade Surucuá, na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará.  
Fonte: Autores (2021).

Contudo, há de se ressaltar que a pesquisa foi realizada no período do defeso, época na qual é proibida a pesca de algumas espécies. Atualmente, no município de Santarém, o defeso compreende o período de 15 de novembro a 15 de março. Apesar de haver alimentos externos, como embutidos, enlatados e refrigerantes, a menção a esses produtos também foi baixa ( $< 0,2\%$ ,  $n = 1$ ).

Houve alta frequência na menção ao café ( $13,5\%$ ,  $n = 51$ ) e a derivados da mandioca – farinha, beiju e farinha de tapioca ( $11\%$ ,  $n = 45$ ;  $4,2\%$ ,  $n = 16$ ;  $2,6\%$ ,  $n = 10$ , respectivamente), reconhecido produto da sociobiodiversidade. Murrieta (1998, 2001), Adams *et al.* (2005), Murrieta *et al.* (2008) e Silva *et al.* (2020) estudaram populações ribeirinhas utilizando a metodologia R24h e evidenciaram a posição de destaque da mandioca na dieta de populações amazônicas, como importante fonte de energia. Medaets (2018) relata que a mandioca e seus derivados (tapioca, tucupi, tarubá, carimã), do ponto de vista simbólico, são considerados marcadores identitários, tanto para os grupos que se reivindicam indígenas, como para aqueles que permanecem como populações tradicionais ou ribeirinhas.

Destaca-se a alta frequência no consumo de frutas, tanto na forma *in natura* como na forma de sucos, presentes em todas as refeições do dia, especialmente nos lanches da manhã ( $n = 28$ ) e da tarde ( $n = 26$ ). Aqui se incluem produtos reconhecidos da sociobiodiversidade, como açaí, biribá, castanha-do-brasil, goiaba, pequi, pupunha, cupuaçu, maracujá, murici, uxi, encontrados na floresta circundante à comunidade e, portanto, produtos do extrativismo. Também foram citadas outras espécies que não estão inclusas na Portaria Interministerial nº 284/2018, como banana – que foi a fruta mais citada ( $27\%$ ), além de manga, acerola, tangerina e uva.



Resultado similar foi encontrado no R24h conduzido por Rocha Garcia *et al.* (2015), onde 53% dos agricultores afirmaram ter consumido frutas provenientes dos quintais produtivos. Banana destacou-se entre as mais citadas (30%), além de laranja, mamão e coco, principalmente na forma *in natura*, sendo frequentemente consumidas nos lanches da manhã ou da tarde. Murrieta (1998), Adams *et al.* (2005), Murrieta *et al.* (2008) e Silva *et al.* (2020) destacam o fato de o consumo das espécies estar condicionado à disponibilidade, segundo a sazonalidade.

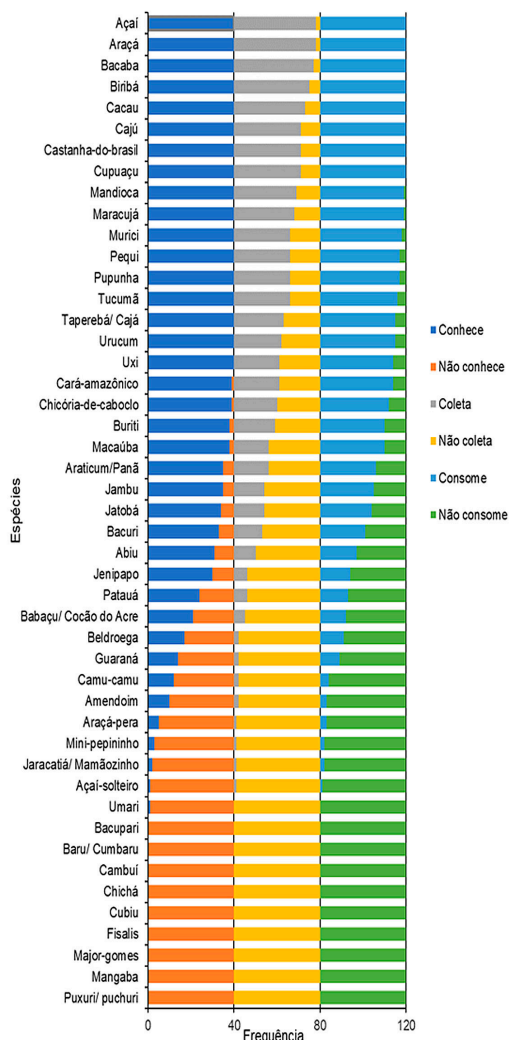


Figura 3 – Conhecimento sobre espécies da sociobiodiversidade com ocorrência natural no estado do Pará, segundo moradores da comunidade Surucua, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Fonte: Autores (2021).

Dentre as 47 espécies endêmicas do Pará listadas na Portaria Interministerial MDA/MDS/MMA n.º 284/2018, 38 são conhecidas pelos entrevistados (Figura 3), sendo 17 delas conhecidas unanimemente na forma *in natura*, por existirem na comunidade. Outras duas espécies, o amendoim e o guaraná, não são cultivadas na comunidade, logo, são conhecidas pela maioria apenas na forma industrializada. Os interlocutores afirmam não conhecer as espécies bacupari, baru/cumbaru, cambuí, chichá, cubiu, fisális, major-gomes, mangaba e puxuri/puchuri.

É importante salientar que algumas das espécies possuem designações diversas, diferentes da que consta na lista disponível na Portaria Interministerial n.º 284/2018, conforme detectado durante o período de inserção e vinculação com a comunidade, no qual, a partir dos nomes científicos, foram pesquisados nomes populares de cada espécie, para adequação do questionário. Contudo, não houve como confirmar se foram encontrados nome regional de todas as espécies, portanto, em pesquisas futuras, sugere-se o uso de imagens ilustrativas para cada espécie.

A maior parte das espécies conhecidas pelos entrevistados é também coletada e consumida pela maioria das famílias (Figura 3). Essas espécies estão presentes na comunidade. É importante destacar que algumas das espécies possuem designações diversas, diferentes das que constam na lista disponível na Portaria Interministerial n.º 284/2018, conforme detectado durante o período de inserção e vinculação com a comunidade. Nesse período, a partir dos nomes científicos, foram pesquisados nomes populares de cada espécie, para adequação do questionário. O camu-camu, por exemplo, é conhecido como araquá-do-lago; o umari, como meri; já a macaúba é denominada regionalmente como mucajá.

A coleta está condicionada ao consumo, seja pela família ou por um grupo, a partir da comercialização, logo, as espécies mais conhecidas são também as mais coletadas e consumidas. Parte da coleta é para autoconsumo e parte é para comercialização dentro – entre comunitários e para a agroindústria –, e fora da comunidade, especialmente tratando-se de frutas, como maracujá, cupuaçu e caju.

As espécies uxi, pupunha, maracujá, mandioca, cupuaçu, castanha-do-brasil, bacaba e açaí são conhecidas e consumidas por mais de 80% dos participantes da pesquisa (Figura 4), ressaltando a significância dos produtos do extrativismo na alimentação das famílias da comunidade. Em estudo sobre comunidades situadas em área de várzea no Amazonas, Witkoski (2010) ressalta que o extrativismo vegetal, além de fonte de subsistência, é um importante componente à manutenção da vida, sobretudo em se tratando de espécies utilizadas no tratamento de doenças, como o uso da casca e/ou das sementes de uxi, empregadas para a cura de seis diferentes doenças, bem

como o uso da casca e/ou da folha da castanha-do-brasil para a cura de cinco tipos diferentes de patologias (coceira, anemia, diarreia, dores de garganta e inflamações em geral).

Essas espécies (Figura 4), com exceção de cará-amazônico, chicória-de-caboclo e mandioca, são produtos do extrativismo, ou seja, PFNMs coletados e consumidos pelas comunidades locais. Ao estudar a produção em quintais agroflorestais de uma comunidade no município de Santarém, Rocha Garcia *et al.* (2015) observaram que 43% do que é produzido é destinado para autoconsumo, fato que consideram uma importante fonte de segurança alimentar e nutricional na comunidade estudada. O mesmo foi observado por Silva, A. *et al.* (2016) em estudo no sudeste brasileiro, onde 95% dos entrevistados afirmaram que a produção nos quintais é para o autoconsumo, proporcionando acesso a uma maior gama de itens alimentares e contribuindo para a segurança alimentar e nutricional das famílias.

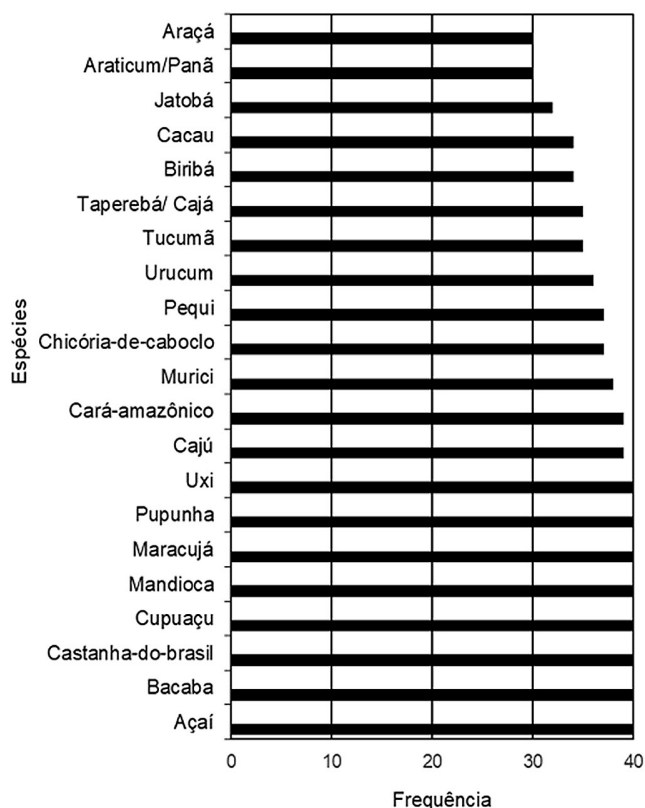


Figura 4 – Espécies da sociobiodiversidade consumidas por  $\geq 80\%$  dos entrevistados na comunidade Surucuá, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará. Fonte: Autores (2021).

O manejo tradicional de produtos do extrativismo é construído pelas características do ambiente e pelo modo de vida na comunidade, lugar onde as pessoas conduzem a produção respeitando o calendário sazonal natural das espécies vegetais, compatibilizando a configuração do espaço produtivo com a conservação da biodiversidade (Fé e Gomes, 2015; Pinto, 2019).

## Alimentação sociobiodiversa: muito além de normativas

Entre os produtos listados nos diferentes ciclos de vida, há tanto aqueles que constam na Portaria Interministerial nº 284/2018, quanto aqueles que não constam (Tabela 2). No total, foram identificadas 24 espécies, de 17 famílias botânicas, sendo as mais mencionadas em todos os ciclos de vida: manga (n = 54), banana (n = 37), abacate (n = 16), laranja (n = 16) e acerola (n = 10) (Quadro 2).

*Tabela 2* – Espécies vegetais não incluídas na Portaria Interministerial nº 284/2018, mas mencionadas pelos interlocutores entrevistados na comunidade Sururucá, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiguins.

Nome popular	Pista taxonômica	Família botânica
Abacate	<i>Persea americana</i> Mill.	Lauraceae
Acerola	<i>Malpighia</i> spp.	Malpighiaceae
Ata	<i>Annona squamosa</i> L.	Annonaceae
Banana	<i>Musa</i> spp.	Musaceae
Batata-doce	<i>Ipomoea batatas</i> L. (Lam.)	Convolvulaceae
Coco	<i>Cocos nucifera</i> L.	Arecaceae
Graviola	<i>Annona muricata</i> L.	Annonaceae
Ingá	<i>Inga edulis</i> Mart.	Fabaceae
Jaca	<i>Artocarpus heterophyllus</i> Lam.	Moraceae
Jambo	<i>Syzygium malaccense</i> (L) Merr. & L.M. Perry	Myrtaceae
Jerimum	<i>Cucurbita pepo</i> L.	Cucurbitaceae
Laranja	<i>Citrus sinensis</i> L. Osbeck.	Rutaceae
Limão	<i>Citrus limon</i> (L.) Osbeck	Rutaceae
Maçã	<i>Malus domestica</i> Bork.	Rosaceae
Mamão	<i>Carica papaya</i> L.	Caricaceae
Manga	<i>Mangifera indica</i> L.	Anacardiaceae
Maxixe	<i>Cucumis anguria</i> L.	Cucurbitaceae
Melancia	<i>Citrullus lanatus</i>	Cucurbitaceae
Milho	<i>Zea mays</i> L.	Poaceae

Muíba	Não identificada	Arecaceae*
Pimenta-de-cheiro	<i>Capsicum annuum</i> L.	Solanaceae
Pitomba	<i>Talisia esculenta</i> (Cambess.) Radlk.	Sapindaceae
Tangerina	<i>Citrus reticulata</i> Blanco	Rutaceae
Tomate	<i>Solanum lycopersicum</i> L.	Solanaceae

\*Ainda que o nome popular muíba geralmente remeta a uma espécie de Melastomataceae (*Bellucia imperialis* Saldanha & Cogn.), no presente estudo, infere-se que se trata de uma espécie da família Arecaceae, devido à descrição do interlocutor, que a mencionou ser uma palmeira.

*Fonte:* Autores (2021).

Esses dados mostram que os produtos da sociobiodiversidade, inclusos ou não na lista oficial, fazem parte da alimentação diária das famílias, o que sugere uma dieta agroextrativista, mais saudável, além de servir de indicador de que o saber tradicional tem sido transmitido por meio da alimentação. Além do extrativismo dos produtos da sociobiodiversidade, há uma série de outros produtos típicos da Amazônia que complementam a alimentação na comunidade, os quais, mediante estudos mais aprofundados, poderiam vir a ser incluídos na lista do PNPSB e subsidiar a formação de novas cadeias produtivas da sociobiodiversidade.

Assim como nos resultados encontrados por Fé e Gomes (2015) sobre a relação entre a sociobiodiversidade associada ao extrativismo vegetal na conservação ambiental e valorização dos saberes locais de uma comunidade tradicional no estado do Piauí, verificou-se que a organização das atividades de produção em Surucuí são prioritariamente voltadas para o autoconsumo, predominando o extrativismo vegetal de PFNMs e a agricultura – caracterizada principalmente pelo cultivo da mandioca, presente na alimentação diária dos membros da comunidade.

As atividades de extração de PFNMs e o cultivo agrícola em pequena escala são complementares, sendo os produtos tanto para o autoconsumo, quanto para a venda no comércio de cidades próximas às comunidades ou para intermediários, que os compram no local da extração. Isso também foi observado por Balzon *et al.* (2004) e Witkoski (2010). Em acordo com Oliveira Jr. *et al.* (2018) considera-se que há centenas de espécies nativas com capacidade econômica, capazes de promover melhoria na qualidade de vida das populações locais, com equilíbrio ecológico e justiça social.

## Considerações finais

A intenção desta pesquisa foi conhecer as espécies que fazem parte da alimentação de populações tradicionais em uma comunidade amazônica, tendo como parâmetro o conhecimento sobre as espécies listadas na Portaria Interministerial N.º 284/2018. O objetivo da elaboração do PNPSB foi promover a conservação e o uso sustentável da biodiversidade, ao passo que

confere uma alternativa de geração de renda para comunidades tradicionais, por meio do acesso às políticas de crédito, assistência técnica e extensão rural, a mercados e aos instrumentos de comercialização e à política de garantia de preços mínimos.

Atualmente, o número de espécies que compõem a lista legal de produtos da sociobiodiversidade é irrisório, se comparado ao número de espécies presentes no território brasileiro, sobretudo por se tratar de uma relação oficial de âmbito nacional. Logo, muitas espécies que, de fato, são da sociobiodiversidade, como abacate, acerola, ata, banana, batata-doce, coco, graviola, ingá, jaca, jambo, jerimum, laranja, limão, mamão, manga, maxixe, melancia, muúba, pimenta-de-cheiro, pitomba e tangerina, atualmente não são reconhecidas nessa lista. Além disso, a relação de espécies que compuseram a presente pesquisa pode instigar estudos futuros para atualização da lista, com inserção de outras espécies, o que, por sua vez, poderá subsidiar a formação de novas cadeias produtivas, valorizando tais espécies, além de contribuir para sua conservação.

A relação das famílias com a floresta e com os quintais na comunidade Surucuá mostra a conexão entre os moradores e as espécies florestais, evidenciando a sociobiodiversidade como elemento do sistema socioecológico e o extrativismo vegetal como atividade significativa na configuração da comunidade e na reprodução social do modo de vida de populações tradicionais. Valorizar o modo de vida dessas comunidades, por meio do reconhecimento e resgate da produção de alimentos pela agricultura e extrativismo, da cultura local dos símbolos e da relação de simbiose com a natureza, é o que efetivamente pode contribuir para permanência da sabedoria tradicional e sua disseminação entre as gerações, garantindo a manutenção dos recursos naturais, da segurança alimentar e nutricional, e da cultura.

## Referências

- ADAMS, C.; MURRIETA, R. S. S.; SANCHES, R. A. (2005). Agricultura e alimentação em populações ribeirinhas das várzeas do Amazonas: novas perspectivas. *Ambiente & Sociedade*, 8(1), 1-23. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2005000100005>
- ALLOGGIO, T.; OLIVEIRA, M. de; DOMBROSKI, C.; PENA, F.; SA, N. de. (2014). *Prazer em conhecer comunidades do Polo Rio Amorim*. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns – RESEX. Centro de Estudos Avançados de Promoção Social e Ambiental – CEAPS. Projeto Saúde e Alegria – PSA.
- ARRUDA, R. S. V. (1999). “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*, 2(5), 79-92. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X1999000200007>

- BALZON, D. R., *et al.* (2004). Aspectos mercadológicos de produtos florestais não madeireiros – análise retrospectiva. *Floresta*, 34, 363-371. <https://doi.org/10.5380/rf.v34i3.2422>
- BRASIL. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Portaria Interministerial nº 284*, de 30 de maio de 2018. Diário Oficial da União. Publicado em: 10/07/2018, Edição: 131, Seção: 1, Página: 92. <https://cutt.ly/CJxeCne>
- BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. *Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade*. Brasília. 2009.
- FÉ, ELISÂNGELA Guimarães Moura; GOMES, J. M. A. (2015). Territorialidade e sociobiodiversidade na configuração do espaço produtivo da Comunidade Olho d'Água dos Negros no município de Esperantina-PI. *Ambiente & Sociedade*, 27(2), 297-308. <https://doi.org/10.1590/1982-451320150208>
- FERREIRA, DAMILE de Jesus; PROFICE, C. C. (2019). Áreas Protegidas e populações humanas: valor ambiental e manejo sustentável em uma comunidade rural do sul da Bahia, Brasil. *Desenvolv. Meio Ambiente*, 52, 217-234. <https://doi.org/10.5380/dma.v52i0.63753>
- GIL, A. C. (2008). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6° Ed. São Paulo: Atlas.
- GOMES, C. V. A. (2018). Ciclos econômicos do extrativismo na Amazônia na visão dos viajantes naturalistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 13(1), 129-146. <https://doi.org/10.1590/1981.81222018000100007>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2019). *Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura – PEVS 2018*. IBGE, 33, 1-8.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (2016). *Cadeias de comercialização de produtos florestais não madeireiros na região de integração Rio Capim, Estado do Pará* – Relatório de Pesquisa. Brasília: IPEA.
- LIMA, C. V. S. de; JUNIOR, H. M. C.; LUNAS, D. A. L. (2017). A política de garantia de preços mínimos para produtos da sociobiodiversidade (PGPM-Bio): potencialidades da intervenção estatal para a conservação ambiental em Goiás. *Guaju*, 3(1), 37-65. <https://doi.org/10.5380/guaju.v3i1.51566>
- MALHOTRA, N. K. (2010). *Marketing research: na Applied orientation*. 6. ed. Boston: Prentice Hall; Pearson.
- MEDAETS, C. (2018). Crianças na economia familiar do Baixo-Tapajós (Para) Ajudar, aprender, “se acostumar”. *Civitas*, 18(2), 411-430. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.2.29605>

- MURRIETA, R. S. S., Bakri, M. S., Adams, C., Oliveira, P. S. D. S., & Strumpf, R. (2008). Consumo alimentar e ecologia de populações ribeirinhas em dois ecossistemas amazônicos: um estudo comparativo. *Revista de Nutrição*, 21, 123s-133s. <https://doi.org/10.1590/S1415-52732008000700011>
- MURRIETA, R. S. S. (2001). Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana. *Revista de Antropologia*, 44(2), 40-88. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000200002>
- MURRIETA, R. S. S. (1998). O Dilema do Papa-Chibé: consumo alimentar, nutrição e praticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Para. *Revista de Antropologia*, 41, 97-150. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100004>
- OLIVEIRA JÚNIOR, C. J. F. de; VOIGTEL, S. D. S.; NICOLAU, S. A.; ARAGAKI, S. (2018). Sociobiodiversidade e agricultura familiar em Joanópolis, SP, Brasil: potencial econômico da flora local. *Revista Hoehnea*, 45(1), 40-54. <https://doi.org/10.1590/2236-8906-78/2017>
- PENA, F. (2015). *Almanaque da Reserva Extrativista Tapajós-Arapuins*: prazer em conhecer. Centro de Estudos Avançados de Promoção Social e Ambiental – CEAPS. Projeto Saúde e Alegria – PSA. Ministério do Meio Ambiente. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.
- PINTO, A. L. A.; SOUSA, F. J. F. de; RUFINO, M. do S. M. (2019). Conhecimento etnobotânico dos Tremembé da Barra do Mundaú sobre as frutas da sociobiodiversidade. *Interações*, 20, (1), 327-339. <https://doi.org/10.20435/inter.v19i4.1632>
- RAMOS, M. O.; CRUZ, F. T. da; SOUZA, G. C. de; KUBO, R. R. (2017). Cadeias de produtos da sociobiodiversidade do Sul do Brasil: valorização de frutas nativas da Mata Atlântica no contexto do trabalho com agroecologia. *Amazonica Revista de Antropología*, 9(1), 98-131. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i1.5485>
- ROCHA GARCIA, B. N.; VIEIRA, T. o A.; OLIVEIRA, F. de A. (2015). Quintais agroflorestais e segurança alimentar em uma comunidade rural na Amazônia Oriental. *Revista de la Facultad de Agronomía*, 114, 67-73.
- SILVA, L. S. da; ALVES, H. da S.; SILVA, D. W.; ROMANA, M. L. P. C. (2020). Alimentação na várzea amazônica: estudo dos hábitos alimentares de famílias ribeirinhas do município de Alenquer-PA. *Revista Ciências da Sociedade (RCS)*, 4(7), 177-206. <https://doi.org/10.30810/rcs.v4i7.1406>
- SILVA, D. W.; CLAUDINO, L. S.; OLIVEIRA, C. D.; MATEI, A. P.; KUBO, R. R. (2016). Extrativismo e desenvolvimento no contexto da Amazônia brasileira. *Desenvolv. Meio Ambiente*, 38, 557-577. <https://doi.org/10.5380/dma.v38i0.44455>



- SILVA, A. C. G. F. da; ANJOS, M. de C. R. dos; ANJOS, Adilson dos. (2016). Quintais produtivos: para além do acesso à alimentação saudável, um espaço de resgate do ser. *Guaju*, 2(1), 77-101. <https://doi.org/10.5380/guaju.v2i1.46738>
- WITKOSKI, A. C. (2010). *Terra, floresta e água: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.

# Ayahuasca comes to the city!

*¡La ayahuasca llega a la ciudad!*

*A ayahuasca chega na cidade!*

Jimmy Weiskopf

---

Reflection article

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Received:** July 17th, 2021 **Returned for revision:** November 9th, 2021. **Accepted:** December 4th, 2021.

**How to cite:** Weiskopf, J. Ayahuasca comes to the city!. *Mundo Amazónico*, 13(2), 98-116. <https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.97429>

---

## Abstract

Ayahuasca has spread from indigenous Amazonia to the industrialized world, in the form of ceremonies catering to Westerners, a corpus of academic studies and personal accounts and depictions of it in novels and films. Considering that its original users were zealous about revealing it to outsiders and their traditional cultures were being eroded by the mainstream's society's colonization, its very survival is a paradox, in that the native *ayahuasqueros* have been both the victims and beneficiaries of its globalization. Thus, this essay traces the dissemination of yajé (the Colombian name for ayahuasca) from the standpoint of the author, an early participant in the rituals which began to be held in Bogotá by a handful of *taitas* (indigenous healers) in the early 1990's, whose number has since increased to at least fifty who regularly work in that and other Colombian cities. Then a set of closely related aspects are discussed: the disruptive socio-economic changes in the heartlands of yajé, like the Putumayo (especially the cocaine boom), which have impelled the traditional healers to seek new "markets" for their medicine; other focal points for its expansion; the clash between different healers about the ethics of providing their services to White men; the parallel establishment of ayahuasca "churches" in Brazil (with branches in Europe) which

---

**Jimmy Weiskopf** was born in New York, educated in Liberal Arts at Columbia College (University), New York, and History at 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*, winner of a Latino Book Award, and *Ayahuasca Weaving Destinies*. For a selection of his essays, short stories and poems on a wide variety of subjects, see: [www.shemthepenman.substack.com](http://www.shemthepenman.substack.com) E-mail: [jimmy\\_weiskopf@hotmail.com](mailto:jimmy_weiskopf@hotmail.com)

owe little to the indigenous tradition; the development of an “ayahuasca tourism” in Peru; and the legal status of the medicine in North America and Western Europe.

*Keywords:* Banisteriopsis caapi; chamanism; indigenous medicine; Putumayo; cities.

### Resumen

La ayahuasca se ha extendido desde la Amazonía indígena hasta el mundo industrializado, en forma de ceremonias para los occidentales, un corpus de estudios académicos y relatos personales, representaciones de ella en novelas y películas. Teniendo en cuenta que sus usuarios originales estaban celosos de revelarlo a los extraños y que sus culturas tradicionales estaban siendo erosionadas por la colonización de la sociedad dominante, su supervivencia misma es una paradoja, ya que los ayahuasqueros nativos han sido víctimas y beneficiarios de su globalización. Así, este ensayo rastrea la difusión del yagé (nombre colombiano de la ayahuasca) desde el punto de vista del autor, uno de los primeros participantes en los rituales que comenzaron a realizarse en Bogotá por un puñado de taitas (curanderos indígenas) a principios de la década de 1990, cuyo número ha aumentado desde entonces a por lo menos cincuenta que trabajan regularmente en esa y otras ciudades colombianas. Se analizan un conjunto de aspectos íntimamente relacionados: los cambios socioeconómicos disruptivos las áreas de uso tradicional del yagé, como el Putumayo (especialmente por el auge de la cocaína), que ha impulsado a los curanderos tradicionales a buscar nuevos “mercados” para su medicina; otros focos para su expansión; el choque entre diferentes curanderos sobre la ética de prestar sus servicios a los “hombres blancos”; el establecimiento paralelo de “iglesias” de ayahuasca en Brasil (con sucursales en Europa) que deben poco a la tradición indígena; el desarrollo de un “turismo de ayahuasca” en el Perú; y el estado legal de la medicina en América del Norte y Europa Occidental.

*Palabras clave:* yagé; chamanismo; medicina indígena; Putumayo; ciudades

### Resumo

A ayahuasca se espalhou da Amazônia indígena para o mundo industrializado, na forma de cerimônias para ocidentais, um corpus de estudos acadêmicos e relatos pessoais, representações dela em romances e filmes. Considerando que seus usuários originais tinham receio de revelá-la a estranhos e que suas culturas tradicionais estavam sendo dizimadas pela colonização da sociedade dominante, a sua própria sobrevivência é um paradoxo, pois os ayahuasqueros nativos foram vítimas e beneficiários de sua globalização. Assim, este ensaio traça a difusão do yagé (nome colombiano da ayahuasca) do ponto de vista do autor, um dos primeiros participantes dos rituais que começaram a ser realizados em Bogotá por um punhado de taitas (curandeiros indígenas) no início da década de 1990, cujo número desde então aumentou para pelo menos cinquenta que trabalham regularmente nessa e em outras cidades colombianas. Analisa-se um conjunto de aspectos intimamente relacionados: as mudanças socioeconômicas disruptivas nas áreas de uso tradicional do yagé, como o Putumayo (especialmente pela ascensão da cocaína), que levou os curandeiros a buscarem novos “mercados” para sua medicina; outros focos para sua expansão; o embate entre diferentes curandeiros sobre a ética de prestar seus serviços aos “homens brancos”; o estabelecimento paralelo de “igrejas” de ayahuasca no Brasil (com filiais na Europa) que pouco devem à tradição indígena; o desenvolvimento de um “turismo da ayahuasca” no Peru; e o status legal da medicina na América do Norte e na Europa Ocidental.

*Palavras-chave:* Ayahuasca; xamanismo; medicina indígena; Putumayo; cidades

“How, when Competitors like these contend,  
Can surly Virtue hope to fix a Friend?”

*London, a poem.* Samuel Johnson

I have never posed as an authority on ayahuasca (or yagé, as it is known in Colombia), but, as witness and participant, I do claim a certain expertise on what I’d call its urban school<sup>1</sup> in Colombia, specifically Bogotá, and the

purpose of this essay is to explain how and why a then little-known ritual practiced by remote and apparently endangered indigenous communities reached the capital of one Latin American country in the early 1990's and later spread to the industrialized world (Caiuby Labate *et al.*, 2017).

By now, ayahuasca's penetration of Western society is such that there is a large body of printed and online information about its botanical, ritualistic, healing and esoteric aspects (Entheonation, 2021), including a book of mine, *Yajé: the New Purgatory* (J. Weiskopf, 2004). But while there is no need to repeat what is already well known, when I look back on the manner in which ayahuasca has spread to the urban societies of the West, I am more and more astonished by the story.

Spruce's first botanical description of *caapi*<sup>2</sup> in the 1850's wasn't published (in detail) until 1908, then virtually ignored until Schultes (1988) followed it up in the 1940's and though they were followed by other specialists – like Reichel-Dolmatoff (1969), an anthropologist, and Claudio Naranjo (2014), a psychiatrist, – right up to the mid-1980's (as I calculate), any non-indigenous knowledge of it continued to be limited to a handful of academics, government officials in the frontiers and mestizo colonizers who lived alongside native communities. By that time, moreover, the survival of yajé seemed doubtful. Such communities had always been secretive about their most sacred ritual, and their traditions were being threatened by the invasion of their territories by land-hungry emigrants from other regions, aggravated by the growing of coca and the incursion of guerrilla and paramilitary armies.

At any rate, it was in the mid-eighties that I first heard of it, from my ex-wife, a veritable explorer of the Amazon whose life is now narrated in our daughter's film, *Amazona* (C. Weiskopf, 2016), so, around 1990, I traveled to the community in the lower Putumayo where she had drunk yajé with the Siona healer, the late Taita Pacho, one of the first *médicos tradicionales* willing to share his knowledge with outsiders, partly because yajé itself charged him with the mission of spreading its wisdom to our troubled world and partly because he was a tolerant, widely-traveled and extroverted man who loved mixing with people of all conditions.

In the following years, thanks to the *universitarios* (educated urban drinkers) he'd initiated in the jungle, he was invited to Bogotá several times to give talks on yajé and also run sessions there, but that was very occasional, as were those of other healers, and it was hard for someone like me – with no academic or professional qualifications – to get access to those ceremonies, which were generally organized by a set of anthropologists who wanted to protect ayahuasca from “contamination” by the common herd, a snobbishness I hated at the time, though, looking at its subsequent vulgarization, I acknowledge their good intentions.

After that, the quarrel intensified between the “purists”, on the one hand, who believe that no one but a traditional healer should preside over a ceremony, the access of non-Indians should be restricted and only qualified specialists have the right to investigate indigenous shamanism (forgetting that the West’s discovery of indigenous plants of power owed much to “crazy poets” like Ginsberg, Burroughs and Artaud). And, on the other, the “disseminationists”, who believe that ayahuasca is the only means to awaken all races to the false values of our modern world.

It was evident during the inaugural yajé session of a sort of trades union of the traditional *taitas* of Colombia, when certain conflicts arose which throw much light on the subsequent expansion of ayahuasca. It was a controversial venture from the start, because, in any “primitive” society, a shaman yields to no higher human authority than himself, be it his rivals in a competitive (and sometimes paranoid) milieu or White men, who (out of idealism or naiveté) believe that acting like a Western doctor, who offers his expertise to all and charges a fair price for it, will lead to the prostitution of a sacred medicine.

It is only fair to point out that the UMIYAC (2021), the Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana –UMIYAC (the Union of Indigenous Doctors of Yajé of the Colombian Amazon), which has consolidated itself since its founding about two decades ago, upholds the ideal of cultural autonomy, gives its indigenous members a leading role and has become an important international forum and pressure group for their cultures.

Nevertheless, it has failed to win the undivided loyalty of the *taitas* of Colombia. For some, its principles restrict their professional and spiritual independence. Others are wary of the participation of rival ethnic groups or after being victimized by our society for many years, have lost hope in any joint political effort to better their situation. If we add to that the informality of life in the jungle and a deep-rooted indigenous suspicion of the motives of White men, however well meaning, it is clear that the notion of a “closed shop” was never going to work.

While all of the healers I know *are* alarmed by the misuse of ayahuasca and many do welcome external support, even those who live in isolated places are not the simple sons of the soil many ingenuous *blancos* think they are. Just like us, their motives are mixed and, in their own rustic way, they are just as immersed in “civilization” as we are.

In the heartland of traditional practices, the coca-growing boom was a transcendental influence<sup>3</sup>. It put places that were formerly inaccessible by road or plane, or where a telephone or postal service was a rarity, in touch with the rest of Colombia and led to an unprecedented wave of mestizo colonizers who both eroded the native cultures and introduced them to (and, to a certain extent, led them to profit from) the modern world.

Nevertheless, the multi-faceted violence which has scourged those regions was inherent in the very same innovations which made life more comfortable for many of its inhabitants. That, the view of some serious studies (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016), may be questioned. What cannot be doubted is that, proportional to their numbers (less than 1% of the population of Colombia), the indigenous people of those and other frontier regions have been the biggest victims of the massacres, forced displacement, recruitment of minors by subversive armies and selective murder of the political and spiritual leaders of rural communities which have marked the country's decades-long civil conflict. But, considering that such murders have often been caused by those communities' resistance to an alien war and some of them grow coca (to sell to traffickers, not for ritual use) or join the subversive armies, they are far from passive victims.

All of this has exerted a double pressure on the healers: one negative, to escape from a hellish situation and the other positive, to exploit the urban market for ayahuasca in order to support their families and also defend their society by forging alliances with their White followers who work in the field of human rights or help them to win grants for botanical gardens, the conservation of their language and so forth.

Nevertheless, the healer I'd call the pioneer of yajé in Bogotá, don Antonio, was from the Valley of Sibundoy, in the mountains of the Putumayo, close to the city of Pasto and the Pan-American highway, and generally immune from the violence of the narco-war. Many members of the Bogotá school do not realize that Pasto, not their city, was the real bridgehead for the urbanization of yajé in Colombia, insofar as it is the halfway point between the rest of the county and the jungles of the Putumayo, with a centuries-long tradition of exchanges of raw materials, foodstuffs and crafts works which, in turn, led to a certain degree of cultural exchange with the indigenous communities of what is known as the *bajo Putumayo*, that is, the lowlands of that Department.

Furthermore, Taita Antonio illustrates the falseness of a double myth about Colombia's indigenous societies, namely, that (a) they are all the same, whereas many regard other ethnic groups to be as much foreigners as White men and b) part of that sameness lies in the fact that they all live off the land and never venture beyond their ancestral territory.

His ethnic group, the Ingas (descended from the northernmost branch of the Incas), have worked as traveling herbalists for centuries and you can find still their stalls in and around many marketplaces in Colombian cities. By the time I met him, don Antonio had roamed round Central America and lived in Venezuela for many years and thanks to his shrewd business sense, built one of the biggest houses in the Valley of Sibundoy. He thus had the required know-how to take ayahuasca to Bogotá, aided by three sons (one now a famous painter) who were studying at the Universidad Nacional in the city.

The scholarships they were awarded are an example of the recent official redress of the wrongs done to the indigenous people for five hundred years, enshrined in the country's new Constitution (1991) and responsible for the legalization of their traditional practices, including ayahuasca, and a new generation of Indians, educated and at home in the mainstream society, who likewise have helped to legitimize such medicines.

Antonio may not have been the only healer in Bogotá at that time but he was certainly the most charismatic. Bluff, worldly-wise and somewhat autocratic, as he was, his broadmindedness attracted a core of devoted followers who drank with him every weekend (students, doctors, psychologists, artists, musicians and so forth), complemented by occasional drinkers of less sophisticated classes, so that sessions of thirty or forty people crowded into a modest apartment were not unusual.

Partly for that reason, Antonio's ceremonies were too intense to sustain for more than a few years. Another was the advent of competitors, a copycat phenomenon characteristic of Colombia. To start with, his rivals were only a handful; perhaps half a dozen I personally knew or had heard of. In the past decade, so many healers have followed them that it is hard to keep track of them. With the proviso that I am speaking of the five or six years before the pandemic temporarily halted many of these urban sessions, I estimate that there was hardly a weekend in Bogotá (or the countryside close to it), when around fifteen different *taitas* weren't presiding over their respective sessions. There may have been more, because disorganization is an important feature of the urban school both there and in other cities. With one foot in the jungle and the other in town and subject to the caprices of each, the healers cannot do much forward planning and depend on their followers to provide a site, so that news of a ceremony tends to be last-minute and spread word-of-mouth (lately complemented by social networks). Scaled down to their smaller populations, the same has been true of other cities, like Cali and Medellín.

I stress that the term "urban" refers as much to the participants in the ceremonies as the places where they are held, which vary from crummy inner-city apartments to splendid country estates on the outskirts of such cities. They also occasionally take place the eco-lodges which have recently been founded on the Caribbean coast and mostly cater to foreign tourists.

Those lodges are probably a presage of the next stage in the ayahuasca business in Colombia, following Peru: the establishment of ayahuasca retreats on permanent sites in its jungles or equivalent landscapes. In fact, a few have already opened in and around Leticia, which lies on the Amazon river route between Iquitos and Manaus that is also popular with such tourists. Nevertheless, that trend is still incipient.

Ricardo Díaz, who, through his website<sup>4</sup>, has been the chronicler of Colombian yajé (urban and rural) since 2001, roughly estimates a total of fifty healers in the Bogotá school, though some only visited the city occasionally and interestingly, not all of them have been indigenous, since one aspect of the diffusion of ayahuasca has been the growing number of mestizos from the frontiers who learn the basics from the *taitas* and then set up their own shop, one or another educated “White” person from the cities and conventional physicians who employ natural remedies.

I must now explain the motivations of the buyers. At first sight (and pardon the cliché) it has to do with the contemporary angst of living in a godless universe which leads to the longing to “return to Nature” or an adulation of primitive societies. But, since none of that was particularly novel in the 1990’s, why then and not before?

It can even be argued that the urban assimilation of yajé was merely the latest stage of a fascination with faith-healing that has been a notable characteristic of the country’s culture for centuries and, as some studies show (Pinzón, 1988), were responsible for ceremonies in its cities long before then, though, in contrast with the urban school I refer to, they were sporadic, ignored by the academy or media and limited to the lower classes. They merged into a broader phenomenon of *brujería* – white (and black) magic, fortune telling, the summoning of spirit forces, etc. – found in many parts of Latin America to this very day. The Ingas of the upper Putumayo played a pioneering role in this market after they emigrated from their homeland to avoid being drafted to fight in the frontier war between Colombia and Peru in the mid-1930’s. A few decades later, a similar trend was seen when indigenous *ayahuasqueros* began to hold ceremonies in the small provincial cities within reach of their jungle settlements in the Putumayo and Caquetá, Mocoa being a good example (Cline, 2013; Taussig, 1991)<sup>5</sup>.

Due to a mysterious convergence of political, economic, demographic, technological and cultural changes in Colombia – mysterious because they’d been evolving for many years – the urbanization of ayahuasca reached a tipping point in the 1990’s. Despite the clannish nature of the abovementioned core of educated and sophisticated drinkers, ordinary people (for example, housewives, office workers, small businessmen) also turn up, though more for reasons of health than a journey to the stars. While the origins of the urban school were based on personal contacts among the “enlightened few”, its subsequent popularity owes much to the mass media (and the internet now), so that millions of Colombia have at least heard of it and are already receptive to natural medicine. Indeed, their abandonment of a centuries-long belief that the practitioners of indigenous medicine were evil sorcerers may be the most remarkable change of all.

Just as Pasto has as much of a claim to being the pioneer of the urban school in Colombia as Bogotá, Peru may have anticipated Colombia. First, it



has long attracted many more foreign tourists than Colombia, some of whom came across ayahuasca when they went to its jungle provinces, and told their friends about the medicine when they returned to Europe or the United States. Second, as in Colombia, there were exchange visits between educated persons in Quito and the indigenous shamans in those places.

As an example, I cite the following from a book by Carlos Suárez (2020), a Spanish ethnographic investigator, now based in Leticia, who, after hearing about the ceremonies there from another person in Spain, first drank the remedy with a Shipibo shaman who lives near Pucallpa.

A previous visitor to that community was a doctor from Lima, who, in the words of its shaman: “took me to do a ceremony in the capital with fifteen doctors on the same night. When it was over, all of the doctors called me “*maestro*” and thanked me”.

However, based on a few trips to Iquitos (where I drank the remedy and talked to ayahuasca entrepreneurs, healers and similar interested parties) and information about other areas from knowledgeable foreigners, my admittedly superficial impression is that Peru is a warning to Colombia of what happens when a society, encouraged by its government, turns its exotic cultures into a sector of the economy. The shamans in Iquitos, Pucallpa and similar centers of the medicine are often mestizos who no longer speak the language of their indigenous ancestors, practice their customs or live in ethnic communities, so they only have a vague notion of the cultural roots of ayahuasca and/or follow the traditions in a mechanical way. Many only cater to tourists (sometimes as the employees of the foreign owners of ayahuasca lodges). I also imagine that the resentment caused by the commercialization of their sacred medicine has reached authentic indigenous healers in remoter parts of the Peruvian jungle. I may be wrong, but where sociology fails, I rely on intuition and, for now, the swarm of cigar-store Indians who hawk ayahuasca to naive gringos in the Plaza de Armas of Iquitos tells me all I need to know.

From my experience of Santo Daime, Brazil is a case apart, starting with its origins. To quote my own review of a book on the country’s ayahuasca groups (J. Weiskopf, 2006):

In contrast to Colombia and Peru, where the diffusion of ayahuasca to urban or tourist contexts has been done by healers (be they Indian or mestizo) who roughly follow the indigenous tradition, the Brazilian churches grew out of the *caboclo* population of itinerant Blacks or Creoles, many of them *nordestinos* from the eroded lands of the country’s northeast, who began to penetrate the jungle frontiers with Peru and Bolivia in the early 20th century, mainly working as rubber-gathers. There, they picked up a knowledge of the plants and preparations from the Indians of the neighboring countries and then, in the isolation of remote jungle communities where orthodox Christian

influences were not particularly strong, evolved their own autonomous, semi-Catholic version of ayahuasca. Indeed, for a good part of the 20th century such churches (which is what they call themselves) were lost in the ocean of evangelical cults that exist in Brazil, and it was only a few decades ago that they began to attract the interest of hippies, urban intellectuals and the like. Its higher profile provoked charges that ayahuasca was a drug and led to a serious study by the Brazilian government, some of whose officials drank ayahuasca themselves, which resulted in its legalization. In this respect Brazil is a lot more enlightened than most of the developed countries” (J. Weiskopf, 2006).

Since then, Santo Daime, the largest church, has established centers on the outskirts of many big cities in Brazil and expanded to certain countries in Western Europe. Since its ceremonies are much more frequent there, it is probable that more European *ayahuasqueros* owe their knowledge of the medicine to Daime rather than the Colombian and Peruvian shamans who only go there occasionally. However, some of those Daime churches have had a troubled existence, due to the prohibitionist attitude of the authorities in Europe. When they are not banned outright, the medicine they import from Brazil is confiscated and, in a few cases, their leaders have been imprisoned.

This raises the complicated question of the legality of ayahuasca. Peru seems to be the only country in the world where ayahuasca is definitively legal. So far as I know, Santo Daime and its sister churches are legal in Brazil. In Colombia, the ceremonies are in a gray area. According to its new Constitution, the indigenous communities enjoy the right to carry on with their traditional cultural practices, including, one supposes, ayahuasca. But while it is not clear whether that extends to others who heal with or drink the remedy, its use has been tolerated for decades and, since its governments face much more serious problems, that is unlikely to change.

In Europe, that tolerance varies from country to country (and, in some, virtually from month to month). Combining the accounts I have heard from contacts in Europe or Colombians who travel there with the “legal status map” on the website (ICEERS, 2022) of the International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS), an international NGO devoted to “integrating the traditional use of substances declared to be illicit as therapeutic tools in society”, governmental ayahuasca policies in Europe seem to lie along a spectrum ranging from strict prohibition (England and France) to prohibition with uneven enforcement (Germany) to different (and inconsistent) degrees of tolerance (Denmark, Holland, Spain, Italy) to de facto legality (Portugal).

As “inconsistent” indicates, the salient characteristic is an utter confusion on the part of their respective judicial, legislative and police authorities, given the clash between a deep-rooted prohibition of “narcotics” or “drugs” on the

grounds of public health, on the one hand, and, on the other, the campaigns of a growing number of distinguished scientists, academics, intellectuals, lawyers and religious leaders who point to the medical and spiritual benefits of traditional shamanic medicines, with the help of creditable international NGOs like the ICEERS.

Cutting through the contradictions, however, it is clear that Holland, which has long been the country with the most enlightened drug policies, is the center of ayahuasca practices in Europe. To quote the website, “Despite the illegality of ayahuasca in the Netherlands, there are many groups using the brew throughout the country, including Santo Daime churches, a small new group from the União do Vegetal (UDV), and a myriad of therapeutic groups, shamanic and neo-shamanic practitioners. In fact, the Netherlands is one of the main ayahuasca hubs in Europe, perhaps due to its liberal drug laws” (ICEERS, 2022).

The United States is the most drastic in the industrialized world, and classifies ayahuasca as a hard drug. But it also allows you to buy the plants on the internet and grow them in your greenhouse (so long as you don’t cook them!) and, according to the same map, “Two syncretic [Brazilian] Christian churches have been granted exemptions to legally use it based on religious freedom: The União do Vegetal (UDV) and the Santo Daime” (ICEERS, 2022).

But free-lance *ayahuasqueros* shouldn’t misinterpret that, as shown by the trials of an indigenous healer from the valley of Sibundoy, in the Putumayo, who (doubtlessly misinformed) went to the United States in the naïve hope of holding sessions in that country and was then arrested: but he was fortunately released after an international protest.

Canada, for its part, follows the general pattern of Europe: a general prohibition, some religious exemptions and campaigns to legalize its use. Among the countries to which ayahuasca has reached there are a few exotic outliers, like Israel (where, despite prohibition, there is a lively underground ayahuasca movement, reports the ICEER), Australia (in the hippy enclave in the tropical province of Darwin) and even Thailand, according to an online advert for a rural ayahuasca retreat there.

As with other illicit substances, the result of prohibition is their clandestine use. Anyone who is in the know can find places to try ayahuasca in the countries where it is prohibited, but doing so is hazardous and the price they pay for the privilege is outrageous.

The influence of Daime has also spilt over to Argentina, which offers a relatively easy access to Brazil. There are also sessions run by itinerant mestizo shamans from Peru.

As I was at first, a disciple of the *taitas* will be wary of the Christian orientation of Santo Daime, but when you look into the depths, you find a

mixture of indigenous, Afro-Brazilian and Kardec spiritist influences, among others, in line with Daime's formal title of the "Eclectic Church of the Flowing Light" and characteristic, in turn, of the syncretism of Brazilian culture.

Another stumbling block for me had to do with the organization of their rituals. In Colombia, you are allowed to spend the whole night in your hammock or interact with other patients, so long as you do not disturb their trips. By contrast, the Daime ceremonies are regimented, following a strict protocol of dress, placement and singing hymns in unison (with accompanying dances).

However, when I became more familiar with their hymns (both the music and verses), I enjoyed some sublime experiences and gradually understood that instead of imposing a single view of God, they invite you to drink from a common well of religious beliefs and interpret that inspiring force anyway you like, so that, for example, the Virgin Mary is another emanation of Iemanjá, the African goddess of the sea, who may likewise be Pachamama, the indigenous Mother Nature.

Though not free of doctrinal disputes, I sense that Daime has leapt right over the quarrel about the popularization of yajé in Colombia and come up with a use of it that is "authentic" in its way without being "traditional" or imposing rules about who merits the privilege (in contrast with another Brazilian ayahuasca church, the União do Vegetal, which is more selective and, some say, too elitist).

To better explain that, I would make a distinction between the tradition of ayahuasca and its *source*. Since the former has been moribund for a long time, clinging to it is not only futile but fosters a nostalgia about a golden age of ayahuasca that never was which led a Colombian doctor who helped found the abovementioned "Union of Indigenous *Yajeceros* of the Colombian Amazon" to make the dubious claim that "he who is familiar with the true value of indigenous yajé would never wish to experience it in another context". On the contrary, I'd claim that familiarity with indigenous yajé enables you to appreciate the value of other schools.

As a myth which the *taitas* sustain themselves on, "purity" may be legitimate but they themselves admit that it was also an age when shamanistic sorcery was a weapon in inter-tribal rivalries and, in turn, may have served as a check on the amalgamation of settlements which would have exhausted their natural resources. Taussig also notes that a belief in "evil spirits" may have enabled those societies to explain and resign themselves to a cruel environment.

Times change and I strongly believe that ayahuasca must change with them if it is to have the timeless and universal validity we non-native drinkers attribute to it. When I say a school of ayahuasca is authentic, I mean that it is *vital*. Any culture that touches us (of ayahuasca or anything else) is always

evolving, without losing the immutable spirit that animates it. You only have to compare those sterile folklore programs on Welsh TV with the shoddiness of modern Wales to understand how useless it is to preserve the shell of moribund traditions and lose the kernel. Now, the “indigenist” drinker may sneer at Daime for drawing on a jumble of incongruous or diluted influences, but, taken as a whole, they make their practices *vigorous* and close to the essence of ayahuasca.

To further justify my belief that those who learn from the *taitas* are in a privileged position, I’d add another term, “founders”, to denote that they descend from the originators of the whole thing more closely than anyone else.

First, in a geographical sense, insofar as the overwhelming majority of the healers in the urban school of Colombia come from a region – the lower basins of the rivers Putumayo and Caquetá – which has been recognized as a crucial nucleus of indigenous ayahuasca ever since the first missionaries penetrated the jungles in early colonial times. Despite the harm done by mestizo colonization and the narcotics trade which has accelerated it, the rainforests there are still robust enough to support what I’d call the infrastructure of the rituals: the plants, firewood to cook them with and subtler elements like tranquil sites for the ceremonies and the proximity of the real and invisible creatures who activate their power.

Next, in the sense of community. Once again, to puncture illusions about the noble savage, I am speaking comparatively when I note that many of the healers of the urban school live in indigenous reserves, which (on paper at least) are self-governing and enjoy the right to an autonomous culture. The truth is that even remote ones are vulnerable to external pressures nowadays, ranging from subversives to missionaries to petroleum companies (one of which is now threatening a large area of virgin forest in the community of Taita Pacho), and the mixture of different ethnic groups in some (along with the presence of mestizos) makes the ideal of conserving their ethnic identity questionable. In reserves which are more accessible, the supposed antidote, the budding eco-tourism industry, will probably turn them into lifeless museums.

The “traditional authorities” (or elders of the tribe) are generally fighting a losing battle against the abandonment of their customs by the younger generation, who are increasingly seduced by our consumer society and uninterested in (if not ashamed of) of their grandparents’ beliefs, languages, and rituals.

They nevertheless serve as sanctuaries for practices that might otherwise die out. Instead of the acculturation of the younger Indians, an optimist would put the stress on the small but very committed circle of apprentices the same healers are forming in their communities. They also give the urban followers of the *taitas* an opportunity for a “higher education” in shamanism. Even in

the most violent period of the narco-war, when such places were dangerous for outsiders, some *universitarios* who'd become friendly with the healers in Bogotá would visit their jungle homes to do ayahuasca at the "source" (their word, not mine). These excursions, which are much more frequent in the milder political climate of today, have brought about an exchange of knowledge that transcends the ceremonies the urban drinkers participate in, for whom they amount to a guided tour of a very foreign country, and, by extension, it nourishes the vitality of their school.

Finally, there is *transmission*, both in the ordinary sense of passing knowledge from one generation to the next and the esoteric one of anointment of sacred powers. I doubt Taita Pacho's boast that he was "*el último sabedor*", the last of the high priests of yajé, and the Capuchin boarding school he attended shows that the Putumayo wasn't unspoiled when he was growing up, but it was an age when conveniences which are now common in the jungle, like metal roof tiles, outboard engines and even manufactured salt, were, if not unknown, then startling and costly novelties; the Indians still spoke their languages (which were prohibited in the missionary schools); and the ceremonies more or less followed the traditional forms, so it can be assumed that he wasn't exaggerating much when he said that *his* maestro and father-in-law, Taita Arsenio, was a formidable figure of the old school: a wizard, healer and councilor whose word was law in their community.

While some of the sons Pacho trained now preside over sessions, they themselves acknowledge that he was the last link in a long chain irretrievably ruptured by modern times. But that he was weaker than the previous ones counts much less, I believe, than the chance we *universitarios* had to get a faint grasp of that lineage. When I think about that, the resuscitation of yajé (however bastardized) seems even more astonishing, because if the birth of the urban school had happened a little later, its followers would have been deprived of that admittedly remote connection with the founders. While not unique and unsurpassable, drinking yajé in the jungle with Pacho *was* a special experience for his urban disciples.

That leads to the question of whether there are regions where indigenous ayahuasca is still "unspoiled". The preponderance of healers from Caquetá-Putumayo in the urban school shouldn't mislead us into thinking that it is the only or most instructive nucleus in Colombia. There are a number of regions, like the one around Leticia, where indigenous societies with no particular history of yajé have absorbed it from other groups and combine it with their own sacred plants, especially coca. Moreover, since the jungles of Colombia are vast, its customs varied and parts of it still little known, it is difficult to make a precise inventory of the rituals there or determine how traditional they are and not just in the Amazon: the study of uses of the ayahuasca plant by Afro-Colombian communities in the Chocó (the Pacific rainforest) and indigenous ones in the Llanos (Eastern Prairies) is still incipient<sup>6</sup>.

However, generalizing from an account I heard from a National Parks official, one of the very few White men to attend them there, the region of the Alto Río Negro, near the juncture of the Amazon and Orinoco, may be one of the last remnants of the ones reported by the earliest ethnographers in that they are limited to members of the community, require a previous “diet” (abstention from sex and rich foods) and the participants, in body paint, engage in collective dances and chants.

A possibility in Brazil is even more intriguing. If you look at a large-scale map of the Brazilian Amazon and trace a line a little northwest from the headquarters of Santo Daime in Mapiá past a colony it recently founded along the river Juruá, you find yourself at the antechamber of an area of 10 million hectares of virgin jungle, with the largest number of uncontacted tribes in the world – the “Terra Indígena Vale do Javari” – which is still practically a blank spot on the *mapis mundi* and also inhabited by isolated (though not undiscovered) groups who practice ayahuasca.

From what I surmise, however, any expedition to the Shangri-La of ayahuasca will probably end in failure. As a general rule, I’d state that the expeditionary will encounter an irresolvable either/or paradox: a) the less spoiled a wilderness, the more lawless it is, but, even in places that *are* secure: b) the less acculturated the ethnic group, the more it keeps its sacred plants secret, substantiated by many explorers who stumbled across ayahuasca in the good old days.

While they are more shielded by their remoteness, the communities in the Alto Río Negro face threats similar to ones in the Putumayo or other frontiers, in their case, illegal gold mining, missions and a growing influence of the money economy, while in the Vale do Javari traffickers, contrabandists and outlaws take advantage of a blank spot on the map. In addition, the Brazilian authorities prohibit access to that reserve except to very few Westerners (missionaries, above all) and they, in turn, face the danger of tribes who, at best, are hostile and, in some cases, violent, but the same FUNAI is unable to control the penetration of its border with Peru by illegal logging.

## Final Reflections

---

As a beneficiary of the opening up of ayahuasca, I can hardly complain that the urban school is a very distant and watered-down version of the original, but that doesn’t stop me from having serious reservations of where it is going today. As with the massification of any market, as a product becomes cheaper and more available, its quality suffers.

The setting isn’t such a problem, because, as I have said, the ceremonies of the Bogotá school have often taken place in the Alpine countryside surrounding

the city and sometimes in hotter places which offer a fair simulacrum of the jungle. On the other hand, more and more people participate in them and it is difficult for a single *taita* to harmonize the immaterial currents which the medicine awakens in 60 or 80 drinkers, let alone properly heal those who are physically or emotionally ill. The result is that those ceremonies are usually managed like an assembly-line in which the seated participants are arranged in rows and the *taita*, wielding his feather-fan and with the aid of assistants, cleanses them with his chants and conjurations, on the run, as it were.

I grant that, as with Daime, the presence of so many people sometimes raises a potent energy which enriches the experience but my feeling is that it is offset by a lack of the intimacy you encounter when you drink in the jungle home of a *taita* with his family and a few neighbors. The closer you are to the maestro and his culture, the more you will learn.

As in any expanding market, the urban school likewise attracts healers who are inexperienced, unqualified or only in it for the money. There are some who serve the brew, chant a little and then go to sleep for the rest of the night and others, dressed like the first in the best ceremonial gear, who only go through the motions of the ritual without communicating with the spirits of the plants. The worst perhaps are those who attribute a patient's illness or depression to an evil spell wrought by an envious neighbor or business rival and then charge extra for lifting it.

Nor can the ethical *taitas* be blamed for making concessions to our mistaken notions about ayahuasca, since they do it in the name of the higher good of enlightening people of all nations and in any case, cannot practice their profession without yielding a little to the whims of their patients and hosts, which take two opposite forms: a tendency to impose their Christian beliefs or their New Age ones.

Looking back, I believe that the internationalization of the urban school of Colombia was inevitable from the start, given the growing fascination with ayahuasca in the industrialized world; Bogota's position as a capital city and major transport hub with around ten million inhabitants; and the instant spread of information by the internet, all accelerated in recent years by the easing of Colombia's civil conflict and the consequent boom in foreign tourism (the backpacker, not beach resort, kind).

As one example, a young, adventurous guy or gal from Israel or Denmark hears about yajé on the Bogotá hostel grapevine, goes to a session, probably expecting a novel "drug", is overwhelmed by the experience of a sacred medicine and returns to his homeland as an evangelist of ayahuasca. Another link is forged by the members of international environmental and human rights NGO's, who arrive in Colombia on some mission or another and, since they are well-informed and already have the contacts, also find their way to



a session, usually in the jungle. You might say that the backpackers create the demand in Europe and the NGO officials take care of the invitation, visa, airfare and housing for the *taita* and, usually, a small escort of his sons and indigenous leaders.

Once again, the number of *taitas* who work in Europe has considerably grown in recent decades. I personally know of at least half a dozen, one of whom also held ceremonies in Japan, but as I noted above, there are so many newcomers nowadays, there must be more that I haven't heard of. In addition, some have also been invited to Mexico, Central America and Chile for international reunions of indigenous medicine men and non-indigenous persons have attended some of their ceremonies there. Finally, the wise woman who directs the natural medicine clinic in Mapiá was likewise invited to a (non-ceremonial) gathering of lady shamans from all over the world presided over by the Dalai Lama!

The first visit I heard of took place in 2002, when Taita D\_\_ held a few sessions in Germany, along with his father-in-law, Taita Q\_\_, a contemporary and colleague of Pacho and maybe more legendary in the urban school because he frequently ran sessions in and around Bogotá and was the perfect picture of the awesome shaman. The visit arose from the sponsorship of a project for his ethnic group by an international NGO, with field work in their community in the Putumayo and an office in Bogotá run by a man from a different ethnic group who came from a small city in the Putumayo, didn't speak any indigenous language and had only started drinking the remedy a few years before.

Some time after that, I saw a photo of him on a website, along with Taita Q\_\_ and Taita D\_\_ all in ceremonial dress, at a session in Germany, with the caption "The Jaguar Men come to Berlin"!

I do not mean to be critical: instead, my point is that the further ayahuasca moves away from its origins, the more distorted the ideals and motives of the healers, patients, propagandists, entrepreneurs, and bureaucrats who are involved in it become: not necessarily in the sense of corrupted but confused.

One common custom of the urban school is that when dawn breaks, we followers reverently gather at the feet of the *taita* who, no longer healer, assumes the role of sage as he speaks about the higher realms of existence, the co-dependence of Man and Nature and the follies of a "civilization" which is destroying the planet and hollowing out our souls. But when you get really close to a *taita* and are alone with him, you learn that he is as trapped in that civilization as we are and possibly even more bewildered by what's going on, because you are more familiar with this sad world and as an educated, privileged person, presumably more knowledgeable about it. So, you end up in this half-tragic, half-farcical situation where each expects the other to give him the miraculous solution.

With the blessing of our maestros, we of the urban school still share the conviction that of all the paths we have followed in order to find an islet of peace in an ocean of misrule, ayahuasca has proved the most efficacious, without excluding disciplines, like meditation or yoga, which we tried in the past or still practice as a complement.

However, I don't want to convert people to ayahuasca in the manner of the *ayahuasqueros* who assert that to save the world we first have to save our individual selves and ayahuasca alone has the power to raise human awareness above the selfish materialism of a consumerist society. Or be the proselytizer I myself was when my book on yajé was the subject of a review in the defunct *Shaman's Drum* magazine, which shrewdly pointed out that the same claims were made for LSD in the sixties and never amounted to anything.

Remembering how much I owe to the shock therapy ayahuasca effects when it reduces me to a jelly in the hands of a stern force from the beyond, the fantasy of a global panacea appeals to me, best expressed, I think, by Agustin Rivas, a renowned Peruvian healer who has proposed a world summit ceremony attended by all of the kleptocrats, militarists and fanatics who are responsible for the mess we are in.

Nevertheless, ayahuasca is capricious. If, as is widely acknowledged, its unique power to heal us has to do with the infinite resistance of our egos to the truth of ourselves and other therapies, which only touch our thoughts or emotions, are limited compared to one which drives that truth home by scourging our flesh and is thus irresistible, then in theory, it should awaken the latent or repressed spirituality in all of us. But it will only awaken it when the drinker is, to a certain extent, already awake to it himself.

Doubts and all, I remain a staunch advocate of the medicine of the *taitas*, because it safeguards my health and reconciles me to the ultimate truth inscribed on the portals of many a cemetery in Colombia – “the vanities of the world end here”. Despite the wishful thinking of many Westerners who drink it, a growing body of scientific research has confirmed its exceptional capacity to heal.

## Glossary

*Ayahuasquero*: Practitioner of ayahuasca

*Blancos*: White men

*Funai*: Fundação Nacional do Índio (The National Indian Foundation) is a Brazilian governmental agency for the protection of its indigenous societies.

*Guerrillero*: soldier of a guerrilla army

*Médico tradicional*: (literally, traditional doctor) a traditional indigenous healer.

*Taita*: (literally, dad). Term or title in Colombia for an indigenous maestro of yajé.

*Yajecero*: Practitioner of yajé.

## Notes

---

<sup>1</sup> By “school”, I do not mean a shared set of beliefs or practices. Instead, it is simply a shorthand for the general setting and atmosphere of the ceremonies, the kind of persons who attend them, and, to a certain extent, their aims or expectations.

<sup>2</sup> *Banisteriopsis caapi*, the botanical name for the jungle vine which is one of the components of the shamanic brew. Both the vine and the brew are known as ayahuasca.

<sup>3</sup> The spread of the money economy in the Putumayo by the coca boom accelerated a trend which began with the exploitation of animal skins and tropical hardwoods in the first half of the 20<sup>th</sup> century and was continued by a multinational petroleum company which began drilling for oil there in the 1950’s. Nevertheless, the effect was much more profound than that of the previous booms (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

<sup>4</sup> <https://www.visionchamanica.com>

<sup>5</sup> “It’s obvious in my shamanism book [...] that I so esteem the experiences I had from the mid-1970s to the late-1990s with a particular shaman in the Putumayo, whom I really grew to adore as a person [...] I think I lucked out too, because starting in the 1990s maybe, certainly picking up speed in the 2000s, the yagé [...] shamanism had become so awfully commodified and tourist-ified and so forth. . There’s a [...] book about these recent developments [...] by Jimmy Weiskopf. I was in another epoch, I think, in which those forces certainly were present, but they took a very mild and I think much more innocent form. So my book is really of an epoch that’s unrepeatable” (Cline, 2013).

<sup>6</sup> I base my remark on ayahuasca in the Chocó on a) my own research for my book on yajé, cited above, and b) Information provided by Antonio Bianchi, a medical doctor and investigator from Italy, who made several fruitless trips to the region in search of authentic indigenous ceremonies. Antonio Bianchi; Italian Society for the Study of States of Consciousness, Via Sommariva 537131, Verona - Italy.

## References

- CAIUBY LABATE, B., Cavnar, C., and K. Gearin, A. (Eds.). (2017). *The World Ayahuasca Diaspora Reinventions and Controversies*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315551425>
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Imprenta Nacional de Colombia. <https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/petroleo/petroleo-coca-despojo-territorial.pdf>.

- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. (2016). *BASTA YA! Colombia. Memories of War and Dignity*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/basta-ya-ingles/BASTA-YA-ingles.pdf>
- CLINE, J. (2013). *Los Angeles Review of Books. I Swear I Read This: John Cline Interviews Michael Taussig*. <https://lareviewofbooks.org/article/i-swear-i-read-this-john-cline-interviews-michael-taussig/>
- DE COLOMBIA, C. P. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Corte Constitucional. Consejo Superior de la Judicatura. Sala Administrativa - Cendoj.
- ENTHEONATION. (2021). *The Top 20 Ayahuasca Books for 2021*. <https://entheonation.com/top-ayahuasca-books>
- ICEERS. (2022). ICEERS. Country by Country: Legal Status Map. <https://www.iceers.org/adf/country-by-country-legal-status-map/>
- NARANJO, C. (2014). *Ayahuasca: La Enredadera del río Celestial*. Editorial Grupal.
- PINZÓN, C. (1988). Violencia y brujería en Bogotá. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 25(16). [https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin\\_cultural/article/view/2792](https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/2792)
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1969). El contexto cultural de un alucinogeno aborigen: Banisteriopsis caapi. *Revista de La Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 13(51), 327–345.
- SCHULTES, R. E. (1988). *Where the Gods Reign: Plants and Peoples of the Colombian Amazon*. Synergetic Press.
- SUÁREZ, C. (2020). *Ayahuasca, Love and a Troubled Soul*. Independently published.
- TAUSSIG, M. (1991). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press.
- UMIYAC. (2021). UMIYAC. <https://umiyac.org/>
- WEISKOPF, C. (2016). *Amazona*. Cinephil.
- WEISKOPF, J. (2004). *Yajé: The New Purgatory. Encounters with Ayahuasca*. Villegas Editores.
- WEISKOPF, J. (2006). *Review of the book “O Uso Ritual da Ayahuasca”* (“The Ritual Use of Ayahuasca”) by Beatriz Caiuby Labate and Wladimir Sena Araújo (Eds.). Erowid. <https://erowid.org/library/review/review.php?p=191>.

# Cantando y bailando se armoniza el territorio: aproximación a cantos y bailes de los Miraña desde el clan Neebaje

*Singing and dancing harmonizes the territory: approaching songs and dances  
of the Miraña from the Neebaje clan*

*Cantando e dançando harmoniza-se o território: aproximação aos cantos e danças  
dos Miraña do clã Neebaje*

*Majtsivamere gwa'tsimere iññji me duruvajtso'i: me mnaa, neebajeebe  
majtsi'añe pñ'ive*

**Elio Miraña** (*Nujpayko Naave* – Sombra de agua)

---

## Artículo de reflexión

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Fecha de envío:** 2021-12-5 **Devuelto para revisiones:** 2022-01-15 **Fecha de aceptación:** 2022-02-10

**Cómo citar este artículo:** Miraña, E. (2022). Cantando y bailando se armoniza el territorio: aproximación a cantos y bailes de los Miraña desde el clan Neebaje. *Mundo Amazónico*, 13(2), 117-141. <https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.102999>

---

## Resumen

En este artículo procuro explicar el papel de los cantos y bailes Miraña como elementos para armonizar las relaciones entre la gente, los espíritus y el Creador. Intentaré mostrar que la celebración de bailes va más allá de la expresión meramente estética, del goce personal y de las relaciones interpersonales, para constituirse en expresiones rituales de armonización del territorio. El texto se basa en las historias que me han contado los mayores, así como en mi propia experiencia al participar en distintas iniciativas de fortalecimiento de la lengua y cultura Miraña, aprendiendo y enseñando mientras se canta y se baila. Finalizo con una reflexión sobre el sueño de fortalecer nuestra cultura y algún día regresar a nuestro territorio tradicional.

*Palabras clave:* Miraña; historia; ritual; territorio.

## Abstract

In this article I aim to explain the role of Miraña songs and dances as elements of harmonization and vindication with people, spirits, and the Creator. I will try to show that the celebration of dances goes beyond a merely artistic and aesthetic expression, personal enjoyment, and interpersonal relationships to become forms of harmonization of the territory. The text is based on the stories that the elders have told me as well as my own experience participating in different initiatives to strengthen the Miraña language

---

Elio Miraña (*Nujpayko Naave* – Sombra de agua) nace en Puerto Remanso, a orillas del río Caquetá. Es líder e investigador indígena y se ha dedicado a la realización de diversas iniciativas para la documentación y revitalización de la lengua y cultura Miraña desarrollando para ello numerosos materiales educativos. . E-mail: [ujkavaba@gmail.com](mailto:ujkavaba@gmail.com)

and culture, learning and teaching while singing and dancing. The text ends with a reflection on our dream of strengthening our culture and one day returning to our traditional territory.

*Keywords:* Miraña; history; ritual; territory.

### Resumo

Neste artigo tento explicar o papel das canções e danças Miraña como elementos de harmonização e reivindicação com as pessoas, os espíritos e o Criador. Procurarei mostrar que a celebração das danças vai além da expressão meramente artística e estética, da fruição pessoal e das relações interpessoais para se tornar formas de harmonização do território. O texto se baseia nas histórias que os mais velhos me contaram e também na minha própria experiência de participação em diferentes iniciativas para fortalecer a língua e a cultura Miraña, aprendendo e ensinando, cantando e dançando. O texto termina com uma reflexão sobre nosso sonho de fortalecer nossa cultura e um dia retornar ao nosso território tradicional.

*Palavras-chave:* Miranha; historia; ritual; territorio.

### Tsatsi'jitsa

Iñe kaaturi oo ʉballeirya'i Miraña majtsijʉune e'dure majtsi'añe ijkaneki mu'du'a teene tsiemene miamunaama, niimu'emuma, Piiveebema imiñere me ijaki. Oo ʉjjetsoirya'i gwañe'ji majtsi ijkaneki imiñe me iitene i'nillevu, me ʉjekimeiki te'dure tsijtyema me ʉjejkatsiki, me gwañe'jivate'i iññuji imiñere meema i ijaki. Iñe kaatu pi'ku'i keememu ooke ʉballeneji, te'dure ta tsatsiityu oo piiveteneri me'ju Miraña gwaajaku pi'kave'añeri oo tsuñrameñeri, gwaajakʉbere te'dure iivatsoobere diitye gwa'tsimere majtsivane jivari. Oo nijkenuu'i tsaane lliñemʉkʉnʉbere me kugwatsomeiñe tugwa tsipajtsomeiki te'dure tsaijuri oomimeyki mej keememu iññujivi.

*I'ju pañetuene:* Miraña; ʉballe; gwañe'ji; iññuji.

## Introducción

---

**E**n este texto intentaré explicar los cantos y bailes como elementos de armonización entre la gente, los espíritus y el Creador. Intentaré mostrar que la celebración de bailes va más allá de la expresión meramente artística y estética, del goce personal y de las relaciones interpersonales para constituirse en formas de armonización del territorio.

Inicialmente recurriré a contextualizar rápidamente quiénes son y dónde viven los Miraña, para luego abordar la importancia del calendario ecológico, cuyo manejo y conocimiento de las épocas, garantiza una efectiva coordinación y celebración de bailes rituales, de prevención y de agradecimiento. En segunda instancia, expondré los tipos de bailes, ilustrando las circunstancias en las que se originaron, sus dueños espirituales y cómo están clasificados o distribuidos. En un tercer apartado, mencionaré los momentos importantes de la celebración de un baile. Como cuarto punto, señalaré los tipos de bailes más celebrados por los Miraña entre el 2008 y 2013, así como la circunstancias en las que se realizaron. En quinto lugar, abordaré la percepción de las celebraciones de bailes en el contexto urbano y suburbano de Leticia, antes de la pandemia del COVID-19.

Por último, concluiré con una reflexión personal en donde me pregunto: ¿qué estoy haciendo para salvaguardar los cantos y bailes? ¿qué me motiva a comprenderlos como armonizadores del territorio? finalmente me planteo el porqué de este texto.

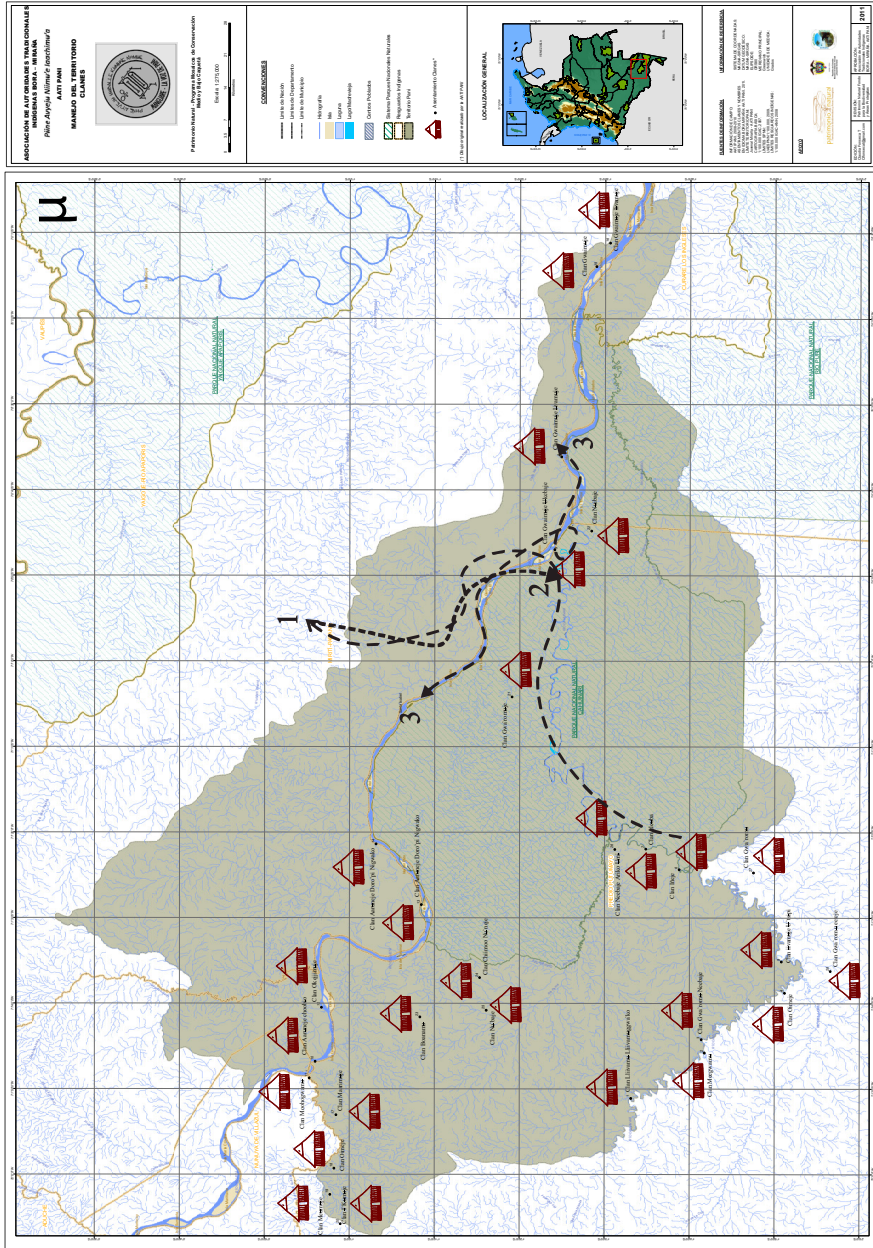


Figura 1. Territorio Tradicional Miraña, Comunidades y Migraciones (clan Neebaje)  
 Fuente: Autor 2022, sobre Mapa elaborado por PANI 2011

## ¿Quién soy y de dónde vengo?

---

Soy del clan boa. Descendiente de los Miraña<sup>1</sup> que durante el genocidio cauchero migraron del **Gwaa'i**<sup>2</sup> (río Pamá) afluente del **Paa'i**<sup>3</sup> (río Cahuinari), al **Iñe'i**<sup>4</sup> (río Mirití), territorio de los Matapi y Yucuna, motivo por el cual convivieron con estos grupos por aproximadamente veinte años, desde 1917 hasta 1936.<sup>5</sup> En circunstancias adversas y conflictivas, se despertó el anhelo de volver al territorio ancestral en el río Pamá y con ello se aceleró el retorno de los sobrevivientes. Sin embargo, múltiples acontecimientos sociales y económicos en la región truncaron esos sueños, obligándolos a establecerse a partir de 1937 en las orillas del río Caquetá (**Okajimo**, río de la danta) hasta el día de hoy (es decir, hace 85 años). En el Mapa 1 se ilustran estas migraciones y la actual jurisdicción del territorio del PANI<sup>6</sup>.

Al llegar al Caquetá, la radiografía social de la época, según los testimonios de los mayores, era el de un territorio devastado, deshabitado, sin chagras y sin malocas. La gente recién llegada estaba desesperada, sin alegría y sin motivos de vivir. Las familias estaban desmembradas. Para subsanar estos vacíos comenzaron a establecerse familias con miembros de otros grupos, creando una situación de riesgo para la cultura y el uso de la lengua miraña.

El desplazamiento doblegó a los chamanes, quienes, en medio de la tragedia brindaban esperanzas de buen vivir a su pueblo, a través de sus consejos, curaciones y manejo. A partir de ese momento, abandonarían todo tipo prácticas adoptadas por sus ancestros que consideraron perjudiciales y procuraron rectificar las acciones contrarias al mandato del Creador. Fue así como el conocimiento de historias, curaciones, cantos y bailes volvieron a surgir, con el pensamiento y la palabra que denominamos *mamayve*, término cuya interpretación más cercana podría significar “aprendizaje con dedicación, constancia, disciplina y práctica”.

Soy parte de la segunda generación de Miraña que ha crecido lejos de su territorio ancestral. Mis parientes más cercanos son descendientes de Miraña con Bora, Yukuna, Matapi, Uitoto, Carijona o Cubeo, entre otros.

La singular unión de mis padres, ambos Miraña, me permitió crecer en un ambiente especial, hablando exclusivamente miraña, una rareza entre mi pueblo. De hecho, fue hasta los siete años que empecé a escuchar algunos vocablos en español en la escuela. Mi padre del clan boa (*boanamije*), fue hijo único y falleció cuando yo apenas tenía 11 años. Mi madre del clan achote (*neebaje*), la menor y única mujer entre tres hermanos.

Mi tío Neba Gwajko<sup>7</sup>, hermano mayor de mi madre, formado como cantor, quien siempre había convivido con nosotros, nos acogió, nos cuidó y nos instruyó aun siendo invidente. Él era muy curioso, le gustaba aprender y también enseñar. De él escuché las historias antiguas y recientes de los



Miraña. Él me inculcó los conocimientos relacionados con historias, cuentos, consejos, cantos y bailes del clan *neebaje*, por eso, siendo del clan *boa*, tengo más afinidad con el clan *achiote*, el clan de mi madre y mi tío.

Su interés fue la conservación del acervo cultural miraña. Él era consciente de que el acceso al conocimiento condensado en las historias, cantos y bailes solo podría darse a través del idioma, por eso no escatimó esfuerzos en promover el aprendizaje de la lengua a través del espacio de las escuelas comunitarias, mambeaderos, diálogos familiares y participación en bailes. El conocimiento había que compartirlo y difundirlo con mesura, con respeto y responsabilidad; dando a *Piiveebe*<sup>8</sup> el reconocimiento por las fuentes inspiradoras de los saberes.

Junto a mi tío Gwajko conocí al antropólogo francés Dimitri Karadimas y al lingüista alemán Frank Seifart. Eventualmente, recordaba a la también francesa Mirelle Guyot y la lingüista colombiana Rosa Alicia Escobar. Toda esta experiencia me marcó, y gratamente en este camino he podido encontrarme con académicos, que sin saberlo se han convertido en mi inspiración, y aunque muy poco o nada dialoguemos, siento su espíritu cuando leo sus publicaciones, siempre y cuando esté en español.

## Los Miraña, el calendario ecológico y el baile de los animales

---

### Los Miraña

Los Miraña son un grupo de aproximadamente 250 personas, originarios de la Amazonía colombiana. La gran mayoría vive en 5 comunidades pequeñas ubicadas en la rivera del medio río Caquetá, circundantes a la bocana del río Cahuinarí. Desde el 2003, estas comunidades están reconocidas ante el Ministerio del Interior de Colombia como la Organización PANI (*Piine Ayveju Niim'e Iaachim'a*).

En su proceso de reivindicación y consolidación como pueblo en su territorio ancestral, se ha elaborado cartografía de toponimia, clásica y mitológica. De la misma manera se concibió el plan de vida del pueblo miraña en el 2013. Pero el trabajo central fue la concepción, entendimiento y asimilación del calendario ecológico como eje transversal del pensamiento miraña. Destaco este material porque a partir de ahí se estableció una coordinación de las actividades culturales, sociales y políticas.

### El calendario ecológico

El friaje grande de *tsi'ko'o*<sup>9</sup> establece el inicio y final del calendario ecológico miraña. En el último día del friaje inicia el “año” que cierra con el primer

día de friaje. El calendario ecológico es una herramienta importante. En él se contemplan normas que rigen determinadas épocas del año. En cada una de estas épocas se desarrolla una serie de actividades ceremoniales, culturales y productivas. Las épocas corresponden al comportamiento de las lluvias, el verano, el nivel de aguas del río, fructificaciones, subienda de peces y reproducción de animales.

Las cinco (5) épocas del calendario ecológico son:

1ra época: Friaje de verano. Junio y julio

2da época: Algodón y verano de frutas. Agosto, septiembre, octubre.

3ra época: Frutas y de salida de animales. Noviembre, diciembre y enero.

4ta época: Verano de mariposa. Febrero y marzo.

5ta época: Canta la rana de invierno. Abril y mayo

Así mismo, en cada una de las épocas hay pequeños “veranos” donde aparecen enfermedades, por lo que es necesario hacer prevenciones o curaciones periódicas.

Ahora bien, los Miraña, reconocemos al friaje, *tsi'ko'o*, como un ser. Un espíritu que organiza baile para los animales. Se dice que, en el friaje pequeño los animales están avisados o invitados a la fiesta. En el friaje grande o central, es la celebración del baile, y en el último friaje es el cierre y despedida de los animales, para volver a reencontrarse un año después en la misma fecha.

Por eso durante el friaje, los cazadores decían, “no iremos de cacería, los animales están de fiesta”. La intensidad del friaje determina la intensidad del verano y esta es proporcional a la participación de los animales en la fiesta. Un buen verano significa buena producción, es decir, abundancia de alimentos, lo cual garantiza la procreación de los animales. Según el calendario, interpretamos que un friaje fuerte es indicador de buena cosecha y buena cacería.

La llegada del friaje indica que el río dejará de subir. Igualmente, la gran creciente garantiza buena subienda de pescado. Una vez aparece el friaje los peces dejan de subir. Pues al igual que los animales terrestres, ellos también participan de la fiesta, en su mundo. Por los días de friaje los peces están boqueando por falta de oxígeno, pero nosotros decimos que están tomando *ka'gwunuko*<sup>10</sup>. Con la llegada del friaje baja el agua y los peces que estaban en subienda se dispersan a las várzeas, lagos y quebradas. Por esta época de subienda se capturaban muchos peces, disponiendo la celebración de *amome ujku majtsi*<sup>11</sup>.

Dicen que *Tsi'ko'o* celebra *amejka majtsi*<sup>12</sup> (baile de guerra). El significado del baile de guerra, que surgió como consecuencia de la matanza entre la

gente de *Piine Ayveju Niimu'e*<sup>13</sup>, se celebra para enfriar la violencia. Es decir, al celebrar este baile se está curando para calmar conflictos. Por otra parte, el término *amejka*, ya no se utiliza entre los Miraña para el baile, ese nombre fue sustituido por el de *yaarigwa* (baile de tablón). Actualmente, *amejka majtsi* solo es empleado para referirse al baile que celebran los animales en el friaje. Es importante el contraste, ya que consideramos a los animales como fuente de enfermedades y portadores de riñas y peleas, lo cual, justamente, se aplaca con el baile de *yaarigwa*, y los animales con *amejka*.

El conocimiento, interpretación y manejo del ciclo anual por el abuelo sabedor o chamán permite el cuidado de la selva. Por medio de él, se pide autorización para cazar o pescar. Se consulta qué animal, en qué tiempo y en qué lugar se puede obtener. Si se actúa sin el permiso correspondiente, la desgracia llega a través de enfermedades o problemas sociales. Si por alguna razón se transgrede esta ley, se debe asumir las consecuencias y luego apaciguar a los espíritus encargados de la naturaleza con algún rito ceremonial.

Por ese motivo, es muy importante conocer los ciclos y épocas del calendario, pues de acuerdo con estas épocas se celebran los bailes. Las fiestas responden a una necesidad presentada en ciertas épocas del año.

La quinta época, “cantan las ranas de invierno”, se llama así justamente porque en las intensas lluvias las ranas que estaban calladas empiezan a cantar (croar) y a reproducirse. Es probable que este suceso reproductivo y musical se repita en otra época del año. Los tiempos han cambiado.

*Aaku* se llama esta rana, cuya característica destacada es su croar desordenado, continuo e intenso. Reunidos alrededor de pozos y charcos, los anfibios se entregan en un frenesí de canto y apareamiento, convirtiéndose en presa de animales que acuden a cazarlas atraídas por su descomunal alboroto.

Se observa que los *aakumu* (en plural, el nombre de la rana), recrean la imagen misma de un baile. Su canto, su voz, su grupo e incluso la presencia de intrusos a su alrededor. Lo más admirable es su voz, no quedan afónicos (roncos) a pesar de tanto griterío, por esta razón los antiguos recomendaban a los que se formaban como cantores tomar caldo de esta rana para estimular y fortalecer la voz. Es una rana comestible.

La voz es el “instrumento” principal del “cantor”. Para un buen desempeño en los bailes es fundamental conocer las canciones y muy importante cuidar la voz. Puedo decir que el terror del cantor es perder la voz (quedar ronco) durante el baile. Hay varias recomendaciones (dietas) para mantener buena voz, entre ellas está: No entrar en contacto con la sangre menstrual, no absorber el humo de tabaco mientras se canta y no consumir mambe grueso durante el baile. Si el cantor en el baile presenta disfonía, se recomienda

masticar (y mambear) hoja de *aata'e*<sup>14</sup> y si persiste se recomienda una dosis de *dii*<sup>15</sup> fresco, machacado, al cual se le agrega un poco de agua.

El sonido ininteligible que emitimos a través del aparato fonador, según la historia de nuestros ancestros, recuerda el sonido de la vida. Se dice que fue el aire, el viento que sonó al momento de la “aparición” del Creador. Se puede decir que el aire fue sonido o el sonido fue aire.

El sonido primigenio y melancólico quedó plasmado para la posteridad a través del canto del *dsuu* (especie de paloma). Se escucha cantar a la palomita en la tarde o en la mañana, entre claro y oscuro. Pronostica el surgimiento de la vida, sea esta la unión de parejas o el embarazo de alguien. *Piivebe* (El Creador) así lo estableció, para recordarnos, como Él surgió, y así mismo como surge (procrea) la vida a través de los tiempos.

El cantor debe conocer y reflexionar esta parte del origen. Aunque ese sonido también lo recordamos cuando el niño que aún no habla balbucea. Igualmente está presente cuando alguien se queja de dolor. También emitimos este sonido cuando la visita llega a la maloca o mambeadero, *juuuuu*, antes de pronunciar el saludo.

Este canto del *dsuu* se repite en las fiestas. Se dice *gwañejko*, al grito *juj juj juj juuuuu*, que se reproduce en los bailes, que acompaña desde que inicia hasta que finaliza. El grito se hace cada 7 o 10 minutos aproximadamente. Es por eso que la labor de los *gwañejkomunaa* (gritadores o animadores) es importante. Anteriormente se entregaba *ambil* y *mambe* para cumplir especialmente esta labor. El sonido anima los bailes, dándole vida.

## Los cantos y bailes

Cantos y bailes parecen ser una sola cosa. Pero realmente los cantos y bailes son dos cosas diferentes. Los cantos son la expresión de sentimientos. El sonido (cantos) tiene un origen de vida, de tranquilidad, de goce, de alegría.

El baile por su parte es la manifestación de una acción. Nos recuerda tragedia, desobediencia e incumplimiento del consejo del Creador, agradecimiento o arrepentimiento.

Dicen que, Él cantó por que existió. Él cantó para recordar la importancia de nuestra existencia. Él cantó para contar como surgió su creación. Él cantó para decir cómo vivir, cuidar y actuar mientras estamos en este mundo de su creación. Actualmente nuestros cantos son composiciones de fragmentos de historias. Es curación, es alabanza para el Creador.

Los bailes para los Miraña van más allá del entretenimiento y la mera diversión. Su connotación espiritual es de vínculo con el Creador. Mi tío, Neba Gwajko, tuvo una formación de cantor acorde a la disciplina de los

antiguos, con dietas y palabras de consejos; fue el último de los cantores miraña, formados al estilo y rigurosidad ancestral. Su voz fue arreglada (curada), para alegrar a su gente y cantarle a *Piivene Niimũ'e*. Los bailes, según le contaron sus abuelos, se clasificaban en tres grupos, de acuerdo a su origen.

### Primer grupo. Bailes de origen o de reconciliación, originadas con *Piiveebe*.

Podríamos clasificar la primera categoría de bailes como los bailes de origen. Estos fueron los primeros bailes conocidos en nuestra historia. Surgieron después del exterminio de la humanidad, causada por el incumplimiento al mandato del Creador.

Los sobrevivientes, bajo el direccionamiento de *Piine Ayveju Niimũ'e* (dios encargado de la gente), después de haberse dirigido a *Niimũ'e*, eran exhortados a calmar su ira. La manera de enfriar su corazón era cantando, pero como la gente no sabía cantar ni bailar, él actuó como invitado y ellos como dueños. Ellos le brindaron caguana, alimento, ambil y mambe. Así se originaron los bailes.

Así surgieron los bailes de origen, después de que el creador, según la historia, “barría la tierra de su creación, para limpiar la basura que lo estaba infestando”. Desde ese momento, bailando y cantando se armonizaba el territorio.

Los bailes antiguos, originadas con *Niimũ'e*, son:

1. *Apũjko majtsi*. Ahora conocido como *Illo majtsi*.
2. *Tũri majtsi*. Baile de charapa (realmente se refiere a un tipo de casabe).
3. *Yaallona majtsi*. Actualmenete no se celebra.
4. *Chaakomu majtsi*. Actualmente no se celebra.
5. *Popoo'e majtsi* <sup>16</sup>. (Algunos nombran a sus hijos cuando no hacen *Pichojpa*)
6. *Umetsũji majtsi*. Baile de bamba.
7. *Amejka majtsi*. Baile de guerra. Ahora conocido como *Yaarigwa majtsi*.

El penúltimo baile de origen fue el de *Umetsũji*, con ese baile ellos taparon el hueco por donde salía *Uujalligwa To'ju*<sup>17</sup>. Después el Creador dejó a los sobrevivientes en una nueva tierra de su creación. En este sitio él prometió no exterminar a la gente, por intervención de *Piine Ayveju Niimũ'e*. Sin embargo, después de un tiempo, en la invitación que hizo *Piine Ayveju Niimũ'e* a su gente para tomar caguana preparada por su mujer, algunos -como es costumbre- apostaron a tomar mucho. Esta apuesta terminó muy mal, con víctimas mortales y heridos. Debido a esto, el dios encargado de la gente consultó con el Creador y este le recomendó hacer *Amejka Majtsi* (Baile de guerra). Hasta

aquí *Piiveebe* dejó como encargado y dueño de los bailes de origen a *Majtsi'e Gwajya* (Espíritu de Poder de cantos y bailes).

Segundo grupo. Bailes de agradecimiento o alabanza, originadas con *I'chuba*.

El segundo grupo de bailes surge con la llegada de *I'chuba* (nombre del hijo del Creador). Son bailes de agradecimientos, de armonía y de alabanza.

Dicen que después de que *Piine Ayveju Niim'u'e* hiciera el pacto con *Niim'u'e* de no exterminar más a su gente, el Creador no intervino directamente en los asuntos de la humanidad. Dicen ahí, que la gente, como había sido siempre en las primeras generaciones, cumplió el mandato del Creador, pero las nuevas generaciones olvidaron estas normas y empezaron a quebrantarlas. Entonces el creador se sintió muy triste y pensó en acabar para siempre con la gente.

Dicen que el hijo de Él, *Ayveju I'chuba*<sup>18</sup> se compadeció de la humanidad, entonces le pidió a su padre dar una última oportunidad a la gente. Fue así como *Piiveebe* accedió a la petición del hijo y junto a su hermana *Majchota Piim'mulle*,<sup>19</sup> los envió a un lugar aislado.

El los dejó sin nada, sin comida, sin maloca y sin gente. Pero les encargó y les dió el conocimiento de plantas, animales y cuantas cosas hay en la tierra y también les dejó la palabra de consejo, tanto al hombre como a la mujer. Esa es la palabra de consejo que se da a las personas que recién se reúnen a vivir como pareja.

Ellos vivían ahí, en un pequeño rancho. Él salía al monte por ahí a vagar mientras la mujer se quedaba en el rancho sin mucho que hacer. Una mañana muy temprano, cuando aún estaban dormidos, llegó el papá de visita. Llamó al hijo y luego de preguntarles cómo estaban, lo llevó fuera de su rancho y le preguntó qué era eso que había nacido. *Ayveju I'chuba* vió y no recordó haberlo visto, no dijo nada. Pero el creador insistió diciendo, “¿cómo es posible que usted no conozca lo que ha crecido en su patio?”. *I'chuba* no reconocía esa planta. Entonces le dice al padre, “no sé qué es, nunca lo he visto, pero usted que es el creador si sabe qué es, dígame”. Ahí Él dijo, “es verdad, usted no sabe, pero esto que está pasando con usted también les sucederá a las futuras generaciones y cuando ellos me pregunten, voy a instruirlos. Esto es tabaco, tabaco de creación, tabaco de vida, tabaco para el diálogo....” en fin, todo lo que conocemos sobre el tabaco; “...con este tabaco usted pensará, dialogará con su gente, va enseñar, va curar y va a comunicarse conmigo”.

Dicen que el tabaco y la coca brotaron del hueco que hizo el Creador con el pie en la tierra. Primero brotó el tabaco y después la coca, ahí le entregó al hijo para que lo cuidara y lo utilizara.

Lo mismo sucedió con su hija *Majchota Piimümulle*. Él enterró el pie e hizo brotar una plantita, llamó a la hija para preguntarle, pero, ella no sabía responder y él mismo le dijo que era ají, tabaco de mujer. Diciendo: “Este es ají tabaco de mujer, con este tabaco usted va atender a su gente, dialogar y planear su trabajo”. Es por eso que los Miraña, reconocemos el ají como el tabaco de las mujeres. Luego enterró el pie y brotaron plantas de yuca y otras tantas semillas que se cultivan en la chagra. Entonces Él las entregó a ella para que las cuidara.

Así, el creador entregó a través de sus hijos *I’chuba* y *Piimümulle*, el nuevo tabaco, la nueva coca, el nuevo ají y las nuevas semillas que se producen en la chagra. Representaban el inicio de una nueva vida. Simbolizan la adquisición de elementos en un nuevo hogar, o en el inicio de una nueva vida en pareja.

A partir de ahí los dos hijos del Creador empezaron a trabajar, ya no estaban a la deriva. Poco a poco fueron aumentando su producción. También ampliaron un poco más la casa, ya no era un ranchito *nuijugwa* sino, un rancho más cómodo conocido como *chiiryaja*. Dicen que había gente, había malocas a su alrededor que se daban cuenta del trabajo de estos dos hermanos. *I’chuba* todas las tardes se sentaba solito y le informaba a *Niimü’e* del avance de su trabajo, al mismo tiempo le pedía instrucciones para el trabajo del siguiente día.

Así, el trabajo fue atrayendo visitantes y gente curiosa, algunos decidieron quedarse con él, y eso era bueno. Así, él ya tenía con quien hablar, con quien lamer ambil y mambear coca. Entonces, con las personas que llegaban, construyeron una especie de maloquita de un estantillo llamado *mamayveja*,<sup>20</sup> en esta maloquita había más espacio, dicen que ahí él aconsejó a la gente a vivir bien y también los instruyó en el trabajo.

Pasaba el tiempo y llegaba más gente. *I’chuba* no rechazaba a nadie, los recibía a todos y en compensación ellos lo ayudaban en el trabajo. Las mujeres, por su parte, ayudaban en la chagra a *Majchota Piimümulle*. Pero entonces ya no había espacio, ahí construyeron otra maloquita, esta vez de dos estantillos. No sé como se llama.

La producción se multiplicó y también la gente. Entonces, como costumbre, él consultó con su padre y el Creador le recomendó hacer una casa más grande. Así fue que llegaron a construir la maloca, *baeja*, como la conocemos ahora. Este fué el máximo nivel en cuanto a las formas de construcción de casa. Pero no fué así no más. Todos los materiales requeridos para la construcción de la maloca fueron facilitados por el Creador: los estantillos, las vigas, las varas, las astillas, los bejucos, las chontas y el caraná. Por tanto, había que agradecer y enfriar estos elementos y también el espacio donde se construyó la maloca. Aquí es donde surge *ba’ja majtsi*, el baile de inauguración de maloca.

A partir de ahí, él acogió a su gente y los llamó *ta kugwaabe*<sup>21</sup>. La historia cuenta de cómo vivían en armonía, haciendo su trabajo, dialogando todas

las noches, reflexionando sobre el trabajo de la jornada y planeando el trabajo del día siguiente. Ahí se instauró el espacio de mambadero, con sus orientaciones y protocolos. Desde ahí es un espacio de reflexión, de intercambio de experiencias cotidianas, de compartir e interpretar sueños, etc. Pero el espacio por excelencia de transmisión y enseñanza no es el mambadero, es otro espacio, *mamayveja*.

Así, con *I'chuba* se origina el segundo grupo de bailes:

1. *Ba'ja majtsi*<sup>22</sup>. Baile de inauguración de maloca.
2. *Pichojsa majtsi*<sup>23</sup>. Baile de bautismo o de nombramiento.
3. *Yaarigwa majtsi*<sup>24</sup>. Baile de tablón. Conocido antes como *Amejka majtsi*.
4. *Illo majtsi*<sup>25</sup>. Baile de hacer chagra. Conocido antes como *Apujko majtsi*.
  - a. *Ujijpayko majtsi*. Baile de chucula (colada de plátano maduro).
6. *I'chuba majtsi*. Baile de garza
  - a. *Baajmrii majtsi*. Baile de yuca dulce.

Con él se reinventó el baile de *amejka*, ahora conocido como *yaarigwa*.

Entonces *Ayveju I'chuba*, junto con su hermana *Majchota Piimumulle*, establecieron un nuevo orden social. A partir de aquí el dueño de estos bailes es *I'chuba*. Para referirnos e invocar este pensamiento se le llama *Majtsi'e I'chuba* (Garza de cantos y bailes). Es el mismo hijo del Creador que cuando se aborda temas de cantos y bailes, adopta el nombre de *Majtsi'e I'chuba*.

Después de que *I'chuba* y *Piimumulle* enseñaron todo y aconsejaron, retornaron nuevamente a donde el Creador, no sin antes dejar un sucesor elegido entre su misma gente.

Tercer grupo. Bailes de compartir o alegría, aprendidos con otros dioses o espíritus.

Después de que *I'chuba* y *Piimumulle* se fueron, la gente vivía en su maloca, haciendo trabajos, bailando y cantando según lo había recomendado *I'chuba*. Cuando era la época de hacer chagra hacían bailes de *illo majtsi*, cuando construían una nueva maloca hacían *ba'ja majtsi*, cuando era necesario nombrar o bautizar a alguien hacían *pichojsa majtsi*; así celebraban bailes según la época y las circunstancias, siempre teniendo presente a *Majtsi'e I'chuba*, a *Majchota Piimumulle* y al Creador *Piivene Niimue*.

Dicen que la gente vivió así por muchas generaciones. Fortalecieron su trabajo y también su conocimiento. Esa situación permitió que algunos se concentraran en la búsqueda de otros conocimientos, a través del *mamayve*. Fue sí como pudieron a través de viajes espirituales y comunicación con otros seres aprender otros cantos y bailes.



El tercer y último grupo de bailes surge del relacionamiento con otra gente o, más bien, con otros espíritus. La característica de estos bailes es que se trata de un idioma desconocido, con ritmos acelerados, y tiene la particularidad de no ser contestado por muchas mujeres. Son bailes de alegría, entretenimiento y unión. A este grupo pertenecen todos los bailes de frutas y de pescado.

Bailes nuevos, de alegría enseñados por otros dioses o espíritus.

1. *Meemeba majtsi*. Baile de chontaduro.
  - a. *Ma'nimɨ majtsi*. Baile de máscaras
  - b. *Kaallari majtsi*. En el mismo baile de chontaduro en la segunda noche.
2. *Imejɨ ɨjkɨ majtsi*<sup>26</sup>. Bailes de recolección de frutas.
  - a. *Koomi ɨjkɨ majtsi*. Recolección de seje.
  - b. *Taagwa ɨjkɨ majtsi*. Recolección de milpesillo.
  - c. *Pirijja ɨjkɨ majtsi*. Recolección de mamita.
  - d. *Ooɨ ɨjkɨ majtsi*. Recolección de mamita grande.
  - e. *Miijille ɨjkɨ majtsi*. Recolección de laurel.
  - f. *Iñe ɨjkɨ majtsi*. Recolección de canangucho.
  - g. *Muutsi ɨjkɨ majtsi*. Recolección de juansoco.
3. *Amome ɨjkɨ majtsi*. Baile de recolección de pescado.
4. *Iame ɨjkɨ majtsi*. Baile de recolección de animales.
  - a. *Kuututu majtsi*. Baile de churuco.
5. *Llija'bai'eñe majtsi*. Baile de hacer hogueras (Se baila como *yaarigwa*)
6. *Meeimugwaane majtsi*. Baile de madremonite.
7. *Gwaana ɨjkɨ majtsi*. Baile de bambú

Otros bailes:

8. *Chiiryoro aryarogwɨɨji majtsi*. Baile de chiruro.
9. *Chiiryoro adoro majtsi*. Baile de carrizo.
10. *Ɔjpi'eɨ majtsi*. Baile de pelota (se baila como *baajuriu*)
11. *Dsiiripana majtsi*. Compuesto por *Miikuba*, para sacarle a su hija el pene de la danta que se le había incrustado en la vagina.

Bailes prohibidos:

12. *Tɨɨ majtsi*. Baile de sangre
13. *Kikiije ɨjkɨ majtsi*. Baile de murciélago.

El baile de frutas y de pescado se le conoce en general como *ɨjktso*, recolecta. También se llama baile de palito, *ɨmeiñe majtsi*, porque se baila

con palito. Igualmente se conoce como baile de caguana, *ka'gunuko majtsi*. Una de las razones por la que se llama así es porque, si al finalizar el baile aún queda bastante caguana, los invitados deben acabarla entonando cantos especiales para este tipo de baile.

En muchos de estos bailes de *ujkutso* las canciones se han olvidado, ya no se saben. Actualmente se conocen algunas canciones. Si el cantor recuerda una canción de algún *ujkutso* que se quiera celebrar, la canta en la entrada del baile, y luego se continúa con canciones de otras frutas.

Estos no son bailes propiamente de alabanza, es más bien de agradecimiento por la abundancia. Este grupo de bailes junto al de *illo majtsi* constituyen bailes de alegría, diversión y entretenimiento. La fiesta de *illo majtsi* se conoce como *ukubaara majtsi*. *I'chuba* instauró este baile para que su gente descansara de todo trabajo. Es por eso que este tipo de baile no tiene muchos requisitos para su preparación. Actualmente se realiza en el marco de un evento comunitario, como al término de una reunión o de algún evento social.

## Notas adicionales

Bailes sin cantar. Solo instrumentos, *chiiryoro* acompañado de *gwujgwujji*, caparazón de tortuga:

- *Chiiryoro aryagwagwujji*. Baile de chiruro.
- *Chiiryoro adoro*. Baile de carrizo.

En los bailes en que se canta y baila acompañados de *te'kemu*, maracas, no se utiliza el *gwa'da'i*, guaya:

- *Kaallari majtsi*. Baile de chontaduro (variante de *meemeba majtsi*)
- *Iñe ujku majtsi*. Baile de canangucho.
- *Mijille ujku majtsi*. Baile de laurel.

En el baile de *meemeba*, las mujeres no contestan. En los bailes de *ujkutso*, y de *kaallari* solo contesta una mujer. Esta mujer puede ser la esposa del cantor, si la tiene, o sino la hermana, la mamá o la abuela. Actualmente contesta la mujer que sabe contestar, aunque se sigue conservando que sea una sola voz.

Los bailes de *chiiryoro* se bailan por grupos de cuatro personas, quienes se adornan con plumajes. Es decir, dos hombres y a cada lado una mujer. Aquí las mujeres no contestan porque todo el baile se hace soplando los instrumentos<sup>22</sup>, los cuales tienen un sonido que representa al hombre y el otro a la mujer.

El único baile donde las mujeres pueden llevar cacería es en el baile de chucula, *ujjipayko majtsi*. Las mujeres entran pitando. No hay canto de llevar cacería para las mujeres.

El baile de *yaarigwa* se baila con *balloogwa*<sup>23</sup>; el baile de *ba'ja* se baila con bambú (un bambú especial). El baile de *illo* se baila con varitas; los bailes de *ujkutso* se bailan con bastones a los cuales se amarra la guaya.

Actualmente, el baile que dura dos noches es el de *meemeba*. En esta fiesta no se toma caguana, se bebe pura chicha de chontaduro. En el de *yaarigwa*, la primera noche bailan los anfitriones entonando cantos de repartir caguana, y la segunda noche, la principal, es donde cantan los invitados.

En el baile de *ujjipayko*, o baile de chucula, se hace bastante colada de plátano maduro, colada de plátano verde y también se mezcla chucula con caguana, pero no caguana pura.

Las caguanas, dependiendo el baile, pueden ser puras o mezcladas con alguna fruta, esto último se da sobre todo en los bailes de *imeju ujku majtsi*, bailes de recolección de fruta.

## Momentos o estructura del baile

Los actores principales para la realización de un baile son el anfitrión, organizador del baile, llamado *majtsi aabajapi* “dueño de baile” y, por otro lado, está el invitado. Generalmente sucedía que una autoridad recibía la invitación del baile y lo pasaba al cantor, a partir de ahí el cantor es llamado *bañejube* “cabecilla o líder del baile”.

Con estas dos partes establecidas los anfitriones organizan los preparativos del baile mientras los invitados ensayan cantos. En ese lapso se manejan curaciones o dietas, tanto los dueños del baile como los invitados.

Un elemento importante para la celebración de bailes es tener un espacio adecuado como la maloca. Esto no quiere decir que si no hay maloca no se celebra un baile. Depende de las circunstancias, necesidad y disponibilidad de los invitados. Pero el elemento indispensable si es la alimentación, caguana, ambil y mambe.

## Preparación

Para la realización de un baile se debe tener en cuenta su carácter e importancia. Esta se define de acuerdo con la época según el calendario ecológico, la realización de nombramientos, o prevención y curación.

Los bailes importantes se planean con mucho tiempo de anticipación, es decir, se debe hacer chagra de monte firme, sembrar tabaco, sembrar yuca y otros tubérculos indispensables en la fiesta. Dependiendo del caso, si hay que sembrar coca se hace, aunque no es muy común, puesto que la coca se puede cosechar por mucho tiempo, en cambio el tabaco y la yuca, maní, ñame, piña y otros productos son de una sola cosecha.

Para bailes que no son “pesados o importantes” como los de *illo* o *ujkutso*, no es necesario este requisito, a menos que el organizador tenga esa intención. Muchas veces, se requiere hacer un baile pesado con urgencia, por ejemplo, cuando hay problema, o enfermedades pandémicas, en ese caso el sabedor autoriza que se coseche lo que se tenga para poder realizar ese baile.

## Invitación

Inicialmente el dueño define la intención de realizar el baile, el tipo de baile y su propósito. A partir de ahí si se tumba chagra y se siembra, pero aún, no es oficial, porque no se sabe la fecha ni los invitados. Desde que se entrega la invitación al baile entregándole *ambil* puro, *sal* vegetal y *mambe* al invitado, a la vez que se le comunica sobre el tipo de baile, su propósito y la fecha, en ese momento, se considera formal el baile. A partir de allí no hay retroceso salvo una situación calamitosa. Aunque, como se ha dicho antes, cuando hay intenciones de realizar un baile, se hace la prevención, para evitar contratiempos y accidentes.

El *ambil* y *mambe* de la fiesta, recibido como invitación, se comparte entre los que acompañarán al invitado principal; a partir de ahí se concentran en esa actividad, incluso suspendiendo y aplazando otros compromisos de trabajo. Este es el momento de concentración para recordar las dietas, historia y cantos.

Las invitaciones generalmente se dan, como mínimo, con un mes de antelación. Por consiguiente, para que haya baile debe haber un invitado y un dueño o anfitrión. Así se recuerda que el primer invitado al baile fue el mismo creador. Él fue quien llegó, cantó y bailó para la gente que había organizado el baile. Ellos lo atendieron bien, pues tenían que enfriar su corazón, es por eso que los dueños de baile deben atender bien a los invitados que son los bailarines y en ellos se recuerda la presencia de *Niimú'e*.

## Celebración del baile

El orden de todos los bailes se divide en:

1. *Aa'ive* (la entrada),
2. *Ijagwa* (el asiento, banca o medianoche) y
3. *Uujete* ó *koojille'ene* (la terminación o la madrugada).

Dependiendo del baile se desarrollan otros momentos. Por ejemplo, la primera parte de *aa'ive* se compone de la entrada con cacería, *tsiijuve*,<sup>24</sup> que es el canto de apertura del baile y el pago de la cacería. El baile culmina al amanecer, pero si aún queda bastante caguana y queda *ambil*, *mambe* y comida, en el momento que el invitado entrega el baile, el dueño le vuelve a entregar *ambil* y *mambe* para que terminen la caguana. De lo contrario ahí se da por terminado.

## Curación, arreglo y cierre del baile

Así como la noche previa al baile se dio apertura espiritual, en la noche posterior al baile, tanto los dueños como los invitados, cada uno desde su casa, se mantienen en vigilia haciendo los arreglos y curaciones para el cierre espiritual del baile. Todo esto se presenta al Creador a través del protocolo establecido por *Majtsi'e I'chuba*. Con esto Él queda contento y tranquilo, hasta que llega la siguiente invitación.

Es responsabilidad del cantor hacer este ritual ante *Majtsi'e I'chuba*, pues así quedó establecido. Es a Él al que se convoca y ofrecen los elementos rituales la noche de la repartida del ambil y mambe de invitación. De esa misma forma al cierre del baile se presenta ambil y mambecito para que él pueda estar bien.

Todos estos requisitos son indispensables en un baile. Del cuidado y la forma como se maneje, también el baile y la energía de la gente estará bien. Durante el evento no lloverá y tampoco habrá disgustos o accidentes con los invitados o los anfitriones.

En la actualidad se observa con cuidado esta práctica, puesto que en un momento de la historia los bailes fueron corrompidos. En algún momento se llegó a desconocer (no nombrar) al Creador en los cantos. Algunos abuelos nombraron en su lugar a otros poderes, a ellos le hacían ofrecimiento. Una práctica opuesta al consejo de *I'chuba*.

Por eso el cantor tiene la obligación de conocer el origen de los bailes y las historias, porque de esa forma se lleva un orden durante el baile, ayudando al dueño que está curando. Porque las canciones son fragmentos de historias. El que conoce la historia puede organizar sus cantos por esa línea. Los cantos son oraciones y tienen mucha energía cuando se lleva el orden. Es como contar cantando.

## Bailes más celebrados entre 2008 y 2013 en el pueblo Miraña

El pueblo Miraña, al igual que otros grupos étnicos de la región, se vio afectado a causa del desplazamiento de su territorio ancestral y la desaparición de muchos de sus mayores.

La situación social diezmó sustancialmente al pueblo, ocasionando con ello la pérdida de su acervo cultural relacionado con bailes, cantos y la construcción de malocas.

Sin embargo, con persistencia y resiliencia, ante la adversidad, se reivindicó y motivó prácticas de ensayar cantos y celebrar bailes hasta convertirse en

el vehículo alternativo para la conservación de la lengua y de los valores sociales y culturales. Los bailes se convirtieron en el medio de apropiación, identidad y arraigo.

Entre el 2008 y 2013 se estaba construyendo el documento del plan de vida del pueblo Miraña, durante esos cinco años se registró la realización de bailes de:

- *Ba'ja majtsi*, inauguración de maloca.
- *Illo majtsi*, de hacer chagra
- *Pichoypa majtsi*, bautismo.
- *Meemeba majtsi*, chontaduro y
- *Yaarigwa majtsi*, tablón.

Estos fueron los bailes celebrados recurrentemente en las comunidades miraña, pero la participación no solo fue de los Miraña sino también de otros grupos que actualmente habitan estos territorios.

Los bailes dinamizaron el uso de la lengua debido al interés y el afán de aprender cantos. Los cantos se recordaron no solo en los espacios de mambaderos sino también desde el contexto de las escuelas comunitarias. Fue una apuesta desde distintos frentes, las comunidades se empeñaron en hacer malocas y los mayores que conocían historias se abrieron a ese camino de transmitir el conocimiento.

Hubo un trabajo muy importante desde las escuelas con los niños, un trabajo que aún sigue, aunque lamentablemente no se le ha inyectado la fuerza, energía y recursos necesarios para impulsarlo. Ahora los jóvenes y adultos aprenden y dialogan sobre bailes y cantos en sus mambaderos, mientras que los niños practican desde las escuelas.

Se demostró un interés por parte de los líderes para documentar los cantos y bailes, pero sobre todo por aplicarlos. Se ve con mucho interés y esperanza el uso de los medios tecnológicos como herramienta fundamental en la conservación de los cantos y bailes.

## Bailes en contexto urbano – antes de la pandemia del Covid-19

Actualmente vivo en Leticia, concretamente en el kilómetro 6, en TIWA, un cabildo nuevo que está en la búsqueda de abrir su camino en la celebración de bailes. Me he llevado la grata sorpresa de que los pueblos indígenas en contexto de ciudad aún mantienen viva la práctica de cantos y bailes. Tanto así que acuden masivamente cuando se escucha la noticia de la celebración de un baile.

Es fundamental la existencia de malocas para impulsar la realización de dichas actividades. Hoy encontramos una maloca en Leticia, también en Tabatinga, en el barrio Xingú y, por supuesto, varias en la carretera Leticia – Tarapacá.

Antes de la pandemia se celebraban rotativamente bailes en cada una de estas malocas. Los bailes más recurrentes han sido:

- Yaarigwa majtsi
- Ba'ja majtsi
- Ujkutso majtsi
- Meemeba majtsi

Ha sido importante participar como miraña en estos eventos, para mostrar y compartir la fuerza y energía de los cantos con otros hermanos. La gente busca un espacio para ir a participar, es más, se ha establecido que los bailes se celebren los fines de semana, pensando en las personas que tienen un vínculo laboral.

Con las construcciones de las malocas surgen los mambeaderos y con los mambeaderos se facilita el diálogo. El diálogo nos permite entendernos y organizarnos. Una de las manifestaciones que por excelencia ha demostrado arraigo con nuestras raíces son los espacios de los bailes, por eso considero que a través de cantos y bailes armonizamos el territorio.

## Palabras finales, a modo de conclusión

---

Tal vez sean los cantos y los bailes manifestaciones del grado de cohesión social de un pueblo. Un pueblo conocedor de su origen, de su contacto con el Creador, con la naturaleza, con los seres que vemos y con los que no vemos.

Armonizar el territorio es arreglar, es calmar, enfriar, barrer, despojar de todo lo malo para recibir y establecer una nueva vida, un nuevo porvenir, es la esperanza de un nuevo mundo. Ese fue el origen de los bailes. Por eso es importante el conocimiento, respeto y práctica, acorde a las épocas del calendario ecológico. Entiendo que en un contexto como el urbano es difícil aplicarlos, pero debemos buscar formas de adaptarnos a ella.

La realización de un baile es un espacio de resolución de conflictos, no solo en el plano físico y material sino también en el espiritual. Junto a las malocas, los bailes constituyen un espacio de apertura, de inclusión y de relacionamiento armónico “con los otros”.

“Cantando y bailando se armoniza el territorio”, es un estilo de vida. El de mantener y cuidar la palabra. La palabra de unión, de fraternidad, la palabra de vivir juntos como en una maloca. Pero también es el de hacer, el de

convocar, el de compartir el de tejer redes de hermandad y fortalecer vínculos sociales y culturales. El de lograr el entendimiento de dos pensamientos.

El canto es una conexión íntima con nuestros ancestros, es la comunicación divina. El conjunto de cantos en un baile nos hace sentir la fuerza creadora y curadora del mundo. En los bailes nos sentimos como una sola familia, confluimos gente, naturaleza y espíritus. El baile rememora nuestro origen, nos hace sentir vivos, nos hace ser nosotros mismos.

## ¿Qué estoy haciendo?

Es muy grato compartir y publicar este texto en una revista, pienso que es otra forma de encuentro de dos pensamientos, de dos formas de ver el mundo, con la firmeza y convicción del entendimiento mutuo para la construcción de una sociedad más justa e incluyente. Para un nativo es fácil vislumbrarlo. Si somos capaces de convivir en armonía y respeto con seres intangibles del universo, ¿acaso no es posible entendernos entre humanos?

Consciente de que los cambios sociales aceleran la pérdida del acervo cultural miraña y alarmado porque la transmisión de los saberes de una generación a otra ha disminuido sustancialmente, siento una responsabilidad étnica en salvaguardar lo que pueda. Porque creo que la lengua, las historias y los cantos componen la herencia cultural de nuestros ancestros; es nuestro patrimonio cultural inmaterial, mediante el cual entendemos nuestra cosmovisión, pensamiento y cultura.

Sueño con establecer un repositorio digital de historias y cantos de bailes miraña. De libre y fácil acceso, en una plataforma que permita retroalimentar estas informaciones con otras personas. Mi interés es conservarlos pensando que algún día, cercano o lejano, puedan despertar y dejarse escuchar en la voz de algún cantor.

Sueño que un día los cantos y bailes vuelvan a retumbar en los montes, ríos y quebradas del Pamá en el Cahuinarí. No solo es mi sueño, es el sueño compartido de mi tío Gwajko, de los abuelos y de mis hermanos. Es el anhelo de todo un pueblo.

Las tragedias y exterminio siempre existieron, pero se reconciliaban a través de bailes, creo que es el camino, mientras tanto seguiré convencido de que “CANTANDO Y BAILANDO SE ARMONIZA EL TERRITORIO”.

**Gwaayke diika**, hasta pronto.



## Notas sobre la escritura y pronunciación de la lengua miraña

---

La clasificación internacional dada por Ethnologue a la lengua Miraña es ISO 639-3: boa.

En septiembre de 2001, en una reunión general en Puerto Remanso del Tigre, la etnia Miraña se puso de acuerdo sobre la forma definitiva de la escritura de su lengua en cuanto a las letras del alfabeto. En julio de 2002, se llegó a unos acuerdos adicionales, tales como los tonos, y algunas reglas de ortografía. Esta guía fue redactada por Frank Seifart, en colaboración con varios miembros de la comunidad Miraña, en particular Elio Guillermo Miraña, en Puerto Remanso del Tigre en agosto de 2002. Para más información consultar Seifart y Miraña (2002)

### Las letras del alfabeto Miraña

El alfabeto Miraña tiene 29 letras. De esas, 23 son consonantes: b, ch, d, ds, dy, g, gw, j, jy, k, ll, m, n, ñ, p, r, ry, t, ts, ty, v, y, ' y 6 son vocales: a, e, i, i, o, u.

Muchas letras del Miraña se pronuncian igual que las del español. Sin embargo, hay letras del Miraña que se pronuncian de manera diferente al español, aunque se escriban de la misma manera. Además, hay otras letras del alfabeto Miraña que no existen en español.

### Las consonantes de difícil pronunciación

**ds** Esta letra no existe en español, ni hay palabras en español en las que exista una d y una s una a lado de otra. Sin embargo, no es difícil de pronunciar, ya que se pronuncia simplemente como una d y una s.

**gw** No existe en español. A veces, se escribe gu en español en palabras que tienen la misma pronunciación que las del Miraña que se escribe con gw, por ejemplo, en guama, guayuco, guardar.

' Esta letra no existe en español, ni existe en español un sonido que sea parecido a esta letra del Miraña. La letra ' se llama apostrofe.

**ts** Esta letra no existe en español, ni existen palabras en español en las que haya una t y una s una al lado de otra. Sin embargo, no es difícil de pronunciar, ya que se pronuncia simplemente como una t y una s.

**y** La letra y del Miraña es muy parecida a la y del español, por ejemplo en yo, yerno, yerba. La pronunciación de la y es muy parecida a la pronunciación de la ll. En español, la y y la ll tienen la misma pronunciación. Sin embargo, la y del Miraña suena más suave que la ll. En el capítulo Letras Difíciles se explica porqué es importante hacer la diferencia entre y y ll en Miraña.

La **y** se combina con otras letras para formar cuatro consonantes del alfabeto Miraña que no existen en el español. Se trata de las letras **dy**, **jy**, **ry**, y **ty**.

**dy** Se pronuncia como una **d** a la que sigue una **i** muy corta.

**jy** Se pronuncia como una **j**, pero algo así como si se estuviera pronunciando una **y** a la vez.

**ry** Se pronuncia como una **r** a la que sigue una **i** muy corta.

**ty** Se pronuncia como una **t** a la que sigue una **i** muy corta.

## Las vocales de difícil pronunciación.

**i** Esta letra no existe en español. Es un poco difícil de pronunciar para aquel que no esté acostumbrado a hablar Miraña. La pronunciación de la **i** es intermedio entre la **u** y la **i** del español. Se puede practicar pronunciando primero una **i** y cambiando lentamente la pronunciación hacia una **u**. En medio de la **i** y de la **u** está la pronunciación de **i** del Miraña. Sin embargo, los labios no son redondeados, como en la **u** del español. Además, en la pronunciación de la **i**, se toca con la punta de la lengua los dientes superiores.

**u** Esta letra no existe en español. Se pronuncia parecido a la **u** del español. La diferencia es que en la pronunciación de la **u** los labios no son redondeados como en la pronunciación de la **u** del español. La pronunciación de la **u** del Miraña es muy parecida a la pronunciación de la **i** del Miraña. Es fácil notar la diferencia entre **u** y **i** si se escucha a un hablante pronunciar las palabras **iiba** (sábalo) y **uuba** (nuche).

## Notas

---

<sup>1</sup> Miraña es un grupo étnico de lengua de la familia lingüística Bora (Código ISO 639-3), cuya población se calcula en 250 personas aproximadamente, según estimativas de la organización indígena Mirañal PANI en 2021.

<sup>2</sup> Gwaa'i, río Pamá afluente del río Cahuinarí. El nombre en miraña proviene de la frase: "*Mamayve Booa iite'i gwaa'imukudu* / Boa de aprendizaje miró con ojos parecidos al chochito". *Gwaa'imuu*, semillas de chochito. *Gwaa'imue*, árbol de chochito.

<sup>3</sup> Paa'i, río Cahuinarí afluente del Caquetá. El nombre en miraña se adopta de: "**Paa**", sonido onomatopéyico de la caída de una rama del árbol de piedra. Sobre este relato se puede consultar el artículo de mi autoría *Neegwañe'e: el árbol de piedra. Seres etéreos del territorio Miraña* en Notimani, No 49.

<sup>4</sup> Iñe'i, río Mirití, afluente del Caquetá. El nombre en miraña significa río de canangucho (*Mauritia flexuosa*).

<sup>5</sup> Ver Miraña, Franco y Bernaza (2009) Cartilla *Testimonios y relatos para la historia de los Mirañas y Boras del río Cahuinarí (1710 – 2008)*. José Enrique Miraña, Roberto

Franco y Antonio Bernaza. Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas PANI. Bogotá, 2009.

<sup>6</sup> Formalizado y reconocido como “Dios del centro y sus nietos” nombre de la organización PANI, aunque la traducción literal es “Los nietos del dios de gobierno del centro”. El nombre de PANI es el acrónimo de *Piine Ayveju Niimu’e*, el dios de gobierno de centro, encargado de cuidar la gente en cuyas manos surgieron los bailes de origen.

<sup>7</sup> Flor de achiote, nombre tradicional de mi tío Luis Gwajko Miraña.

<sup>8</sup> El Creador, uno de al menos 6 nombres conocidos. *Oorei*, nombre más primitivo que traduce como Solo yo o, Yo solo. *Piiveebe*, es Creador y fue cuando empezó su obra creadora; *Niimu’e*, es Dios nombre común, cuando crea a la humanidad. También se le conoce como *Nu’ba*, *Fivagwatsiba* o *Miikuba*, estos nombres también lo tienen otros dioses, situación que genera confusión a algunos. Adicionalmente él recibe otros nombres según la actividad que desarrolla, estos nombres están precedidos del término *Niimu’e*. Debido a que *Niimu’e* también es nombre de otros dioses, es más común referirse al Dios Creador como *Piivene Niimu’e*.

<sup>9</sup> Frijaje, aunque con ese mismo nombre se conoce al dueño del friaje, organizador de baile de guerra (Amejka majtsi), donde los invitados son los animales.

<sup>10</sup> Caguana, bebida preparada del almidón de yuca brava. Dependiendo de la época se mezcla con jugos de frutos de temporada como milpesos, milpesillos, guama, asaí, canangucho, etc. La caguana no debe faltar en los bailes.

<sup>11</sup> Baile de recolección de pescado. Se celebraba después de la subienda o después de una barbasqueada.

<sup>12</sup> Baile de guerra, es el último baile del primer grupo de bailes de origen. Actualmente se llama Yaarigwa.

<sup>13</sup> Traduce como: Dios de gobierno de centro, es el dios encargado por *Niimu’e* para gobernar a la gente.

<sup>14</sup> Ortiga. La ortiga al ser abuela enfría y relaja la garganta.

<sup>15</sup> Ají. El ají es tabaco de mujer para los mirañas.

<sup>16</sup> Baile de bautismo. Pertenece al segundo grupo de bailes, del cual hablo más adelante. Audio de baile Popoo’e majtsi grabado por Luis Gwajko Miraña en Puerto Remanso. <https://drive.google.com/file/d/1jX8CHXqf6k3muLN6tHHA5UuuF4kJKb4r/view?usp=sharing>



<sup>17</sup> Lombriz de Yurupari, ser primigenio. El primer ser concebido por *Piiveebe*, a quien le infundió poder y autoridad sobre las cosas y sobre la gente. Este ser vive en las profundidades de la tierra y solo actúa con la autoridad del creador. Era quien provocaba sueños malos y accidentes en la gente como reprensión por incumplir los consejos y mandatos del Creador, hasta finalmente exterminarlos. De él se dice que es el causante de exterminios y catástrofes. Por eso lo tapan con baile de bamba, para no exterminar más a la humanidad.

<sup>18</sup> Garza de gobierno. Hijo de *Piiveebe*. Al igual que su padre recibe varios nombres, siendo el más común *I’chuba*.

<sup>19</sup> Alimentación de humildad y pureza. Hija de Piiveebe. Piimümü, significa pureza, inocencia, sencillez, humildad, tranquilidad. Se dice de una persona que no siente rabia ni odio en su corazón. Piimümübe, si es hombre

<sup>20</sup> Casa de aprendizaje

<sup>21</sup> Mi gente. Aunque la traducción literal proviene de *kugwa*, dormir; el sufijo *be*, viene de *diibe*, él. *Kugwaabe*, el que duerme. *Ta*, pronombre mí. Entonces *ta kugwaabe*, mi durmiente. Es decir, los que duermen sobre mí.

<sup>22</sup> Audio de baile Ba'ja majtsi grabado por Rosendo Miraña el 10 de octubre de 2014 en la comunidad Miraña de Las Palmas. [https://drive.google.com/file/d/1ELzbjG\\_EObfew1OxKeVh4Ecj1u-NK8Uh/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1ELzbjG_EObfew1OxKeVh4Ecj1u-NK8Uh/view?usp=sharing)



<sup>23</sup> Audio de baile Pichojpa majtsi , grabado por Luis Gwajko Miraña en 1990. <https://drive.google.com/file/d/1KOQw2tqQ6Y0YZBPXhYLIejDpS32DHfh/view?usp=sharing>



<sup>24</sup> Audio de cantos de Yaarigwa majtsi grabado por Luis Gwajko Miraña. <https://drive.google.com/file/d/1VsnKRsfKlcpINt8gC4kxOJqW9FKNp8c/view?usp=sharing>



<sup>25</sup> Audio de cantos de Illo majtsi grabado por Luis Gwajko Miraña en 1993 con los niños de la escuela de Puerto Remanso. [https://drive.google.com/file/d/19YuJuYkDDETVohxIeNC-TZHFeHG3e\\_kp/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/19YuJuYkDDETVohxIeNC-TZHFeHG3e_kp/view?usp=sharing)



<sup>26</sup> Audio de baile de Imeju ujku majtsi grabado por Luis Gwajko Miraña con los niños de la escuela de Puerto Remanso. [https://drive.google.com/file/d/132M7dSGto0ox1UqAjSq3qg134\\_LGPZZi/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/132M7dSGto0ox1UqAjSq3qg134_LGPZZi/view?usp=sharing)



<sup>27</sup> Los *chiiryoro* son instrumentos de viento de forma similar a los que usan en los andes y que llaman zampoñas, familia de las flautas de pan.

<sup>28</sup> Garrote tallado en palo sangre en forma de espada. Antiguamente se usaba para garrotear.

<sup>29</sup> Canto corto de ventear, que se hace después de la entrada de cacería. En el baile de *yaarigwa* se canta mucho este tipo de canciones. Se canta bordeando el interior de la maloca, venteando con hojas de tamille.

## Referencias

- MIRAÑA, JOSÉ E; Franco, Roberto; Bernaza, Antonio (2009) *Cartilla Testimonios y relatos para la historia de los Mirañas y Boras del río Cahuinarí (1710 – 2008)*. Bogotá: Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas PANI.
- SEIFART, FRANK; Miraña, Elio. 2002 (2018). *Una guía para escribir la lengua miraña - Mé'jɨ kaatɨnɨ gwajákɨ'áámi*. Lyon: CNRS.

## Reseña

---

### **The Archaeology of the Upper Amazon: complexity and interaction in the Andean Tropical Forest**

Ryan Clasby & Jason Nesbitt, editores (2021). *The Archaeology of the Upper Amazon: complexity and interaction in the Andean Tropical Forest*. Gainesville: University Press of Florida. 328p. ISBN 13: 9780813066905.

**Felipe Vander Velden**. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). felipevelden@yahoo.com.br

Nas últimas décadas, como se sabe, a arqueologia amazônica vem produzindo notáveis reviravoltas no conhecimento disponível sobre a história antiga da América do Sul, revisando com propriedade – e, em muitos casos, invertendo vetores –, por exemplo, a velha noção de que, na Amazônia nada se inventava, e tudo se copiava da região andina adjacente que, por sua vez, havia importado seu desenvolvimento cultural das terras baixas do litoral do Pacífico. Da mesma forma, análises arqueológicas, antropológicas e etnohistóricas mais e mais aprofundadas vêm, faz algum tempo, demonstrando a riqueza dos pontos de contato entre a floresta tropical e a zona montanhosa que correm por cerca de cinco mil quilômetros entre o noroeste da Venezuela e o centro-sul da Bolívia. Esta coletânea, organizada pelos arqueólogos Ryan Clasby e Jason Nesbitt, congrega o que há de mais recente em torno desses dois conjuntos de avanços teóricos. Explorando a região da Alta Amazônia compreendida, principalmente, entre os rios Santiago, Marañón, Huallaga e Ucayali (nas repúblicas do Equador, do Peru e da Bolívia) como *loci* de complexas formações sociais, centro de extensas redes de intercâmbio intra e interregional e importantíssimo nexos de articulação entre Andes e Amazônia no longo período compreendido entre o início do terceiro milênio a. C. e o império Inca no século XVI d. C., o livro aponta, como outros já o fizeram, que não se pode compreender o oeste sem olhar para o leste, e vice versa, no continente sul-americano.

Os 14 capítulos da obra retomam, à luz de novos dados de pesquisa, a última grande síntese da *longue durée* regional, feita por Donald Lathrap ainda nos anos de 1970 e de Julio C. Tello, pai da arqueologia peruana, décadas antes. Seguem, contudo, o caminho aberto pelo influente *The Upper Amazon*, de Lathrap, ao focalizarem os temas da interação e da complexidade – e, com isso, retomarem discussões que, recusando o que Eduardo Viveiros de Castro chamou de ilusão presentista, advogam, fazendo coro a outros trabalhos, por uma Amazônia antiga de sociedades complexas, grandes centros urbanos,

arquitetura monumental, altas densidades populacionais e organizações sociais hierarquizadas, além de território cortado por amplos circuitos de interações e intercâmbios entre áreas distantes e diferentes ecótonos. A própria noção de Alta Amazônia, aqui, refere-se a um imenso território que vai dos contrafortes orientais da cordilheira até o ponto onde o rio Madeira deságua no Amazonas, uma vez que o fenômeno – geográfico mas, daí, também histórico e sociocultural – que está no centro da proposta é o sistema de tributários do grande rio que nascem nas terras altas e correm para as terras baixas, do ocidente para o oriente. Não obstante, os textos reunidos neste volume abordam, em sua grande maioria, contextos situados na chamada *montaña* ou *selva de ceja*, no extremo ocidente da floresta tropical, hot spot que abriga um dos mais ricos inventários da biodiversidade no planeta. O recorte, claro, é arbitrário (assim como o é, evidentemente, a fronteira entre o leste dos Andes e o oeste da Amazônia), mas corresponde, grosso modo, à divisão usual, por vários propósitos – incluindo as dinâmicas de ocupação e exploração mais recentes –, entre o oeste e o leste amazônicos. Privilegia-se, assim, uma relação longitudinal, tomando-se o Amazonas como eixo de investigação e reflexão, escamoteando-se, até certo ponto, as relações entre o sul e o norte da região, que parecem oportunizar questões de natureza distinta, fundadas na distância tanto espacial como etnográfica entre o escudo das Guianas e as bordas onde a floresta encontra os cerrados do centro brasileiro e do Gran Chaco. Em algum momento haver-se-á de integrar os dois eixos – leste-oeste e norte-sul, e suas correspondentes subdivisões – em um amplo trabalho sintético que reflita não apenas sobre as interconexões historicamente verificadas entre as regiões mas também sobre os modos de refletir analiticamente sobre estas mesmas conexões por parte de arqueólogos, antropólogos e historiadores.

Uma sequência cronológica organiza os 12 capítulos centrais do livro, que parte de investigações do período formativo (cerca de 3000-500 a. C.) e chegam até a rede de estradas operadas pelo império Inca e as relações deste com diversos povos nas terras baixas (como os Tupiguarani no oriente boliviano) já às vésperas da invasão espanhola no século XVI. Completam a obra uma introdução, que sumariza a importância da região para a arqueologia e a história cultural da América do Sul e o conteúdo do livro, e um excelente e bastante informativo capítulo final, escrito pelo célebre arqueólogo Warren DeBoer (falecido em 2020), que discute criticamente as evidências arqueológicas regionais em relação a novos avanços em paleoclimatologia, paleodemografia, geografia, genética, biologia e linguística histórica – incluindo as promissoras análises de DNA antigo – e aponta para as vias futuras da pesquisa nesta área. Sempre, como frisam os editores do volume, em estreita colaboração com os povos indígenas que ali vivem e que sofrem com as iniquidades do desenvolvimentismo acrítico e com a pouca atenção por parte de governos e sociedades nacionais, da mesma forma que a pesquisa arqueológica regional.

De um modo geral, o livro mira o ocidente, refletindo sobre as expansões andinas – territoriais, políticas, culturais, comerciais e outras – por sobre o terrenos das florestas de altitude que descem para o extremo oeste amazônico e os múltiplos contatos entre o litoral do Pacífico, o altiplano e a Amazônia a leste dos Andes a partir de uma mirada arqueológica. Com isso, seguem os rastros revolucionários de Tello e Lathrap na sugestão da centralidade das terras baixas do leste dos Andes na constituição das civilizações do altiplano. Deste modo, sua relevância para um antropólogo amazonista, tal como este que resenha o volume, pareceria menor, à primeira vista – a rigor, apenas os capítulos 7 (E. Pazmiño), 13 (S. Alconini) e principalmente 14 (W. DeBoer) relacionam textualmente as questões alto-amazônicas com os panoramas arqueológicos pan-amazônico ou pan-sul-americano mais gerais. Contudo, parece-me que olhar para esta zona de interseção entre as terras altas e as terras baixas – florestas de altitude, como que um híbrido entre o alto e o baixo – é de suma importância para qualquer pesquisador ou pesquisadora consciente de que a América do Sul era constituída, antes da cataclísmica conquista europeia, de uma imensa malha de formações sociais interconectadas que cobria o subcontinente de norte a sul, e o vinculava, inclusive, às Américas Central e do Norte por múltiplas rotas e variados domínios histórico-culturais, como mostra recente coletânea editada por Ernst Halbmayer sobre os grupos de língua Chibcha que se espalham pelo noroeste sul-americano e o istmo centro-americano.

Qualquer um consciente disso, claro, mas igualmente disposto a compreender a natureza *relacional* das formações sociais historicamente verificadas no continente, pode beneficiar-se dos estudos e reflexões reunidos neste *The Archaeology of the Upper Amazon: complexity and interaction in the Andean Tropical Forest*, que trazem novas e estimulantes perspectivas para quem já se encantara com os achados do já clássico *Al este de los Andes*, monumental compilado etnohistórico das relações entre os Andes e a Amazônia por France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes e Anne-Christine Taylor, e que pela primeira vez colocou a fronteira entre as terras altas e as terras baixas no centro das questões antropológicas pertinentes ao conhecimento da história cultural da Amazônia e além. Vale a pena, desta forma, viajar um pouco mais para o poente, por meio desta coletânea de ensaios e resultados de investigações, acompanhando o que a arqueologia tem a dizer sobre esta região de intensas trocas de curto, médio e longo alcances e notável diversidade e complexidade socioculturais que muito podem iluminar as intensas transformações pelas quais passou o Novo Mundo, incluindo suas zonas tropicais, por muito tempo consideradas tão somente marginais diante dos processos de complexificação social que conduziram à formação das civilizações nas mais altas montanhas da região andina e nas planícies costeiras que bordejam o Oceano Pacífico.



## Reseña

---

### **Horizontes Amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo.**

Bruno Malheiro, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Fernando Michelotti. (2021). *Horizontes Amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular. 302 p. ISBN 978-65-990745-0-9. ISBN 978-65-990745-1-6 (Fund. Rosa Luxemburgo)

**Lina María Hurtado Gómez.** Doctora en Geografía de la Universidad Federal Fluminense de Rio de Janeiro (UFF). Investigadora de Centro de Pensamiento Amazonas. linamariahurtado@gmail.com

Comprender la formación territorial de la Amazonia es un desafío teórico y metodológico. El libro *Horizontes Amazônicos: para repensar Brasil y el mundo* asume este reto desde la ecología política. Cuenta una contra historia de/ desde la Amazonia, en la cual las relaciones conflictivas entre diferentes formas de sentir, pensar y hacer ocupan un lugar central. Para ello, hacen una inmersión en el presente que lleva al entendimiento de todos los tiempos espacios que componen la región (2021, p. 184).

La categoría territorio ocupa un lugar importante en este análisis, porque auxilia en el entendimiento de la Amazonia como totalidad, como espacio concreto diverso, múltiple, contradictorio y conflictivo. El espacio amazónico se presenta como “una acumulación desigual de tiempos” (Malheiro et al., 2021, p. 220; Santos, 2017). En su análisis, se articula espacio y tiempo, historia y geografía, mientras van trazando la geografía de la historia y mostrando cómo diferentes espacios-tiempos tienen lugar en la Amazonia y sus (des) encuentros dan lugar a disputas en torno del uso, acceso y control de la tierra, de los bienes de la naturaleza y de los flujos de energía (2021, p. 2013).

Esta geohistoria de las relaciones conflictivas en la Amazonia es contada en cinco momentos: (1) ofensiva despojadora sobre/contra la Amazonia y sus pueblos; (2) de las ruinas de la colonización a las marcas de la colonialidad: la formación moderno colonial amazónica; (3) la Amazonia y el colapso metabólico fruto de un patrón milenario de organización socio-metabólica; (4) la Amazonia como patrimonio biocultural de sus pueblos; e (5) ideas amazónicas para crear un diálogo con el mundo.

El libro muestra cómo el desarrollo sobre/contra la Amazonia se expresa a través de dos paradigmas principales: el fordista fosilista que quiere ver la selva en el suelo para explorar su suelo y subsuelo; y el paradigma biotecnológico flexible defensor de un desarrollo a partir de la floresta en pie, bajo el control de las corporaciones de la industria química o por medio del mercado de carbono, y sus propuestas de capitalismo verde basado en la

tecnociencia. Sin embargo, estos dos paradigmas también entran en conflicto en la Amazonia, entre el saqueo y la destrucción de energías vitales de los pueblos y la subordinación de la vida a las fluctuaciones especulativas del mercado (2021, p. 161).

Los autores analizan cómo la mercantilización y financiamiento de los bienes de la naturaleza gana expresión máxima en la Amazonia, aquello que los autores han denominado el negocio agro-minero-hidro-bio-carbono, entendido como un pacto de poder para las exportaciones de *commodities*, que se viabiliza a través de la violencia (2021, p. 61). Estos diferentes mercados se integran por las articulaciones entre sus agentes en los planos político, legislativo y judicial y por medio de procesos de territorialización capitalista y desterritorialización de los pueblos (2021, p. 34).

Tal estrategia se expresa en la coyuntura actual brasilera y colombiana, donde las políticas de defensa y seguridad han plasmado los recursos naturales como pilar de la soberanía de los Estado-Nación, lo cual ha justificado el despliegue de nuevos procesos de militarización de la Amazonia, que dicen ahora tener como objetivo frenar los procesos de deforestación y “contribuir a salvar la Amazonia”. Sin embargo, el negocio agro-minero-hidro-bio-carbono, principal responsable de la deforestación, continúa expandiéndose/invadiendo territorios de vida como proyectos de desarrollo de los estados nacionales, lo que da continuidad a la desterritorialización de diversos pueblos de la Amazonia.

Estos procesos acumulados de expansión/invasión sobre la Amazonia han llevado a un colapso metabólico, entendido como una ruptura de un patrón milenario de organización socio-metabólica de organización del espacio (2021, p. 21), consecuencia también de una amnesia biocultural (Toledo & Barrera-Bassols, 2000); es decir, el entierro de saberes comprometidos con la vida y para pensar la vida (2021, p. 257). Este colapso metabólico se expresa en el cambio climático o en las pandemias, como por ejemplo la del nuevo coronavirus, ambos asociados a procesos de deforestación y por tanto de destrucción de diferentes formas de vida.

En los primeros tres capítulos, se construye una crítica al capitalismo, su colonialidad y las diversas expresiones en la Amazonia. En los capítulos cuatro y cinco, se presentan invenciones, alternativas de los pueblos que han formado y transformado la región y que resisten y re-existen, señalando así otros horizontes de sentido teóricos y políticos.

Los autores afirman que no es posible entender la Amazonia usando el paradigma eurocéntrico que separa el hombre de la vida, sociedades y naturalezas, pues en ella hubo co-evolución. De tal forma que al hablar de “naturaleza” debe ser considerada la vida humana con sus diversas formas

de hacer y saber (2021, p. 213). El territorio nuevamente emerge como una categoría central, que articula sociedades-naturalezas, diferentes formas de vida y tiempos-espacios.

Los autores avanzan su argumentación, recuperando y discutiendo conceptos como sociometabolismo, diversidad sociobiocultural y selva tropical cultural húmeda (Posey & Balée, 1989), y contraponen a la difundida idea de humanidad a la de formas de vida. Esto nos lleva a comprender la formación territorial del espacio-tiempo amazónico, no solo a partir de sus relaciones conflictivas, sino como un espacio formado y transformado con los diferentes pueblos que la han ocupado desde hace 19 mil años según los registros de la formación cultural Chiribiquete o, como proponen los autores, formada por la acción de los pueblos.

Si bien es cierto que este trabajo centra su análisis en la Amazonia brasilera, nos muestra caminos de análisis para entender la panamazonia, pues aborda las implicaciones globales de la región, no solo por razones geopolíticas o metabólicas (2021, p. 18), sino porque ofrece otros horizontes de sentido para la vida, con su diversidad de pueblos y formas de sentipensar (Fals Borda, 2002). A todo esto, si bien es cierto que mucho se ha dicho en defensa de la Amazonia, no hay perspectiva de futuro para la Amazonia y el planeta sin considerar los amazónicos (2021, p. 263).

La interculturalidad se presenta como metodología de trabajo para la construcción del análisis que se presenta en el libro, pero también como horizonte de sentido teórico y político. Este es un aprendizaje a partir de las resistencias y re-existencias de los amazónicos, que con sus múltiples saberes históricamente han sustentado diversas experiencias (2021, p. 261), que proponen interculturalidad y no separación, así como Estados plurinacionales y no uninacionales (2021, p. 76).

Esta interculturalidad se manifiesta en los encuentros virtuosos de diferentes culturas que han dado lugar a la formación de las “campesinidades” amazónicas, las cuales han construido relaciones de aprendizaje e intercambio, hecho que les ha posibilitado convivir con la elevada productividad biológica primaria de la selva (Leff, 2004).

Otras ideas amazónicas emergen de las luchas de los pueblos amazónicos y, en particular, de la consigna *Vida, Dignidad y Territorio*, como (1) la complementariedad y reciprocidad de las sociedades y naturalezas; (2) el derecho a la vida humana y no humana; (3) la idea de buen con-vivir propuesta por diversos pueblos amazónicos en contraposición a la de desarrollo; (4) pluralizar los sentidos de la soberanía, como soberanía de los pueblos, sus territorios y concepciones de vida; (5) así como la diversidad democrática de los mundos amazónicos; (6) el reconocimiento de otras formas de delimitación de la tierra que no priven como lo hace la propiedad privada, como por ejemplo

las tierra de uso común y las que se usan en común; (7) pensar la agroecología como un camino de soberanía alimentaria y un modo de restituir la memoria biocultural de los pueblos; y (8) las luchas sociales protagonizadas por los pueblos amazónicos, las cuales amplían el significado de la lucha social, pues no solo antagonizan con las fuerzas capitalistas que invaden sus territorios, sino que afirman formas distintas de ser y estar en el territorio.

El conjunto de reflexiones presentadas en el libro dialoga con la Amazonia colombiana, también atravesada por los conflictos territoriales. Es una invitación a pensar la formación territorial de las amazonias en el marco de los procesos de conformación de los Estados-Nación y más allá de estos, cuestionándolos y proponiendo otras formas de soberanía y territorialidad, así como de articular esas miradas fragmentadas sobre los conflictos, como conflictos sociales, ambientales, socioambientales, ecológico-distributivos o conflicto armado, e integrarlas a partir de una visión territorial.

En Colombia, por ejemplo, la excesiva concentración de los análisis en el conflicto armado, quizá por su gran impacto sobre los cuerpos y territorios, ha invisibilizado otras formas de conflicto que están articuladas al mismo, privilegiando una mirada sobre los actores armados. A pesar de que se busque superar esa mirada del conflicto y balancear el análisis de los conflictos desde diferentes perspectivas, la guerra continúa siendo un eje común con diferentes expresiones y consecuencias en las diversas amazonias colombianas. El desplazamiento forzado como una de las formas de desterritorialización ha llevado a que grupos sociales con diversas trayectorias se encuentren en nuevos espacios de refugio-resistencia. Así pues, culturales aluviales (Cubides, 1989) establecen acuerdos para diseñar y poner en marcha estrategias para reconstruir y reinventar sus territorios y territorialidades en re-existencia, y así construir territorios desde la interculturalidad.

*Horizontes Amazônicos* (2021) es un libro provocador que coloca la Amazonia como centro de análisis, con osadía teórica y política, pues nos lleva a pensar la con-formación de esos territorios, como formación territorial por el (des)encuentro y superposición entre diversos proyectos de vida y de muerte, pero también como una selva cultural húmeda, formada por la acción de los pueblos amazónicos y por la interacción de diferentes formas de vida. Una lectura obligatoria para los cursos de pregrado y posgrado que se piensan en/desde la Amazonia.

## Referencias

- CUBIDES, F. (1989). Aspectos Políticos y organización comunitaria. In *La Macarena. Reserva Biológica de la Humanidad. Territorio de conflictos* (pp. 305–367). Centro de Estudios Sociales (CES). Universidad Nacional de Colombia.

- FALS BORDA, O. (2002). *Historia doble de la Costa*. Universidad Nacional de Colombia. Banco de la República. El Áncora.
- LEFF, E. (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores.
- MALHEIRO, B., Porto-Goncalves, C., & Michelotti, F. (2021). *Horizontes Amazonicos: para repensar o Brasil e o mundo*. Fundação Rosa Luxemburgo. Expressão Popular.
- POSEY, D. A., y Balée, W. (1989). Introduction. *Advances in Economic Botany*, 7, vi–vii. <http://www.jstor.org/stable/43927541>
- SANTOS, M. (2017). Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método. *Boletim Paulista De Geografia*, 54, 81–100. <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/boletim-paulista/article/view/1092>
- TOLEDO, V. M., y Barrera-Bassols, N. (2000). *A memória biocultural: uma interpretação da Amazônia*. Valer/Edições Governo do Estado.