

Volumen 15, número 1, 2024

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 | 2024



MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 15, número 1, 2024

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
Eliana María Jiménez Rojas
Directora Sede Amazonia
Carlos Franky Calvo
Director Instituto IMANI

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.
PPGAS - Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Carlos Rodríguez
Fundación Tropenbos Colombia
Eliana María Jiménez
Universidad Nacional de Colombia
Gabriel Cabrera Becerra
Universidad Nacional de Colombia
Germán Palacio
Universidad Nacional de Colombia
Gilton Mendes dos Santos
PPGAS - Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Hooz Angela Chaparro Mendivelso
Universidad Nacional de Colombia
Juan Alvaro Echeverri
Universidad Nacional de Colombia
Luisa Elvira Belaunde
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Thiago Mota Cardoso
PPGAS - Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Comité técnico

Gestora editorial
Ingrid Gisela Camacho Triana
Corrección de estilo (Portugués)
Sérgio Augusto Freire de Souza
EDUA-UFAM.
Corrección de estilo (Inglés)
Juan Carlos Medina García
Universidad Nacional de Colombia
Corrección de estilo (Español)
Alejandro Augusto Prieto Mendoza
Universidad Nacional de Colombia

Comité científico

Carlos David Londoño
University of Regina, Canadá
Carlos Zarate Botía
Universidad Nacional de Colombia
Cástor Guisande González
Universidad de Vigo, España
Charles R. Clement
Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia INPA, Brasil
Christian Gros
Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine IHEAL, Francia
Elsa Gómez-Imbert
CNRS, Francia
Françoise Barbira-Freedman
University of Cambridge, Reino Unido
Guillermo Rueda
Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia
Javier Lobón-Cervía
Museo Nacional de Ciencias Naturales, España
Jean Pierre Chaumeil
CNRS/IFEA, Francia
Jhon Charles Donato Rondón
Universidad Nacional de Colombia
Jon Landaburu
CNRS, Francia/Colombia
Ligia Stela Urrego
Universidad Nacional de Colombia

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
Martha Suarez Mutis
Fundação Oswaldo Cruz FIOCRUZ, Brasil
Mauricio Sánchez
Universidad Nacional de Colombia
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:

Andrea Victoria Lasprilla

Universidad del Valle, Colombia.

Daniel Esteban Unigarro Caguanango

Universidad de La Salle, Colombia.

Gustavo Zuluaga

Universidade Federal do Paraná, Brasil.

Hugo Segawa

Universidade de São Paulo, Brasil.

Jeffer Chaparro Mendivelso

Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Johanna Gonçalves

Centro de Pensamiento Ciencias de la Vida y la Salud. Colombia

July Salima Cure Valdivieso

Centro de Pensamiento Amazonia, Colombia.

Luis Carlos Jiménez Reyes

Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Raynon Joel Monteiro Alves

Universidade do Estado do Pará, Brasil.

Selnich Vivas Hurtado

Universidad de Antioquia, Colombia.

Thyago Gonçalves Miranda

Universidade do Estado do Pará, Brasil.

Voyner Ravena Cañete

Universidade do Estado 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

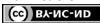
Diseño y diagramación: María del Pilar Maldonado Currea

Imagen de Portada: Filder Agustín Peña-Detalle de pintura. Doriane Slaghenauffi-Fotografía.

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

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

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

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

Contenido

Artículos de investigación

- 7 | MARYANE DE SOUSA SOUSA
ROSSELA DAMASCENO CALDEIRA
Marisqueiras da cidade de Curuçá, Estado do Pará: uma abordagem socioeconômica, produtiva e ambiental
Marisqueiras from the City of Curuçá, State of Pará: a Socioeconomic, Productive, and Environmental Approach
Mariscadores de la ciudad de Çuruçá, Estado de Pará: un enfoque socioeconómico, productivo y ambiental
- 23 | MICHAEL PAUL WEIDEMANN
Conflictos armados, medio ambiente y turismo: relaciones entre posacuerdo y aviturismo en Colombia
Armed Conflicts, Environment and Tourism: Relationships Between Post-Accord and Birdwatching Tourism in Colombia
Conflitos Armados, Meio Ambiente e Turismo: Relações Entre o Pós-Acordo e o Turismo de Observação de Aves na Colômbia
- 44 | SANTIAGO BEDOYA-MOLINA
DANIEL MATEO PÉREZ-PINZÓN
NURY ALEJANDRA RODRÍGUEZ-COLMENARES
DIANA YARDLENY GUALTEROS-LESMES
ASTRID CAROLINA GUZMÁN-CORREA
MARTA ISABEL MURCIA-ARANGUREN
Experiencias y prácticas en salud: Covid-19 y Tuberculosis en dos comunidades multiétnicas en Leticia-Amazonas, Colombia

Experiences and health practices: Covid-19 and Tuberculosis in two multiethnic communities in Leticia-Amazonas, Colombia

Experiências e práticas em saúde: Covid-19 e Tuberculose em duas comunidades multiétnicas em Leticia-Amazonas, Colombia

63 | DORIANE SLAGHENAUFFI

La invención de un arte étnico híbrido: el caso de las pinturas chamánicas visionarias del colectivo shipibo Barin Bababo (Amazonía peruana)

The invention of a hybrid ethnic art: the case of the visionary shamanic paintings of the Shipibo collective Barin Bababo (Peruvian Amazon)

A invenção de uma arte étnica híbrida: o caso das pinturas xamânicas visionárias do coletivo Shipibo Barin Bababo (Amazônia Peruana)

87 | ALEJANDRO PRIETO-MENDOZA

ABEL SANTOS-ANGARITA.

“Los ngaites están escuchando”. El patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua: una experiencia desde el arrullo
“Ngaites are listening”. *The sound heritage of the Magütá Ethnographic Museum of Mocagua: an experience from lullabies*

“Os ngaites estão escutando”. O patrimônio sonoro do Museu Etnográfico Magütá de Mocagua: uma experiência desde as cantigas de ninar

Artículos de reflexión

112 | JIMMY WEISKOPF

Finnegans is the Tolstoy of the Uitoto

Finnegans es el Tolstoy de los Uitoto

Finnegans é o Tolstoy dos Uitoto

Textos indígenas

124 | ALEJANDRO PRIETO-MENDOZA

ABEL SANTOS-ANGARITA

Arrullos wawae magütá

Magiütá wawae lullabies

Cantigas de ninar wawae ticuna

Marisqueiras da cidade de Curuçá, Estado do Pará: uma abordagem socioeconômica, produtiva e ambiental

Marisqueiras from the City of Curuçá, State of Pará: a Socioeconomic, Productive, and Environmental Approach

Mariscadores de la ciudad de Çuruçá, Estado de Pará: un enfoque socioeconómico, productivo y ambiental

Maryane de Sousa Sousa
Rossela Damasceno Caldeira

Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2022-3-22 **Devolvido para revisões:** 2023-06-16 **Data de aceitação:** 2023-11-14

Como citar este artigo: de Sousa Sousa, M. y Damasceno Caldeira, R. (2024). Marisqueiras da cidade de Curuçá, Estado do Pará: uma abordagem socioeconômica, produtiva e ambiental. *Mundo Amazônico*, 15(1), 7-22. <https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.101491>

Resumo

Este trabalho realizou um diagnóstico sobre os aspectos socioeconômicos, produtivos e ambientais de mulheres da Associação das Marisqueiras na Área da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá, Estado do Pará. Foram entrevistadas 20 extrativistas por meio de formulários semiestruturados, além de observação não participante e diário de campo. Os dados quantitativos foram analisados descritivamente. Os resultados indicaram que as entrevistadas pertenceram a diferentes faixas etárias, sendo a maioria solteira, com baixo grau de instrução e de poder aquisitivo. Elas são nativas de Curuçá e afiliaram-se à associação, sobretudo, por falta de oportunidade de emprego, mas, até o momento, não tiveram nenhum benefício. Moluscos e crustáceos são extraídos pelas mulheres, totalizando seis etnoespécies, podendo haver a participação familiar, e com destino principal para o autoconsumo e o excedente para a comercialização a preços variados, mas a poluição ambiental é um dos principais problemas percebidos e que afeta a produção e o trabalho. As conchas e exoesqueletos dos mariscos são descartados indevidamente no meio, mas podem ser coletados pelo serviço público de coleta de resíduos, usados em remédio caseiro ou vendidos como insumo para o artesanato. A maioria das marisqueiras tem ações para minimizar a superexploração e/ou o desaparecimento dos mariscos e já participou de cursos e/ou atividades sobre Educação Ambiental. Portanto, o perfil

Maryane de Sousa Sousa. Bióloga, Especialista em Gestão escolar e coordenação pedagógica e Ecologia e desenvolvimento sustentável. Faculdade Estácio. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1389-7510> E-mail: maryanesousasousa@gmail.com

Rossela Damasceno Caldeira. Bióloga, Mestre em Saúde Animal na Amazônia. Universidade Federal do Pará, Belém. E-mail: rosselabio@gmail.com

socioeconômico e extrativo dessas marisqueiras é similar aos outros encontrados em outros estudos, e que estão vulneráveis ao desaparecimento dos moluscos, que é uma de suas fontes de renda e alimento, por causa dos problemas ambientais vigentes.

Palavras-chave: Extrativismo; Mariscagem; Perfil socioeconômico; Percepção ambiental.

Abstract

This study conducted a diagnosis on the socioeconomic, productive, and environmental aspects of women from the Marisqueiras Association in the Mãe Grande Curuçá Extractive Reserve Area, State of Pará. Twenty extractivists were interviewed using semi-structured forms, in addition to non-participant observation and a field diary. Quantitative data were analyzed descriptively. The results indicated that the interviewees belonged to different age groups, most being single, with a low level of education and purchasing power. They are natives of Curuçá and joined the association mainly due to a lack of employment opportunities, but, so far, they have not received any benefits. Molluscs and crustaceans are extracted by women, totaling six ethnospecies, with the possibility of family participation, and with the main destination for self-consumption and the surplus for commercialization at different prices. However, environmental pollution is one of the main problems perceived and that affects production and work. The shells and exoskeletons of clams are improperly discarded, but they can be collected by the public waste collection service, used in home remedies, or sold to make crafts. Most shellfish gatherers have taken actions to minimize overexploitation and/or disappearance of shellfish and have participated in courses and/or activities on Environmental Education. Therefore, the socioeconomic and extractive profile of these shellfish gatherers is similar to those in other studies, and they are vulnerable to the disappearance of molluscs, which is one of their sources of income and food, due to current environmental problems.

Keywords: Extractivism; Seafood; Socioeconomic profile; Environmental perception.

Resumen

Este trabajo realizó un diagnóstico sobre los aspectos socioeconómicos, productivos y ambientales de las mujeres de la Asociación Marisqueiras en el Área de la Reserva Extractiva Mãe Grande Curuçá, Estado de Pará. Veinte extractivistas fueron entrevistadas utilizando formularios semiestructurados, además de observación no participante y un campo diario. Los datos cuantitativos se analizaron descriptivamente. Los resultados indicaron que los entrevistados pertenecían a diferentes grupos de edad, siendo la mayoría solteros, con bajo nivel educativo y poder adquisitivo. Son nativos de Curuçá y se unieron a la asociación, principalmente por falta de oportunidades de empleo, pero, hasta el momento, no han tenido ningún beneficio. Los moluscos y crustáceos son extraídos por las mujeres, en total seis etnospecies, y puede haber participación familiar, principalmente para el autoconsumo y el excedente para la venta a diversos precios, pero la contaminación ambiental es uno de los principales problemas percibidos que afectan a la producción y el trabajo. Las conchas y exoesqueletos de las almejas se desechan indebidamente en el medio, pero pueden ser recogidos por el servicio público de recolección de residuos, utilizados en remedios caseros o vendidos para hacer artesanías. La mayoría de marisqueiras cuentan con acciones para minimizar la sobreexplotación y/o desaparición de mariscadores y ya han participado en cursos y/o actividades de Educación Ambiental. Por tanto, el perfil socioeconómico y extractivo de estos mariscadores es similar a otros encontrados en otros estudios, y son vulnerables a la desaparición de los moluscos, que es una de sus fuentes de ingresos y alimentación, debido a los problemas ambientales actuales.

Palabras clave: Extractivismo; Mariscos; Perfil socioeconómico; Percepción ambiental.

Introdução

Os manguezais são provedores de inúmeros bens e serviços para as populações humanas, especialmente, para as comunidades ribeirinhas que mantêm uma relação de dependência com os recursos naturais, como os crustáceos e moluscos, que são importantes como alimento humano

e geração de renda para pescadores e comerciantes (Vieira *et al.*, 2014; Oliveira, Andrade e Souza, 2020). Nesse cenário, as mulheres ocupam lugar de destaque nas atividades de coleta de mariscos como contribuintes ou provedoras do sustento familiar. De acordo com Freitas *et al.* (2015), essas mulheres que utilizam recursos pesqueiros (mariscos) para a complementação da renda familiar e/ou para subsistência são chamadas de marisqueiras.

Os mariscos são os chamados frutos do mar, que podem ser os crustáceos e os moluscos. Por sua vez, as marisqueiras, geralmente, são esposas de pescadores ou membros mais jovens da família (mulheres), as quais extraem os moluscos em áreas arenosas ou lodosas de manguezais e pedrais por meio de instrumentos simples, confeccionados por si mesmas, com auxílio de utensílios domésticos e até com as próprias mãos (Monteles *et al.*, 2009). Apesar do importante papel desempenhado pelas mulheres no setor pesqueiro, o espaço social que elas ocupam tem permanecido invisível por grande parte dos pesquisadores e, sobretudo, pelo poder público em todas as esferas administrativas (Dias, Rosa e Damasceno, 2007).

Na Classificação Brasileira de Ocupação, essas trabalhadoras se encontram sob o título de catador de mariscos, que compreende o marisqueiro ou mariscador (Brasil, 2021). Entretanto, as marisqueiras, em geral, não têm grande parte dos direitos que cabem aos trabalhadores urbanos e rurais, os quais visam a melhoria de sua condição social e redução de riscos inerentes ao trabalho (Brasil, 1988), além de reverter o quadro precário de condições socioeconômicas e de trabalho.

Outro aspecto a ser ressaltado é que, no Brasil, algumas políticas públicas visam estabelecer novas relações e tecnologias para o setor pesqueiro sem considerar o saber e o fazer tradicional (Mendonça e Valencio, 2008), assim como não levam em consideração os aspectos ambientais que permeiam a pesca, em especial, a mariscagem. Para Pena, Martins e Rego (2013), o conhecimento tradicional é importante porque apresenta uma gama de informações sobre os ciclos das marés, especificidades de cada espécie de marisco, estratégias e instrumentos de captura dos animais, áreas mais produtivas, estações do ano, ciclo lunar na influência da produção, formas de reprodução, melhores períodos para o extrativismo, entre outros.

O uso de conhecimentos tradicionais de comunidades extrativistas, associada aos dados coletados por meio de metodologia científica, pode subsidiar a elaboração de planos de manejo e delineamento de programas de apoio à pesca artesanal (Freitas *et al.*, 2015). A relação da comunidade marisqueira com o meio circundante também precisa ser analisada, assim como seu conhecimento sobre a classificação das espécies, história, comportamento, biologia e uso dos recursos naturais da região onde vive (Diegues, 2000; Begossi *et al.*, 2006). Além disso, existe um interesse dos

pesquisadores quanto à percepção ambiental das marisqueiras, visando subsidiar formas de manejo do extrativismo, definição do tempo de repouso, tamanho ideal para o extrativismo e forma adequada de extração (Monteles *et al.*, 2009).

Nesse contexto, estudos de gênero, socioeconômicos, produtivos e ambientais vêm sendo desenvolvidos no Brasil, como na Reserva Ponta do Tubarão, em Rio Grande do Norte (Dias *et al.*, 2007), no município de Raposa, Maranhão (Monteles *et al.*, 2009); em comunidades da região da Baía de Todos os Santos-Bahia (Pena *et al.*, 2013), em Arembepe, no município de Camaçari-Bahia (Meneses, 2018). Esses trabalhos demonstraram a importância das mulheres em tarefas específicas na pesca artesanal, mas também a precariedade em termos socioeconômicos e produtivos devido ao desamparo por parte do poder público, grande dependência dos recursos extrativos, redução da produtividade, problemas socioambientais, desconhecimento dos direitos trabalhistas, entre outros. Esses estudos também evidenciaram a relevância do conhecimento tradicional para a prática extrativista, espécies manejadas e condições ambientais que influenciam a produção e o trabalho.

Diante do exposto, o objetivo deste trabalho foi diagnosticar os aspectos socioeconômicos, produtivos e ambientais de mulheres associadas à Associação das Marisqueiras na Área da Reserva Extrativista Mãe Grande Curuçá, Estado do Pará.

Metodologia

Área de estudo

O município de Curuçá pertence às Regiões Geográficas Imediata e Intermediária de Castanhal (IBGE, 2017). Ele apresenta uma extensão territorial de 676,322 km², possui uma população de 40.342 pessoas, sendo distribuída pela sede administrativa e em 52 comunidades rurais, que se encontram em rios e várzeas e em zona de planalto (IBGE, 2022). Como se trata de um município predominantemente rural, metade da população tem nas atividades ligadas à pesca a sua principal ocupação (IBGE, 2010).

A comercialização de peixes e mariscos se destaca em Curuçá, transformando o município em um tradicional e importante centro pesqueiro do Nordeste Paraense¹, pois o núcleo urbano tem a orla voltada para o rio Curuçá, criando um espaço geográfico típico das localidades ribeirinhas da Amazônia, cercado por porções litorâneas ocupadas por manguezais (Figueiredo, 2007; Souza, 2010), que permite a prática da pesca, em especial, a mariscagem.

Nesse município, a Reserva Extrativista Marinha de Mãe Grande de Curuçá foi criada no ano de 2002, como uma Unidade de Conservação (UC)

de uso sustentável, com o objetivo de conciliar a manutenção das populações naturais com o sustento das populações humanas locais. Por lei, uma reserva extrativista é uma área de domínio público utilizada por populações tradicionais, cuja subsistência é comprovadamente baseada no extrativismo, na agricultura de subsistência ou na criação de animais de pequeno porte e, em especial, no caso de Curuçá, da pesca artesanal (Magalhães, 2005). No referido município existe a Associação das Marisqueiras na Área da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá, CNPJ: 7572730000106 (MOSC, 2023), que é composta, atualmente, por 20 trabalhadoras.

Amostra

A amostra para este estudo foi composta por 20 mulheres extrativistas filiadas à Associação das Marisqueiras na Área da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá, mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Coleta de dados

Este procedimento foi realizado por meio da aplicação de formulários semiestruturados com base em estudos similares com extrativistas (Dias *et al.*, 2007; Monteles, *et al.*, 2009; Alves e Pontes, 2015; Rocha *et al.*, 2020). Os formulários foram divididos em três partes:

a) dados socioeconômicos (idade, escolaridade, estado civil, local de origem, tempo de moradia no local, principal fonte de renda, renda mensal familiar, auxílio financeiro do governo; tempo de filiada à referida associação, principal motivo de ser uma associada, benefício advindo com a associação);

b) dados do extrativismo (etnoespécies de mariscos capturados, local e frequência de extração, destino da produção, valor do quilo do(s) marisco(s), envolvimento familiar na atividade).

c) dados socioambientais (problemas socioambientais – principal e secundários - que afetam o trabalho extrativo, destino dos resíduos dos mariscos, percepção sobre o possível desaparecimento de espécies extrativas, ação individual para minimizar a exploração de mariscos e a participação em curso ou atividade de educação ambiental).

Outras informações foram coletadas por meio da observação não participante e do diário de campo, isto é, a partir da observação e o registro livre dos fatos que ocorrem durante as atividades de campo, sem que haja o envolvimento do pesquisador no cotidiano dos informantes (Bernard, 2006; Albuquerque *et al.*, 2010).

Análise de dados

Os dados quantitativos coletados por meio dos formulários foram analisados descritivamente, a fim de gerar frequências e subsidiar a elaboração de tabela e gráficos. Os dados qualitativos obtidos pela observação não participante e pelo diário de campo foram discutidos ao longo do texto, quando for pertinente para complementar ou explicar as informações quantitativas.

Resultados e discussão

Perfil socioeconômico das marisqueiras

As mulheres entrevistadas pertenceram a diferentes faixas etárias, sobretudo, de 40 a 44 anos (35,0%); a maioria era solteira (65,5%) e possuía apenas o ensino fundamental incompleto ou completo (90,0%) (Tabela 1). Na mariscagem a presença feminina é predominante, porque a atividade demanda pouco tempo; pode ser realizada em áreas próximas às residências; tem menos dinâmica do que a pesca de peixes e o processamento dos mariscos pode ser feito em suas moradias, permitindo a realização paralela de atividades domésticas (Dias *et al.*, 2007). Não obstante, em Curuçá, as mulheres – alvo do estudo - são os principais atores na mariscagem, podendo haver a participação de familiares do gênero masculino, cuja atividade ocorre nas proximidades e o processamento para consumo e/ou venda em suas casas.

Tabela 1. Dados do perfil socioeconômico das marisqueiras da cidade de Curuçá, PA.

Característica	Variável	%
Faixa etária	25 a 29 anos	10,0
	30 a 34 anos	10,0
	35 a 39 anos	10,0
	40 a 44 anos	35,0
	45 a 49 anos	10,0
	50 a 54 anos	15,0
	55 a 59 anos	10,0
Escolaridade	Ensino fundamental	90,0
	Ensino médio	10,0
Estado civil	Solteiro	65,0
	União estável não oficializada	35,0

Fonte: Dados da pesquisa.

A diversidade etária e a baixa escolaridade das mulheres marisqueiras foram identificadas em muitos estudos pelo Brasil sobre mariscagem, configurando um perfil semelhante desta classe profissional no território nacional (Evangelista-Barreto *et al.*, 2014; Alves e Pontes, 2015; Santos *et al.*, 2017; Pillett, 2017; Silva e Miller, 2019; Silva *et al.*, 2021). Silva e Miller (2019) verificaram, entre as marisqueiras das comunidades de Patané e Camocim, do Rio Grande do Norte, que a rotina pesqueira era exercida por profissionais mais velhas, pois os pais não estimulavam mais os seus filhos a continuarem na pesca por causa das dificuldades existentes.

O baixo grau de escolaridade condiciona ainda mais os pescadores e marisqueiras a total dependência da atividade pesqueira, visto que esses trabalhadores não detêm a qualificação exigida para trabalhar em atividades diferenciadas, isto é, o fator escolaridade dessas profissionais influencia negativamente nas possibilidades de emprego formal no mercado de trabalho (Pillett, 2017; Silva e Miller, 2019). Nobrega *et al.* (2014) discorreram que a falta de educação formal faz com que as marisqueiras tenham dificuldades em contextualizar a sua atividade, o que, por sua vez, contribui para que resultados de políticas públicas aplicadas ao setor apresentem baixo rendimento ou que fiquem em vulnerabilidade socioeconômica e ambiental por falta dessas políticas e baixa atuação das associações da classe.

É comum em grupos de pescadores que estes indivíduos vivam em uniões estáveis não oficializada, porém, autodeclaram-se como solteiros. O núcleo familiar de pescadores e marisqueiras é constituído, sobretudo, por meio da união não oficializada, o que é considerada por eles como união estável (Santos *et al.*, 2017) ou popularmente conhecida como “amigadas”, quando não há o casamento na igreja e/ou cartório, mas vivem juntos na mesma residência.

Quanto ao local de origem, de forma unânime, as marisqueiras procediam do próprio município de Curuçá, residindo no local desde a infância, onde, a maioria (95,0%) teve como principal fonte de renda a extração de mariscos e somente 5,0% trabalhava como diarista de serviços domésticos, sendo a mariscagem uma das alternativas econômicas secundárias. É importante destacar que Curuçá é um local privilegiado, porque é município que se notabiliza pela comercialização de peixes e mariscos, além de outras atividades produtivas, e nele existem comunidades que exercem a agricultura familiar, a pesca e a coleta de mariscos como atividade complementar de rendimentos domésticos (Souza, 2010).

Tratando-se do orçamento mensal familiar, as 20 mulheres obtinham ao mês o inferior a um salário-mínimo e todas eram beneficiadas pelo Programa Federal Bolsa Família. Para essas extrativistas os recursos dos ecossistemas terrestres e aquáticos geram renda e complementam o sustento familiar, isto é, são direcionados à subsistência diária das famílias que desenvolvem as

atividades (Palheta *et al.*, 2016), pois, no geral, não garantem estabilidade financeira. Por sua vez, a transferência de renda por meio do Programa Bolsa Família é uma importante ajuda do governo para essas trabalhadoras, conforme verificado em comunidades agroextrativistas do município de Marapanim-PA, cujas famílias utilizam esses recursos financeiros para suprir algumas necessidades básicas das unidades familiares e manter os filhos na escola (Alves *et al.*, 2015).

O tempo de filiação à Associação das Marisqueiras variou bastante, onde a maioria alegou ter 17 anos como associada (50,0%), isto é, desde o período de fundação da associação, e as demais estão afiliadas ≥ 10 anos (Figura 1). Nesse contexto, uma associação de marisqueiras pode contribuir para a valorização do trabalho artesanal, visto que entraves na comercialização do produto e na organização social impossibilitam o crescimento socioeconômico dessas profissionais (Freitas *et al.*, 2012).

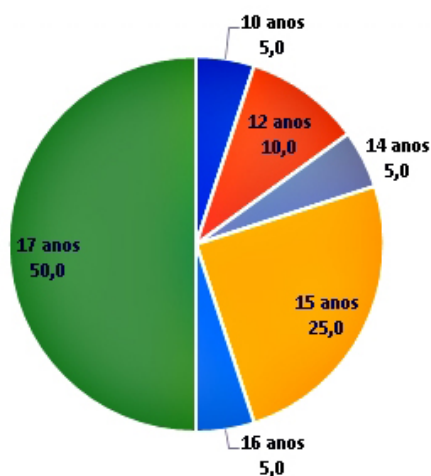


Figura 1. Tempo de filiação das entrevistadas à Associação das Marisqueiras na Área da Reserva Extrativista Mãe Grande Curuçá.

Quando se trata de os motivos de essas mulheres terem se associado, verificou-se que a metade (50,0%) se tornou membro da associação pela falta de oportunidade de emprego, enquanto para a outra parte (50,0%), o complemento de renda. Porém, todas as entrevistadas, até o momento, não tiveram nenhum benefício advindo com a associação, como políticas públicas específicas para a classe, auxílios financeiros e técnicos, melhoria no processo de comercialização e outros, o que demonstra que em tal organização existem muitas deficiências que precisam ser avaliadas por seus membros, a fim de fazer valer o seu propósito de criação. Afinal, como afirmaram Romarco *et al.* (2011), toda organização requer a formação de caráter solidário entre seus

membros, objetivando o autorreconhecimento destes como parte do mesmo grupo organizacional, tendo direitos, deveres e responsabilidades que devem ser seguidos para o bom êxito da entidade.

Perfil do extrativismo realizado pelas marisqueiras

Em relação aos mariscos extraídos pelas marisqueiras foram verificadas seis etnoespécies, com maior citação para mexilhão da areia (35,0%), sarnambi (20,0%), sururu (12,5%) e outras tiveram menores frequências (Figura 2). Sobre isso, é comum que a extração de moluscos, como ostras, sarnambis, sururus, esteja entre as atividades de maior destaque em áreas estuarinas e de manguezais, pois são recursos típicos desses ecossistemas (Nishida *et al.*, 2008).

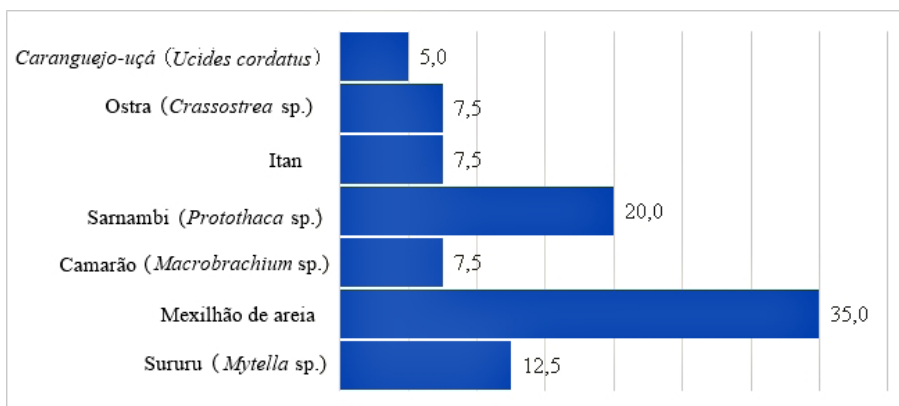


Figura 2. Percentual dos mariscos coletados pelas associadas.

Fonte: DADOS da pesquisa.

Assim como em outros trabalhos, o processo extrativo é feito manualmente, de forma individual ou coletiva, podendo ser, em alguns casos, usadas ferramentas (redes, facas e outros objetos perfurocortantes) e aparatos (como baldes e sacos) para armazenamento dos produtos extraídos para posterior seleção dos organismos de interesse, em casa (Dias *et al.*, 2007; Jesus e Prost, 2011; Ipiranga *et al.*, 2020; Silva *et al.*, 2021). Os instrumentos manuais são mais usados para escavar durante a extração do mexilhão de areia, cortar madeira em decomposição para a coleta do turu e extração de ostras fixadas em fragmentos de rocha (pedra).

Os locais de extração dos mariscos corresponderam aos manguezais (90,0%) e ao igarapé do Comandeteua (10,0%), cujas atividades dependem do horário das marés, e ocorrem, de forma individual, mesmo uma associação de marisqueiras *in loco*. É muito frequente na microrregião do Salgado Paraense – integrante da Mesorregião do Nordeste Paraense - que

pescadores e marisqueiras sejam constantemente atraídos para lugares onde os recursos estão mais disponíveis (Dias, 2014). Na Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá, a delimitação dos territórios produtivos, como os manguezais, pelos pescadores artesanais e marisqueiras se dá pela associação da ocupação secular desses espaços com o conhecimento empírico sobre o ambiente ribeirinho, o qual possibilita a dinâmica entre as relações históricas e simbólicas específicas do homem com a natureza (Souza, 2010), pois, afinal, os agrupamentos humanos começam a se formar onde há recursos disponíveis para a sobrevivência.

Os mariscos, de diferentes etnoespécies, são direcionados ao autoconsumo e/ou vendidos diretamente aos consumidores, de acordo com 90,0% das entrevistadas, enquanto para as demais (10,0%), apenas para a comercialização. Os preços variam de acordo com as etnoespécies, por exemplo, 1 kg do sarnambi custava R\$ 30,00; R\$ 25,00, o do mexilhão; R\$ 20,00, o do mexilhão de areia; de R\$ 30,00 a R\$ 35,00, o do camarão; e R\$ 2,00 a unidade do caranguejo-uçá.

Nesse sentido, como geralmente acontece em agrupamentos extrativistas, o destino principal dos produtos é o autoconsumo, isto é, produzem para a alimentação da família, e o excedente é destinado à venda, a fim de obter recursos financeiros para a aquisição de produtos e bens de consumo que não produzem (Alves *et al.*, 2015). Outro aspecto observado em outros estudos é o baixo preço pago pelos produtos extrativos diante do árduo trabalho dos extrativistas, cujo recurso financeiro é destinado apenas à subsistência (Pena *et al.*, 2011; Freitas *et al.*, 2012; Alves e Pontes, 2015).

Quanto à participação familiar, a maioria das entrevistadas (70,0%) alegou não haver tal participação, enquanto as demais (30,0%) mencionaram a presença do marido e/ou filhos no ofício. Sobre isso, sabe-se que a mariscagem é exercida sobretudo por mulheres, de diferentes idades, lembrando que elas começam muito cedo na atividade – ainda quando crianças ou adolescentes, aproveitando os ensinamentos de suas mães (Moura *et al.*, 2011). Estes mesmos saberes servem para os filhos homens, que eventualmente também exercem a atividade, embora com menos frequência, conforme observado no presente estudo. A presença do homem na mariscagem (geralmente o marido/companheiro) é solicitada para o transporte da produção, quando o volume é muito pesado, mas, no geral, as mulheres também o fazem (Santos *et al.*, 2017), assim como ocorre em Curuçá.

Perfil ambiental relacionado ao cotidiano das marisqueiras

Em relação ao principal problema socioambiental percebido pelas marisqueiras, este foi poluição ambiental (100%), enquanto outros dois problemas mencionados por elas foram as “lesmas” que se alimentam dos

mariscos de concha (60,0%), conforme uma das entrevistadas “*lesmas fazem morrer os mariscos*”, e 40,0% citaram a construção de uma rua que atravessa o igarapé, interligando um bairro à praça da cidade.

No caso da poluição, ela é gerada principalmente pelos resíduos pós-consumo (lixo doméstico), o que é comum ao longo dos cursos d’água por causa do processo de urbanização nos perímetros costeiros e ribeirinhos (Medeiros e Queiroz, 2009). Muitos resíduos (garrafas plásticas, pneus, sacos, peças de vestuário etc.) puderam ser percebidos nos locais de extração dos mariscos, o que consiste em um dos principais problemas de ambientes produtivos, visto que os moluscos são animais que se alimentam por filtração, podendo se tornar reservatórios de agentes patogênicos, como bactérias.

As conchas e exoesqueletos (popularmente chamados de cascas) dos mariscos, no geral, são descartados indevidamente no meio ou coletados pelo serviço público de coleta de resíduos, de acordo com 65,0% das marisqueiras, enquanto outras (35,0%) os vendem para fazer artesanato ou fazem remédio caseiro, que é “*bom para o osso e para a vista*”, conforme a fala de uma das entrevistadas.

Apesar da presença de uma coleta de lixo realizada pela prefeitura, muitos resíduos estão dispostos no meio, incluindo as conchas dos moluscos – como resultado de atividades humanas, no caso, do beneficiamento de mariscos - e outros materiais perfurocortantes, que podem causar acidentes (Santos *et al.*, 2017). Ressalta-se que o uso das conchas dos mariscos no artesanato feito pelas próprias marisqueiras poderia vir a colaborar com sua renda mensal, evitando o descarte inadequado das conchas durante o processamento da carne (Freitas *et al.*, 2012).

As marisqueiras, em sua maioria (65,0%), contribuem com ações para minimizar a superexploração e/ou o desaparecimento dos mariscos, citando, por exemplo, que “*evitamos capturar os mariscos quando eles estão bem pequenos*”, “*protejo a Mãe Grande (Manguezal)*”, “*evito que joguem lixo*” e “*limpo sempre que posso*”; e 35,0% responderam que não praticavam nenhuma ação para a conservação ambiental. Esses são alguns resquícios de uma conscientização ambiental, que precisa ser mais bem trabalhada e reproduzida por todas as marisqueiras e a comunidade em geral, pois todas fazem parte do meio e dele dependem para sobreviver. Evangelista-Barreto *et al.* (2014) inferiram que a maioria dos indivíduos de um grupamento social se preocupa com o ambiente por meio de pequenos atos de conservação/preservação, porém, torna-se de fundamental importância uma ampla conscientização e ações mais contundentes pelo poder público em relação à proteção e preservação dos recursos ambientais locais.

Nesse sentido, ao se tratar de cursos e/ou atividades sobre Educação Ambiental (EA) direcionados às marisqueiras, grande parte delas mencionou o curso de EA promovido pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (Incra)

(75,0%), diferente da minoria (5,0%) que não participou de nenhum curso dessa natureza. A EA possui entre suas prioridades, e como tarefa por excelência, a construção de uma nova racionalidade no uso dos recursos naturais, bem como da condição saudável de vida entre os seres humanos (Rego Neto e Batista, 2014).

Conclusão

As marisqueiras de Curuçá são profissionais com baixo grau de instrução, mínimo poder aquisitivo e baixa organização social – embora haja uma associação da classe. Estas mulheres possuem diferentes faixas etárias, o que significa que o trabalho ocorre independentemente de idade, além de serem nativas, vivendo solteiras ou em uniões estáveis não oficializadas. Elas usufruem do meio circundante para a obtenção de recursos, em especial, de mariscos, para a alimentação e geração de renda.

O trabalho extrativismo acontece de forma tradicional, repassado entre as gerações, mas com problemas que tendem a afetar atividade, como o desaparecimento de espécies de crustáceos e moluscos, sobretudo, por causa da poluição ambiental, além de predadores de mariscos e construção de uma rua sobre o igarapé. Entretanto, algumas ações para a conservação desses recursos são praticadas por essas mulheres, apesar de haver pouca atuação de órgãos do poder público quanto à promoção da EA entre elas.

Diante disso, sugerem-se trabalhos para a identificação das espécies de mariscos (nomes científicos) extraídos pelas marisqueiras em Curuçá, incluindo da espécie de molusco (lesma) predadora dos organismos extrativos; estudos para avaliar os impactos socioambientais decorrentes da implantação da rua sobre o igarapé; atividades de EA para a conscientização em massa das extrativistas e da sociedade em relação à poluição ambiental, pesca predatória, entre outros; cursos profissionalizantes para as marisqueiras com o intuito de agregar valor ao produto e aproveitar todas as suas partes descartáveis, como as conchas, a fim de ter um ganho adicional; e mobilização da associação das marisqueiras em busca de direitos que pertencem à classe, visando a melhoria de trabalho e qualidade de vida.

Notas

¹ O Nordeste do Estado do Pará é formada por cinco microrregiões I) Bragantina (8.703,30 km²); II) Cametá (16.144,60 km²); III) Guamá (28.439,60 km²); IV) Salgado (5.812,70 km²) e V) Tomé-Açu (24.453,30 km²), totalizando 49 municípios, que, em conjunto, abrangem 83.316,20 km² (6,68%) do estado (Cordeiro, Arbage e Schwartz, 2017).

Referências

- ALBUQUERQUE, U.P., Lucena, R.F.P., e Alencar, N.L. (2010). Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. Em: Albuquerque, U.P., Lucena, R.F.P., e Cunha, L.V.F.C. (Org.). *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. NUPEEA, 39-64.
- ALVES, R.J.M., e Pontes, A.N. (2015). Análise socioeconômica e produtiva das mulheres extrativistas de caranguejo *Ucides cordatus* da comunidade de Guarajubal, Marapanim, estado do Pará. *Informações Econômicas*, 45(3), 5-11.
- BEGOSSI, A., Hanazaki, N., Peroni, N., Silvano, R.A.M. (2006). Estudos de ecologia humana e Etnobiologia: uma revisão sobre usos e conservação. Em: Rocha, CFD., Bergallo, HG, Alves, MAS; Van Sluys. M (Ed.). *Biologia da conservação: essências* (pp. 320-331). Rio de Janeiro: Editora da UERJ.
- BERNARD, HR. (2006). Participant Observation. Em: Bernard, HR (Orgs). *Research Methods in Anthropology*. 4ed. Oxford: Altamira Press. 342-386.
- BRASIL (1998). Ministério da Saúde. *Portaria nº 3.120/GM, de 1º de julho de 1998*. Aprova a Instrução Normativa de Vigilância em Saúde do Trabalhador no SUS. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília. Disponível em: <http://www.cvs.saude.sp.gov.br/pdf/98port3120.pdf>
- BRASIL (2021). Ministério do Trabalho e Emprego. *Classificação Brasileira de Ocupações – CBO*. Disponível em: <http://www.mtecbo.gov.br/cbsite/pages/pesquisas/BuscaPorTituloResultado.jsf>
- CORDEIRO, I.M.C.C., Arbage, M.J.C., e Schwartz, G. (2017). Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários. In: Cordeiro, IMCC, Rangel-Vasconcelos, LGT, e Schwartz, G. *Nordeste Paraense: Panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias*, Embrapa Amazônia Oriental, 19-58.
- DIAS, D.R. (2014). *Espaço, políticas públicas e mobilidade populacional na Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande de Curuçá*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia, Universidade Federal do Pará. 97f.
- DIAS, T.L.P., de Souza Rosa, R., e Damasceno, L.C.P. (2007). Aspectos socioeconômicos, percepção ambiental e perspectivas das mulheres marisqueiras da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Ponta do Tubarão (Rio Grande do Norte, Brasil). *Gaia Scientia*, 1(1): 25-35,
- DIEGUES, A.C.A. (2000). *A construção de uma nova ciência para a conservação da natureza nos países tropicais*. São Paulo: NAUPAUB-USP.

- EVANGELISTA-BARRETO, N.S., Daltro, A.C.S., Silva, I.P., e de Sousa Bernardes, F. (2018). Indicadores socioeconômicos e percepção ambiental de pescadores em São Francisco do Conde, Bahia. *Boletim do Instituto de Pesca*, 40(3), 459-470.
- FIGUEIREDO, E.M. (2007). *Uma estrada na reserva: impactos socioambientais da PA-136 em Mãe Grande, Curuçá (PA)*. 133 f. Tese (Mestrado em Ciências Ambientais) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Pará/Museu Paraense Emilio Goeldi/Embrapa, Belém.
- FREITAS, S.T. *et al.* (2012). Conhecimento tradicional das marisqueiras de Barra Grande, área de proteção ambiental do delta do Rio Parnaíba, Piauí, Brasil. *Ambiente & Sociedade*, 15(2), 91-112. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2012000200006>
- INSTITUTO BRASILEIRO de Geografia e Estatística – IBGE (2010). *Dados socioeconômicos de Curuçá*. Brasília. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=150290>
- INSTITUTO BRASILEIRO de Geografia e Estatística – IBGE (2022). *Cidades*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/curuca/panorama>
- INSTITUTO BRASILEIRO de Geografia e Estatística – IBGE (2017). *Divisão Regional em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias*. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.
- IPIRANGA, J.Á. *et al.* (2020). Riscos ambientais e ergonômicos nas atividades de coleta e extração de mariscos no nordeste paraense. *Natural Resources*, 10(2), 55-67. <https://doi.org/10.6008/CBPC2237-9290.2020.002.0008>
- JESUS, R.S., e Prost, C. (2011). Importância da atividade artesanal de mariscagem para as populações nos municípios de Madre de Deus e Saubara, Bahia. *GEOUSP Espaço e Tempo (Online)*, 15(3), 123-137. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2011.74236>
- MAPA DAS Organizações da Sociedade Civil – MOSC. *Associação das Marisqueiras na Área da Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá-PA*, 2023. Disponível em: <https://mapaosc.ipea.gov.br/detalhar/1209297>
- MAGALHÃES, L. (2005). *Resex de Mãe Grande: entre o rio, o mar e o homem*. Pesquisa do Programa de Estudos Costeiros do MPEG traça diagnóstico e aponta o futuro de uma das mais peculiares reservas extrativistas marinhas nacional. Belém-PIATAM mar e ACS-MPEG.
- MENDONÇA, S.A.T., e Valencio, N.F.L.S. (2008). O papel da modernidade no rompimento da tradição: As políticas da SEAP como dissolução do modo de vida da pesca artesanal. *Boletim do Instituto de Pesca*, 34(1), 107-116.

- MENESES, F.V.C.S. (2018). *Conhecimento local e percepção ambiental de pescadores artesanais: uma estratégia de educação ambiental*. Dissertação (Mestrado), Programa Mestrado Profissional em Planejamento Ambiental da Universidade Católica do Salvador – UCSal. 104f.
- MONTELES, J.S. *et al.* (2009). Percepção sócio-ambiental das marisqueiras no município de Raposa-MA. *Revista Brasileira de Engenharia de Pesca*, 4(2), 34-45.
- MOURA, D.F.G., dos Santos Neto, A.O., e Almeida, R.O. (2008). A etnoecologia das marisqueiras da comunidade de Praia Grande, Ilha de Maré, Salvador-BA. *Revista Virtual*, 4(2), 91-110.
- NISHIDA, A.K., Nordi, N., e da Nóbrega Alves, R.R. (2008). Aspectos socioeconômicos dos catadores de moluscos do litoral paraibano, Nordeste do Brasil. *Revista de Biologia e Ciências Da Terra*, 8(1), 207-215.
- OLIVEIRA, J., Andrade, E.J. e Souza, R. M. (2020). Aspectos socioeconômicos da mariscagem para as Comunidades de Mem de Sá e Tinharé, Rio Vaza-Barris, Sergipe. *Fronteira: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, 9(1), 380-403. <https://doi.org/10.21664/2238-8869.2020v9i1.p380-403>
- PALHETA, M.K.D.S., Cañete, V.R., e Cardoso, D.M. (2016). Mulher e mercado: participação e conhecimentos femininos na inserção de novas espécies de pescado no mercado e na dieta alimentar dos pescadores da RESEX Mãe Grande em Curuçá (PA). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 11, 601-619. <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000300004>
- PENA, P.G.L., Martins, V., e Rego, R.F. (2013). Por uma política para a saúde do trabalhador não assalariado: o caso dos pescadores artesanais e das marisqueiras. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 38(127), 57-68. <https://doi.org/10.1590/S0303-76572013000100009>
- PENA, P.G.L., Freitas, M.D.C.S.D., e Cardim, A. (2011). Trabalho artesanal, cadências infernais e lesões por esforços repetitivos: estudo de caso em uma comunidade de mariscadeiras na Ilha de Maré, Bahia. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16, 3383-3392. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232011000900005>
- PILLETT, E.A. (2018). A Participação das Mulheres na Reserva Extrativista Caeté/Taperaçu na Comunidade de Taquandeua-Bragança/PA. *Amazonica-Revista de Antropologia*, 9(1), 388-412. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i1.5496>
- REGO NETO, L.G., e Batista, M.S.S. (2014). Os impactos ambientais da pesca artesanal: Perspectivas de educação ambiental com mulheres marisqueiras. In: V Semana de Estudos, Teorias e Práticas Educativas. *Anais...* UERN, Pau dos Ferros/RN, 1-10.

- ROCHA, L.C.F. *et al.* (2020). Situação socioeconômica e do bem-estar das mulheres extrativistas na Ilha de Marajó, Brasil. *Research, Society and Development*, 9(7), <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i7.5203>
- ROMARCO, M.L., Jesus Lopes, B., e Silva, E.A. (2011). Cooperativismo como alternativa socioeconômica e sustentável de comunidades Amazônicas: O caso da Cooperativa Mista de Produtores Extrativistas do Rio Iratapuru, no sul do Amapá. *Revista Symposium*, 9(2), 136-157.
- SANTOS, S.S., Barreto, N.S.E., e Barreto, L.M. (2017). Cadeia produtiva de ostras no Baixo Sul da Bahia: um olhar socioeconômico, de saúde pública, ambiental e produtivo. *Acta of Fisheries and Aquatic Resources*, 5, 10-21.
- SILVA, L.K.T., e Souza Miller, F. (2019). Pesca artesanal no litoral sul potiguar: Perfil socioeconômico, dificuldades e perspectivas. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(53). <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v1n53ID20595>
- SILVA, N.B.A. *et al.* (2021). Levantamento dos Riscos Ocupacionais das Marisqueiras no Município de Raposa-MA Survey of Occupational Risks of Shellfish Collectors in the Municipality of Raposa-MA. *Brazilian Journal of Development*, 7(7), 69628-69644. <https://doi.org/10.34117/bjdv7n7-235>
- SOUZA, C.B.G. (2010). A gestão dos recursos naturais na Amazônia: a Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá-PA. *Revista Geografar*, 5(1), 83-104. <https://doi.org/10.5380/geografar.v5i1.17783>
- VIEIRA, N., Siqueira, D.E., Ever, M., e Gomes M. (2014). Divisão sexual o trabalho e relações de gênero em contexto estuarino-costeiro. *Amazônica-Revista de Atrapologia*, 5(3), 806-835, 2014. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v5i3.1606>

Conflictos armados, medio ambiente y turismo: relaciones entre posacuerdo y aviturismo en Colombia

Armed Conflicts, Environment and Tourism: Relationships between Post-Accord and Birdwatching Tourism in Colombia

Conflitos armados, meio ambiente e turismo: relações entre o pós-acordo e o turismo de observação de aves na Colômbia

Michael Paul Weidemann

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 10-02-2022. Devuelto para revisiones: 21-11-2022. Fecha de aceptación: 14-12-2023.

Cómo citar este artículo: Weidemann, M.P. (2024). Conflictos armados, medio ambiente y turismo: Relaciones entre posacuerdo y aviturismo en Colombia. *Mundo Amazónico*, 15(1), 23-43. <https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.101582>

Resumen

El crecimiento continuo del aviturismo por la oferta destacada de Colombia para el mercado especializado, es también resultado de la firma de los Acuerdos de Paz, cuya menguada implementación, exacerbada por la pandemia del Covid-19, conllevó a una profunda crisis sectorial. Reflexionando sobre el papel del medio ambiente durante y después de conflictos armados, se presentan diferentes perspectivas acerca del aviturismo en algunas regiones afectadas y las implicaciones para el Sur del Trapecio Amazónico como lugar destino, particularmente. El artículo introduce los estudios de turismo a un contexto local amazónico, intrincado en los estudios de conflictos socioambientales.

Palabras clave: Aviturismo, posacuerdo, Colombia, Trapecio Amazónico.

Abstract

The continuous growth of bird watching in Colombia, fueled by the country's outstanding offerings for this specialized market, is also the result of the signing of the Peace Agreements. However, the reduced implementation of these agreements, exacerbated by the Covid-19 pandemic, has led to a deep sectoral crisis. This article reflects on the role of the environment during and after armed conflicts, presenting different perspectives on birdwatching in some affected regions and its implications for the Southern Amazonian Trapeze as a destination in particular. The article introduces tourism studies to a local Amazonian context, intricately woven into socio-environmental conflict studies.

Keywords: Bird watching, Post-Accord, Colombia, Amazon Trapeze.

Michael Paul Weidemann. PhD (c) en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia. Email: mweidemann@unal.edu.co

Resumo

O crescimento contínuo do turismo de aves devido à excelente oferta da Colômbia para o mercado especializado é também o resultado da assinatura dos Acordos de Paz, cuja reduzida implementação, agravada pela pandemia de Covid-19, conduziu a uma profunda crise setorial. Refletindo sobre o papel do meio ambiente durante e após os conflitos armados, são apresentadas diferentes perspectivas sobre a observação de aves em algumas regiões afetadas e as implicações para o Trapézio Sul da Amazônia como destino, em particular. O artigo apresenta os estudos de turismo para um contexto local amazônico, intrincado em estudos de conflitos socioambientais.

Palavras-chave: Observação de aves, pós-acordo, Colômbia, Trapézio Amazônico.

Introducción

La primera versión del presente artículo fue redactada en octubre del Año 2021, con el propósito de introducir la temática del turismo de naturaleza en el contexto de los estudios del conflicto, específicamente, del caso del aviturismo en relación al conflicto armado colombiano. En aquel momento, el sector turístico, apenas, inició su proceso de recuperación de la crisis padecida a raíz de la pandemia del Covid-19. No obstante dicha crisis, el artículo busca enfocar las condiciones complejas que el sector turístico colombiano enfrenta debido al conflicto armado y las maneras en las que la multiplicidad de problemáticas ambientales y sociales subyacentes afectan a lugares destino cuyo principal producto de oferta consiste en su entorno natural. El artículo analiza la información recopilada a través de la revisión de literatura primaria y secundaria, al igual que entrevistas semiestructuradas con actores locales y un proceso de acción participativa en la fase preliminar del proyecto de investigación *‘Aviturismo en Leticia – aportes a un modelo de turismo amazónico’* que configura parte de la introducción al contexto de la investigación. En pos de una breve introducción al estudio de las relaciones entre el medio ambiente y los conflictos bélicos, se presentan algunos aspectos centrales correspondientes al periodo del posacuerdo y las implicaciones que el reescalamiento del conflicto armado presenta para el turismo de naturaleza en Colombia.

Este panorama se expone de manera ejemplar a través del subsector del aviturismo y su relevancia para el área de estudio de la investigación, marco que apunta a contribuir propuestas para el desarrollo de un modelo de turismo amazónico, partiendo de un análisis socioambiental del turismo en el municipio de Leticia, Amazonas. Puesto que ofrecer un análisis concluyente y completo de la multitud de conceptos teóricos y disciplinas que se entrelazan en los Estudios Críticos del Turismo (Mosedale, 2015; Nepal y Saarinen, 2016) en estos contextos desborda el alcance del texto, en primer lugar, se busca llamar la atención a la importancia del turismo como campo transdisciplinario que conecta una variedad de disciplinas y conceptos relevantes para la comprensión de los desafíos y procesos sociales que Colombia atraviesa en la actualidad.

Punto de partida: contexto y actualidad

Durante cuatro años consecutivos, observadores de aves de la comunidad científica y civil le aseguraron el primer lugar a Colombia en el mayor evento DE ciencia ciudadana para el registro simultáneo de aves a nivel mundial, llamado ‘*Global Big Day*’ (GBD)¹. El evento está considerado como “vitrina que ayuda a promocionar al país como destino imperdible para hacer avistamiento de aves, lo que ayuda a la recuperación del turismo” (Procolombia, 2021) tras el impacto de la pandemia del Covid-19 sobre el sector. Días antes de su realización en mayo del 2021, una iniciativa promovió abstenerse de participar en esta actividad en el territorio colombiano (Sierra, 2021).

La acción², adoptada por una buena parte de científicos, ornitólogos, operadores turísticos y la sociedad civil ante la respuesta violenta del gobierno colombiano a las protestas sociales, buscaba expresar el rechazo a “los asesinatos de líderes sociales, entre ellos quienes han cuidado la biodiversidad y, en especial las aves, como Gonzalo Cardona, el guardián del loro amarillo, asesinado este año” (Sierra, 2021). A pesar de polémicos debates, en diferentes plataformas como la página Facebook de la Red Nacional de Observadores de Aves de Colombia, la iniciativa mostró un gran impacto sobre el evento, como reivindica Sierra (2021) y la siguiente tabla, elaborado a partir de datos proporcionados en la plataforma de ciencia ciudadana *eBird*:

Tabla 1. Evolución de la observación de aves en el marco del evento (bi-)anual GDB

Especies observadas	Listas completas	Año
1.562	8.919	2022
1.051 *	971 *	2021
1.453	7.442*	2020
1.598*	7.199*	2019

* Posteriormente actualizado a una mayor cifra. Los números indicados aquí son los cuales se consideraron para el conteo oficial de los respectivos eventos. Fuente: Elaboración propia a base de los datos recopilados en la plataforma *eBird*: https://ebird.org/region/CO?yr=BIGDAY_2021a&rank=lrec, última revisión el 06/12/2023).

Una preocupación central de la iniciativa estuvo íntimamente relacionada con el empeoramiento de las condiciones para el desarrollo de actividades aviturísticas en el país. Aunque muchas especies se pueden observar con facilidad en y alrededor de las grandes urbanizaciones, aprovechando su infraestructura, el mercado especializado depende en gran medida de la accesibilidad y seguridad en las regiones rurales y remotas.

Como resultado de la divulgación mediática a nivel mundial de la firma de los Acuerdos de Paz (Gobierno de Colombia, 2016) entre las FARC-EP y el gobierno colombiano, el sector turístico colombiano pudo mantener su incremento (MinCIT, 2021). Mostrando tasas de crecimiento anuales entre un 9-17 % en llegadas de turistas extranjeros al país durante los años 2012-2018, se nota un descenso del 10 % al 4 % en incrementos entre 2018-2019, solo superadas al año siguiente, cuando la pandemia causó una caída total del -255 % (Ibíd.; Anexos 1 y 2³) en llegadas.

Especialmente, la aversión del gobierno Duque a implementar lo acordado contribuyó a la reintegración de varios territorios importantes para la oferta aviturística al conflicto armado. Por consiguiente, el aviturismo no solo se debe comprender en el contexto económico, sino estrechamente relacionado con los procesos políticos, ambientales y territoriales en el periodo del posacuerdo.

Estudios del contexto ambiental en los conflictos armados

Por tarde, desde que una alianza de tribus germánicas derrotó a varias legiones romanas en la Batalla del Bosque de Teutoburgo (9 a.C.), se cuenta con un caso documentado de la integración estratégica de bosques en operaciones militares asimétricas (Gajate, 2019)⁴. En el siglo XX, sobran ejemplos⁵ que reafirman la persistencia de estas estrategias, de lo cual constan estudios desde múltiples perspectivas analíticas respecto a la relación estrecha entre conflictos belicosos con el medio ambiente (Gleditsch, 1998). Reilly y Parra (2019) corroboran esta relación entre abundancia de recursos naturales y conflictos armados con el subdesarrollo al hablar del *resource curse* (Reilly y Parra, 2019:), dirigiendo la atención hacia los países mayoritariamente tropicales y antiguamente colonizados (Balls, 2001).

Al poner a dialogar ciencias políticas y ambientales, Revelo (2019) resalta las íntimas relaciones entre procesos de transición ambiental e intervenciones políticas. Tras establecer la relación político-ecológica (Baumann y Kümmerle, 2016), este papel de intereses estatales amplió el campo analítico hacia cuestiones económicas de la soberanía (Ballvé, 2012; Bonilla e Higuera, 2016) y el desarrollo infraestructural (Botero y Rojas, 2018). Dando apertura a una mirada interdisciplinar a los efectos de conflictos armados sobre el medio ambiente, Machlis y Hanson (2008) enfocan el carácter temporal y tópico de la guerra (Hanson, 2018), revisando los efectos ambientales en actividades bélicas específicas durante determinadas fases de conflictos armados. Así, distinguen tres momentos de la preservación de áreas naturales para regiones tropicales: en abstinencia, durante y posteriormente a conflictos armados.⁶ Dicha distinción cobra relevancia al reflexionar el devenir de las complejas configuraciones que el conflicto armado colombiano ha dejado

como legado para el desarrollo tanto sectorial del turismo como territorial en regiones periféricas del territorio colombiano, dirigiendo la atención al caso instrumental de su Amazonia.

El escenario del periodo de posacuerdo

Como consecuencia del conflicto armado colombiano, surgieron múltiples soberanías territoriales (Aguilera, 2014; Botero y Rojas, 2018; Garay, 2013). De tal modo, un ámbito de la soberanía territorial de las FARC-EP radicaba en la autoridad ambiental que ejercieron desde su *de facto* poder (Roux, 2021), aunque configuraron, apenas, una facción del conflicto armado, especialmente, considerando el avance paulatino de la frontera agrícola en la Amazonia colombiana.

Poniendo en evidencia este papel, el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM) registró incrementos dramáticos de deforestación en los años posteriores a la firma de los Acuerdos de Paz en 2016 (Clerici *et al.*, 2020; Cote, 2017), con su mayor concentración en el Norte de la Amazonia colombiana (IDEAM, 2018; Josefsen, 2019; van Dexter y Visseren, 2020).

En su trabajo escrupuloso, el IDEAM (González *et al.*, 2018) identifica los actores involucrados en la dinámica de deforestación, analizándolos en relación con las principales causas directas y subyacentes y agentes de la deforestación (Hoffmann *et al.*, 2018).

Respecto a la Amazonia, el análisis de las categorías identificadas⁷ en el documento destaca el papel de la producción ilícita de coca, la praderización, la producción pecuaria, y la extracción de oro e hidrocarburos como principales agentes de la deforestación con una marcada concentración en el Noroccidente de la región. Exacerbada por el fomento de actividades agropecuarias, el 23,1 % de la deforestación nacional reportada para el período 2005-2015 se ubica allí⁸ (Prem *et al.*, 2020).

La dinámica de la deforestación en relación con patrones de control territorial debe tener en cuenta a los intereses, presiones y visiones territoriales de los actores involucrados (Castro-Núñez *et al.*, 2016), puesto que el Gobierno sintetiza diferentes intereses (inter-) nacionales (Chaparro y Cruz, 2017), mientras que la guerrilla FARC-EP sustenta un proyecto subalterno y subversivo (Álvarez, 2021; Fajardo, 2016). Por lo tanto, llama la atención la coincidencia entre áreas que presentan incrementos en las tasas de deforestación durante el periodo del posacuerdo con aquellos bajo previo control guerrillero (Rico, 2018).

Aunque el IDEAM constata una disminución comparativa en la tasa anual de deforestación del año 2016 al 2017, un 65,5 % de la deforestación nacional del año 2017 ocurrió en la Amazonia, precisamente en las fronteras

agropecuarias señaladas de los departamentos Caquetá, Guaviare, Meta y Putumayo (IDEAM, 2018) para el periodo 2005-2015. Por ello, Hernández y Mantilla preguntan por el poder real que tienen las autoridades para salvaguardar los activos naturales del país (Hernández y Mantilla, 2018).

Si bien la pérdida de control sobre aquellas regiones brotaba durante los últimos años del gobierno de Santos, es notorio que asesinatos de líderes sociales y ambientales aumentaron significativamente durante los cuatro años del gobierno de Duque (Peña, 2021), contribuyendo a las causas de las protestas masivas de diferentes sectores sociales a partir del año 2019. La resonancia internacional que estas generaron significa otro golpe para el aduro proyecto de reactivación económica del sector turístico (Birke, *et al.*, 2020).

Desafíos contemporáneos del turismo colombiano

Desde los años ochenta del siglo pasado, el conflicto armado ha condicionado el desarrollo de los destinos turísticos y su integración a procesos de desarrollo regional y nacional (Gómez, 2002, Menchero, 2018). Sin embargo, no solo se debe considerar el impacto sobre la imagen de Colombia como destino turístico a largo plazo, sino los efectos que genera el conflicto armado a corto plazo (Gale, en Burns y Novelli, 2008). Por las implicaciones legales para operadores turísticos emisores, estos mayoritariamente evitan lugares destinos que podrían presentar riesgos para la seguridad e integridad de sus clientes y la ejecución de las actividades ofertadas.

Aunque fases transitivas después de conflictos a menudo entrañan fenómenos de una ‘paz negativa’ (Galtung, 1996)⁹, Colombia configura como caso ejemplar para un desarrollo turístico durante aquellas condiciones de incertidumbre, conceptualizadas como ‘*Phoenix Tourism*’¹⁰ por Causevic y Lynch (2011). Este desarrollo, algo contra-intuitivo, puede ir de la mano con un ‘turismo oscuro’¹¹, como lo estaba experimentando la ciudad de Medellín – y, por consiguiente, toda Colombia – en consecuencia al efecto mediático de la serie ‘Narcos’ (Tejerina, 2019). Como ya se había mencionado, el determinante para que esta y otras formas de turismo prosperaran durante los últimos años, radica en la propagación mediática de los Acuerdos de Paz a nivel mundial.

No obstante, la prometedora coyuntura turística experimentó un golpe, aún más fuerte que durante el desencadenamiento del conflicto armado en los años ochenta del siglo XX (Quinto, 2009, Menchero, 2018): la crisis mundial (del sector turístico) por la pandemia del Covid-19. Mientras muchas empresas turísticas quebraron en consecuencia al colapso del sector en el transcurso del año 2020, la falta de programas de apoyo estatal impactó a la operatividad a corto y mediano plazo de aquellas empresas que se pudieron salvar y dejó al borde de la quiebra total a muchas otras.

Covid-19 y el turismo en la Amazonia colombiana

Mientras las implicaciones socioambientales de actividades productivas en monocultivos están sujetos a extensos debates críticos, la apuesta de una región por centrar su actividad económica en el sector turístico no resuena de la misma manera en la producción académica. Lugares destino turísticos como Leticia han fomentado una propuesta económica que se podría designar como ‘monocultivo’. La parábola apunta a las estructuras que propiciaron el impacto económico de la pandemia sobre el sector turístico local amazónico.

Respecto a la resiliencia de comunidades indígenas ante cambios ambientales y económicos, el antropólogo Echeverri señala la importancia de patrones productivos tradicionales, caracterizados por la pluriactividad de sus miembros (Echeverri, en Palacio, 2009). En este sentido, la pandemia puso en evidencia la insuficiente resiliencia del modelo sectorial local, que, incentivado por lógicas neoliberales (Bianchi, en Cañada y Murray, 2021) del mercado laboral, careció de estructuras que integrarían tanto estas características pluriactivas como otros mecanismos de contingencia (seguros, ahorros, etc.).

Adicionalmente, la pandemia del Covid-19 reveló rasgos institucionales del sector turístico que remiten al concepto de la ‘turismocracia’: un “pacto social que subyace en una sociedad turística” (Valdivielso y Adrover, en Murray y Cañada, 2021) consolidando y sosteniendo instituciones en dependencia a un modelo turístico capitalista. El ejemplo del representante regional de la agencia de turismo *OnVacation*, vocero del gremio turístico local, ejerciendo presión política ante el impacto de las medidas contra el Covid-19 sobre sector turístico, ilustra este concepto: reclamando la falta de atención por parte del Gobierno nacional al impacto sustancial del cierre del aeropuerto de Leticia sobre el sector turístico, expone su intención de proteger intereses particulares, cuestionando las instituciones políticas nacionales (Aristizábal, 2021). De esta manera, buscaba recibir un tratamiento privilegiado al resto de la sociedad local, destacando los intereses económicos del gremio de empresas turísticas. En este sentido, el caso leticiano alude a los retos que exponen Valdivielso y Adrover en su ejemplo balear.¹²

Ambos elementos – la pluriactividad tradicional y la turismocracia neoliberal – ilustran la incompatibilidad de las instituciones vigentes a nivel local y la incapacidad de los actores para consolidar una visión compartida sobre el futuro del sector turístico. Son, justamente, estos factores que sustentan la necesidad de identificar las razones e intereses subyacentes a aquellas estructuras, inoperantes ante los impactos de la pandemia.

Que la propuesta del modelo del turismo masivo no resulte sostenible (Mowforth y Munt, 2003) para la región, ya estaba comprobado (Chaumeil, 2009; Ochoa y Tobón, 2010) antes de la llegada de *OnVacation* y otros

operadores que patrocinaron dicho modelo en la región (Ochoa, 2015; Palacios, 2019). Por ello, se requiere una revisión de las reglas y convenios sociales que facilitaron la incuria en la planificación sostenible del sector, debido a la galantería ante intereses particulares a corto plazo.

Contexto del aviturismo

Teniendo en cuenta que Colombia se comprometió a la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030 y ratificó el Convenio sobre la Diversidad Biológica, la promoción de iniciativas en este subsector del turismo de naturaleza se convirtió en un eje principal de las estrategias y políticas sectoriales, tanto a nivel nacional como regional. Sin embargo, estas enfrentan un escenario muy complejo, puesto que grandes partes de las áreas naturales se encuentran en cercanía a zonas de antiguo control guerrillero. Es por ello, que el aviturismo se debe analizar en el contexto del periodo de posacuerdo colombiano.

Escala nacional

Con herramientas políticas de control y vigilancia, implementadas durante la primera década de los años 2000, se recuperó la seguridad turística en algunos territorios colombianos, encaminada con una iniciativa que buscaba mejorar la imagen turística del país con la campaña “Colombia – el riesgo es que te quieras quedar” (Menchero, 2018), lo que mejoró así la imagen turística del país hasta que el efecto de la firma de los Acuerdos de Paz en el año 2016 conllevó a un “incremento de más de un 27 % del número de llegadas internacionales” (Menchero, 2018). Diferentes políticas fueron destinadas a fomentar el desarrollo del sector turístico en respuesta a estas nuevas oportunidades, tanto para el aumento turístico en las regiones destino establecidas como para aquellas, cuyas iniciativas turísticas empezaron a tomar forma como resultado de las nuevas configuraciones territoriales a raíz de lo acordado en la ruta para la consecución de una paz estable y duradera.

Ahora bien, ¿qué importancia tiene el turismo del avistamiento de aves en el desarrollo turístico del país y de qué dimensiones estamos hablando? Colombia recibió cerca de 4 millones¹³ de visitantes no residentes que pernoctaron en el país a lo largo del año 2018 (MinCIT).

Según el MinCIT (2020), el mayor mercado emisor de turistas extranjeros son los Estados Unidos con una participación del 22 % sobre el total de visitantes. Suponiendo que los datos levantados para la capital en el estudio sobre aviturismo en Bogotá del Instituto Distrital de Turismo de Bogotá, recopilados para el año 2018 (IDT, 2019), se podrían extrapolar al nivel nacional, se obtendrían aproximadamente 37.000 avituristas para el año 2018. Como refleja el pronóstico sobre la demanda aviturística estadounidense (Maldonado *et al.*, 2016) y otros tanteos (Semana, 2019),

el aviturismo representa un mercado objetivo de aproximadamente seis millones de avituristas a nivel mundial, cuya disposición a visitar Colombia depende, también, de las garantías mínimas en cuanto a la seguridad durante sus viajes.

El panorama aquí descrito, se desprende del optimismo a raíz de los Acuerdos de Paz. Aunque la reciente afectación al establecimiento de Colombia como primer destino aviturístico a nivel mundial, indiscutiblemente, se debe adscribir a la crisis por el Covid-19, los efectos negativos del conflicto interno sobre la sociedad y la imagen del país en el mercado turístico resultan innegables. Mientras a nivel global la pandemia impactó de diferentes maneras, la imagen turística colombiana se ve afectada, en primer lugar, por el actuar autoritario del gobierno ante el Paro Nacional #21N, las consiguientes protestas sociales y su resonancia mediática a nivel mundial (BBC Mundo, 2019; US Department of State, 2021).

Más que otros segmentos del sector turístico, el perfil del aviturista extranjero se destaca por su alto nivel promedio de educación (Maldonado *et al.*, 2016; IDT, 2019). Es permisible suponer que estos visitantes realizan algún tipo de investigación previa sobre los lugares destinos de sus viajes y que están capacitados para parangonar beneficios y riesgos del viaje a un país que se destaca internacionalmente por una violencia omnipresente y aparente incapacidad de garantizar la seguridad mínima para el visitante (Misión S.O.S. Colombia, 2021).

En este orden de ideas, muchos de los territorios de interés sobresaliente para el aviturismo se encuentran entre las regiones más afectadas por la violencia en el país. Para hacerse una idea de la coincidencia geográfica de aquellos territorios que reúnen núcleos de diversidad en avifauna, especies de aves en riesgo (aspecto importante para este mercado) y manifestaciones de resurgimiento del conflicto armado¹⁴, en la figura 1 visualiza la superposición de estos indicadores, respectivamente.

A partir de la figura 1, se pueden identificar los siguientes aspectos relevantes para el aviturismo: en primer lugar, los núcleos en diversidad de avifauna están mayoritariamente ubicados en las regiones andinas, complementadas por algunos lugares alrededor de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Pacífico colombiano y los alrededores de las capitales amazónicas. Lo último, probablemente, se puede adscribir a que estos lugares son accesibles vía aérea, por lo cual presentan mayor actividad en avistamiento de aves que las regiones remotas.

En segundo lugar, se puede observar que las zonas con el mayor número de especies en riesgo están ubicadas en los núcleos de la deforestación. Puesto que los agentes de la deforestación más importantes están vinculados con el avance de la frontera agropecuaria y aquellos actores que suelen tener lazos,

tanto con los grandes terratenientes del país, como con actores armados o al margen de la ley, el riesgo para la avifauna está íntimamente relacionada con los procesos transitorios del posconflicto.

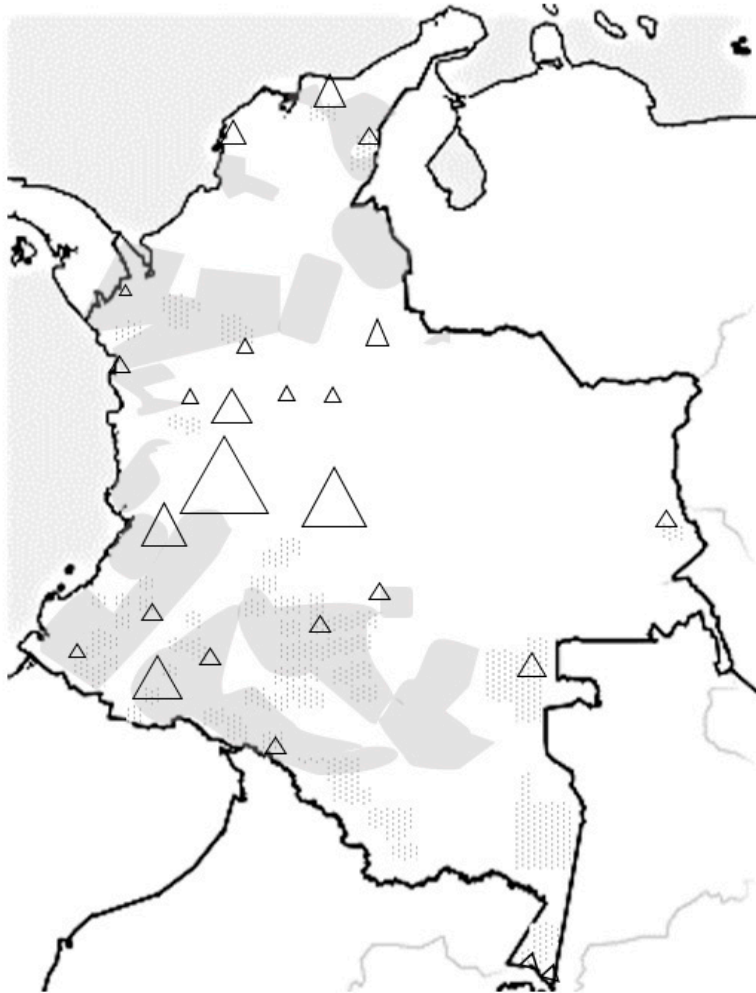


Figura 1. Distribución y coincidencia entre diversidad de avifauna, especies de aves en riesgo por deforestación y el aumento de la tasa de homicidios.

Áreas punteadas: Distribución de aves amenazadas en el contexto de la deforestación, en un rango de 40-140 especies (Fuente: Brooks et al., 1999, Álvarez, 2002).

Áreas grises: Aumentos de la tasa de homicidios por cada 100.000 habitantes entre 2012 a 2019 en municipios PDET (Fuente: Garzón, 2020).

Triángulos: Lugares y regiones con una diversidad de más que 400 especies de aves en el territorio terrestre colombiano, año 2021 según eBird, www.ebird.org/hotspots.

Fuente: Elaboración propia a partir de las referencias indicadas

En tercer lugar, se muestra que varias regiones ricas en avifauna coinciden con municipios PDET, de los cuales una gran parte presentan aumentos en las tasas de homicidios. Especialmente, este argumento cobra importancia para algunas de las regiones más destacadas del sector aviturismo en los departamentos de Antioquia, Cauca, Chocó, Magdalena y Valle del Cauca (Peña, 2021). Mientras Florencia (aunque este mapa no lo indique), Mocoa y San José del Guaviare hacen parte de este triste panorama, el Mapa 1 también destaca a las otras tres capitales amazónicas Leticia, Mitú y Puerto Inírida como pequeños núcleos de diversidad en avifauna que no presentan aumentos equiparables de eventos en relación con el conflicto armado.

El siguiente aparte presenta algunas de las implicaciones que dicha situación encamina para el Sur del Trapecio Amazónico, específicamente.

El Trapecio Amazónico

Aún no existen datos confiables y/o estandarizados acerca del número de avituristas, paquetes especializados vendidos o actividades realizadas en el marco del aviturismo en Leticia en los últimos años. Puesto que Leticia es un lugar destino que no presenta un perfil típico del promedio de turistas internacionales, tampoco se considera oportuno extrapolar datos del nivel nacional para establecer una base de datos representativa de los turistas que llegan a este lugar destino – asunto que se pretende atender como parte de los resultados finales de la investigación. Sin embargo, las siguientes dos categorías, independientes entre sí, permiten formar una noción de los procesos y desarrollos en el sector aviturismo a nivel local.

Por un lado, se pueden identificar patrones en el desarrollo de números de llegadas de turistas nacionales e internacionales durante la última década.¹⁵ Mientras las cifras de llegadas de turistas internacionales muestran un crecimiento limitado hasta el año 2014, por debajo de los diez mil visitantes anuales desde el 2002, las llegadas de turistas nacionales aumentaron significativa y paulatinamente de unos cinco mil visitantes nacionales en el 2002 a multiplicar estos números siete veces para el año 2014. A partir de este año, las proyecciones para años futuros no bajaron de un total de cien mil visitantes (nacionales e internacionales) anuales, hasta que la pandemia paró lo que estaba por convertirse en un turismo de masas (Ochoa, 2015; Palacios, 2019).

Por el otro lado, se pueden identificar patrones en el desarrollo de la observación y el avistamiento de aves a través de los datos disponibles en la plataforma *eBird*.¹⁶ La plataforma permite la revisión de datos históricos para el departamento Amazonas, datando hasta el año 1972, comprendiendo el número y nombres de avistadores de aves, el número de listados completos elaborados y el número de las especies de aves observadas por ellos. Oscilando entre una y cuatro personas anuales que observaron entre 250 y 485 especies

durante los años 70 y 80, para la primera década del nuevo milenio se puede observar que durante las décadas setenta y ochenta la plataforma no cuenta con datos para todos los años, en los noventa únicamente en el año 1991 (año de la Nueva Constitución) no se registraron avistamientos. Este fenómeno se repite en el 2003 – un año después de que se posesionó el gobierno Uribe Vélez.

A partir del año 2014, se observa una coyuntura sin precedentes para la región que llega a un primer tope del número total de 555 especies observadas en el año 2019, con más de 670 listados completos entregados por más que 100 observadores de aves. Actualmente (noviembre del 2022), un total histórico de 469 observadores de aves han registrado 701 especies a partir de 6.036 listas completadas.

Conclusiones

En el año 2021, la imagen turística de Colombia se vio afectada por el resurgimiento del conflicto armado y su repercusión mediática a nivel mundial. Especialmente, el aviturismo está arriesgando el lugar destacado del país para este mercado especializado, que depende de la seguridad en las áreas ricas en avifauna.

Mientras diferentes lugares destinos aviturísticos enfrentaron un escenario desalentador durante el gobierno Duque, después de la reapertura de su aeropuerto, el Sur del Trapecio Amazónico pudo visibilizar su atracción debido a la abstinencia de eventos bélicos.¹⁷ En consecuencia de los procesos de transformación social que atraviesa el país en el periodo del posacuerdo, el municipio de Leticia presenta un alto grado de competitividad en el mercado aviturístico.

Sin embargo, el desarrollo de la superestructura turística de la región requiere un esfuerzo de todos los actores involucrados. Los Estudios Críticos del Turismo pueden jugar un papel central en este proceso, al ofrecer perspectivas transdisciplinarias, oportunas para la integración de propuestas teóricas de diferentes campos de conocimiento – sujetas a la disposición de las disciplinas convencionales en contribuir a este desafío.

Notas

¹ La iniciativa es liderada por el Laboratorio de Aves de la Universidad de Cornell.

² Véase ‘Comunicado a la Opinión Pública’ del grupo de observadores de aves región Putumayo (Asociación Alas Putumayo *et al.*, 2021).

³ La comparación de los datos presentados en los anexos 1 y 2 da constancia de la incoherencia metodológica en la medición del ingreso de turistas, dificultando la comparabilidad de los valores. Asunto que el MinCIT atendió en el año 2019 (MinCIT, 2019), en cuanto a los visitantes no residentes en Colombia.

⁴ Analogía recuperada por Roux (2021).

⁵ Entre otros: Vietnam 1955, Camboya 1967, Sierra Leone 1991 (Burgess *et al.*, 2015), Ruanda 1994, Congo 1996, y diferentes casos de grupos guerrilleros en América Latina (Beverley, 2011).

⁶ Murrillo *et al.* distinguen las etapas de “*wartime, negotiation and post-peace agreement*” (2020: 2) en el contexto colombiano, cuya duración dificulta determinar un momento previo al conflicto armado. En su definición del concepto ‘*warfare*’ (esp. ‘guerra’), Hanson distingue entre las etapas “*preparations, war (armed conflict), and postwar activities*” (2018: 1) o, según McNeely, “*managing the aftermath of war*” (2003: 142).

⁷ El documento proporciona un glosario (Ibíd.: 220-221) de los conceptos específicos a través de las cuales se establece la terminología del discurso sobre los cambios paisajísticos en el contexto de la deforestación colombiana.

⁸ El núcleo de alta deforestación se encuentra en las zonas de transición andino-amazónica de los departamentos Caquetá y Putumayo en el 2005, expandiendo considerablemente hacia los departamentos de Meta y Guaviare, generando un anillo alrededor de los PNN de la Macarena, los Picachos y Tinigua (González *et al.*, 2018: 131).

⁹ Causevic (2013: 148) abarca el concepto de la ‘paz negativa’ de Galtung como violencia estructural simbólica, incorporada en las estructuras sociales a pesar de una aparente abstinencia de violencia física directa. El concepto insinúa una ‘paz positiva’, la cual se desarrolla a partir de políticas públicas de resolución y gestión de conflictos, o procesos de educación y comunicación que aportan a la normalización de las relaciones y sistemas sociales.

¹⁰ El concepto del *Phoenix tourism* hace referencia al papel del turismo para la normalización de las relaciones sociales después de un conflicto político en los procesos sociales de catarsis, transición y renovación (Causevic y Lynch, 2011: 796).

¹¹ Foley y Lennon (1996: 198) definen el concepto del ‘turismo oscuro’ (*dark tourism*) como la mercantilización de sitios de desastres y muertes reales. Para una discusión conceptual detallada, véase Lennon (2017).

¹² “[...] lograr nuevas medidas normativas y ayudas directas por parte de las administraciones; aislar el turismo de la COVID-19, tanto en el sentido de minimizar el riesgo de un contagio que pudiera echar a perder la marca del destino, como en el sentido de negar que fuera un vector de transmisión [...]” (Valdivielso y Adrover, en Murray y Cañada, 2021: 167).

¹³ Estos números absolutos se deben tratar con cuidado, puesto que aún no se cuenta con una metodología homogenizada para el levantamiento de los datos acerca el número de ingresos de extranjeros al país. Véase MinCIT (2019).

¹⁴ Aunque existan otros indicadores para mostrar los impactos del conflicto armado, el aumento en las tasas de homicidios cumple con la ilustración del argumento.

¹⁵ El proyecto de investigación no pretende desarrollar un argumento histórico, puesto que el aviturismo no configuraba como un segmento turístico importante para el país anterior a estas fechas.

¹⁶ Véase en línea: <https://ebird.org/top100?region=Amazonas&locInfo.regionCode=CO-AMA&year=2021&rankedBy=cl>

¹⁷ Cabe por resaltar que en esta evaluación no se incluyeron los acontecimientos violentos debidos a los conflictos locales entre diferentes grupos criminales que disputan por el control del corredor fluvial de mercancía ilegal. En el año 2022, se registró un escalamiento de la violencia criminal a la que cayeron de víctimas, entre otros, una turista europea y una niña menor de edad como daño colateral de asesinatos en espacios públicos en el centro de la ciudad de Leticia.

Anexo 1. N° de llegada de visitantes extranjeros no residentes

	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Amazonas	2,677	3,094	5,501	5,103	4,559	6,409	5,962	6,950	1,650	297
TOTAL Colombia	1,365,379	1,487,032	1,695,000	1,984,744	2,241,054	2,465,815	2,709,043	2,814,025	791,673	365,444
Aumento por año		9%	14%	17%	13%	10%	10%	4%	-255%	-117%

Fuente: MinCIT – CITUR, 30/08/2021, en línea https://www.citur.gov.co/estadisticas/df_viajeros_ciudad_destino/all/2#gsc.tab=0.

Anexo 2. N° de ingresos de visitantes nacionales y extranjeros 2011-2021

AÑOS	VISITANTES		TOTAL
	Nacionales	Extranjeros	
2011	29.126	8.753	37.879
2012	29.908	8.732	38.640
2013	34941	11.254	46.195
2.014	52.999	9.161	62.160
2015	65.856	14.228	80.084
2016	70.773	16.413	87.186
2017	73.537	22.820	96.357
2018	71.559	26.000	97.559
2019	81.189	21.436	102.625
2020	18.079	5.680	23.759
2021	33.621	6.764	40.385
TOTAL	210.166	53.461	263.627

Fuente: Secretaría de Turismo y Cultura Departamental del Amazonas, 2022: 14.

Referencias

- AGUILERA, M. (2014). Contrapoder y justicia guerrillera. Fragmentación política y orden insurgente en Colombia (1952-2003). Bogotá: Penguin Random House.
- ÁLVAREZ, J. (2021). Naturaleza Común. Relatos de no ficción de excombatientes para la reconciliación. Lectores Secretos, Bogotá.
- ÁLVAREZ, M. D. (2002). Illicit Crops and Bird Conservation Priorities in Colombia. *Conservation Biology*, 16(4), 1086–1096. <https://doi.org/10.1046/j.1523-1739.2002.00537.x>
- ARISTIZÁBAL MORA, R.A. (2021). Empresario en Amazonas convocó movilización por cierre preventivo de aeropuerto de Leticia. *WRadio*. <https://www.wradio.com.co/noticias/regionales/empresario-en-amazonas-convoco-movilizacion-por-cierre-preventivo-de-aeropuerto-de-leticia/20210216/nota/4110232.aspx>
- ASOCIACIÓN ALAS PUTUMAYO; ASOCIACIÓN ORNITOLÓGICA DEL PUTUMAYO; GRUPO DE OBSERVACIÓN DE AVES DE PUERTO LEGUÍZAMO; QUINTI; GOAPA PUERTO ASÍS; PROMOTORES OBSERVADORES Y CONSERVADORES DE AVES DE PUERTO ASÍS (2021): Comunicado a la Opinión Pública. *Mirador del putumayo*. <https://miradordelputumayo.com/2021/05/07/putumayo-aplaza-participacion-en-gbd/>
- ATEHORTÚA, A. (2019). Ver pájaros y hacer las paces. *Hacemos memoria*. <http://hacemosmemoria.org/2019/07/21/aviturismo-colombia-posacuerdo-turismo-farc/>
- AYALA LÓPEZ, L.; MURCIA L.; BARRIGA, J. (2018). Expediciones científicas nacionales: Colombia Bio-Colciencias. En Moreno, L. A., Rueda, C. y Andrade, G. I. (Eds.): *Biodiversidad 2017. Estado y tendencias de la biodiversidad continental de Colombia*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá, D. C., Colombia.
- BALLS, A. (2001). Why Tropical Countries are Underdeveloped. *The NBER Digest*, 6. <https://www.nber.org/sites/default/files/2019-08/jun01.pdf>
- BALLVÉ, T. (2012). Everyday state formation: territory, decentralization, and the narco landgrab in Colombia. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30, 603-622. <https://doi.org/10.1068/d4611>
- BANERJEE, O. ET AL. (2021). Gross domestic product alone provides misleading policy guidance for post-conflict land use trajectories in Colombia. *Ecological Economics*, 182, 106929. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2020.106929>

- BAUMANN, M., KÜMMERLE, T. (2016). The impacts of warfare and armed conflict on land systems. *Journal of Land Use Science*, 11(6), 1-17. <https://doi.org/10.1080/1747423X.2016.1241317>
- BBC MUNDO (2019). Crisis en Colombia. “Homicidio”: así murió Dilan Cruz, el joven manifestante símbolo de las protestas en Colombia. *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50593913>
- BEVERLEY, J. (2011). Repensando la lucha armada en América Latina. *Sociohistórica* (28), 163-177. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5172/pr.5172.pdf
- BIRKE, B., KURTENBACH, S., COCO, V. (2020). Im Schatten der Coronakrise explodiert die Gewalt. *Deutschlandfunk Kultur*. https://www.deutschlandfunkkultur.de/kolumbien-im-schatten-der-coronakrise-explodiert-die-gewalt.979.de.html?dram:article_id=480918.
- BONILLA, L., HIGUERA, I. (2016). ¿Parques de papel? Áreas protegidas y deforestación en Colombia. Documentos de Trabajo sobre Economía Regional. Banco de la República, Cartagena. <https://doi.org/10.32468/dtseru.248>
- BOTERO, R., ROJAS, A. (2018). Transformación de la Amazonia: Repercusiones del efecto sinérgico entre políticas erráticas e ingobernabilidad. *Revista Colombia Amazónica*, 11, 9-32.
- BURGESS, R., MIGUEL, E., STANTON, C. (2015). War and deforestation in Sierra Leone. *Environmental Research Letters*, 10(9), 095014. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/10/9/095014>
- BURNS, P.M., NOVELLI, M. (2008). Tourism and Mobilities. Local – Global Connections. Oxfordshire: CAB International. <https://doi.org/10.1079/9781845934040.0000>
- CAÑADA, E., MURRAY, I. (2021). #TourismPostCOVID19. Lockdown touristification. Barcelona: Alba Sud Editorial.
- CASTRO-NUÑEZ, A., MERTZ, O., QUINTERO, M. (2016). Propensity of farmers to conserve forest within REDD+ projects in areas affected by armed-conflict. *Forest Policy and Economics*, 66, 22–30. <https://doi.org/10.1016/j.forpol.2016.02.005>
- CAUSEVIC, S., LYNCH, P.A. (2013). Political (in)stability and its influence on tourism development. *Tourism Management*, 34, 145 – 157. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2012.04.006>

- CHAPARRO HERNÁNDEZ, S., CRUZ OLIVERA, L. (2017). Coca, instituciones y desarrollo. Los retos de los municipios productores en el posacuerdo. *Djusticia*.
- CHAUMEIL, J. P. (2009). El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38(1), 68–74.
- CLERICI, N., ET AL. (2020). Deforestation in colombian protected areas increased during post-conflict periods. *Scientific Reports*, 10, 4971. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-61861-y>
- COTE, L. (2017). Will Peace Destroy the Colombian Amazon? Territories, “Post-conflict” and Deforestation. Thesis Master of Public Management. University of Potsdam.
- DOZO, L. (25/05/2021). El avistaje de aves como primer paso para repensar la naturaleza. *Clarín*. https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/avistaje-aves-primer-paso-repensar-naturaleza_0_ZZvkEZO3y.amp.html.
- FAJARDO, D. (2016). La frontera agraria en la construcción de la paz. *Revista Colombia Amazónica*, 9, 35-48.
- FOLEY, M., LENNON, J. (1996). JFK and dark tourism: A fascination with assassination. *International Journal of Heritage Studies*, 2(4), 198–211. <https://doi.org/10.1080/13527259608722175>
- GAJATE BAJO, M. (2019). Reflexiones sobre la guerra asimétrica a través de la historia. *Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, 24, 204-220. <https://doi.org/10.17141/urvio.24.2019.3522>
- GALTUNG, J. (1996). Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilisation. London, Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446221631>
- GARAY, L. (2013). Minería en Colombia: Fundamentos para superar el modelo extractivista. Bogotá D.C., Contraloría General de la República.
- GARZÓN VERGARA, J. C. (28/11/2020). 13 gráficos para entender la violencia organizada en el post-acuerdo. *La Silla Vacía*. <https://www.lasillavacia.com/historias/historias-silla-llena/13-graficos-para-entender-la-violencia-organizada-en-el-post-acuerdo/>
- GLEDITSCH, N. P. (1998). Armed Conflict and The Environment: A Critique of the Literature. *Journal of Peace Research*, 35, 381-400. <https://doi.org/10.1177/0022343398035003007>
- GOBIERNO DE COLOMBIA (2016). Acuerdo Final Para La Terminación Del Conflicto Y La Construcción De Una Paz Estable Y Duradera.

- GONZÁLEZ, J., ET AL. (2018). Caracterización de las principales causas y agentes de la deforestación a nivel nacional período 2005-2015. IDEAM, Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. Programa ONU-REDD Colombia. Bogotá.
- HANSON, T. (2018). Biodiversity conservation and armed conflict: a warfare ecology perspective. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1429(1), 50-65. <https://doi.org/10.1111/nyas.13689>
- HOFFMANN, C., GARCÍA M., J., KRUEGER, T. (2018). A local perspective on drivers and measures to slow deforestation in the Andean-Amazonian foothills of Colombia. *Land Use Policy*, 77, 379–391. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2018.04.043>
- IDEAM (2018). Resultados Monitoreo de la Deforestación 2017.
- INSTITUTO DISTRITAL DE TURISMO – IDT (2020). Informe de gestión y resultados 2019. Bogotá, Colombia. http://www.bogotaturismo.gov.co/sites/default/files/informe_enviado_al_congreso_asamblea_concejo_2019.pdf
- INSTITUTO DISTRITAL DE TURISMO – IDT (2019). Aviturismo. Bogotá, Colombia. <http://www.bogotaturismo.gov.co/sites/default/files/Estudio%20Aviturismo%202019.pdf>
- JOSEFSEN, L. (19/12/2019). The high price of peace in Colombia: deforestation in the Amazon. *Lifegate Radio*. <https://www.lifegate.com/deforestation-in-the-amazon-colombia>
- LENNON, J. (2017). Dark Tourism. Oxford Research Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264079.013.212>
- MACHLIS, G., HANSON, T. (2008). Warfare ecology. *Bio-Science*, 58, 729–736. <https://doi.org/10.1641/B580809>
- MALDONADO, J.H. ET AL. (2016). La paz es mucho más que palomas: beneficios económicos del acuerdo de paz en Colombia, a partir del turismo de observación de aves. Conservation Strategy Fund. <https://economia.uniandes.edu.co/sites/default/files/profesores/jmaldonado/Maldonado-et-al-2017-peace.pdf>
- MCNEELY, J. (2003). Conserving forest biodiversity in times of violent conflict. *Oryx*, 37(2), 142-152.
- MENCHERO SÁNCHEZ, M. (2018). Colombia en posconflicto: ¿turismo para la paz o paz para el turismo?. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 39,. 415-438. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.20>

- MINCIT (2018). Plan Sectorial de Turismo 2018 – 2022 “Turismo: El Propósito que nos une”. <https://www.mincit.gov.co/CMSPages/GetFile.aspx?guid=2ca4ebd7-1acd-44f9-9978-4c826bab5013>
- MINCIT (2019). MinComercio mejora la metodología oficial para medir con exactitud el crecimiento del turismo receptivo en Colombia. <https://www.mincit.gov.co/prensa/noticias/turismo/metodologia-medir-crecimiento-turismo-extranjero>
- MINCIT (2021): Estadísticas Nacionales - Flujo de Turistas - Turismo Receptor. https://www.citur.gov.co/estadisticas/df_viajeros_ciudad_destino/all/2#gsc.tab=0
- MINCIT (2020). ¡En 2019 el turismo en Colombia rompió récords!. <https://www.mincit.gov.co/prensa/noticias/turismo/en-2019-el-turismo-en-colombia-rompio-records>
- MISIÓN S.O.S. COLOMBIA (2021). Misión de Observación Internacional por Garantías a la Protesta Social y Contra la Impunidad en Colombia. Informe Final. <https://www.nodal.am/wp-content/uploads/2021/10/Informe-SOS.pdf>
- MOSTAFANEZHAD, M. ET AL. (eds.) (2016). Political Ecology of Tourism. Community, power and the environment. Routledge, New York. <https://doi.org/10.4324/9781315717227>
- MOSEDALE, J. (2015). Critical engagements with nature: tourism, political economy of nature and political ecology. *Tourism Geographies*, 17(4), 505-510. <https://doi.org/10.1080/14616688.2015.1074270>
- MOWFORTH, M., MUNT, I. (1998). Tourism and Sustainability. New Tourism in the Third World. Routledge, London & New York. <https://doi.org/10.4324/9780203437292>
- NEPAL, S. K., SAARINEN, J. (eds.) (2016). Political Ecology and Tourism. London & New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315723471>
- OCHOA ZULUAGA, G. I. (2015). Global tourism chains and local development in the Amazon: Implications for community wellbeing. Tesis de doctorado. Tilburg University, Tilburg, Holanda.
- OCHOA ZULUAGA, G. I., TOBÓN, M. A. (2010). “De vacaciones en la Amazonia”. Turismo y nuevas formas de trabajo en poblaciones indígenas. *Remando a varias manos. Investigaciones desde la Amazonia. Leticia: Universidad Nacional de Colombia*, 39-62.
- PALACIO, G. (ED.) (2009). Ecología Política de la Amazonia. Bogotá: ILSA-Universidad Nacional-Sede Amazonia.

- PALACIOS, Á. (2019). Turismo ingenuo y de masas, un riesgo para la Amazonía colombiana. *Forumnatura*. <https://forumnatura.org/2019/02/04/turismo-ingenuo-y-de-masas-un-riesgo-para-la-amazonia-colombiana/>
- PEÑA MONTOYA, P. (2021). El recrudecimiento del conflicto armado afecta a pajareros y ornitólogos. *Hacemos memoria*. <http://hacemosmemoria.org/2021/06/23/el-recrudecimiento-del-conflicto-armado-restringe-a-pajareros-y-ornitologos-en-colombia/>
- PREM, M. ET AL. (2020). End-of-conflict deforestation: Evidence from Colombia's peace agreement. *World Development*, 129, 104852. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2019.104852>
- PROCOLOMBIA (07/05/2021). Colombia busca ganar por séptima vez competencia de aves en el Global Big Day 2021. *Procolombia*. <https://procolombia.co/noticias/colombia-busca-ganar-por-septima-vez-competencia-de-aves-en-el-global-big-day-2021>
- REILLY, B., PARRA, R. (2019). Forests and Conflict in Colombia. Archivos de Economía.
- REVELO-REBOLLEDO, J. (2019). The Political Economy of Amazon Deforestation: Subnational Development and the Uneven Reach of the Colombian State. Publicly Accessible Penn Dissertations, 3511. University of Pennsylvania.
- RICO, G. (2018). La selva en Colombia después del conflicto con las FARC. <https://es.mongabay.com/2018/05/colombia-la-selva-tras-conflicto-farc>
- ROUX, C. (2021). Una guerrilla campesina sin discurso ambiental: la oportunidad perdida de las FARC-EP durante los diálogos de paz en La Habana. *Acta Sociológica*, 85/86, 209-228. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2022.85-86.82784>
- SEMANA (2019A). El aviturismo alza vuelo. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/colombia-es-potencia-en-turismo-de-avistamiento-de-aves/612422/>
- SEMANA (2019B). Aviturismo en Colombia, amenazado por el regreso del conflicto armado. *Semana*. <https://www.semana.com/medio-ambiente/articulo/aviturismo-en-colombia-amenazado-por-el-regreso-del-conflicto-armado/47375/>
- SIERRA PRAELI, Y. (2020). Estudio revela pérdida de bosques en Amazonía equivalente al tamaño de Chile en 34 años. *Mongabay LATAM*. <https://es.mongabay.com/2020/07/amazonia-bosques-deforestacion-tres-decadas/>

- SIERRA PRAELI, Y. (2021). Global Big Day 2021: ¿Qué pasó durante la competencia de aves más importante del mundo?. *Mongabay LATAM*. <https://es.mongabay.com/2021/05/global-big-day-que-paso-durante-la-competencia-de-aves-protesta-colombia/>
- TEJERINA, L. (2019). Localizaciones de Narcos en Colombia: un polémico turismo televisivo. *Cineturismo*. <https://www.cineturismo.es/localizaciones/localizaciones-narcos-colombia/>
- UNGAR, M. (ED.) (2018). The 21st Century Fight for the Amazon: Environmental Enforcement in the World's Biggest Rainforest. Switzerland: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-56552-1>
- UNIVERSIDAD DEL ROSARIO (s/f). Experimentos sobre reconciliación política en Colombia - Postconflicto. <https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/jurisprudencia-reconciliacion/ur/Postconflicto/>
- U.S. DEPARTMENT OF STATE (21/09/2021): Colombia Travel Advisory. <https://travel.state.gov/content/travel/en/traveladvisories/traveladvisories/colombia-travel-advisory.html>
- VAN DEXTER, K., VISSEREN-HAMAKERS, I. (2020). Forests in the time of peace. *Journal of Land Use Science*, 15(2-3), 327-342. <https://doi.org/10.1080/1747423X.2019.1699614>

Experiencias y prácticas en salud: Covid-19 y Tuberculosis en dos comunidades multiétnicas en Leticia-Amazonas, Colombia

Experiences and Health Practices: COVID-19 and Tuberculosis in Two Multiethnic Communities in Leticia-Amazonas, Colombia

Experiências e práticas em saúde: Covid-19 e Tuberculose em duas comunidades multiétnicas em Leticia-Amazonas, Colombia

Santiago Bedoya-Molina
Nury Alejandra Rodríguez-Colmenares
Daniel Mateo Pérez-Pinzón
Diana Yardleny Gualteros-Lesmes
Astrid Carolina Guzmán-Correa
Marta Isabel Murcia-Aranguren
Luz Mila Murcia-Montaño

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 14-08-2022. Devuelto para revisiones: 7-11-2023. Fecha de aceptación: 20-12-2023.

Cómo citar este artículo: Bedoya-Molina, S., Rodríguez-Colmenares, N. A., Pérez-Pinzón, D. M., Gualteros-Lesmes, D. Y., Guzmán-Correa, A. C., Murcia-Aranguren, M. I. y Murcia-Montaño, L. M. (2024). Experiencias y prácticas en salud: Covid-19 y Tuberculosis en dos comunidades multiétnicas en Leticia-Amazonas, Colombia.

Mundo Amazónico, 15(1), 44-62. <https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.104802>

Resumen

En Colombia, particularmente en el departamento del Amazonas, la alta prevalencia de Tuberculosis y Covid-19 ha suscitado gran interés sobre las prácticas y experiencias que las comunidades indígenas desarrollan alrededor de estas dos entidades infecciosas. Objetivo: Indagar mediante el diálogo de saberes las experiencias y prácticas en salud de la medicina tradicional frente a la TB y a la Covid-19 en las comunidades multiétnicas de San Sebastián de los Lagos y Yoi con asentamiento en Leticia-

Santiago Bedoya-Molina. Grupo de investigación MICOBAC-UN, Universidad Nacional de Colombia y Grupo Estudios del Territorio, Instituto de Estudios Regionales. Universidad de Antioquia, Colombia. E-mail: santiago.bedoyam@udea.edu.co

Nury Alejandra Rodríguez-Colmenares. Grupo de investigación MICOBAC-UN, Universidad Nacional de Colombia. E-mail: nuarodriguezco@unal.edu.co

Daniel Mateo Pérez-Pinzón. Grupo de investigación MICOBAC-UN, Universidad Nacional de Colombia. E-mail: damperezpi@unal.edu.co

Diana Yardleny Gualteros-Lesmes. Grupo de investigación MICOBAC-UN, Universidad Nacional de Colombia. E-mail: dygualterosl@unal.edu.co

Astrid Carolina Guzmán-Correa. Grupo de investigación MICOBAC-UN, Universidad Nacional de Colombia y Grupo de Estudios en Salud Pública Departamental del Amazonas. Corporación Universitaria Rafael Núñez. E-mail: aguzmanc3@curnvirtual.edu.co

Marta Isabel Murcia-Aranguren. Profesora titular, Departamento de Microbiología de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia. E-mail: mimurciaa@unal.edu.co

Luz Mila Murcia-Montaño. Laboratorio de Salud Pública Departamental del Amazonas. Grupo de Estudios en Salud Pública Departamental del Amazonas. Email: lsp@amazonas.gov.co

Amazonas. Metodología: Estudio basado en la etnografía, la observación participante y el diálogo de saberes en las comunidades de San Sebastián de los Lagos y Yoi en julio del 2021, para profundizar en los significados enfocados en el uso de la medicina tradicional alrededor de las enfermedades respiratorias Tuberculosis y Covid-19. Los contenidos grabados son la fuente primaria del análisis de contenido y análisis textual. Resultados: Hay una actitud propositiva por parte de los gestores de salud para establecer una complementariedad entre la medicina tradicional y convencional. La Tuberculosis y la Covid-19 han promovido el posicionamiento del uso de las plantas como uno de los pilares fundamentales para la promoción de la salud en el territorio. Discusión: Lograr un trabajo intersectorial requiere de acciones comunitarias que posibiliten un trabajo conjunto. Los gestores de salud son claves en la comunicación del sistema de salud convencional y sus comunidades, además sus conocimientos tradicionales en salud son vitales para fortalecer la interculturalidad y garantizar el derecho a la salud en comunidades indígenas.

Palabras Clave: Diálogo de saberes; Amazonas; Medicina tradicional; Covid-19; Tuberculosis.

Abstract

In Colombia, particularly in the Amazonas Department, the high prevalence of Tuberculosis and COVID-19 has generated interest about the experiences and practices that indigenous communities develop around these infectious diseases. Objective: Inquire about the experiences and health practices related to tuberculosis and COVID-19 through knowledge dialogues with traditional medicine in multiethnic communities of San Sebastian de los Lagos and Yoi, located in Leticia-Amazonas. Method: This study is based on ethnography, participant observation, and the knowledge dialogues conducted in the communities of San Sebastian de los Lagos and Yoi in July 2021. The focus is on detailing the meanings associated with the use of traditional medicine for respiratory diseases such as tuberculosis and COVID-19. Recorded contents serve as the primary source of information for the textual and content analysis. Results: There is a proactive attitude on the part of health managers to establish complementarity between traditional and conventional medicine. Tuberculosis and COVID-19 have promoted the recognition of plant usage as one of the fundamental pillars for health promotion in the territory. Discussion: Achieving intersectoral work requires community actions that enable joint efforts. Health managers play a key role facilitating communication between the conventional health system and their communities. Their traditional health knowledge is vital to strengthen interculturality and guarantee the right to health in indigenous communities.

Keywords: Knowledge dialogues; Amazonas; traditional medicine; COVID-19; tuberculosis.

Resumo

Na Colômbia, particularmente no departamento do Amazonas, a alta prevalência de TB e Covid-19 tem despertado grande interesse nas práticas e experiências que as comunidades indígenas desenvolvem em torno dessas doenças. Objetivo: Pesquisar através do diálogo do conhecimento as experiências e práticas em saúde da medicina tradicional contra a TB e Covid-19 nas comunidades multiétnicas de San Sebastián de los Lagos e Yoi em Leticia-Amazonas. Metodologia: Um diálogo de conhecimento foi realizado com as comunidades de San Sebastián de los Lagos e Yoi em julho de 2021, com foco no uso da medicina tradicional em torno das doenças respiratórias da TB e covid-19. O conteúdo gravado é a principal fonte de análise de conteúdo e análise textual. Resultados: Há uma atitude proativa por parte dos gestores de saúde para estabelecer uma complementaridade entre a medicina tradicional e convencional. A TB e a Covid-19 têm promovido o posicionamento do uso das plantas como um dos pilares fundamentais para a promoção da saúde no território. Discussão: Alcançar o trabalho intersectorial requer ações comunitárias que possibilitem o trabalho conjunto. Os gestores de saúde são fundamentais na comunicação entre o sistema de saúde convencional e suas comunidades, seus conhecimentos tradicionais em saúde são essenciais para fortalecer a interculturalidade e garantir o direito à saúde nas comunidades indígenas.

Palavras-chave: COVID-19, Tuberculose, Medicina Tradicional, Diálogo do Conhecimento.

Introducción

La tuberculosis (TB)¹ es causada por *Mycobacterium tuberculosis*, cuya localización más frecuente es la pulmonar. A nivel mundial, la TB es la decimotercera causa de muerte y la enfermedad infecciosa más letal detrás

de la Covid-19. Se estima que, en 2020, aproximadamente 9,9 millones de personas en todo el mundo se enfermaron a causa de la TB (OMS, 2021). En Colombia, la TB representa una de las principales enfermedades infecciosas crónicas de alta prevalencia, reportándose 13037 casos en el 2020, afectando al 5,2 % de la población indígena (Ministerio de Salud y Protección Social, 2021). No obstante, con la aparición de la enfermedad por Covid-19, el sistema de salud mundial, y claramente el colombiano, debió redirigir su atención y centrar sus esfuerzos para mitigar el alto impacto que tuvo esta enfermedad en su surgimiento, lo que generó nuevos retos en salud, no solo para el sistema, sino también para las comunidades.

Las precarias condiciones de vida, el hacinamiento, el bajo nivel socioeconómico y la dificultad de acceso a los servicios de salud se han asociado con una mayor probabilidad de contagio de TB y Covid-19 (Olmos y Stuardo, 2020). A pesar de las investigaciones alrededor de estas dos enfermedades, son pocos los estudios acerca de la coinfección entre estas en comunidades indígenas. Se ha evidenciado que los pacientes con TB tienen mayores complicaciones de enfermar por Covid-19 dado el daño pulmonar crónico y las comorbilidades asociadas. Asimismo, los sobrevivientes de Covid-19 pueden tener un alto riesgo de padecer TB, ya que la infección por este coronavirus aumenta el riesgo de progresión de infección latente a enfermedad activa (Vanzetti *et al.*, 2020).

La situación inicial de la Covid-19 en Colombia tuvo una dinámica diferente en el departamento del Amazonas. Factores como la ubicación geográfica, la baja oferta de servicios de salud, el contar con un único hospital público para cerca de 80 mil personas, la inadecuada infraestructura y la falta de equipos y profesionales en salud comprometieron la calidad de la atención y la oportunidad de acceso a los servicios sanitarios para toda la población. Para el 3 de junio de 2020, el Amazonas registraba en el país **la tasa más alta de mortalidad por millón de habitantes**, con 65 fallecidos y 1898 casos confirmados de la Covid-19 (Zamora Quiroga, 2021). En el año 2021, la comorbilidad de Covid-19 y TB fue del 4 %, siendo el Amazonas la entidad territorial con mayor porcentaje (18 %) (Instituto Nacional de Salud, 2021).

Debido a la alta prevalencia de TB en el Amazonas y la situación particular que se vivió frente a la Covid-19, se indagaron las experiencias y prácticas en salud de la medicina tradicional frente a la Covid-19 y la TB en las comunidades multiétnicas² de San Sebastián de los Lagos (comunidad con mayor población del área periurbana de Leticia y con casos activos de TB) y Yoi (primera en presentar casos positivos de Covid-19), ubicadas ambas en el municipio de Leticia- Amazonas.

El abordaje de las enfermedades desde la perspectiva de la medicina tradicional tikuna, donde los saberes están conectados con la significación del territorio, los vínculos establecidos con elementos de la naturaleza, el posicionamiento y resurgimiento del uso de plantas para aliviar los síntomas

de las enfermedades constituyen factores clave para entender la TB y la Covid-19 en las comunidades de estudio.

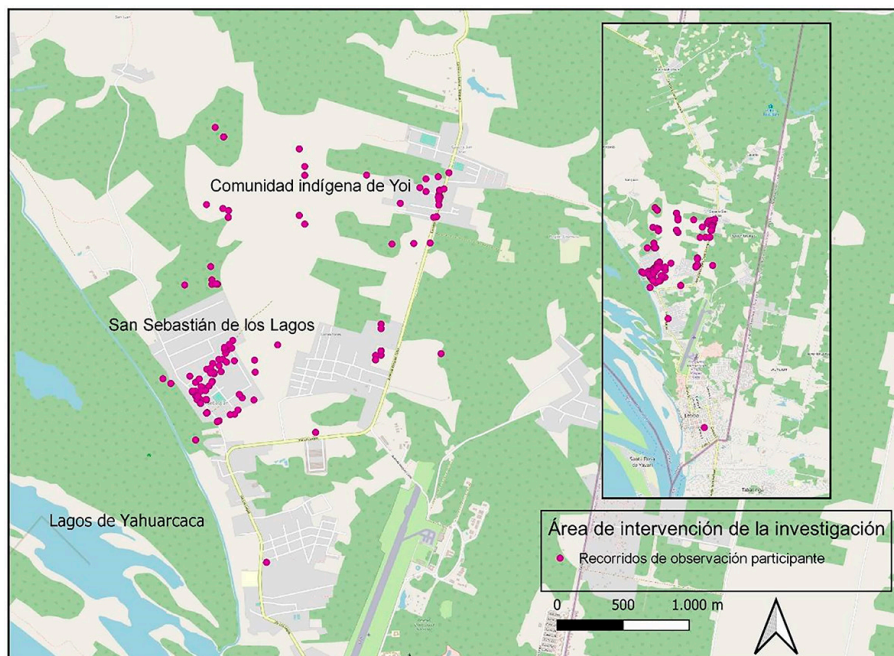


Figura 1. Localización de la investigación en el municipio de Leticia.

Fuente: propia a partir de georreferenciación en QGIS.

Metodología

La metodología se basó en la **etnografía**, la **observación participante** y el **diálogo de saberes**, siendo este último el centro de la praxis para llegar al cometido final: un proceso comunicativo mediante el cual los participantes tienen una clara intención de comprenderse mutuamente (Bastidas Acevedo *et al.*, 2009). Instrumentos como la entrevista semiestructurada sirvieron para profundizar en las prácticas y experiencias que los participantes tenían alrededor de la Covid-19 y la TB, y **estrategias** como el **análisis de contenido** y **textual** fueron utilizadas para la codificación de la información recolectada.

La investigación tuvo una fase exploratoria en la que se planearon los materiales. En este periodo, se realizó una consulta previa a los cabildos indígenas, quienes delegaron facilitadoras (miembros de la misma comunidad) entre los investigadores y el territorio. Posteriormente, se ejecutó la fase de intervención, entre junio a agosto de 2021. En San Sebastián de los Lagos, por referenciación de la comunidad y de la facilitadora, se logró localizar a cinco líderes en salud comunitaria, con quienes se realizó una entrevista individual a profundidad en

la que se indagó por el tratamiento de la Covid-19 y la TB desde la medicina tradicional. Lo anterior se llevó a cabo con el fin de conocer si sus prácticas de cuidado cultural se relacionaban con el tratamiento de estas enfermedades respiratorias para así determinar su participación en el diálogo de saberes grupal.

En el diálogo de saberes grupal, las reflexiones dieron lugar principalmente hacia las prácticas culturales de la medicina tradicional; a su vez, durante este espacio, se observó que los líderes en salud comunitaria han aprendido estos conocimientos de forma transgeneracional, y uno de ellos los ha complementado con educación técnica. En consecuencia, al percibirse a sí mismos como la conexión para su comunidad entre la medicina convencional y la medicina tradicional, se autodenominan **gestores de salud**³.

Por su parte, en Yoi se realizó un único diálogo de saberes con la agente en salud institucionalizada, quien se autodenomina médica tradicional. Teniendo en cuenta que ella es la única persona que está legitimada como el enlace entre la comunidad y la medicina convencional, para efectos prácticos de esta investigación, sus reflexiones o aportes se agrupan dentro del término gestores de salud.

Los gestores de salud participantes del diálogo de saberes son indígenas magüta (también llamados tikuna) y cocama, quienes están legitimados en sus comunidades como sabedores y conocedores de prácticas ancestrales. En San Sebastián de los Lagos, el diálogo de saberes se realizó con dos mujeres entre los 30 a 40 años y dos hombres cuyas edades oscilaban entre los 30 a 70 años. Por su parte, en Yoi, la gestora de salud tenía una edad aproximada de 40 años. Los agenciamientos en salud en sus comunidades la mayoría de las veces recaen sobre ellos y es por esto que constituyen el sustrato inicial de lo que la investigación identificó como autocuidado o cuidado colectivo.

Finalmente, hubo una fase de sistematización del material sonoro. Su procesamiento posibilitó codificar los temas que rodearon las acciones en salud en el territorio y la forma cómo se ha abordado la Covid-19 y la TB desde la práctica y experiencia en el uso de las plantas.

El equipo investigador estuvo conformado por un profesional social, un médico-cirujano, una bacterióloga clínica y dos estudiantes de Enfermería. También, tuvo el acompañamiento de una docente investigadora y la participación del Grupo de Estudios en Salud Pública de la Amazonía del Laboratorio de Salud Pública Departamental del Amazonas.

Resultados

La exposición de los resultados está dividida en ocho subtítulos. Los primeros tres se enfocan en el abordaje de las enfermedades en los territorios y los modos en que los gestores de salud proponen su incorporación en las acciones de salud. Los cinco subtítulos restantes muestran los hallazgos alrededor de las experiencias y

prácticas que han suscitado la Covid-19 y la TB en las comunidades del estudio y el posicionamiento del uso de las plantas. Los resultados están basados en el diálogo de saberes con los gestores de salud, se usan abreviaturas de nombres y apellidos para indicar cuando interviene cada uno.

Abordaje de las enfermedades en las comunidades del estudio

La atención en salud inicia cuando ante la presencia de algún síntoma, el paciente acude al gestor de salud de su preferencia. Allí, este realiza una observación detallada, utiliza el **tacto e indaga** por información adicional que le permita el tratamiento vegetal adecuado. IC comenta: “cuando las personas vienen acá, yo la toco, se siente caliente y usted sabe que es daño con tan solo verlo y tocarlo, siempre tienes que tocar, si tú sientes, sientes la energía”.

Con el propósito de buscar la integralidad en el cuidado tradicional, los gestores de salud recomiendan a la persona enferma consultar al servicio de salud convencional para que allí se pueda obtener un diagnóstico detallado y evaluar la pertinencia de un tratamiento simultáneo entre la medicina tradicional y la medicina convencional. Esto les permite actuar apropiadamente y dirigirse hacia una línea de tratamiento específica dentro de la medicina tradicional. IC explica: “primeramente, yo lo mando al hospital, haga sus exámenes, ahí ya le dirán ellos si es para occidental o si es en vegetal”. RS dice a sus pacientes: “vaya mire a ver qué tú tienes, así nosotros lo mandamos a confirmar qué es”.

Integralidad de las acciones en salud

Hay una actitud propositiva de los gestores de salud para establecer una complementariedad entre las acciones en salud que se llevan a cabo dentro de la comunidad y aquellas ofrecidas por los servicios de salud convencionales. Frente a esto, NS dice que es necesario: “echar un puente para que la medicina occidental y la tradicional trabajemos de la mano y así lograr un beneficio para toda la comunidad y el pueblo en general”.

En este sentido, hay un interés por desarrollar un trabajo multidisciplinar en el que se reconozca la labor y las capacidades de los gestores de salud tanto en su comunidad, como en las instituciones de salud. RS dice: “algún día nos tengan en cuenta y acá dentro de la comunidad de las medicinas tradicionales, los personajes que son de acá, los médicos, que siempre los han tenido olvidados”. NS expresa la intención de los gestores de salud y lo manifiesta dibujando:

“**Lo que queremos** es que nos tengan en cuenta para trabajar de la mano con los chamanes, con las parteras, sobanderas, los que preparan las plantas, los que purifican el cuerpo, queremos que **haya un puente colgante** y en medio del puente, que son dos varas, aquí un puentecito, aquí es la medicina tradicional y

aquí la occidental, lo que queremos es que en ese medio se den las manos los dos, si los dos se dan la mano de aquí nace lo que es la **buena vida**, si la medicina occidental no pudo entonces le entrega a la medicina tradicional”.



Figura 2 Diálogo de saberes en San Sebastián de los Lagos.

Fuente: propia, agosto de 2021.

Lo anterior refleja la disposición de los gestores de salud de compartir sus conocimientos con la medicina convencional en pro de establecer estrategias conjuntas para fortalecer la atención en salud desde y para la comunidad. Es necesario resaltar que los gestores de salud pueden facilitar dentro de su comunidad la coordinación de acciones de salud. NS explica que “el triángulo de la salud [Figura 3] se divide en tres partes que son la atención terciaria en salud, atención secundaria en salud y la atención primaria en salud donde a nosotros como pueblos indígenas no nos tienen en cuenta en ninguno”. Cabe resaltar que el triángulo de la salud se construyó en conjunto entre los investigadores y los gestores de salud, quienes, con base en su conocimiento, y experiencia dentro de la comunidad, designan actores clave para cada uno de los niveles de atención.

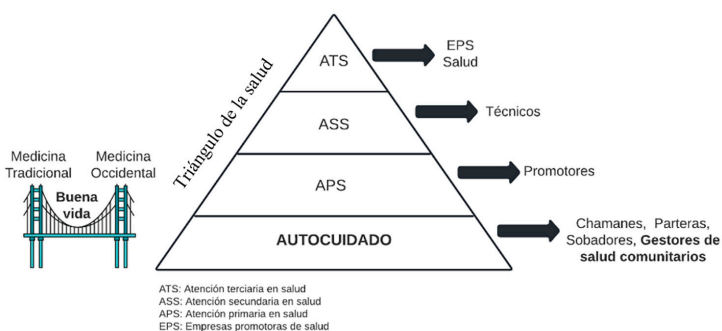


Figura 3 Triángulo de la salud.

Fuente: propia a partir de la información suministrada por los gestores de salud.

Autocuidado y buena vida

Los gestores de salud consideran el **autocuidado** como el inicio de la atención en salud y lo definen como las prácticas en salud que desarrollan cotidianamente

dentro de la comunidad para que cada individuo goce de una **buena vida** que para ellos “es vivir bien, no estar enfermos, tener buen territorio, tener buena alimentación, trabajar de la mano con los dos [medicina tradicional y medicina convencional]”. Así, el autocuidado, que es la forma en la que se contextualiza la acepción del **buen vivir**⁴, implica una responsabilidad comunitaria sobre la propia salud en cada uno de los entornos donde el sujeto se desenvuelve.

Se entiende que el autocuidado parte de la voluntad de la comunidad para cuidar de sí misma desde la medicina tradicional. A pesar de ello, para que dicho cuidado se logre, se requiere la articulación de diferentes disciplinas:

“Aquí [dibuja] son los profesionales, los técnicos y los promotores en salud, pero aquí es algo importante y que el Estado nunca nos tiene en cuenta y se llama el autocuidado, que es la parte principal donde está la medicina tradicional que es lo que hacemos nosotros, **el Estado siempre tiene en cuenta que primero tenemos que ir donde los especialistas, que la operación: “que no, que me enfermé y tengo que ir a Bogotá”** (NS).

Los gestores de salud hacen un llamado para que el sistema de salud convencional los involucre en el proceso de atención en salud: “nos designaremos como **gestores de salud, que es empezar a gestar, a proyectar, sembrar para la vida desde la comunidad**. Motivar a la gente, sembrar para cosechar” (NS). Ellos buscan llevar la medicina tradicional y convencional a la comunidad, asegurar continuidad del cuidado y una mayor adherencia a los diferentes tratamientos: “en la comunidad hay casos de tuberculosis y no hay ese puente, le dan medicamentos y toman dos o tres días, pero no siguen [tomándose el medicamento] porque no hay acompañamiento” (NS).

Las prácticas y experiencias: un saber ancestral que se delega

Las prácticas para tratar y curar enfermedades como la Covid-19 y la TB, los gestores de salud explican que, estas están mediadas por los conocimientos que han heredado. Las prácticas no solo están ligadas al parentesco y la configuración comunitaria, también se basan en la apropiación del entorno. En el caso de las comunidades del estudio, la base de su sistema cultural es eminentemente indígena amazónico (tikuna, yagua, uitoto, cocama), es decir, el sustrato de sus experiencias y por tanto de sus saberes está conectado con las formas de aprehensión del territorio y con los vínculos establecidos con elementos no humanos como la selva, los vegetales, el agua y los ríos.

“Eso me dejó el abuelo cuando yo era pela’o, yo estudié con él por ahí dos años, me enseñó diferentes remedios y me dejó esos recuerdos” (RS). “Mi suegro me enseñó, él vino a prepararme, él es de otra región y descendente cocama” (IC). “El conocimiento ha sido ancestral, viene por herencia de nuestros abuelos, de nuestra etnia, de nuestra cultura” (BS). Por su parte, NS

dice que el interés por la salud en su territorio se consolidó cuando ingresó a una carrera técnica en salud y cuando cursó un diplomado sobre gestión comunitaria en salud: “me gusta colaborar a la gente, de ahí me gané una pequeña beca para ir a estudiar a Bogotá sobre un diplomado de gestor comunitario en salud”.

Volviendo a las raíces: el resurgimiento de las plantas



Figura 4. Jambú, planta medicinal usada para diversas enfermedades entre ellas la Covid-19. *Fuente:* propia, julio de 2021.

Las plantas en diferentes etnias del Trapecio Amazónico colombiano tienen un valor espiritual para su cotidianidad por sus características medicinales o como símbolos sagrados en ceremonias y rituales. Para BS, “las plantas son seres vivos, tienen espíritu, tienen como decir el alma que nosotros tenemos, tienen propiedades curativas”. IT afirma que “cada plantica tiene su propio elemento”, mientras que IP menciona: “todas estas plantas han funcionado dentro de nuestra cultura, dentro de nuestra etnia y se han utilizado dentro de casi todo el territorio”.

Los gestores de salud entienden diversos significados alrededor de las plantas, para ellos cada planta tiene una personalidad, algunas son machos y otras hembras. Adicionalmente, identifican que hay una clasificación según sus características organolépticas, dentro de las que se mencionan amargo y dulce, frío y calor: “la naturaleza proporciona todo, las plantas amargas, dulces, saladas, simples” (NS).

Para NS todo lo que es amargo es “en contra de las enfermedades respiratorias”. De acuerdo con esto, se encuentra como punto en común que las plantas amargas son antimicrobianas. BS relata que: “como esto es tan amargo hace que todos esos virus, hongos, parásitos, lo que esté ahí simplemente no prevalezcan y se mueran.” IC menciona: “la hoja amarga sirve para curar la rasquiña, los hongos que le salen”.

Las características de frío y calor están en relación con el origen y tratamiento de infecciones. Como parte del tratamiento de la TB, IC resalta: “todo para la tuberculosis tiene que ser tibio, nada frío”. RS aclara un poco esto al relatar que la Covid-19 y otras enfermedades se originan y prevalecen por el frío: “es solo tomar líquido, líquido, pero caliente, más esa enfermedad choca en parte frío, ese es del frío y por eso tiene es que tomar caliente, hacer el preparado caliente, nada frío.”

Se destaca que hay un énfasis en la prevención de las enfermedades en general. Frente a esto, **las plantas amargas juegan** un papel preventivo, “todo lo que es amargo es para prevenir las enfermedades que siempre vienen hacia uno”. Sin embargo, para NS la prevención no es exclusiva de las enfermedades, sino que, por ejemplo, las **plantas dulces o aromáticas** se usan “para que el cuerpo esté bien, o sea equilibrado, suave, para despejar la mente, como para uno, o sea, **vivir bien, son preventivos** [los preparados]” y añade “es para prevención tomar plantas suaves y dulces como la hierba luisa, la naranja”. Además, para NS las plantas que se consideran *frías* guardan relación con las *dulces*: “la malva también es una planta fría, se prepara y se toma así, la planta también es buena como para que el cuerpo esté bien, para tener una energía positiva, con las plantas dulces”.

BS profundiza en este concepto de prevención enfatizando en el **mantenimiento de la salud**: “tomar té, consumir hojas es excelente para que nuestra salud esté siempre activa”, adicional, hace uso de conceptos relacionados con las frecuencias electromagnéticas:

“Si me alimento de té, como frutas, verduras, esto me va a dar vida, y mi salud e inmunidad, siempre van a estar, entonces no me voy a enfermar, mientras yo tenga las defensas altas, esas enfermedades no van a prevalecer, porque mi frecuencia electromagnética siempre va a estar alta, y no va a permitir que las enfermedades reinen en mí”.

En cuanto a la prevención de las infecciones respiratorias en específico, NS explica: “el ortelón bota un extracto que es fuerte y es para prevenir todas las enfermedades respiratorias, como tuberculosis, gripa, Covid-19”. Para BS, el control de la TB debe tener énfasis en aspectos que van más allá del uso de la medicina tradicional: “el cuidado que se debe tener con el entorno familiar, y estar haciendo el seguimiento a los pacientes o a los familiares del paciente con tuberculosis”. NS propone el trabajo conjunto para evitar la propagación de la TB: “si no puede estar esta medicina, entonces ahí entra la otra para ver cómo se trabaja ahí, para evitar que tengamos más pacientes con tuberculosis”.

Métodos, usos y preparaciones

Los gestores de salud manifiestan que sus experiencias con las plantas y vegetales han estado mediadas por los usos y preparaciones que permiten extraer sus

propiedades y beneficios. Entre las explicaciones, comentan que los métodos más recurrentes son la “vaporización” o evaporización y las infusiones o tés, eso dependiendo del estado del paciente o la enfermedad que están tratando.

La **vaporización** es un método terapéutico que se usa para que la persona inhale bajo cierto tiempo y durante varios días las propiedades que poseen las plantas. Este método consiste en separar y macerar los vegetales y mezclarlos con agua hirviendo, IC describe cómo hace este proceso:

“Las cocinaba, todas las plantas, cogollo de limón y de naranja, empezaba a machacar y hacía una calderada solo se utilizan las hojas, tiene que salir harto vapor, tiene que estar súper caliente [...] sientas a tu paciente, le echas la cobija, tiene que respirar profundo, durante 15 minutos, le golpeas la espalda dos o tres minutos y descansa, usted va sintiendo como la persona que tiene esa enfermedad va respirando, por último empieza a hacerle masajes en la espalda, pero tiene que seguir bien cubierto”.



Figura 5. Diálogo de saberes en la comunidad indígena de Yoi.

Fuente: propia, agosto de 2021.

BS también expone cómo realiza este método, cuya diferencia se centra en la disposición corporal del paciente y en el tiempo de inhalación de las plantas:

“La evaporización consiste en hervir tres litros de agua, echar estas plantas cuando el agua esté hirviendo, se deja un minuto, se tapa bien, se coloca el paciente en una silla muy baja y se procede a tapar el paciente, solamente en pantaloncillo, se tapa con una sábana todo, y queda totalmente cubierto y eso se hace por lo similar en el baño, donde se va finalmente a enjuagar. Se deja 20 minutos, el paciente inhala el vapor que está muy fuerte”.

Otros métodos de preparación tradicional son las **infusiones** y los **tés** que son para uso diario, “como agua”, estos requieren de un proceso específico para su preparación, como lo explica NS:

“Se hierve el agua, digamos se le apaga el agua, se le agregan las hojitas, se le tapa y él solito bota un color verde, cuando está tapadito se le deja ahí unos diez minutos que el mismo se suelte todo, si uno por ejemplo hierve con todas las hojas todo se pierde [...] ya cuando esté medio frío se lo va tomando como tintico”.

Llegada de la Covid-19 a las comunidades



Figura 6. Vista de uno de los sectores de San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas, Colombia. Fuente: propia, recorridos por el territorio, julio de 2021.

Con la llegada de la Covid-19 a Leticia, los gestores de salud relatan que una de las primeras medidas en las comunidades fue encerrar (proteger) el territorio. En San Sebastián de los Lagos, IC cuenta que el resguardo fue sellado: “hicimos un encerramiento en la maloca, a medianoche salíamos a proteger la comunidad, a encerrarlos como nosotros decimos”. Asimismo, expresa que, cuando todavía la pandemia era un rumor, se preparó junto con otros más buscando plantas y vegetales:

“Fui la primera que saqué mis medicinas tradicionales en pandemia inclusive antes de eso, nos fuimos al monte, casi llegando al [km] 5, todo medicamento me tocó ir a buscarlo, ya después la gente empezó a sacar lo de ellos, empezamos a unir toda la comunidad, con el panal de miel, empezamos a fumigar todas las casas”.

La pandemia generó que las plantas volvieran a posicionarse en el centro del cuidado y la prevención. La Covid-19 refloreó el conocimiento tradicional en las comunidades: “Ayudó a despertar, no solamente en Colombia, sino en otros países, a las otras tribus que también retomaron sus conocimientos, porque son los conocimientos que están allí, y, volvieran a la medicina ancestral y a todo ese conocimiento que tenemos guardado hasta este momento” (BS).

Se evidencia que con la pandemia hubo mayor sinergia, es el caso de los gestores de salud en San Sebastián de los Lagos, que aprovecharon la circunstancia y reavivaron el uso de las plantas. NS comenta: “yo también frentié aquí en la comunidad, se tomaban las plantas amargas, lo que yo miraba que preparaban todos era amargo”.

Durante la pandemia, tanto los gestores de salud como los pobladores recurrieron, en su mayoría, a las propiedades de las plantas. NS comenta que su mamá preparaba el “anticovid”: “preparaba el jengibre, botoncillo y ajo”. IT expresa que lo que más se usó para tratar la Covid-19 fue la mezcla entre malva y cordoncillo: “se hizo como una infusión o un té, y eso era lo que se tomaba o en ocasiones lo que hacíamos era macerar, o chapiar”.



Figura 7. Diversos té, entre ellos el jengibre para tratamiento de enfermedades respiratorias.

Fuente: propia, a partir de diálogo de saberes con el señor RS, julio de 2021.

Las plantas más usadas por los gestores de salud fueron el jengibre, el limón, el botoncillo, la malva, el cordoncillo, los ajos, la menta, el jambú y el eucalipto. Tanto las plantas como sus componentes estuvieron supeditados al ritmo de la propia pandemia. BS expresa que cada ola epidemiológica incidió en la forma como se usaban las plantas:

“La primera epidemia⁵ que vino de Covid-19 fue con dolor de cabeza, diarrea, vómito, dolor de huesos, escalofrío [...] en esta segunda⁶ que vino, se trató con todas las plantas para el vómito y la diarrea, las fiebres como el agitación”.

Debido a la rapidez con la que transcurrió la pandemia, la incertidumbre global que esta generó y el colapso de la atención en salud, las plantas se consolidaron como elementos primarios para el tratamiento de la Covid-19, lo que llevó a promover nuevamente la medicina tradicional como el primer

recurso dentro de la comunidad para aliviar la enfermedad. Además, al ser el primer recurso de investigación para poder crear tratamientos, medicinas o fármacos y buscar una pronta solución para contener la expansión de la enfermedad permitió que se generaran encuentros entre la medicina tradicional y la medicina convencional. Así, cuando la comunidad tuvo acceso a los recursos como los analgésicos y antipiréticos o las pruebas PCR, estos fueron importantes para las personas con síntomas graves. NS comenta que “íbamos incentivando, haciendo las pruebas, se llamaba a la EPS, venían haciendo las pruebas, en la comunidad tuvimos 35 casos, solo el año pasado [2020]”.

La experiencia de los agentes comunitarios en salud con la TB

Los gestores de salud han aprendido sobre la TB a partir de lo que han sentido y observado y manifiestan que “es un bacilo mucho más agresivo y lo que hace es perforar el pulmón” (BS). Reconocen que los síntomas más visibles son “cuando la persona tiene mucha gripa, sin apetito, gripa por más de diez o quince días, baja de peso, vive tosiendo y la identifico así no más” (NS).

Tienen presente que el tratamiento para TB está basado en plantas amargas: “los abuelos nos recomiendan, para curar tuberculosis tomar plantas muy amargas y una de las plantas amargas es el tabaquillo, es supremamente amargo” (BS). IC expone que la vaporización y los baños pueden llegar a funcionar en el tratamiento:

“Yo ahúmo, la evaporización. Hago un tratamiento a los que sufren de bronquios, neumonía, tuberculosis, es un proceso de máximo 7 días haciéndole el tratamiento, no se bañe con agua fría, son tres veces al día que tienes que hacer esto”.

Los gestores de salud expresan que las personas diagnosticadas con TB reciben atención por parte de la medicina convencional y la medicina tradicional con el fin de garantizar el cumplimiento del tratamiento:

“Últimamente en las comunidades indígenas, no se está sanando tuberculosis, eso se dejó hace muchos años, ahora se ayuda mucho las comunidades con el medicamento por la parte occidental, el paciente en el momento que inicia el tratamiento, le insistimos de no abandonar el tratamiento, le recomendamos la alimentación acompañada de las diferentes plantas, que también ayuda, por ejemplo, las plantas antiinflamatorias” (BS).

A través de los relatos de los gestores de salud, se observa que la posición del manejo de la TB desde la medicina tradicional es usada como un **proceso de apoyo** a la medicina convencional. NS comenta que hace un tiempo se viene trabajando con el Programa de Tuberculosis del Laboratorio de Salud Pública para que, como él dice, “las dos medicinas se den **la mano y trabajen juntas para prevenir esta enfermedad**”. RS afirma que “la [medicina] tradicional es un complemento”.

Discusión

Los acercamientos logrados por medio del diálogo de saberes reconocieron las prácticas y experiencias que han desarrollado estas comunidades multiétnicas en torno a la Covid-19 y la TB. A continuación, se presenta la reflexión que suscita el diálogo de saberes del cual surgieron ideas para comprender la funcionalidad de la salud de los territorios, como el uso de las plantas y su revitalización a causa de la pandemia y la importancia de incluir la interculturalidad en las intervenciones de salud.

Saberes ancestrales y Covid-19

Dentro del sistema de conocimientos y prácticas tikuna, la relación del hombre con la naturaleza, y en especial con las plantas, ha jugado un papel central (Ullán de la Rosa, 2000). Sin embargo, como menciona Pérez Rua (2009), con el paso del tiempo estas concepciones se han transformado, de modo que las prácticas rituales de las plantas han sido reemplazadas por su uso popular. Con la llegada de la Covid-19, este proceso, apoyado por el liderazgo de los gestores de salud, actuó como un revitalizador de las prácticas populares, dado que encontraron en las propiedades de las plantas la mejor manera para tratar y paliar la enfermedad (Osleidys Rojas-Silva *et al.*, 2022).

Para los gestores de salud, la tradición ha jugado un papel importante en sus saberes, se evidencia la aplicación de conocimientos heredados y el inicio de acciones y propuestas comunitarias alrededor de nuevas preparaciones vegetales (a través de la experimentación, es decir, probando la eficacia de las plantas en el tratamiento) para enfrentar la emergencia en salud pública causada por la Covid-19 (Del-Aguila-Villacorta *et al.*, 2021).

A pesar de que los gestores de salud no comparten un único sistema de conocimientos, todos convergen en una nueva relación y un resurgimiento del uso de las plantas. Lo anterior demuestra que el enfoque de la medicina convencional no es la única forma en la que se pueden atender las problemáticas en salud pública, pues también hay caminos en los que, a través de sus propios sistemas de conocimientos y prácticas terapéuticas, además de ser una alternativa, fortalecen la cohesión social de las comunidades.

Interculturalidad y acciones en salud

Siendo la comunidad el objetivo de las intervenciones es inherente que esta participe de todos los procesos que la involucren, por lo cual esta debe ser entendida como un sujeto activo libre de tomar decisiones respecto a su bienestar, donde su forma de vida resulta importante a la hora de determinar los procesos de salud y enfermedad. De acuerdo con Herrera *et al.* (1989), la cultura de un pueblo, su vida y su organización están asociadas a su nivel de

salud. En consecuencia, si no se entiende su estilo de vida, y su organización, no será posible entender la salud y la enfermedad de esta misma.

Es necesario rescatar y resignificar los recursos propios de las comunidades y por tanto sus sistemas tradicionales en salud, entendiéndolos como transformaciones culturales a través de la historia que posicionan la unión de la comunidad entorno a sus capacidades (Herrera, X., & Lobo-Guerrero, M. 1989).

Promover el bienestar y la buena salud de los pueblos indígenas requiere de estrategias basadas en la interculturalidad que reconozcan la diversidad de formas y concepciones que engloba la salud, así como el prevenir y tratar la enfermedad. Llevar a cabo la atención en salud (desde lo tradicional y desde lo convencional) y promover el intercambio (diálogo) de saberes entre la medicina tradicional y convencional facilita una sinergia cultural, en donde se reconoce la importancia de llevar una simultaneidad, incluyendo decisiones, acciones, y prácticas culturales basadas en la cosmovisión de cada comunidad (Prieto-Romero *et al.*, 2018).

La implementación de la interculturalidad hace parte fundamental a la hora de garantizar el derecho a la salud para las comunidades indígenas, el cual, en Colombia, a partir de la Ley 1751 de 2015, se estableció como derecho fundamental, siendo el Estado el responsable de implementar políticas para asegurar las actividades de promoción, prevención, diagnóstico, tratamiento, rehabilitación y paliación para todas las personas (MinSal, 2015). Así, los gestores de salud promueven la garantía de este derecho al conocer, implementar, y practicar la medicina tradicional, y articularse con el sistema de salud convencional (Osnas, *et al.*, 2021).

Los gestores de salud reconocen la existencia de las enfermedades occidentales y la capacidad que tiene tanto la medicina tradicional como convencional para tratarla y curarla. Además, aunque promuevan el cuidado intercultural y jamás abandonan sus conocimientos y prácticas tradicionales, reconocen la importancia del trabajo conjunto con el sistema de salud convencional para crear una sinergia que potencie los resultados en salud y garantice el bienestar de su comunidad. Acciones que de acuerdo con Osnas *et al.* (2021) fomentan el cuidado intercultural y la transformación de las relaciones de poder y promueven la participación comunitaria, el diálogo de saberes, el reconocimiento de prácticas culturales, la toma de decisiones e incidencia en salud consensuada y validada por la comunidad.

Su cosmovisión va de la mano de una medicina tradicional que es colectiva y solidaria; que de casa en casa fortalece lazos de confianza con la comunidad. Así, al generar vínculos entre las partes involucradas se posibilita el establecimiento de estrategias que buscan mejorar el bienestar o el buen vivir de los miembros de las comunidades, siendo los gestores de salud líderes clave para la comunicación entre el sistema de salud convencional y sus comunidades (Organización Mundial de la Salud, 2013).

A diferencia de los profesionales en salud convencionales, quienes en ocasiones por falta de competencia cultural y desconocimiento intentan imponer sus saberes e intereses propios sobre las prácticas culturales de las comunidades indígenas, los gestores de salud promueven el trabajo en equipo y una relación colaborativa horizontal más no de jerarquía, entre su comunidad y el sistema de salud convencional. Es importante destacar que cada vez más los miembros de estas dos comunidades multiétnicas reconocen la importancia de los tratamientos convencionales (Cardona-Arias, 2012).

Así, se observa que las comunidades participantes, además de utilizar sus conocimientos desde la medicina tradicional en pro de su bienestar, aceptan y hacen uso de la atención que se ofrece desde la medicina convencional, evitando que haya una superposición entre estas (Muñoz-Sánchez *et al.*, 2017; Yanchaguano Taco & Francisco Pérez, 2019; Osleidys Rojas-Silva *et al.*, 2022).

La comunidad confía en el criterio de los gestores de salud, ya que ellos han establecido relaciones significativas y de gran valor con los miembros de la comunidad a través de la comunicación constante, la preocupación por su bienestar y el desarrollo de acciones colectivas por encima de las individuales. Es por ello que el gestor de salud cumple con un rol articulador, sin embargo, muchas son las barreras que permiten un adecuado empalme.

Con la creación del SISPI, Colombia avanza hacia la interculturalidad en salud, por lo cual esta investigación evidencia que es posible la articulación de estos sistemas de salud basándose en el respeto por las creencias y planes de vida propios de cada comunidad. Además, se realice un trabajo conjunto dónde todos los actores involucrados se reconozcan como iguales y sean escuchados y no exista una superposición de poderes.

Financiamiento

La investigación fue financiada por Ministerio de Ciencias y Tecnología de Colombia, convocatoria 874 de 2020 para el Fortalecimiento de Proyectos en Ejecución de CTel en Ciencias de la Salud con Talento Joven e Impacto Regional. Código HERMES 50372.

Agradecimientos

A Ivone Chota, Nelson Saldaña, Roger Soria, María Eugenia Saldaña, Betty Sousa, Iris Taunama, Ingrid Pardo; a los pobladores del Resguardo indígena de San Sebastián de los Lagos y la Comunidad de Yoi; a la Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá y Sede Amazonia, al Laboratorio de Salud Pública Departamental del Amazonas y su Grupo de Investigación.

Notas

¹ De ahora en adelante cuando se hable de Tuberculosis aparecerá la abreviatura TB, salvo cuando esta aparece en los diálogos de los gestores de salud que se citan en los resultados.

² Comunidad con miembros de diferentes etnias

³ Esta denominación se desarrollará en el transcurso del texto.

⁴ No se profundizará en este concepto, es una noción que las comunidades indígenas han venido elaborando.

⁵ La primera ola epidemiológica en Leticia ocurrió en marzo de 2020.

⁶ La segunda ola epidemiológica sucedió en enero de 2021 cuando se produce la variante P1 de la Covid-19, popularmente conocida como variante brasileña.

Referencias

- BASTIDAS ACEVEDO, M., PÉREZ BECERRA, F. N., TORRES OSPINA, J. N., ESCOBAR PAUCAR, G., ARANGO CÓRDOBA, A., Y PEÑARANDA CORREA, F. (2009). El diálogo de saberes como posición humana frente al otro: Referente ontológico y pedagógico en la educación para la salud. *Investigación y Educación en Enfermería*, 27(1), 104-111. <https://doi.org/10.17533/udea.iee.2833>
- CARDONA-ARIAS, J. A. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia. *Revista de Salud Pública*, 14(4), 630-643. <https://doi.org/10.24841/fa.v30i1.542>
- DEL-AGUILA-VILLACORTA, M., MARTÍN-BRAÑAS, M., FABIANO, E., ZÁRATE-GÓMEZ, R., PALACIOS-VEGA, J. J., NURIBE-ARAHUATA, S., Y MOZOMBITE-RUÍZ, W. D. (2021). Plantas usadas para combatir la pandemia del covid-19 en una comunidad indígena urarina del departamento de Loreto, Perú. *Folia Amazónica*, 30(1), 87-106. <https://doi.org/10.24841/fa.v30i1.542>
- HERRERA, X., LOBO-GUERRERO, M. (1989). Promoción de la salud desde la comunidad (Etnollano-IDRC-CIID-COAMA, Ed.). *Revista UNI: HUV*, 18, 15-23.
- INSTITUTO NACIONAL DE SALUD. (2021). Boletín epidemiológico semanal 11 de 2021. *Boletín epidemiológico semanal*, 1-31. <https://doi.org/10.33610/23576189.2021.11>
- MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL. (2016). *Orientaciones para la intersectorialidad*. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/orientaciones-intersectorialidad.pdf>

- MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL. (24/03/2021). *Colombia destaca reducción de la tuberculosis*. Boletín de Prensa No 398 de 2021. <https://www.minsalud.gov.co/Paginas/Colombia-destaca-reduccion-de-la-tuberculosis.aspx#:~:text=Colombia%20es%20el%20quinto%20pa%C3%ADs,con%20el%20a%C3%B1o%20inmediatamente%20anterior>
- MUÑOZ-SÁNCHEZ, A. I., RUBIANO-MESA, Y. L., MUÑOZ-SÁNCHEZ, A. I., Y RUBIANO-MESA, Y. L. (2017). Significados de ‘tuberculosis’ en comunidades rurales indígenas de un municipio de la amazonia colombiana. *Investigación y Educación en Enfermería*, 35(2), 165-173. <https://doi.org/10.17533/udea.iee.v35n2a05>
- OMS. (14/10/2021). *Tuberculosis*. Tuberculosis. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/tuberculosis>
- OPS. (2015). *Intersectorialidad y equidad en salud en América Latina: Una aproximación analítica*. Organización Panamericana de la Salud. <https://iris.paho.org/handle/10665.2/33874>
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Organización Mundial de la Salud. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/95008>
- PÉREZ RUA, M. N. (2009). Conocimiento tradicional y uso de plantas medicinales. Comunidad multiétnica San José Km. 6, Leticia, Amazonas. *Revista Colombia Amazónica*, 02, 131-144.
- OSNAS, PENAGOS Y., Y ARRIVILLAGA QUINTERO, M. (2021). Intercultural program for community health promoters: Systematization of experiences of the indigenous community of Jambaló, Colombia. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, 20, 1–22. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.rgps20.pips>
- ROJAS-SILVA O., JAROL PAVÓN-ROJAS A., CISNERO-REYES L., ORLANDO ESCALONA-GONZÁLEZ S., Y PÉREZ-GUTIÉRREZ G. (2022). La Medicina Natural y Tradicional en la prevención y el tratamiento de la COVID-19. *Revista Médica Electrónica*, 44(1). http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1684-18242022000100180&lng=es.%20%20Epub%2028-Feb-2022
- ULLÁN DE LA ROSA, F. J. (2000). Los indios ticuna del alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización. *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 291-291.
- YANCHAGUANO TACO, J. M., Y FRANCISCO PÉREZ, J. I. (2019). Medicina convencional frente a medicina tradicional: Preferencias de uso en una comunidad rural del Ecuador. *Revista Científica «“Conecta Libertad”»*, 3(2), 44-54.
- ZAMORA-QUIROGA, D. (17/09/2021). ¿Por qué la pandemia golpeó tan fuerte al Amazonas colombiano? - Revista Pesquisa Javeriana. *Pesquisa Javeriana*. <https://www.javeriana.edu.co/pesquisa/covid-19-amazonas-colombia/>

La invención de un arte étnico híbrido: el caso de las pinturas chamánicas visionarias del colectivo shipibo Barin Bababo (Amazonía peruana)

The Invention of a Hybrid Ethnic Art: The Case of the Visionary Shamanic Paintings of the Shipibo Collective Barin Bababo (Peruvian Amazon)

A invenção de uma arte étnica híbrida: o caso das pinturas xamânicas visionárias do coletivo Shipibo Barin Bababo (Amazônia Peruana)

Doriane Slaghenauffi

Artículo de reflexión

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 13-09-2022. Devuelto para revisiones: 14-11-2022. Fecha de aceptación: 19-12-2023.

Cómo citar este artículo: Slaghenauffi, D. (2024). La invención de un arte étnico híbrido: el caso de las pinturas chamánicas visionarias del colectivo shipibo Barin Bababo (Amazonía peruana). *Mundo Amazónico*, 15(1), 63-86. <https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.104761>

Resumen

La invención las pinturas visionarias shipibo (Amazonia occidental) por el colectivo de artistas y chamanes Barin Bababo parece relativizar la tesis idealista de que la hibridez del arte indígena contemporáneo y su comercialización en el mercado artístico occidental constituiría una degradación cultural del arte indígena “tradicional”. Las obras, en la encrucijada de las prácticas chamánicas basadas en una cosmovisión animista y la capacidad de sus creadores para tejer redes sociales más allá de su grupo étnico, parecen constituir, al contrario, un medio de expresar una forma de resiliencia en respuesta a las transformaciones que la sociedad shipibo está experimentando actualmente en el contexto de la globalización. La posición de “entre-dos cultural” de los pintores chamanes, de la que se deriva el éxito de sus producciones artísticas con un público occidental de “turistas chamanes”, desafiaría así la dicotomía clásica que opone “modernidad” y “tradicción” haciendo de los componentes del pasado una forma de renovación cultural.

Palabras clave: Shipibo, Amazonía peruana, arte indígena, chamanismo, turismo chamánico, animismo, perspectivismo.

Abstract

The invention of Shipibo visionary paintings in the Western Amazon by the collective of artists and shamans, Barin Bababo, seems to challenge the idealist thesis that the hybridity of contemporary indigenous art and its commercialization in the Western art market would constitute a cultural

Doriane Slaghenauffi. Institut d'ethnologie méditerranéenne européenne et comparative (IDEMEC), Marseille, Francia. Email: doriancha@yahoo.fr

degradation of "traditional" indigenous art. The works, at the crossroads of shamanic practices based on an animistic worldview and the ability of their creators to weave social networks beyond their ethnic group, appear to represent, on the contrary, a means of expressing a form of resilience in response to the transformations that Shipibo society is currently experiencing in the context of globalization. The "cultural in-between" position of shaman painters, from which the success of their artistic productions with a Western audience of "shaman tourists" derives, challenges the classical dichotomy that opposes "modernity" and "tradition" making of the components of the past a form of cultural renewal.

Keywords: Shipibo, Peruvian Amazon, indigenous art, shamanism, shamanic tourism, animism, perspectivism.

Resumo

A invenção das pinturas visionárias Shipibo (Amazônia Ocidental) pelo coletivo de artistas e xamãs Barin Bababo parece relativizar a tese idealista de que o hibridismo da arte indígena contemporânea e sua comercialização no mercado de arte ocidental constituiria uma degradação cultural da arte indígena "tradicional". As obras, no cruzamento de práticas xamânicas baseadas numa visão de mundo animista e na capacidade dos seus criadores em tecer redes sociais para além da sua etnia, parecem constituir, pelo contrário, um meio de expressar uma forma de resiliência em resposta às transformações que a sociedade Shipibo vive atualmente no contexto da globalização. A posição "entre-dois cultural" dos pintores xamãs, da qual deriva o sucesso de suas produções artísticas com um público ocidental de "turistas xamãs", desafiaria assim a dicotomia clássica que opõe a "modernidade" e a "tradição" fazendo dos componentes do passado uma forma de renovação cultural.

Palavras-chave: Shipibo, Amazônia peruana, arte indígena, xamanismo, turismo xamânico, animismo, perspectivismo.

La penetración de elementos externos como el turismo y las instituciones educativas y religiosas en las comunidades nativas, así como la formación de organizaciones políticas autóctonas y el creciente uso de la ciudad por parte de los indígenas, son claras fluctuaciones en las "sociedades en transición" donde se encuentran la "tradicición" y la "modernidad".

La invención de un arte étnico híbrido por parte de las generaciones más jóvenes de ciertas sociedades amazónicas y su comercialización para una clientela occidental son características de este fenómeno de transición. Como tal, rompe con la concepción tradicional del arte, orientada principalmente a la fabricación de cuerpos y personas mediante ornamentos efímeros y pinturas corporales, así como con la falta de distinción entre objetos utilitarios y decorativos, es decir, entre arte y artesanía (Belaunde, 2011a; Lagrou, 2005; Illius, 2002).

El pueblo shipibo¹ de San Francisco, donde realicé la investigación etnográfica², es un buen caso de estudio de esta evolución sociológica. Observamos la aparición, por iniciativa del colectivo Barin Bababo (Nietos del Sol) compuesto de siete jóvenes chamanes ("médico", *onanya*) (de 30 a 40 años) - Filder y su hermano Renato Agustín, Bima y su hermano Grober Inuma, Pepe Agustín, Loyber Yui y Nixon Yuimachi - de pinturas visionarias híbridas nacidas de la conjunción entre el arte figurativo occidental, tradiciones plásticas locales y el chamanismo vegetalista basado en el uso ritual de diversas "plantas maestras" (*rao*)³ como la ayahuasca. Ayahuasca es el nombre que reciben las lianas del género *Banisteriopsis*, cuya corteza se utiliza para elaborar una decocción alucinógena

que se obtiene combinando la liana con hojas de chacruna (*Psychotria viridis*)⁴ (*oni, nixi*). Para algunos antropólogos como G. Reichel-Dolmatoff (2000: 47) y A. Gebhart-Sayer (1985, 1986), estos vegetales constituyen la principal fuente de inspiración artística de las poblaciones amazónicas.

La explotación por parte de los chamanes shipibo de su propio patrimonio cultural está vinculada a los esfuerzos de movilización política de estos indígenas desde los años setenta, los cuales han contribuido a la consolidación de una fuerte identidad cultural a través de la conciencia política y de una mayor voluntad de ser actores de su destino a nivel local, nacional y transnacional (Morin, 1992). Otra causa evidente de este fenómeno es la penetración en algunos pueblos shipibo de una clientela turística *new age* en busca de misticismo y experiencias alucinógenas que contribuye a la “neochamanización” del chamanismo vernáculo. El pueblo de San Francisco parece ser el más afectado por esta dinámica debido a su posición geográfica cerca de la ciudad⁵. De hecho, esta aldea, que se basa principalmente en actividades comerciales (turismo étnico, venta de artesanía, bares y pequeñas tiendas de alimentación), contrasta fuertemente con la mayoría de las demás aldeas shipibo, que suelen estar mucho más aisladas y siguen vinculadas a un modo de subsistencia “tradicional” basado en la pesca, la caza y la agricultura. En este sentido, la mercantilización del chamanismo vernáculo, así como de los objetos de cerámica antes utilitarios y de los gráficos tradicionales *kene*⁶ que antes se utilizaban como ornamentación (fig. 1), recuerda mucho a los neo-indios (Molinié y Gallinier, 2006)⁷, cuyos ejemplos pueden verse desde el norte hasta el sur del continente americano.

La antropología idealista ha considerado durante mucho tiempo las producciones materiales de las culturas indígenas como marcadores simbólicos de su identidad, descalificando así la hibridez como índice de degradación cultural y aculturación (Jeudy-Ballini y Derlon, 2005a; Kindl, 2005). Sin embargo, las complejas relaciones entre los entornos “tradicionales” de estas sociedades y el entorno moderno que las rodea obligan cada vez más a reconsiderar los elementos de análisis y a interrogarse sobre una cierta compatibilidad entre costumbre y cambio, según una aprehensión relativista de la dinámica de las civilizaciones (Pouillon 1975, Boyer 1987, Lenclud 1987, Hobsbawn 1995). ¿Cómo se puede aprehender la invención de una plástica indígena híbrida en el marco de una cierta continuidad cultural, que se plantea a su vez en términos de movilidad y reinversión que responden a una necesidad de restauración de un poder previamente erosionado por el contacto prolongado con el mundo occidental?

Tras una breve presentación de los antecedentes biográficos de los dos líderes del colectivo Barin Bababo – Filder Agustín⁸ y Bima Inuma – examinaremos el contenido simbólico de las obras de uno de ellos, y luego su comercialización en la era del turismo transnacional.



Figura 1. Gráficos geométricos *kene*, 2016. Foto: Doriane Slaghenauffi.

Una posición de “entre-dos cultural” (Mary, 2000)

A diferencia de las sociedades amazónicas recientemente contactadas, los datos históricos relativos a los shipibo-konibo revelan varios siglos de contacto, primero a través de las acciones de los misioneros católicos a partir del siglo XVII, y luego de la organización protestante Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de 1950⁹. A ello se suma la inmigración masiva de una población mestiza a la región de Pucallpa en los años cuarenta (Morin, 1998).

La apertura de los jóvenes del pueblo al mundo exterior está evidentemente ligada a este contexto histórico que, como podemos adivinar, ha provocado numerosas perturbaciones en las prácticas sociales de esta sociedad. La emigración urbana de varios jóvenes shipibo (de 18 a 20 años) en busca de trabajo remunerado en la ciudad ilustra claramente este fenómeno. Tomemos el ejemplo de Filder y su primo Bima, dos “médicos” de San Francisco. Ambos crecieron en un contexto turístico ligado al comercio de la artesanía, sobre todo con la llegada al pueblo, a partir de los años noventa, de comerciantes mestizos que querían hacer negocios o de turistas limeños que buscaban artesanía.

A los 11 años, Filder comienza a ser iniciado en el chamanismo por su abuelo. A los 17 años, termina el servicio militar¹⁰ y parte hacia Lima para reunirse con su madre, que vive parte del año en el pueblo joven de Cantagallo¹¹. Su primo Bima se une a él. Ambos buscan trabajo. Tras un comienzo difícil, conocen al dueño de un hotel en el barrio de San Juan de Miraflores que los

contrata como empleados. La madre de Filder presenta a su hijo a su primo, quien también es chamán de un pueblo del Alto Ucayali, y con el que el joven comienza a perfeccionar su formación chamánica. Comienza un aprendizaje en la propia Lima, supervisado por el primo de su madre durante sus visitas a la capital, mientras sigue trabajando en el hotel, y luego presenta al chamán a Bima, que también decide someterse a una iniciación como su primo.

El aprendizaje de los dos jóvenes dará lugar a la creación de pinturas acrílicas inspiradas en sus visiones chamánicas, que intentan vender en la Bioferia de Miraflores, un mercado de productos orgánicos frecuentado por la “comunidad *new age*” local.

Además de la influencia de Pablo Amaringo, precursor del arte visionario amazónico en el Perú y director de la escuela de pintura Usko Ayar en la ciudad de Pucallpa (Luna y Amaringo, 1991), la orientación artística de Bima y Filder se inscribe en la continuidad de un fenómeno artístico indígena más antiguo, que se remonta a mediados de los años noventa y marca los inicios del desarrollo, en la ciudad de Lima, de un arte pictórico amazónico. Este movimiento se debe, entre otras cosas, a la iniciativa de algunos migrantes shipibo que viven actualmente en Cantagallo y que han logrado dar a conocer su obra gracias a su proximidad a los circuitos culturales de la capital¹², en particular mediante su encuentro con el historiador peruano Pablo Macera. Macera les proporcionó materiales de pintura y, a cambio, les pidió que pintaran las historias de su pueblo, su chamanismo y su cosmología amazónica (Macera, *et al.*, 2010; Belaunde, 2016). En el año 2000, este trabajo dio lugar a la exposición Ojo Verde en el centro de Lima, organizada por Macera y la historiadora de arte peruano Gredna Landolt (Landolt, 2000).

Asistir a la Bioferia será una oportunidad para que los dos jóvenes pintores chamanes entablen amistad con algunas figuras clave del medio neochamánico limeño, con las que comparten rituales de ayahuasca, que rápidamente adquieren el carácter de un chamanismo híbrido, yuxtaponiendo diversas influencias neochamánicas.

Después de dos años, Filder vuelve a vivir en San Francisco tras la muerte de su padre. Bima se enlistó en el ejército y permanece allí tres años antes de reunirse con su primo en el pueblo. Allí, comercializan sus producciones artísticas a los “turistas chamánicos” presentes en San Francisco.

En el año 2000, participan en un viaje intercultural de tres semanas a Suecia financiado por la organización sueca ASS (Asociación Amazónica de Suecia) para promover las artes indígenas. A su regreso, forman el colectivo de artistas Barin Bababo (Nietos del Sol), una organización no oficial que atrae a los jóvenes chamanes del pueblo que quieren aprender a pintar. El grupo, compuesto entonces por los cinco jóvenes mencionados, tendrá la oportunidad, en 2007, de realizar una exposición en el Museo de la Nación

de Lima gracias al apoyo de un amigo limeño que conocieron en el pueblo. Un año más tarde, este acontecimiento hizo que el Instituto Nacional de Cultura de Perú declarara patrimonio suyo la ayahuasca y los motivos geométricos “tradicionales” *kene*¹³ (Belaunde, 2012).

Un año después, el mismo amigo ayudará al colectivo a exponer por segunda vez en el Museo del Qoricancha en Cusco.

Sin embargo, el grupo se desintegra posteriormente, dando paso a trayectorias individuales. Los dos líderes del colectivo, Bima y Filder, tienen la oportunidad de exponer cada uno en el extranjero - el primero en Uruguay (2011) y el segundo en Suiza (2009, 2010) - por iniciativa de turistas que querían ayudar a los dos artistas y también ganar un porcentaje. Finalmente, el colectivo se reconstituye por iniciativa de Filder en 2017, con la incorporación de dos jóvenes del pueblo joven de Cantagallo en Lima – los hermanos David y Pedro Ramírez – y un joven de San Francisco – Guimer Bardales – quienes realizan una exposición colectiva en el Museo de la Nación en 2017.

Estos destinos paralelos en las tendencias de externalización que se extienden a los países europeos muestran cómo los jóvenes shipibo interactúan más que sus mayores con la sociedad nacional, urbana e internacional, garantía de un alto capital social adquirido gracias a su posición de “entre-dos cultural” a medio camino entre la cultura local y la cultura global. El desarrollo de obras iconográficas híbridas es precisamente el resultado de esta posición particular. Examinemos su contenido simbólico.

Un proceso cinestésico

Al igual que otros artistas indígenas y mestizos de la región que ven en los rituales chamánicos una fuente de creatividad artística (Luna y Amaringo, 1991; Belaunde, 2011b; Belaunde y Matos, 2014, Belaunde, 2016), las representaciones iconográficas producidas por los jóvenes “médicos” encarnan, sin ninguna formación académica, las visiones (*nixi pae netebo*¹⁴) que experimentan durante los rituales de ayahuasca (*nixi pae*), entendidas, como veremos, desde el punto de vista del perspectivismo¹⁵. Estas visiones se basan en un dispositivo cinestésico según el cual el curandero, durante la celebración chamánica, visualiza los cantos (*nixi bewa*¹⁶) que emite. Es este acontecimiento ritual en su complejidad cinestésica lo que los artistas chamánicos se esfuerzan por retratar en su obra. Para entender este punto, veamos primero el contenido del chamanismo shipibo.

Como en muchas poblaciones amazónicas (Viveiros de Castro, 2009; Descola, 2005), el pensamiento shipibo se basa en una concepción animista de las ontologías que establece una relación fluida entre los dominios humano y no humano. El chamanismo de esta sociedad consiste en un aprendizaje

corporal que los shipibo denominan “dieta” (*sama*), en el que el participante debe seguir una especie de “ayuno vegetal” que combina prácticas corporales – ingesta, inhalación, cataplasma, sudoración o incluso baño con plantas – con estrictas restricciones dietéticas, sociales y sexuales. Según un esquema que se ajusta a la lógica perspectivista, la “dieta” apunta a la impregnación, la penetración y luego el “posicionamiento” de las plantas ayunadas en el cuerpo del novicio, según una lógica relacional que considera las plantas *rao* “sujetos” portadores de “principios vitales”, denominados “aires” (*niwe*)¹⁷ por los shipibo, y dotados de un “dueño” (*ibo*)¹⁸ con el que el novicio, según un principio de “contagio” (*kopia*)¹⁹, se esfuerza por establecer una relación para incorporar y hacer suyos sus atributos. Esta “impregnación” y “colocación” de los *rao* en el cuerpo, combinada con la alianza resultante con los “dueños”, permite al novicio experimentar y hacer suya la perspectiva, mejor dicho el punto de vista de estos espíritus vegetales, de modo que cuanto más realiza “dietas”, adquiere más perspectivas, concebidas como “sujetos” de conocimiento (*onan*).

Es durante el ritual de la ayahuasca, que tiene lugar al final del proceso de la “dieta” y funciona como catalizador para hacer operativas las distintas plantas ingeridas, cuando se consolida la alianza entre el “dueño” de las plantas y su discípulo humano, a través de un dispositivo cinestésico. Como me explicó un informante, cuando se siente el malestar físico (*pae*) inducido por el alucinógeno, el “médico” ve a los “dueños” “bajando del cielo” sobre él, al mismo tiempo que oye sus voces. A continuación, comienza a cantar con ellos, de modo que, a medida que aumenta la intensidad del canto, se activan las visiones y viceversa. El elemento olfativo es también un poderoso vehículo de agentividad que se integra en el proceso cinestésico, haciendo que los buenos olores que emanan de las plantas aromáticas y los perfumes utilizados por el practicante²⁰ sean el olor de los “dueños”. El relato de Filder ilustra bien este punto:

“Cuando era discípulo de mi abuelo Martín, podía ver todo lo que cantaba. Podía entrar en detalles, escuchar hasta que las canciones me lleven. Cuando empecé a tomar (*la ayahuasca*) con mi abuelo, me cantaba para transmitir la energía de las plantas. Así es como me puse en contacto. Me dio las visiones. Los dueños me dieron este don a través del canto de mi abuelo que me enseñó, a través de las plantas que nos ayudan a conectar. Al día siguiente te levantas, recuerdas lo que has visto, coges un pincel y te pones a pintar”.

En ausencia de aprendizaje académico, el vínculo cinestésico entre el canto ritual y la visión constituiría una impregnación mnemónica capaz de “imprimir imágenes en la mente”. Este parámetro no es un caso aislado. También se aplica a las artesanas shipibo, que afirman tener en la cabeza o el pensamiento (*xinan*) patrones personalizados de *kene*, es decir, propios de cada una de ellas. Estos patrones se les aparecen en un contexto onírico tras inyectárseles por la abuela en los ojos la planta *kene waste* (*Cyperaceae*), que

tiene fama de hacerlas hábiles en la elaboración de gráficos (Belaunde, 2009; 2011c, 2016; Valenzuela y Valera, 2005: 64). Como me dijo un informante, “la visión se queda grabada en la mente”. Estos ejemplos corroboran la antropología pragmática desarrollada por C. Severi (2007), según la cual los amerindios elaboran procesos mnemónicos a partir de imágenes, que asumen y conservan el significado de forma duradera cuando van acompañadas de un uso rigurosamente estructurado del discurso ritual: el paralelismo.

Una estética de la transformación

Consideremos ahora el resto del relato de Filder sobre sus visiones:

“Durante la ceremonia, se mira un color y se sigue hasta dónde llega. Al principio, sólo ves burbujas que te impiden ver. Es como el sol que no deja ver, y detrás hay felinos. Entonces ves un remolino que te lleva. Pero si lo sigues, te mareas. Es un movimiento interminable. Ves imágenes invisibles que se convierten en formas, en pequeñas figuras geométricas.

Yo: - ¿Y qué son esos movimientos, esas formas, esas figuras geométricas?

Filder: - Son los dueños, los espíritus de la naturaleza que se transforman en diferentes espíritus, en diferentes niveles y yo también me transformo en estos espíritus. Este es el mundo que pinto en mis obras.”

Como ha demostrado A-M Colpron (2013), los shipibo apprehenden la realidad no desde nuestra noción de tiempo histórico lineal, sino desde la temporalidad circular de sus mitos. Eso implica una multiplicidad de mundos (*nete*) y subjetividades potenciales interpretadas como microcosmos socializados y poblados por “personas” (*joni*) capaces de organizarse en comunidades o sociedades, un “multiverso” en definitiva. La “dieta”, pero también la ayahuasca, que, al hacer operativas las plantas, se convierte también en un agente de transformación - un “conmutador de perspectiva”, para usar la expresión de P. Déléage (2005: 246) - permite al “médico” experimentar el punto de vista de estos diferentes órdenes de realidad, especialmente cuando se identifica con ellos físicamente.

Las obras iconográficas reproducen, por tanto, estos “multiversos” experimentados por el curandero durante los rituales de la ayahuasca, al hacer presentes los “espíritus” que ha visualizado y de cuya perspectiva ha adoptado. Los “espíritus” representados no son otros que los personajes de los tiempos míticos. Según la cosmología amazónica, estos formaban parte originalmente de una condición inestable generalizada, en la que los rasgos humanos y no humanos se mezclaban inextricablemente, antes de que se produjera una separación entre las distintas especies. Los no humanos, así como los “médicos”, quienes, mediante la acción repetida de las “dietas”, incorporaron los “aires” o principios vitales metahumanos de sus aliados

vegetales, se consideran hoy los únicos que han conservado las características del periodo anterior a la separación, en particular el poder de transformación entre especies (*naikita*: transformar) que, en la cosmología amazónica, constituye un marcador de poder considerable. Se caracterizan entonces por su fluidez y capacidad de transformar su propia forma en un movimiento intermedio perpetuo, una configuración que se encuentra en la obra de otros artistas de la región (Belaunde y Matos, 2014; Belaunde, 2016) y que recuerda a las descripciones de los espíritus *xapiri* proporcionadas por el chamán y líder yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa y Albert, 2010).

Como lugar de encuentro por excelencia con las entidades no humanas, se dice que los rituales de ayahuasca constituyen reactualizaciones de este precosmos, presentando a las entidades en su aspecto transformador, que el artista chamán reproduce en sus pinturas. Examinemos cuatro de las obras de Filder Agustín.



Figura 2. Keyatabo - La elevación, 2018. Foto: Doriane Slaghenauffi.



Figura 3. Nii ibobo - Los dueños del bosque, 2018. Foto: Doriane Slaghenauffi.



Figura 4. Pei joni - El hombre hoja, 2018. Foto: Doriane Slaghenauffi.

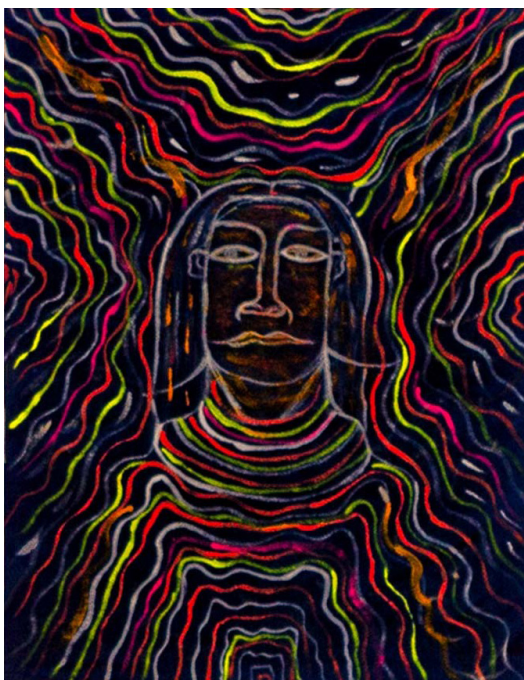


Figura 5. Rome ainbo - La mujer tabaco, 2018. Foto: Doriane Slaghenauffi.

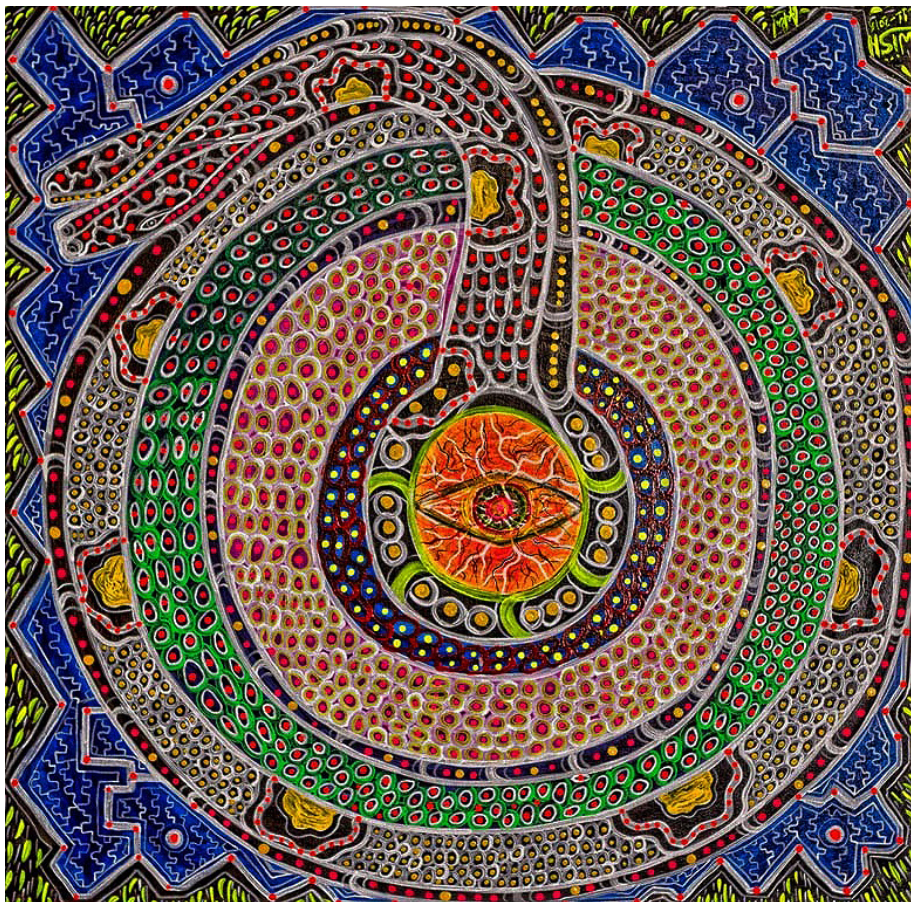


Figura 6. Rono bero - El ojo de la serpiente, 2018. Foto: Doriane Slaghenauffi.

Como me explicó su creador, las obras reproducen la transformación, a través de la ayahuasca, del pintor chamán en realidades míticas que son múltiples, simultáneas y en contacto entre sí. Este aspecto transformador se refleja en los movimientos manifiestos (*maya*) de las modulaciones vibratorias de este campo anímico: puntos, ondas, estratos superpuestos, burbujas, líneas, etc. Según el pintor, de este desenfoque perceptivo surgen personajes míticos, como el paradigma de la anaconda (*ronin*) “dueña” de las aguas y de la bebida ayahuasca²¹, el jaguar (*ino*) (fig. 3), que encarna, en modo animal, al “dueño” de la planta calificada del mismo nombre (*ino jiwi*)²², al faisán (*jasin*) (fig. 3) y a la sirena (*jenemea ainbo*)²³, que es auxiliar de grandes personajes acuáticos como la anaconda (*ronin*) o el delfín rosa (*koxoxka*). En este enredo inter-especies, los “dueños” aparecen en modo humano (femenino y masculino) (fig. 4) que, como sugiere E. Viveiros Castro (2007: 56), podría imaginarse como la frecuencia fundamental de este campo anímico metahumano. Entre

estas entidades de modo humano está el “dueño” del tabaco (*rome*) (fig. 5) que en general es un elemento central de la terapia chamánica en la Amazonia (Chaumeil, 2000: 151; Arévalo, 1994: 154; Gebhart-Sayer, 1986: 211). Estos “seres” dan cuenta de una “ontología fractal” (Colpron, 2013: 379) en la que los diferentes “mundos” están infinitamente enredados y reflejan repetidas transmutaciones de puntos de vista entre el practicante y estos “sujetos” de conocimiento. El ojo representado en la Figura 6, que el pintor describe como el “ojo de la serpiente”, encarnaría, por tanto, la bebida de ayahuasca como un instrumento o “prótesis visual” (Viveiros de Castro, 2007: 62) que posibilita al chamán ganar perspectiva sobre este campo anímico.

En un contexto en el que el individuo se construye a sí mismo a partir de lo que incorpora por “contagio” (*kopia*) de las propiedades de las sustancias absorbidas (Fausto, 2007; Pérez-Gil, 2010), el aprendizaje chamánico hace del pintor chamán un ser no ordinario que se considera dotado de un “espíritu fuerte” (*koxi xinan*), en la medida en que se compone de los “aires” o principios vitales de las plantas *rao* que ha ayunado en el curso de sus numerosas “dietas”. Las obras iconográficas llevarían así los principios metahumanos de estas “figuras fractales” en estrecha comensalidad con el artista chamán. El brillo (*pene*) y la luminosidad (*biri*) que emanan de los colores vivos que componen la mayoría de estas artes gráficas amplifican esta “energía vital”. A este respecto, son elementos fundamentales de la estética visual shipibo y poderosas protecciones espirituales en las terapias chamánicas (Belaunde, 2016). El resto del testimonio de Filder ilustra bien este punto:

“Es como que las plantas, y especialmente el ayahuasca, habían abierto otro sentido en mis ojos. La planta crea un nuevo chip en el cerebro. Te hace viajar. Tu mente cambia como un sistema que funciona con electricidad, pero es una electricidad natural, que viene de las plantas. Alguien que no toma plantas no puede transformarse, ni en sueños. La ayahuasca me reveló un mundo de colores, de luz que se transforma en figuras geométricas con diferentes íconos.”

Los principios metahumanos de los “espíritus chamánicos” se multiplican a su vez por la “condensación ritual” (Houseman y Severi, 2009) en la que estos “seres” se incrustan durante la celebración chamánica. En efecto, como explica el pintor, cuando surge el malestar físico, el “médico” debe tomar el control de los “dueños” de la planta para convertir las visiones experimentadas en visiones controladas y así ordenar (*ponteti*) los acontecimientos. Para lograrlo, debe, a través de sus cantos, elaborar caminos terapéuticos (*kano*)²⁴ (fig. 7) que guíen la vitalidad metahumana. Estos caminos pueden adoptar la forma de una serpiente - que se encuentra en todas las producciones iconográficas - emblema paradigmático de todos los “dueños” de las plantas. El “médico”, como un director de orquesta, se esfuerza así por transmitir al candidato al ritual (discípulo o paciente, según el caso) los “aires” o vitalidad metahumana de los “espíritus chamánicos” a través de su incrustación en los caminos terapéuticos, cuya fuerza se ve reforzada por los motivos geométricos *kene*

“tradicionales” (fig. 1) que los adornan. Si estos grafismos fueron utilizados en su día como decoración y símbolo de la estética shipibo por excelencia (Gebhart-Sayer, 1988), según la cosmología local, en realidad, constituyen una materialización de los “aires” o principios vitales de las plantas *rao* y representan así una considerable protección (*pana*) contra las entidades malévolas (*yoxin*²⁵). En efecto, su propia forma, caracterizada por la simetría y la duplicación, funciona como un filtro que, como una tela de araña, permite seleccionar las distintas influencias externas y preservar el cuerpo del paciente/discípulo de posibles agresiones (Lagrou, citado por Leclerc 2003: 235, nota 44).

Es importante mencionar la influencia fundamental del arte femenino en la iniciación de los artistas de Barin Bababo al arte pictórico. La creación de los *kene* es ante todo prerrogativa de las mujeres, a las que se considera expertas dibujantes gracias a su capacidad de ver los gráficos en visiones oníricas. La gran mayoría de las mujeres del pueblo de San Francisco han adquirido la habilidad de reproducir los gráficos en lienzos de algodón (tucuyo), que luego venden²⁶. Así pues, los pintores de Barin Bababo se inspiraron en el trabajo de las mujeres de su círculo más cercano - madres y abuelas - para incorporar sus propios gráficos *kene* a sus obras figurativas, aunque no consiguen trazar los diseños con la regularidad y la simetría de las mujeres.

La “condensación ritual” de los “dueños” en el proceso chamánico shipibo forma parte de un dispositivo performativo total que moviliza todo un universo a la vez cinestésico y relacional, dentro del cual los “espíritus” actúan como una totalidad ontológica, mediante la actualización de una red de relaciones portadoras de intenciones y emociones entre los participantes humanos y no humanos. El resultado sería una condensación espacial que refuerza la eficacia del ritual al incrustar el espacio mítico de los “dueños” en el espacio terrenal de la vida cotidiana (fig. 2). Los diferentes actores actuarían entonces simultáneamente “aquí” y “allí” (Severi, 2000) en un doble movimiento centrípeto y centrífugo de descenso de los “dueños” al cantante y de ascenso del cantante a los “dueños”.

Esta “condensación ritual” de los “espíritus chamánicos” reproducidos por los artistas confiere a sus producciones iconográficas una agentividad. En efecto, materializa redes de interacciones complejas portadoras de acciones, vínculos, emociones y significados que animan verdaderamente las composiciones y no se contentan con representarlas (Gell, 1998). En efecto, es la inspiración no humana la que hace palpable la presencia de “otras” criaturas en las obras, lo que hace decir a Ph. Descola (2010) que las artes plásticas indígenas consisten más en una morfología de relaciones que en una tipología de formas.



Figura 7. Ejemplos de diferentes «caminos» kano, detalle de una pintura de Filder Agustín Peña, 2017. Foto Doriane Slaghenauffi

Una cultura visual shipibo en la era del turismo transnacional

En un momento de internacionalización del chamanismo vegetalista local (Labate, 2011), el arte figurativo shipibo no puede pensarse al margen de las relaciones interculturales y sus dinámicas. En este sentido, si los criterios artísticos contemporáneos consideran la eficacia estética no como la apreciación de lo «Bello», sino como el hecho de suscitar un proceso cognitivo en el espectador (Lagrou, 2005), la obra es valorada por la agentividad con la que es impregnada por un público occidental en busca

de exotismo, espiritualidad e iniciación chamánica, o incluso como amante del «*art brut*». De manera similar a los patrones geométricos tradicionales *kene* que E. Lagrou describe como «quimeras abstractas» (2009, 2011)²⁷, la «ontología fractal» reproducida en el lienzo pintado provoca una tensión entre lo que el objeto muestra de sí mismo y lo que no muestra, una «trampa a proyectar» (Severi, 2011) que se refiere a la transformabilidad de la realidad percibida y suscita en su poseedor el despliegue de lo imaginario y el hechizo. De hecho, es precisamente el poder del objeto, que elude cualquier intento del sujeto de reducirlo racionalmente, lo que fascina al público comprador y ejerce un impacto emocional sobre él (Jeudy-Ballini y Derlon, 2005b)²⁸. En este sentido, la experiencia estética solo se realiza plenamente en la mirada del observador, que desempeña precisamente un papel paralelo al del creador. Desde esta óptica, las obras son especialmente apreciadas por los turistas *new age* que a menudo han experimentado ellos mismos prácticas visuales durante los rituales chamánicos, y para quienes la adquisición de obras de arte se convertiría en un medio de aproximación a los estados visionarios inducidos por el conocimiento amazónico (Saumade y Slaghenauffi, 2014; Belaunde, 2011b, Belaunde y Matos, 2014).

La incorporación de un concepto indígena al mercado internacional del arte genera así dispositivos de actualización y adaptación, convirtiendo la ontología animista en la etiqueta de autenticidad por excelencia entre el público comprador occidental, un fenómeno que se da de forma similar entre otras poblaciones amerindias que han comercializado una forma de arte (Kindl, 2005; Graburn, 1976, 2005; Belaunde, 2011b; Matos y Belaunde, 2014). Al convertirse en un marcador de una indianidad «auténtica», el arte figurativo shipibo permite a estos autóctonos captar la atención de los actores e instituciones que ocupan una posición dominante en la escala social nacional e internacional, hasta el punto de hacerles llegar conocimientos y bienes materiales que de otro modo les serían inaccesibles.

*

En definitiva, la integración en las leyes del mercado de un arte híbrido impregnado de los valores indígenas más apreciados por la sociedad shipibo, como el «poder perspectivo» del chamán y los espíritus no humanos, constituye una innovación artística que revela las capacidades de resiliencia de los jóvenes «médicos». En efecto, han adaptado el contenido simbólico tradicionalmente expresado en las artes vernáculos amazónicas a las exigencias de un mercado turístico occidental en busca de prácticas visuales materializadas. El chamanismo, que contiene toda la inspiración de las obras, aparece por tanto como una institución especialmente adaptable en el panorama social y cultural actual, tanto mirando al pasado manteniendo viva la cosmología vernácula como mirando al presente en el contexto actual del turismo y la modernidad.

Dicha reconfiguración del arte indígena desafía la dicotomía clásica entre «modernidad» y «tradición», haciendo paradójicamente de esta última una modalidad de cambio (Sahlins, 2007: 270). Como ha señalado E. Hobsbawm (1995), la «tradición» no excluye la innovación, siempre que el cambio sea compatible con lo que le precede.

El ejemplo de estas composiciones amazónicas revela precisamente que la apertura de los jóvenes “médicos” hacia el exterior permite ahora volver a los componentes del pasado en un registro subversivo que toma la forma de un fenómeno de renovación cultural. Esta dialéctica de la alternancia lleva así a los jóvenes practicantes a convertirse en propagadores de una conciencia cultural autóctona mediante la participación activa en la sociedad dominante a través del uso de medios técnicos e incluso políticos que antes se utilizaban para dominarlos, hasta el punto de inventar «tradiciones» como la pintura visionaria²⁹. En este sentido, el ejemplo del arte figurativo shipibo es representativo de una sociología del cambio que da cuenta de la integración de estos pueblos indígenas en la sociedad global, haciendo que la cultura indígena deje de ser un legado para convertirse en un proyecto de producción intercultural a escala nacional e internacional. Este fenómeno no es nuevo. La circulación de los conocimientos y las manifestaciones de bricolaje y préstamo no son en absoluto una prerrogativa de un tercer milenio, sino un fenómeno presente entre los amerindios desde hace ya varios siglos. En este sentido, son más bien las lógicas que las animan hoy las que parecen verdaderamente nuevas, en mundos donde la inscripción en un territorio es cada vez más escasa.

Además de la importante contribución económica que aporta, el turismo desempeña un papel decisivo en la construcción de los emblemas étnicos y culturales de la identidad. Esta observación va en contra del enfoque marxista, que concibe el acontecimiento turístico como la reproducción de un modelo colonial vector de aculturación y de folklorización de las «tradiciones» locales (Mac Cannell, 1986). Se trata, por tanto, de un fenómeno de glocalización³⁰ orientado a lo que M. Sahlins (2007: 318) describe como la «indigenización de la modernidad», como un deseo de afirmar la propia diferencia y tener un espacio propio dentro del Sistema-Mundo, haciendo compatible la comercialización de la diferencia étnica y cultural con la preservación de las «tradiciones» y las identidades étnicas. Por el contrario, como ha demostrado el análisis de J. & J. Comaroff basado en materiales etnográficos africanos (2009), esta comercialización se convierte en un medio para poner de manifiesto el potencial de resistencia, emancipación y reivindicación de los artistas shipibo, es decir, para «actuar» su diferencia étnica con el fin de sellarla en el mercado del reconocimiento. En el contexto actual, este parámetro haría de la globalización un agente no tanto de uniformidad cultural, sino por el contrario de diferenciación.

Notas

¹ En el contexto de un subcontinente a la vez compuesto y dividido entre grandes familias lingüísticas y pequeños grupos aislados, la sociedad shipibo-konibo, fruto de la agregación, a principios del siglo XX, de varios grupos de lengua pano, entre ellos los shetebo, los shipibo y los konibo, actualmente constituyen el grupo étnico pano más numeroso, con una población de 34152 personas (Censo Nacional de 2017). Situados en una zona que corresponde al departamento de Ucayali y a la parte meridional del departamento de Loreto, gozan de un hábitat ribereño privilegiado a lo largo de las ricas llanuras aluviales del Ucayali y sus afluentes, el ecosistema más rico de la alta Amazonía, aunque se observa una importante migración, en los últimos treinta años, hacia Pucallpa, la capital del departamento de Ucayali, y Lima. El Estado peruano y las organizaciones indígenas también se refieren a los shipibo como shipibo-konibo. Sin embargo, como los individuos encontrados se identifican a sí mismos como shipibo, independientemente de su pueblo de origen, he optado por utilizar la designación shipibo contemporánea.

² Este artículo se basa en un estudio etnográfico realizado en la Amazonía peruana en el pueblo shipibo de San Francisco de Yarinacocha entre 2016 y 2018 como parte de una tesis doctoral. Sin embargo, mi conocimiento de este pueblo se remonta a finales de 2004, cuando conocí a mi marido, también chamán shipibo, con el que viví en el pueblo hasta 2008.

³ Rao se refiere a las plantas medicinales y alucinógenas, pero también a las plantas capaces de influir o modificar el comportamiento de las personas (en este caso, se denominan residuos - piri piri en español (*Cyperaceae*): afrodisíacos, anticonceptivos, venenos, plantas con fama de acelerar el proceso de aprendizaje de los niños o de aumentar las habilidades en la caza, la pesca, el fútbol, la artesanía, etc.).

⁴ Ayahuasca es el nombre que reciben las lianas del género *Banisteriopsis*, cuya corteza se utiliza para elaborar una decocción alucinógena que se obtiene combinando la liana con hojas de chacruna (*Psychotria viridis*).

⁵ El pueblo se encuentra a media hora en auto de la pequeña ciudad de Yarinacocha.

⁶ Diseños de formas geométricas símbolos de la estética shipibo por excelencia.

⁷ Galinier y Molinié (2006, p. 22-24) definen el concepto de neo-indio como una comunidad de actores de contornos imprecisos vinculados entre sí por ciertas afinidades electivas de inspiración *new age* sin adhesión a un dogma o a un sistema de creencias restringido. Esta nebulosa reúne tanto a los “pueblos testimoniales” (descendientes directos de los pueblos afectados por la colonización española) como a las poblaciones mestizas o “indianistas” europeos que han tomado prestados ciertos rasgos del estilo de vida amerindio.

⁸ Filder Agustín falleció en el año 2020 durante la pandemia de Covid-19.

⁹ El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) era una organización misionera estadounidense especializada en la traducción de la Biblia a lenguas minoritarias, con sede en

Yarinacocha, cerca de Pucallpa. Esta organización formó a maestros bilingües de pueblos indígenas para que se convirtieran en agentes morales y civilizadores capaces de provocar cambios en sus pueblos de origen (Stoll, 1985).

¹⁰ Un número importante de indígenas decide alistarse en el ejército a una edad muy temprana en busca de un futuro en una sociedad muy afectada por el desempleo.

¹¹ Cantagallo es un pueblo joven de la capital, situada a orillas del río Rímac, donde acuden muchos migrantes shipibo.

¹² Algunos ejemplos son Roldán Pinedo, Elena Valera y Robert Rengifo.

¹³ Para un análisis completo del *kene*, véase Belaunde 2009.

¹⁴ Literalmente: visiones inducidas por la ayahuasca.

¹⁵ Tal como lo define Viveiros de Castro (2009), el pensamiento perspectivista concibe a los seres, tanto humanos como no humanos, no como una especie natural estable, sino como dotados de una naturaleza transformadora que los hace capaces de adoptar y encarnar alternativamente diferentes perspectivas, pasando de la posición de depredador a la de presa, de la consanguinidad a la enemistad.

¹⁶ Más conocido por el término quechua *icaro*.

¹⁷ Literalmente, *niwe* significa “aire”, “viento”. Las descripciones shipibo de la misma son similares a lo que podría describirse como un flujo o fluido que se refiere a los atributos o principios (de vida o muerte) de una entidad humana o no humana.

¹⁸ Los shipibo consideran que los no humanos, tanto las plantas como los animales, están dotados de un “peso ontológico” o principio vital, llamado “aire” (*niwe*) y tienen un “dueño” (*ibo*), que es el dueño de la especie que ha engendrado, considerada como una metaespecie genérica o una figura excesiva que contiene todos los principios ontológicos de sus criaturas.

¹⁹ Proviene de la forma verbal *kopiti*, literalmente ‘vengarse’ (Loriot, Lauriault, Day, 1993: 150), derivada de la palabra quechua *cutipa* que significa “devolver”, “intercambiar” (Cárdenas Timoteo, 1989). Este concepto, muy extendido en la Amazonía peruana bajo el término más extendido de cutipado, se entiende más comúnmente como el contagio de los atributos de una entidad humana o no humana (Colpron 2004; Leclerc 2003).

²⁰ El chamanismo shipibo utiliza generalmente diversas variedades de agua de colonia (Agua de Florida, Agua de Kananga, Agua de Rosa, Agua de Huarina, etc.) que el chamán obtiene en los mercados de la ciudad. En realidad, se trata de un préstamo del chamanismo mestizo local y del curanderismo norteño, para quienes el perfume es garantía de buena suerte y protección, y se utiliza en remedios para obtener éxito en el amor, la fortuna económica y el poder político.

²¹ La anaconda, como en muchas cosmologías amazónicas (Déléage, 2005; Barcelo, 2011), es considerada como el “dueño” de la *ayahuasca*, símbolo del *rao* por excelencia y portador de una potente agentividad. También es la “dueña” de las aguas, cuya piel,

según la cosmología shipibo, dio origen a todo lo que existe cuando la anaconda primordial cantó los dibujos que llevaba en la estructura de las escamas de su lomo (Belaunde, 2011c).

²² *Calophyllum Brasiliensis*

²³ La presencia de entidades acuáticas no es insignificante. Como señala J-P. Chaumeil (2003), los chamanes shipibo tienen fama de ser expertos en el arte del chamanismo acuático y demuestran una capacidad ejemplar para viajar bajo el agua a gran velocidad sin mojarse.

²⁴ Literalmente camino, el término *kano* debe entenderse como un circuito de comunicación en el sentido de una noción fractal que actúa a todos los niveles, del macro al micro, remitiendo a la vez al manto estrellado que cubre la bóveda celeste, a los ríos aluviales de una cuenca y a las venas de una hoja, hasta el punto de producir una impresión hipnótica (Belaunde, 2011c). Elementos fundamentales de la terapia chamánica, estos caminos son sobre todo el contenido de los *kene* elaborados por las mujeres, de los que se han apropiado los artistas de Barin Bababo.

²⁵ Los *yoxin* son los enemigos por excelencia de los shipibo. Asociados principalmente al bosque, son entidades consideradas con poderes malignos capaces de enfermar a los vivos. Aunque existe una amplia gama de *yoxin*, la mayoría de los cuales tienen rasgos antropomórficos, los *mawa yoxin* (espíritus de un muerto), descritos como fantasmas errantes y solitarios, son los más temidos, al menos en el pueblo de San Francisco. Más que radicalmente malvados, se dice que la mayoría de los *yoxin* tienen un estatus ambivalente, capaces tanto de matar como de curar.

²⁶ Sin embargo, hoy en día cada vez menos mujeres en el pueblo pasan por un aprendizaje vegetal para elaborar sus artesanías. En paralelo, esta actividad se practica cada vez menos en las niñas y las jóvenes, cuyo aprendizaje escolar está primando sobre el tradicional. Estos cambios provocan entonces una desconexión del rico contexto cultural y cosmológico de los ancianos (Espinoza, 2013).

²⁷ Esta expresión remite al concepto de espacio quimérico aplicado por C. Severi (2011) en un contexto artístico, que define como una condensación de la imagen que genera, por proyección, una o varias interpretaciones de la forma, haciendo así que lo invisible prime sobre lo visible.

²⁸ Sin embargo, cabe señalar la aparición, en los últimos años, de un cierto número de jóvenes shipibo que se convierten en pintores sin pasar por una iniciación chamánica previa que les permita adquirir la capacidad visionaria necesaria para la creación artística. Esta evolución sociológica ha provocado el descontento de sus predecesores, que les acusan de copiar su trabajo y de crear obras cuyo ámbito se debilita considerablemente.

²⁹ Lo mismo ocurre con los motivos geométricos *kene* que cantan algunas artesanas en busca de un público comprador y que también se están convirtiendo en una “tradición” (Brabec y Mori, 2008; Déléage, 2017: “Motifs chantés”: 62-66).

³⁰ El término glocalización, una contracción de los términos “globalización” y “localización”, engloba los procesos dialógicos - sincretismo, creolización, hibridez, cosmopolitismo, translocalidad, hipermodernidad - por los que los elementos del sistema global se integran con las condiciones locales (Robertson 1994: 36-37)

Referencias

- ARÉVALO VALERA, G. (1985). El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali. *Serie Amazonía, Shipibo-Conibo, Instituto Indigenista Peruano* (pp. 147-161). Lima.
- BARCELO, N. (2011). O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu. En E. Lagrou. y C. Severi, (Eds.), *Grafismo e figuração na arte indígena* (pp. 181-197). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- BELAUNDE, L.E. (2009). *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: INC.
- BELAUNDE, L.E. (2011a). Una biografía del *chitonte*: objeto turístico y vestimenta shipibo-konibo. En J.-P. Chaumeil, O. Espinoza y M. Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 485-489). Lima : IFEA. <https://doi.org/10.18800/9789972623714.018>
- BELAUNDE, L.E. (2011b). Visiones de espacios en la pintura del sheripiare ashaninka Noé Silva. *Mundo Amazónico*, 2, 365-377.
- BELAUNDE, L.E. (2011c). Movimiento y profundidad en el kené shipibo-konibo, En E. Lagrou. y C. Severi, (Eds.), *grafismo e figuração na arte indígena* (pp. 199-222). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- BELAUNDE, L.E. (2012) Diseños materiales e inmateriales: La patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en El Perú, *Mundo Amazónico*, 3, 123-146.
- BELAUNDE, L.E. (2016). Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia peruana, *Mana*, 22(3), 611 -640. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p611>
- BOYER, PASCAL (1986). Tradition et vérité. *L'Homme*, 26(97-98), 309-329. <https://doi.org/10.3406/hom.1986.368691>
- BRABEC DE MORI, B. Y MORI SILVANO DE BRABEC, L. (2008). La corona y la inspiración: los diseños shipibo-konibo y sus relaciones con cosmología y música. *Indiana*, 25, 1-30.
- CÁRDENAS TIMOTEO, C. (1989). *Los Unaya y su mundo. Aproximación al Sistema medico de los Shipibos-Conibos del Rio Ucayali*. Lima: IIP/CAAP.
- CHAUMEIL, J-P. (2000). Chasse aux idoles et philosophie du contact. En D. Aigle, B. Brac de la Perrière y J.-P. Chaumeil (Eds.), *La politique des esprits* (pp- 151-164). Nanterre: Societé d’Ethnologie.

- CHAUMEIL, J-P. (2003). Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. *Diogène*, 396 (pp. 159-175) Paris : PUF.
- COLPRON, A-M. (2004). *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo*. Tesis de doctorado en Etnología, Université de Montréal.
- COLPRON, A-M (2013). Contact Crisis: Shamanic Explorations of Virtual and Possible Worlds. *Anthropologica*, 55(2), 373-383.
- COMAROFF, J. Y COMAROFF, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226114736.001.0001>
- DÉLÉAGE, P. (2005). *Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Tesis de doctorado en Antropología, Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- DÉLÉAGE, P. (2017). *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*. Pari : Fayard.
- DERLON, B. Y JEUDY-BALLINI, M. (2005a). Introduction. Art et anthropologie : regards. En M. Coquet, B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (Eds.), *Les cultures à l'oeuvre. Rencontres en art* (pp. 11-26). Paris : Biro éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DERLON, B. Y JEUDY-BALLINI, M. (2005b). De l'émotion comme mode de connaissance. L'expérience esthétique chez les collectionneurs d'art primitif. En M. Coquet, B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (Eds.), *Les cultures à l'oeuvre. Rencontres en art* (pp. 147-164). Paris : Biro éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, PH. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard. <https://doi.org/10.4000/lettre-cdf.1034>
- DESCOLA, PH. (2010). Manières de voir, manières de figurer. En Ph. Descola (Eds.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation* (pp. 11-20). Paris : Somogy/Musée du Quai Branly.
- ESPINOZA, O. (2003). Los pueblos indígenas de la Amazonia peruana ante el proceso de globalización. En *Los impactos de la globalización en la sociedad peruana*. Lima: UARM.
- FAUSTO, C. (2007). Ceux que manger veut dire. L'esprit de la prédation en Amazonie. En F. Laugrand y J. Oosten (Eds.), (pp. 75-97). *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- GALINIER, J. Y MOLINIÉ, A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Paris: Odile Jacob.

- GEBHART-SAYER, A. (1985). The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin American Lore*, 11(2), 143-175.
- GEBHART-SAYER, A. (1986). Una terapia estética: los diseños visionarios de la ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, XLVI, 189-218.
- GEBHART-SAYER, A. (1988). Reasons why the Shipibo-Conibo (Eastern Peru) retain their art. *Identidad y transformación de las Américas, Memorias 45° congreso internacional de americanistas* (pp. 293-307). Bogotá: Universidad de los Andes, UNIANDES.
- GELL, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198280132.001.0001>
- GRABURN, N. (2005). From Aesthetics to Prosthetics and Back. Materials, Performance and Consumers en Canadian Inuit Sculptural Arts; or Alfred Gell in the Canadian Arctic. En M. Coquet, B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (Eds.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art* (pp. 47-62). Paris : Biro éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- GRABURN, N. (1976). Introduction: Arts of the Fourth World. En N. Graburn (Eds.), *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions From the Fourth World*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520316775>
- HOBSBAWN, E. (1995). Inventer des traditions. *L'Enquête*, 2, 171-189. <https://doi.org/10.4000/enquete.319>
- HOUSEMAN, M. Y SEVERI, C. (2009). *Naven ou le donner à voir : Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.9552>
- ILLIUS, B. (2002). Arte tradicional y Comercial: Los Shipibo-Conibo. En C. Heath (Eds.), *Una ventana hacia el infinito: Arte shipibo-konibo* (pp. 55-58). Lima : ICPNA.
- INEI (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA) (2018). III Censo de comunidades nativas 2017. Lima: INEI.
- KINDL, O. (2005). L'art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un "instrument pour voir". En M. Coquet, B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (Eds.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art* (pp. 225-248). Paris : Biro éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- KOPENAWA, D. Y ALBERT, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- LABATE, B. (2011). *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Tesis de doctorado en antropología, Universidade Estadual de Campinas.

- LANDOLT, G. (2000) *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima: Fundación Telefónica.
- LAGROU, E. (2005). L'art des Indiens du Brésil. Altérité, « authenticité » et « pouvoir actif » ». En Réunion des Musées Nationaux (Eds.), *Brésil indien : les arts amérindiens du Brésil* (pp. 69-81). RMN Exposition.
- LAGROU, E. (2009). La figuración de lo invisible en Warburg y en las artes indígenas amazónicas. *Estudios Indiana*, 13, 303- 327
- LAGROU, E. (2011). Le graphisme sur les corps amérindiens. *Gradhiva*, 13(1), 68-93. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2040>
- LECLERC, F. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale*. Tesis de doctorado en etnología, Paris X, Nanterre.
- LENCLUD, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était. *Terrain*, 9, 110-123. <https://doi.org/10.4000/terrain.3195>
- LORIOT, J., LAURIAULT, E. Y DWIGHT, D. (1993). *Diccionario Shipibo-Castellano*. Pucallpa: ILV, Serie Lingüística Peruana 31.
- LUNA, L-E. Y AMARINGO, P. (1991). *Ayahuasca Visions. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.
- MAC CANNELL, D. (1986). Tourisme et identité culturelle. *Communications*, 43, 169-186. <https://doi.org/10.3406/comm.1986.1646>
- MACERA, P., MACERA, J. Y SORIA, B. (2010). *Cuentos pintados del Perú: awajún, asháninka, shipibo-konibo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- MARY, A. (2000). *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- MATOS, B. Y BELAUNDE, L. E. (2014). Arte y transformación: Experiencias e imágenes de los artistas de la Exposición ¡Mira!. *Mundo Amazónico*, 5, 297-308. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/45815>
- MORIN, F. (1998). Los Shipibo-Conibo. En Collectif (Eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 275-448). Quito, Abya-Yala. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2811>
- PÉREZ GIL, L. (2010). Cuerpos en transformación: sobre la noción de persona y el control alimentar entre los Yaminawa. *Tellus*, 19, pp. 53-82. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i19.215>
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (2000) [1972]. *Le contexte culturel du yagé*. Paris: L'Esprit frappeur.

- ROBERTSON, R. (1994). Globalisation or Glocalisation?. *Journal of International Communication*, 1(1), 33-52. <https://doi.org/10.1080/13216597.1994.9751780>
- SALHINS, M. (2007). *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris: Gallimard.
- SAUMADE, F. Y SLAGHENAUFFI, D. (2015). Amazonian Visions. In the Peruvian rainforest, Filder Agustín Peña fuses traditional and contemporary tribal influences in his paintings. *Raw Visions*, 87: 1-5.
- SEVERI, C. (2002). Here and There: Supernatural Landscapes in Kuna Shamanistic Tradition. En J. Assmann y R. Trauzettel (Eds.), *Tod, Jenseits und Identität: Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen thanatology* (pp. 587-612). Munich: Kal Alber Verlag. <https://doi.org/10.4000/books.editionsulm.1039>
- SEVERI, C. (2007). *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*. Paris : Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly.
- SEVERI, C. (2011). Pièges à voir, Pièges à penser. Présences cachées dans l'image. *Gradhiva*, 13, 4-7. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2019>
- STOLL, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- VALENZUELA, P. Y VALERA, A. (2005). *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2007). La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens. En F. Laugrand y J. Oosten (Eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (45-74). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie structurale*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.castro.2009.01>

“Los ngaites están escuchando”. El patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua: una experiencia desde el arrullo

“Ngaites are listening”. *The Sound Heritage of the Magütá Ethnographic Museum of Mocagua: An Experience from Lullabies*

“Os ngaites estão escutando”. *O patrimônio sonoro do Museu Etnográfico Magütá de Mocagua: uma experiência desde as cantigas de ninar*

Alejandro Prieto-Mendoza
Wachiaükü Abel Santos-Angarita

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 22-02-2023. Devuelto para revisiones: 27-10-2023. Fecha de aceptación: 29-12-2023.

.Cómo citar este artículo: Prieto-Mendoza, A., Santos-Angarita, A. (2024). “Los ngaites están escuchando”.

El patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua: una experiencia desde el arrullo. *Mundo Amazónico*, 15(1), 87-111. <https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.107401>

Resumen

En el presente artículo, narramos nuestra experiencia de archivo, digitalización y socialización del patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua (MEMC) durante los años 2022-2023. Así, presentamos la creación y gestión del MEMC por parte de Abel A. Santos Angarita, las secciones que lo componen, y su patrimonio material y sonoro; respecto a este último, detallamos los y las investigadores no indígenas y magütá que conformaron su acervo de 130 casetes. Por otro lado, proponemos que MEMC es un museo indígena amazónico del Trapecio Amazónico en el que se critica y supera la colonialidad todavía presente en los museos amazónicos de la región basándonos en cómo se entienden y practican conceptos como curaduría y objeto museográfico desde la ontología magütá que articula MEMC. Finalmente, a partir de nociones como *nanatü* ‘dueño’ y *ngaite* ‘ser maldadoso’ explicamos la ontología sonora que envuelve las voces de los abuelos y abuelas magütá que compartieron su palabra.

Palabras clave: Museos, Magütá, Trapecio Amazónico, Archivo, Patrimonio sonoro

Abstract

In this article, we narrate our experience of archiving, digitization and socialization of the sound heritage of the Magütá Ethnographic Museum of Mocagua (MEMC) during the years 2022-2023. Thus, we present the creation and management of the MEMC by Abel Santos Angarita, the sections

Alejandro Prieto-Mendoza. Universidad Nacional de Colombia. Email: alprietom@unal.edu.co
Wachiaükü Abel Santos-Angarita. Museo Etnográfico Magütá de Mocagua. Email: aasantosa@unal.edu.co

that compose it, and its material and sound heritage. Regarding the latter, we detail the non-indigenous and Magütá researchers that made up its collection of 130 cassettes. On the other hand, we propose that MEMC is an Amazonian indigenous museum in the Amazon Trapeze we criticize and overcome the still-present colonialism in the Amazonian museums of the region. This is grounded in how concepts such as curatorship and museographic object are understood and practiced from the magütá ontology that shapes MEMC. Finally, from notions such as *nanatü* ‘owner’ and *ngaite* ‘spirit’ we explain the sonorous ontology that surrounds the voices of the magütá grandfathers and grandmothers who shared their words and lullabies.

Keywords: Museums, Magütá, Amazonian Trapeze, Archive, Sound Heritage

Resumo

Neste artigo, descrevemos nossa experiência de arquivamento, digitalização e socialização do patrimônio sonoro do Museu Etnográfico Magütá de Mocagua (MEMC) durante os anos 2022-2023. Assim, apresentamos a criação e gestão do MEMC por Abel Santos Angarita, as seções que o compõem, e seu patrimônio material e sonoro; a respeito deste último, detalhamos os pesquisadores não indígenas e Magütá que compuseram sua coleção de 130 cassetes. Por outro lado, propomos que o MEMC é um museu amazônico indígena no qual a colonialidade ainda presente nos museus amazônicos da região é criticada e superada, com base em como conceitos como curadoria e objeto museográfico são entendidos e praticados a partir da ontologia Magütá que articula o MEMC. Finalmente, a partir de noções como *nanatü* “dono” e de *ngaite* “ser maldadoso”, explicamos a ontologia sonora que envolve as vozes dos avós e avós Magütá que compartilharam suas palavras.

Palavras-chaves: Museus, Magütá, Trapezio Amazonico, Arquivo, Patrimônio sonoro

En años reciente, hemos visto un creciente número de exposiciones y propuestas museísticas dedicadas a la Amazonía y sus artes, tanto indígena como mestiza, sobre todo en países como Perú (Gutiérrez Siles y Quicaño Rengifo, 2018; Rivas Panduro, 2012; Vela del Águila, 2017), Brasil (de Melo *et al.*, 2015; Vidal, 2008), Colombia (Chaves y Del Cairo, 2010; Cure Valdivieso, 2020; Rojas Pérez, 2015) y Ecuador (Orbe y Márquez, 2003; Realpe, 2020; Wilson, 2003), como también en Europa (Jaimes Betancourt y Ballester, 2020; Taylor, 2021)¹. Tal número consideramos se debe a varias razones como un nuevo mercado de artes plásticas (sobre todo visionarias) promovido por la inserción de la Amazonia en el circuito global de turismo (Ochoa Zuluaga, 2018, 2019; Ochoa Zuluaga y Pelupessy, 2010), el auge del turismo ayahuasquero (Brabec de Mori, 2011; Caiuby Labate *et al.*, 2017; Peluso, 2016), la promoción de expoventas por parte de instituciones gubernamentales (Hernández Ronchi y Santamaría Samaniego, 2022; Mujica Baily y Huamán Carhuaricra, 2019), el posicionamiento de nuevos horizontes de sentido biocéntricos como el buen vivir y derechos de la naturaleza (Acosta, 2016; Cubillo-Guevara *et al.*, 2016; Osorio Sunnucks *et al.*, 2022); modelos de desarrollo sostenible culturalmente apropiados (Wilson, 2003); nuevos descubrimientos arqueológicos (Jaimes Betancourt y Ballester, 2020; Prümers *et al.*, 2022); pero, sobre todo, por el surgimiento de artistas e intelectuales indígenas que redefinen el arte amazónico y los discursos sobre el mismo.

A su vez, en este contexto museístico de renovado interés, destacamos las iniciativas organizadas y curadas por los propios grupos indígenas, de las cuales resaltamos los dos museos magütá en Triple Frontera Amazónica

de Perú, Colombia y Brasil. El primero es el Museo Magütá de Benjamín Constant (MMBC), primer museo indígena de la Amazonía brasileña y, hasta donde sabemos, el primer museo indígena de la Amazonía en general², el cual, como han recalcado diversos autores (J. R. B. Freire, 2009; José R. Bessa Freire, 1999; Pacheco de Oliveira, 2012; Pereira, 2018; Pereira Magalhaes y Piña Landaburu, 2018; Roca, 2015), nació como una estrategia de los magütá brasileños en pos del reconocimiento, titulación de tierras y afirmación del territorio ante la amenaza de madereros ilegales durante la década de los 80's del s.XX (J. R. B. Freire, 2009; Pacheco de Oliveira, 2012).

El segundo, al cual dedicamos el presente artículo, es el Museo Etnográfico Magütá de Mocagua (MEMC), de reciente creación a finales de 2021, el cual cuenta con una serie de exposiciones curadas y pensadas por los magütá colombianos, especialmente por la iniciativa privada y familiar de Abel Santos Angarita, lingüista, magíster y doctor magütá. Asimismo, el MEMC dispone de un importante y numeroso patrimonio sonoro de casetes con cantos, tradición oral, juegos tradicionales, fiestas rituales, y más, grabados por investigadores magütás, colombianos, brasileños y por el trabajo de más de veinte años de Abel Santos, por lo que convierte al MEMC en una propuesta importantísima de salvaguarda de la cultura y palabra de este grupo amazónico. A la fecha, otras colecciones sobre lengua y cultura magütá son las de Amalia Skilton y Wilson de Lima Silva, ambas depositadas en el Survey of California and Other Indian Languages de la University of California, Berkeley (Skilton, 2021).

De esta manera, dedicamos el presente artículo a narrar nuestra experiencia en el proceso de digitalización del patrimonio sonoro del MEMC que llevamos a cabo durante los años 2022-2023, trabajo que nos permitió discutir principalmente las nociones de curaduría y objeto museográfico basándonos en la ontología magütá, la cual propone una relación con seres y espíritus humanos y no humanos que afectan tanto positiva como negativamente el cuerpo. En sí, reflexionamos sobre la ontología del objeto museográfico en el MEMC para explicar la ontología sonora de las voces y cantos del patrimonio sonoro en cuestión, y cómo esta sonoridad magütá estuvo presente en nuestro trabajo sobre archivo y socialización de lo digitalizado.

Organizamos el presente artículo de la siguiente manera. En el primer apartado, discutimos el archivo en tanta práctica, su origen colonial y la reinterpretación que supone la apropiación indígena. El apartado dos describe el Museo Etnográfico Magütá de Mocagua, su creación, gestión privada, colección material e inmaterial, y las fuentes de su patrimonio sonoro. En el tres, 3 narramos el proceso de archivo y digitalización que llevamos a cabo durante los años 2022-2023, las preguntas que guiaron tal proceso, así como su socialización para dar a escuchar a las comunidades magütá la palabra y cantos que digitalizamos. Finalmente, en el apartado cuatro, ofrecemos una

serie de reflexiones finales sobre esta experiencia de digitalización y archivo, junto con algunas ideas sobre los museos y archivos en la Amazonía.

La (des)colonialidad del archivo y los museos amazónicos

Pensando desde la antropología histórica, los museos y los archivos no pueden ser desligados de los sistemas coloniales decimonónicos que basaron su dominación en el conocimiento y estudio del otro no europeo racializado, puesto que “los archivos fueron una parte más de la maquinaria de los estados coloniales creada para ordenar la información de la población nativa” (Muñoz Morán, 2010, p. 358). A su vez, los “objetos” museográficos y sus valores asociados han estado en función del discurso hegemónico promovido por instituciones y agentes foráneos a las poblaciones productoras de tales objetos y prácticas (Lisette Reyes, 2018), siendo estos discursos por la búsqueda de lo nacional, el turismo en su carácter económico, la diversidad en su celebración incompleta, la importancia del trabajo misional o el “reconocimiento” de su “condición de arte”.

Así, los museos de la Amazonía y/o especializados en dicha región manejan algunos de estos discursos, consciente o inconscientemente, y, sin aras de una crítica panfletaria, son pocos quienes cuentan con una participación central y activa de los grupos indígenas a quienes “representan”. Por ejemplo, López Realpe (2020a, 2020b) discute que el Museo Etnográfico Abya-Yala (Quito, Ecuador), antiguo Museo Amazónico y actualmente adscrito al Centro Cultural Abya-Yala de la Universidad Politécnica Salesiana, representa a las sociedades amazónicas (entre estas a los cofán, záparos, siona, secoyas, waoranis, kichwas y shuares) como “poco dinámicas y sus prácticas culturales se describen despolitizadas, en una dimensión exótica. [...] con una forma de descripción etnográfica clásica, [...] una representación desde la perspectiva misionera salesiana sobre las sociedades indígenas de la Amazonía ecuatoriana” (López Realpe, 2020a, p. 39).

Cabría, entonces, preguntarnos qué discursos y qué representaciones se manejan en los museos amazónicos y/o especializados en grupos de la Amazonía. Aunque no directamente relacionado con lo último, pero una pista puede darnos, vemos en la siguiente Tabla n°1 que solo cinco de veinte museos amazónicos son de gestión comunal y/o asociativa, siendo estos el Museo Artecampo Arte Originario y Popular de Tierras Bajas (Bolivia); el Museu Magüta y el Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque (Brasil); y el Museo Comunitario del Guainía y el Museo Etnográfico Magüta (Colombia)³.

Tabla 1. Museos amazónicos según año de creación⁴

Nombre del museo	Año de fundación	Tipo de gestión	País y ciudad
Museu Paraense Emílio Goeldi	1866	Público	Brasil, Belém
Museu do Índio	1952	Privado, hermanas salesianas	Brasil, Manaus
Museo Etnográfico y Centro Indigenista del Caquetá	1973	Privado, Diócesis de Florencia	Colombia, Caquetá
“Walter Roth” Museum of Anthropology	1974	Público	Guyana, Georgetown
Museo Etnológico de Amazonas “Monseñor Enzo Ceccarelli”	1984	Privado, vicariato apostólico de Puerto Ayacucho	Venezuela, Amazonas
Museo Artecampo Arte Originario y Popular de Tierras Bajas	1985	Privado asociativo	Bolivia, Santa Cruz
Museo (Etnográfico) Amazónico	1986	Público	Perú, Iquitos
Museu Magütá	1991	Privado/comunal	Brasil, Benjamín Constant
Museo Abya-Yala (antiguo Museo Amazónico)	2002	Privado, misioneros salesianos	Ecuador, Quito
Museo Etnográfico Amazónico del Centro Cultural José Pío Aza	2003	Privado, misioneros dominicos	Perú, Lima
Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque	2007	Estadual comunal	Brasil, Amapá
Museo Amazónico Andino de Quillabamba	2008	Público	Perú, Quillabamba
Museu da Amazônia (MUSA)	2011	Público	Brasil, Manaus
Museo Etnográfico y Natural “William Cameron Townsend”	2012	Privado	Perú, Pucallpa
Museo Comunitario del Guainía	2012	Comunal	Colombia, Guainía
Museo Etnográfico del Banco de la República	2015	Público	Colombia, Leticia
Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana	2015	Público	Ecuador, Orellana
Museo de San Lorenzo	2017	Público	Perú, Loreto
Museo Etnográfico Magütá	2021	Privado / familiar	Colombia, Mocagua
Museu das Culturas Indígenas	2022	Público	Brasil, Sao Paulo

A su vez, de estos cinco, los dos museos en Brasil y el Museo Etnográfico Magütá de Mocagua, que discutimos aquí, plantean otra manera de entender y relacionarse con el objeto museográfico estando basada esta relación en una ontología multinaturalista en qué humanos y no humanos posibilitan diferentes tipos de mundo y perspectivas (Daniel y Carlos, 2016; Descola,

2012; E. Viveiros de Castro, 2002; Eduardo Viveiros de Castro, 2010) – explicamos con mayor detalle esta afirmación en el siguiente apartado.

De esta manera, consideramos que los museos y archivos elaborados por los propios grupos amazónicos son una posibilidad de criticar las condiciones de desigualdad, colonialidad y jerarquización de epistemes que han sostenido hasta la fecha la circulación de objetos en el contexto amazónico, como también el valor social y los significados adscritos a los mismos. Al mismo momento, reconocemos que las voces de los propios productores, sabedores y sabedoras que dieron forma a tales objetos pocas veces es tomada en cuenta o se encuentra subordinada a discursos que “hablan” en museos sobre ellos, pero sin ellos y, a pesar del incremento en los últimos años de iniciativas museográficas sobre proyectos colaborativos con poblaciones indígenas para entender mejor los procesos curatoriales, afirmamos que todavía hay serias condiciones por resolver.

El Museo Etnográfico Magütá de Mocagua

El Museo Etnográfico Magütá de Mocagua (MEMC) está ubicado en el Resguardo Indígena de Mocagua, a 60km río arriba desde Leticia o dos horas aproximadamente por vía fluvial desde el puerto de dicha ciudad (Fig. 1).

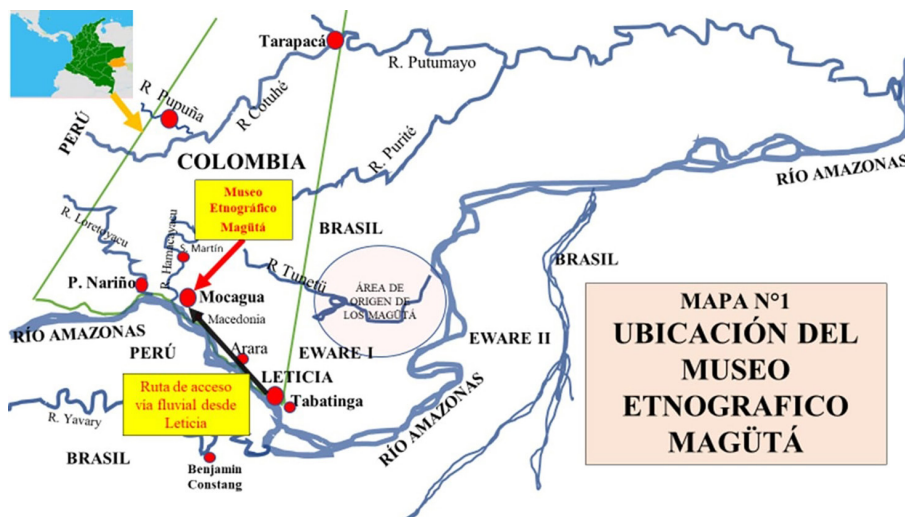


Figura 1. Ubicación del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua

Fuente: Museo Etnográfico Magütá de Mocagua, 2022. Elaboración Abel Santos.

Mocagua tiene una extensión de 5.255 hectáreas según el Sistema Nacional de Información Cultural y en cuanto a hábitat se caracteriza por ser principalmente del tipo bosque húmedo tropical inundable (várzea) con zonas de planicies altas (International, 2014; Victorino *et al.*, 2015). Además, tiene

un aproximado de 600 habitantes según la información del propio Resguardo, los cuales son en su mayoría magütás, pero también hay presencia de yaguas, kukamas y colonos. A su vez, sobresale entre el resto de comunidades de la ribera colombiana del Amazonas por su cercanía con el Parque Nacional Natural de Amacayacu (PNNA), con el cual de hecho comparte algunas zonas traslapadas.

Así, Mocagua es un referente de conservación y turismo en la zona (Alcaldía de Leticia, 2008, 2012), dada las actividades de senderismo, ecoturismo, contar con hospedajes, y etc., lo que ha llevado a que la comunidad cuente con el apoyo de la Secretaría de Turismo y Cultura Departamental, la Alcaldía de Leticia, el Ministerio de Energía y Minas, entre otros actores (Caroll, 2010).

El MEMC nace de la iniciativa privada y familiar de *Wachiaũkü* Abel Santos Angarita y abrió sus puertas al público en general el domingo 26 de diciembre del 2021. A la fecha de agosto del 2022, el Museo recibió un aproximado de mil (1000) visitantes según el registro en el Cuaderno de Visitas. Según el plan del Museo, este tiene la misión de resguardar el conocimiento y sabiduría de la gente pescada por *Yoí*, *Ípi* y *Techi*; es decir, reunir y preservar el conocimiento y palabras de los magütá; además de posicionarse como uno de los emprendimientos museológicos más visitados de la región en la Triple Frontera (Santos Angarita, 2021). Así, el MEMC forma parte del trabajo de más de 25 años llevado a cabo por Abel Santos, tanto en espacios académicos como espacios magütá; hecho que se consolida en su tesis doctoral *Socialización y adquisición del lenguaje Magütá* (Santos Angarita, 2022). Al respecto de la importancia de Abel Santos para el MEMC, consideramos que el caso no debe ser entendido como una “colección personal”, sino como un museo y archivo mismo, en tanto este se compone tanto del patrimonio material e inmaterial que Abel Santos ha recolectado o adquirido en estos años, como también de donaciones de familiares y magütás cercanos⁵.

El Museo está diseñado y construido en tres módulos hexagonales cada uno de 16m² con un total de 48m², en los que se expone los elementos y materiales etnográficos magütá (Fig 2). La curaduría de la exposición fue organizada por Abel Santos, quien dividió la exposición en cinco secciones que engloban los principales aspectos de la vida y filosofía magütá: (i) los vestigios de los pueblos originarios de Mocagua, (ii) *naane* o la chagra, (iii) *kueneechiga* o la caza, (iv) *powaechiga* o la pesca, y (v) *yüüeechiga* o el ritual de la pubertad; cada una con sus respectivas subsecciones.

La primera sección trata sobre los primeros pobladores magütá en Mocagua, junto con kokamas y kokamillas (u otros grupos no identificados), y los vestigios arqueológicos de la misión jesuita de Loreto de Tikunas⁶. En cuanto a los primeros pobladores, a inicios del siglo, se hallaron en las inmediaciones de la escuela Antonio Ricaurte en Mocagua más de siete vestigios de cerámica y urnas funerarias, en lo que pareciera ser un antiguo cementerio; dentro de las

urnas se encontraron huesos humanos, piedras para limar puntas de flechas, lanzas de colmillos, cuencos de barro y semillas de maíz petrificadas. Sobre la otrora misión de Loreto de Tikunas, se cuenta con herramientas de hierro como hachas y palas, presumiblemente elaboradas por antiguos magütá, kokamas y kokamillas como parte de la política de reducciones, capturas y trabajo forzoso llevado a cabo por los misioneros jesuitas durante el s.XVIII.



Figura 2. Frontis del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua. Fuente: Museo Etnográfico Magütá de Mocagua. Foto. Abel Santos, 2023

En la segunda sección *naane* o la chagra, se muestran los principales productos agrícolas de abastecimiento y la vida ritual magütá, junto con las herramientas de siembra, recolección y tratamiento: *tóeruu* ‘palos de sembrar’, *wotiirá* ‘canastos’, *kuechinü* ‘cernidores’ y *tipiti* ‘exprimidores’ (Fig. 3). También, esta sección involucra la *kuchia* o el proceso de cocina tradicional magütá, en los que el *chare* ‘copal’, el *nguba* ‘macerador’, las *barii* ‘tinajas de fermentación’, la *churí* ‘vasija de brea’ y la *napa* ‘hamaca de chambira’ forman parte. Los alimentos exhibidos son la yuca, plátano, piña, caña de azúcar, ají, ñame, bananos, daledale, mafafa, pimentón, maíz, chontaduro; frutas como las uvas caimaronas, guamos, arazá, caimo, palillos, limones; y plantas medicinales.



Figura 3. Piezas arqueológicas del Museo Magütá de Mocagua
Fuente: Museo Etnográfico Magütá de Mocagua. Foto, Abel Santos, 2022

La tercera sección, *kueneechiga* o la caza, trata sobre las *ue* o tinajas en las que los sabedores cocinan, en secreto y con ciertas palabras y cánticos, veneno de *kurare*, una resina mezclada con veneno de insectos y serpientes que luego se unta en la punta de los dardos de las cerbatanas *ié*. Estos dardos son guardados y transportados en un *meñi* o canastillo de yanchama ‘*poulsenia armata*’ o chambira ‘*astrocaryum chambira*’.

La cuarta sección la componen la *ngue* o la canoa con la que los magütá pescan y se transportan hacia la chagra y otras comunidades, y las *nane* o flechas con las que picar peces y fabricadas con cañabrava ‘*gynerium sagittatum*’, a las cuales, además, se les incrusta piezas de metal, colmillos o huesos tallados.

Finalmente, la quinta sección *yüüieechiga* versa sobre el ritual de pubertad femenino (Fig. 4); así, se explica el origen, inicio y proceso de este ritual, y las bebidas, alimentos, atuendos (*woreküra*, *nápena*, *naruanepü*), instrumentos musicales (*tutu* o tambores y *aru* o sonajeras) y trajes y máscaras *toiü* que lo componen.



Figura 4. *Toiü* o enmascarados magütá del ritual de pubertad femenina
Fuente: Museo Etnográfico Magütá de Mocagua. Foto. Abel Santos, 2023

Más que objetos, entidades y dueños

Ahora, decíamos líneas arriba que museos como el MEMC son una posibilidad de criticar la historia colonial y jerarquización de epistemes que la museología amazónica no ha superado, porque, en primer lugar, el MEMC es un espacio en los que los “derechos de autor” se desdibujan, puesto que, de hecho, no

hay un solo autor especificado en todas las piezas del museo. Sobre este punto, la autoría en el MEMC no debe entenderse desde la producción material-intelectual y los valores patrimoniales que uno goza por la creación de una obra, sino que el anonimato de los autores se debe a que todo objeto museográfico en el MEMC no es un “propiaamente un objeto”, sino una entidad con agencia partiendo desde la ontología magütá.

Pacheco de Oliveira enfatiza este punto en el *Museu Magiütá* de Benjamín Constant al decir que “do ponto de vista dos indígenas o exercício da curadoria das peças exigia não só um conhecimento aprofundo do seus usos e significados, mas também uma capacidade especial de lidar com os espíritos de seus “donos” (2012, p. 216). Al respecto, para entender el caso del MEMC, Santos Angarita (2010) y Santos Morán (2018) explican desde la ontología magütá todo está conectado con el cuerpo de uno, por lo que los cuatro principios vitales de la persona magütá (*kuq* ‘sabiduría, saber’, *naẽ* ‘pensamiento y conocimiento de la cultura’, *pòra* ‘poder o fuerza’ y *maĩ* ‘vitalidad’) se corporizan en el objeto, dotándolo del carácter de entidad y/o humanizándolo⁷. De esta manera, es mejor no evidenciar la autoría del “objeto”, porque de hacerlo los dueños *nanatii* o espíritus *ngaites* de tales entidades pueden enfermar a la persona que la elaboró. De hecho, es importante recalcar que ninguna entidad en el MEMC se elaboró para el museo, sino que todas fueron hechas para su contexto; es decir, los cernidores, por ejemplo, fueron elaborados para la cocina magütá como también los enmascarados ‘*toi*’ para la fiesta de la pubertad, por lo que posteriormente fueron adquiridos o intercambiados por Abel Santos, quien en sus palabras detalla:

“Todos estos materiales dañan, enferman. El barro de cocina, los tiestos, los cernidores, los exprimidores y las tinajas de los cántaros donde se guardan los líquidos también pueden enfermar. No está prohibido que los bebecitos entren y que las mujeres embarazadas entren, pero se les sopla el tabaco. Reciben el olor del tabaco porque esos elementos tienen dueño, tienen un ser que los habita. Inclusive, como hay materiales funerarios, ya el museo tiene un dueño espiritual, un *nanatii*.”

Por lo tanto, como desde la ontología magütá los objetos/entidades están vivos, humanizados y pueden enfermar, necesitan ser curados con el humo del tabaco, el cual, incluso, aunque ya no se huele en la exposición, está allí presente, no tanto como una reminiscencia, sino como una protección. Así, toda entidad en el MEMC ha sido curada y debe ser curada, tanto en el sentido tradicional de “curaduría” como en el sentido magütá. En otras palabras, la curaduría en el MEMC no solo es la organización subjetiva del objeto museográfico sobre la base de la cultura a representar, sino es también una curación espiritual en sí misma en el sentido de salud, dado los dueños que tal objeto/entidad tiene según lo magütá. Esto conlleva a que nociones como “autoría” y “propietario” de una obra sean irrelevantes en el MEMC y que, por el contrario, toda pieza sea anónima y tenga un dueño espiritual y agencia.

En sí, como apunta Fausto (2008), los dueños espirituales en la Amazonía mantienen una relación asimétrica con aquello que poseen, controlan y protegen a sus criaturas, son responsables por su devenir, reproducción y movilidad; protegen, pero también cuidan y, ante una amenaza, enferman y cutipan; de ahí que sea necesario haber curado los objetos/entidades, curar la curaduría y curar a sus visitantes. Incluso, continuando con los *nanatii* o dueños espirituales de las piezas, todo objeto/entidad museográfica en el MEMC ha sido deliberadamente expuesto al aire libre y sin ningún tipo de vidrio u otro material que lo contenga, porque, como tienen dueño, al encerrarlos es como si se les estuviera asfixiando, como si estuvieran muertos, y no estarían interactuando con las personas que entran, debido a que, en tanto la ontología magütá propone que todo está conectado con el cuerpo de uno, las entidades necesitan ese calor de quien explica, de quien los ve, de quien los toca.

Este punto se entiende aún más con las piezas de la sección “los vestigios de los pueblos originarios de Mocagua”, la cual contiene urnas funerarias que implican respeto y manejo por el espíritu de quien habitó tal urna; incluso, a pesar de no saber con exactitud a qué pueblos pertenecen.

Recapitulando el primer aspecto principal del MEMC, este es un ejercicio museográfico de afirmación de lo magütá desde lo magütá, una reafirmación ontológica en sí. El reconocimiento de la palabra de los sabedores magütá, el ejercicio de curaduría, el manejo de las piezas, las piezas en sí mismas, y el cuidado de las voces grabadas implican un manejo especializado de su significado y, sobre todo, un manejo especial con los *nanatii* y *ngaites* de tales objetos; implican una curación de la curaduría.

Por otro lado, el segundo aspecto importante del MEMC que quisiéramos resaltar como posibilidad de criticar y/o superar la colonialidad museográfica y archivística es el carácter de “etnográfico” que este tiene. Siguiendo a Singh (2013), los museos son etnográficos porque los objetos están agrupados en torno a prácticas y significaciones; por ejemplo, las máscaras de una danza ritual se agrupan con objetos materialmente diferentes, pero funcionalmente relacionados, sean instrumentos musicales, vestimentas, etc. En sí, “el objeto es tratado como evidencia acerca de la manera de hacer de la cultura en cuestión” (Singh, 2013, p. 13)⁸.

Esto también aplica para el MEMC, puesto que las entidades también se agrupan en torno a temáticas como la pesca, cacería, y el ritual de la pubertad magütá, como expusimos líneas arriba. Por ejemplo, los *toi* o enmascarados miran hacia el corral de la muchacha porque en el ritual de la pubertad están al acecho de la *worëku*; sin embargo, su disposición hacia la *worëku* no es solo para evidenciar la forma de hacer de una cultura en cuestión, sino porque realmente están a su acecho desde la ontología magütá y de hecho lo están también en la exposición. Como explica Abel Santos líneas abajo, el MEMC es

un museo de corte etnográfico por la centralidad de las narrativas magütá en la explicación, ontología y manejo de las piezas.

“El MEMC es un museo etnográfico porque se busca dar a conocer la cultura magütá desde la vida magütá, desde las narraciones de origen, desde *Yoí* e *Ipí*. Toda pieza en el museo tiene su explicación en una narrativa, en la palabra de un abuelo, de una abuela. Todo tiene su origen, una función y el uso que se le da a esos elementos. No solo se describen los objetos, sino cómo se hacen, con qué materiales, en qué momento de la cotidianidad se utilizan y por quiénes, mujeres hombres o niños. Tiene un significado más profundo. De cada elemento hay una referencia de narración magütá”

Asimismo, la disposición de la exposición y secciones del museo se ubican en función del ciclo de vida magütá. La exposición inicia espacial y circularmente con los orígenes arqueológicos para reafirmar la presencia histórica de los magütá en el territorio, pasando por las actividades cotidianas (cocina, pesca y caza) y termina, pero también inicia, en un nuevo ciclo a través del ritual de la pubertad en el “final” de la exposición (Fig. 5).

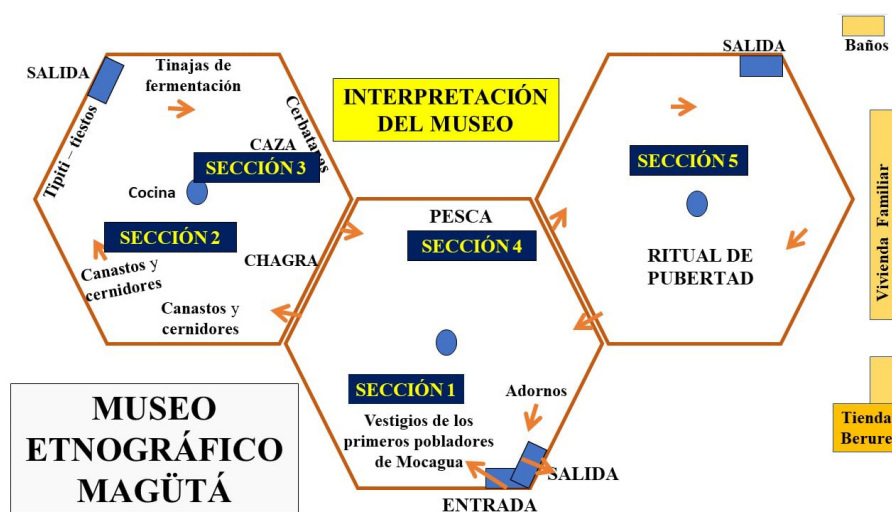


Figura 5. Distribución e interpretación del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua
Fuente: Museo Etnográfico Magütá de Mocagua, 2022. Elaboración Abel Santos.

Por último, no podemos dejar de comentar las tensiones que el MEMC plantea, dado que, por un lado, se inserta en la lógica turística del departamento de Amazonas (Colombia) y somos conscientes de los nuevos estereotipos de cultura asociados a los proyectos turísticos presentes en la Triple Frontera (Chaumeil, 2009), sobre todo respecto a la fama que el ritual de la pubertad magütá hoy tiene y el cómo las máscaras rituales de dicho ritual se han convertido en marca emblemática y comercial del turismo en la zona, vaciándolos de significado.

No obstante, incluso en este escenario, proponemos que el MEMC sigue siendo un espacio magütá para dar a conocer a la sociedad en general cuáles son los discursos que los magütá escogen para representarse a sí mismos. Finalmente, otra tensión del MEMC es que el objeto/entidad ahora museográfico ha adquirido nuevos valores y usos sociales (Appadurai, 1986), por ejemplo, el ser un objeto a salvaguardar. Recordemos que todo en el museo ha sido producido para su contexto y posteriormente intercambio o adquirido por Abel Santos, como también donado por magütás cercanos.

Esto implica que, si algún cernidor muestra averías o se ha destejido por algunas partes, o si alguna cerámica pierda color, dada su humanización, los objetos/entidades fueron resguardos tal y como fueron adquiridos, donados o intercambiados, salvo excepciones como retoques de pinturas para los *toi*. Este nuevo uso social resulta curioso para los abuelos magütá de Mocagua. De hecho, los abuelos y abuelas quieren utilizar el museo afuera del museo; es decir, utilizar la cerbatana para enseñar a cazar. Prefieren darles uso y vida para luego, claro, regresarlos. En palabras de Abel Santos, “todo esto está muy bien, Mocagua está cambiando muy rápido. El MEMC es un espacio magütá para los magütá”.

El patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua

Pasemos ahora al patrimonio sonoro del Museo Magütá de Mocagua. Este consiste en un total 132 casetes que provienen de dos fuentes. La primera fuente son las grabaciones realizadas por Hugo Armando Camacho González y su equipo de trabajo conformado por los profesores magütá Federico José Huianes, Sergio Ramos del Águila, Roger Fernández Lorenzo y María Auxiliadora León Bastos.

Hugo Armando Camacho González trabajó durante la década de los noventas e inicios del 2000 con los magütá cercanos a Leticia como parte de su labor en el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y gracias a los dos Premios Nacional de Cultura ganados en los años 1994 y 1995 (Arias *et al.*, 2004; Camacho González, 1995, 1999). Hugo Camacho y su equipo de trabajo se preocuparon por la documentación de la tradición oral magütá y, sobre todo, por la documentación de arrullos o cantos de cuna y juegos tradicionales para el fortalecimiento cultural en las comunidades de la ribera colombiana.

Fruto de este trabajo, se publicaron una serie de materiales educativos titulados *El capillejo tikuna* que sirvieron para enseñar a las infancias sobre los clanes, rondas, narraciones, cuentos y más (Camacho González, Ramos del Águila, Fernández Lorenzo, León Bastos, Ramos del Águila, y Eware, 2004; Camacho González, Ramos del Águila, Fernández Lorenzo, León Bastos,

Ramos del Águila, Eware, *et al.*, 2004). Además del trabajo de campo, tal equipo organizó una serie de reuniones llamadas *Encuentros con Ancianos Magütá* durante la década del noventa en la comunidad de Nazareth. En estos encuentros, compartieron su palabra los abuelos y abuelas Hercilia Cristiano Guzmán de la Comunidad de Nuevo Jardín y del clan del tigre, Celia Parente de la Comunidad de San Antonio y del clan maraca, Delfina del Águila de la Comunidad de Progreso y del clan del paujil, Mario Sánchez de la Comunidad de San Antonio y del clan paucar, entre muchos otros abuelos y abuelas ya fallecidos.

Lamentablemente, el trabajo de Hugo Camacho y equipo se detendría en el año 2005, aunque no sin antes traspasar su documentación y casetes grabados a Abel Santos, lingüista y activista del pueblo magütá, quien para aquellos años ya se destacaba como profesor y ha preservado desde tal fecha el material donado por Hugo Camacho y profesores magütá involucrados. Así, la segunda fuente del patrimonio sonoro se compone de los casetes que Abel Santos grabó durante la década del 2000 al 2010 como parte de su formación como lingüista y su preocupación por la palabra de los abuelos magütá. Abel Santos formó parte de la primera, y única, promoción de la carrera de lingüística organizada por la sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia; a su vez, también de la maestría en lingüística (Santos Angarita, 2013), y, además, del Doctorado en Estudios Amazónicos (Santos Angarita, 2022). Esta segunda fuente, que en sí es la principal documentación de la palabra magütá en el acervo del MEMC, contiene material diverso y de gran importancia para la lengua, cultura e historia magütá, tales como listas léxicas y gramaticales, tradición oral, cantos del ritual de la pubertad, cuentos, etnohistoria, etc. Además, los lugares de recolección fueron varias de las comunidades magütá de Colombia, algunas de estas fueron Pupuña, Nazaret, Arara y Macedonia, entre muchas otras más.

Por otro lado, el estado de conservación de los casetes es bueno o muy bueno a pesar de la humedad y precipitación pluvial propia de la Amazonía. Por lo general, los casetes no tienen ningún daño y se puede leer cualquier descripción que se haya escrito en su cartilla; sin embargo, claro que hay casos de pérdidas de tinta e ilegibilidad, pero son escasos. Además, también se cuentan con casetes sin ninguna descripción o casetes enumerados que revelan la ausencia de volúmenes faltantes y/o perdidos, en tanto, por ejemplo, se cuenta con el vol.3 y vol.5, mas no con el vol.4.

Ordenamiento y digitalización: los ngaites escuchan

Comenzamos el proceso de archivo y digitalización en abril del 2022 como parte de la tesis doctoral de Alejandro Prieto sobre arrullos magütá, en un constante diálogo de saberes con el objetivo de ordenar, resguardar y exponer la palabra y sabiduría de los sabedores magütá. Durante el proceso, la primera

cuestión que nos planteamos fue la naturaleza del contenido de los casetes (¿quiénes compartieron su palabra? ¿qué cantos se podían escuchar después de años? y ¿qué nos podía seguir enseñando la palabra de los y las abuelos magütá?). Como expusimos en el apartado anterior, los casetes contienen historias orales, cuentos, cantos, juegos tradicionales, arrullos, listas lexicales, cuestiones gramaticales y otros materiales; en sí, todo un microuniverso de lengua, historia y cultura magütá que compartieron abuelos y abuelas magütá, muchos de ellos ya fallecidos.

De esta manera, iniciamos la digitalización durante abril-mayo con un primer grupo de 57 casetes que Abel Santos guardaba en su casa ubicada en Leticia. El segundo grupo de casetes, 75 en total, fue enviado desde el Resguardo Indígena de Mocagua (Amazonas, Colombia) a Leticia en bote a pedido de Abel Santos en agosto del 2022. De esta manera, se logró digitalizar un total de 132 casetes.

Luego, Alejandro Prieto se encargó del ordenamiento, clasificación y limpieza de los casetes. Para ello, se procedió a comprar contenedores de plástico aislantes y pastillas absorbentes de humedad para el almacenamiento de los casetes dado que no tenían ningún soporte de resguardo y estaban expuestos a la humedad característica de la Amazonía. Luego, se agruparon los casetes en función del registrador, pues, como explicamos en la sección 2.1, los casetes indican, por lo general, quién los registró y en qué año (Fig. 6); además de que cabe recordar que la mayor parte del material fue recogido por Abel Santos, por lo que fue sencillo identificar su aporte respecto al de Hugo Camacho y equipo de trabajo. Posteriormente, se procedió a fotografiar cada casete. Para ello, se decidió tomar por lo menos cinco fotos de cada unidad: el casete dentro de su caja, el lomo de la caja, la contraportada de la caja, y casete en sí mismo en ambos lados. En caso el casete lo ameritase, podían tomarse más fotos; por ejemplo, las cartillas de ciertos casetes tienen más información no indicada en estas cinco partes más visibles.

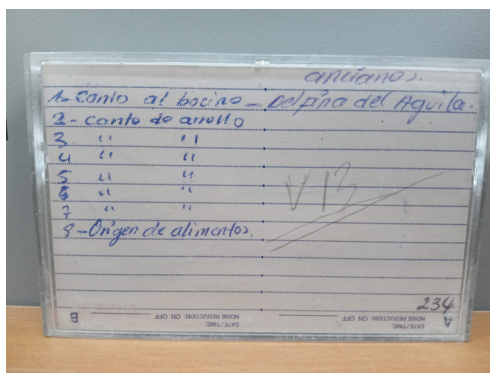


Figura 6. Contraportada del casete HC-NAZ-CAS006
Fuente: Alejandro Prieto Mendoza, 2022.

Terminado el proceso de fotografiado, se pasó a realizar el inventario y ordenamiento de los casetes. El primer criterio que utilizamos para ordenar los casetes fue el registrador: Abel Santos (AS) o Hugo Camacho (HC). En caso se identificará algún investigador fuera de estas dos posibilidades, decidimos que estos materiales se incluyan en el grupo (AS) para reconocer el trabajo de salvaguarda y colección de Abel Santos.

El siguiente criterio de agrupación fue resaltar la característica que consideramos más importante del casete; por ejemplo, ser una sesión temática en el marco de talleres del CIMTAR, el lugar recolección (Arara, Macedonia, Nazareth) o ser una narración sobre *Ngutapa*. Finalmente, una vez ordenados los casetes, se procedió a enumerarlos y asignarles un código de metadata. Finalmente, el proceso de digitalización fue llevado a cabo con un conversor Ezcap218 con puerto USB que permite digitalizar en (.mp3) y (.wav). El programa utilizado fue Audacity, de libre acceso e interface sencilla para este caso, además de contar con las herramientas y opciones básicas necesarias. Una vez terminada la digitalización del casete, el audio resultante fue seccionado en partes y cada parte etiquetada para luego exportar estas en formato (.wav).

Socialización: presentando ARDILIA

La segunda pregunta que guío desde el inicio el proceso de archivo y digitalización fue dónde almacenar lo digitalizado, quién podía acceder a tales archivos y dónde guardar los casetes ya ordenados y catalogados. Fruto de esta discusión, se creó el Archivo Digital de Lenguas Indígenas de la Amazonía (ARDILIA) de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, experiencia que sobrepasa los fines de este artículo, pero de la cual comentamos brevemente que buscamos crear un archivo inserto en las dinámicas locales de la población con la que se trabaja; en este caso, con especial énfasis en la Triple Frontera Amazónica Perú, Colombia, Brasil; Leticia y el departamento de Amazonas (Colombia).

En cuanto al acceso de los casetes, las grabaciones, el contenido de lo grabado y la palabra de los abuelos, todo ello supone un conocimiento especializado de hacia quién y para quién se está cantando, de lo contrario quien escucha corre el riesgo de enfermarse por el ataque de algún *ngaite*. En palabras de Abel Santos:

“el sonido de estos cantos, de estos arrullos, tiene fuerza y poder; se está cantando a los *ngaites*, estos seres son peligrosos y por más que el abuelo no se encuentre aquí cantando, el *ngaite* sí está escuchando su palabra. Los *ngaites* están escuchando, están viendo, están oliendo y están sintiendo. Al nombrarlos se los está llamando y al llamarlos puede ser que haga daño al bebecito, a la señora embarazada, a la casa. Hay que tener especial cuidado y respeto. No se debe cantar en cualquier momento, menos en la noche.”

Al respecto, esta peligrosidad potencial de los espíritus referidos en los cantos es también reportada por María Luisa Lucas (2020) en su trabajo de repatriación de audios bora grabados por Mireille Guyot entre 1964 y 1984. La autora comenta que la libre circulación de tales archivos tiene el potencial de generar efectos no deseados, por ejemplo, pueden causar enfermedades a los jóvenes bora urbanos que ya no viven en las malocas y no siguen las curaciones y dietas, dado que los animales y espíritus evocados en las canciones están siendo molestados al ser nombrados (Lucas, 2020, pp. 167–168).

Por lo tanto, esta perspectiva sonora fue central al momento de pensar cómo procederíamos sobre consideraciones éticas en la socialización del archivo. Es decir, no todo puede ser escuchado y todo lo escuchado se enmarca en la ontología *magütá*. De esta manera, en tanto el patrimonio sonoro contiene por lo general narrativas de origen, arrullos, cuentos, consejos y listas léxicas, es decir, material propio para fines educativos, no hubo problema mayor en el acceso; por el contrario, si tuvieran cantos chamánicos, estos no podrían ser de acceso público, dado a que son “poderosos” y de “potenciales peligros”⁹. A su vez, somos conscientes que los parientes de los abuelos y abuelas *magütá* grabados debían ser consultados para otorgar o no su permiso de acceso por razones como derechos de autor, u otras consideraciones; sin embargo, al mismo momento, también consideramos que tal iniciativa involucraría mayor logística y financiamiento, dado que se tendría que viajar a varias comunidades *magütá* colombianas, peruanas y brasileñas, hecho que sobrepasó nuestras posibilidades económicas.

Ante tal encrucijada, optamos por realizar un evento de socialización con las comunidades *magütá* en Leticia en el que dimos a conocer los casetes, su historia de grabación, pero sobre todo en el que se escuchara una vez más la palabra de los abuelos y abuelas *magütá* ya fallecidos. Así, organizamos la presentación del archivo ARDILIA, el día quince (15) de febrero del año 2023, evento en el que participaron representantes de organizaciones indígenas de Leticia, tales como la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM), la Asociación de Cabildos y Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona (AZCAITA), el Cabildo Indígena TIWA, Cabildo de los pueblos indígenas urbanos de Leticia (CAPIUL), y CHITACOYD; además, estuvieron presentes invitados de las comunidades *magütá*, *miraña-bora*, *murui*, y de las comunidades en los kilómetros de Leticia, como también personalidades de la Universidad Nacional de Colombia, como el vicerrector de Investigación; el Director Nacional de extensión, Innovación y propiedad intelectual; la directora de Investigación y laboratorios; el director editorial; y estudiantes de la Sede Amazonía y público en general. Asimismo, sobre todo, se contó con la participación de Sergio Ramos del Águila, quien fuera parte del equipo de trabajo de Hugo Camacho.

Fruto de esta presentación, pudimos dar cuenta de la semilla con la que comenzamos la Colección Museo Etnográfico *Magütá* de Mocagua en

ARDILIA, colección que está pensada para reconocer la voz de los y las sabedores magütá, a la par de las dinámicas y significados que envuelven sus voces y cantos ahora archivados, pero, especialmente, de material educativo sobre la cultura propia magütá.

Conclusiones

En los últimos veinte años, se han gestado nuevas iniciativas museográficas en la región amazónica por motivos de distinta índole; de estos, los museos indígenas cuestionan supuestos de la museografía amazónica clásica al proponer distintas formas de practicar, hacer y ser del museo (Clemente Pucüracü, 2021; Pacheco de Oliveira, 2012). Uno de estos museos es el Museo Etnográfico Magütá de Mocagua, iniciativa liderada por el Dr. *Wachiaũkii* Abel Santos Angarita, profesor y lingüista magütá que ha documentado su cultura y lengua durante los últimos veinticinco años (Santos Angarita, 2005, 2010, 2013, 2022). Con este artículo, hemos buscado proponer que el Museo Etnográfico Magütá de Mocagua discute la circulación del objeto museográfico en el contexto amazónico, su valor social y significados, al entenderlo como una entidad enmarcada desde la cultura y ontología magütá; por lo que el objeto museográfico, más que un objeto, es una entidad humanizada por los cuatro principios de la persona magütá, (*kuq* ‘sabiduría, saber’, *naē* ‘pensamiento y conocimiento de la cultura’, *pòra* ‘poder o fuerza’ y *maũ* ‘vitalidad’), así como una entidad participante y relacional con dueños *nanatũ* y espíritus *ngaites*. Esta humanización, por lo tanto, conlleva que la entidad museográfica sea anónima, se le sople el humo del tabaco, tenga presente su dueño material y espiritual, entre otras características que también involucran al público visitante.

Así, tal discusión nos permitió entender el patrimonio sonoro del MEMC, del cual detallamos las fuentes que lo componen y los contenidos con los que se cuentan, los cuales estos últimos también suponen una ontología sonora en los que dueños y espíritus están presentes, escuchan y participan de narrativas, arrullos, cuentos y demás. Con este artículo, hemos buscado contar nuestra experiencia de trabajo, digitalización, archivo y ordenamiento del patrimonio sonoro del MEMC para dar cuenta de las sonoridades presentes en los materiales educativos y arrullos que hoy ponemos a disposición en la Colección Museo Etnográfico Magütá de Mocagua del Archivo de Lenguas Indígenas de la Amazonia (ARDILIA) de la sede Amazonía de la Universidad Nacional de Colombia. Colección que esperamos cumpla con los fines de educación propia que nos guiaron y que permiten también su acceso a todo el público interesado, pero sobre todo a las comunidades magütá del Trapecio Amazónico y más allá.

Notas

¹ Para el caso venezolano, revisar Scholz (2018) y Morales y Goncalvez (2012).

² Según Santo Cruz Mariano Clemente Puciracü (2021), actual director del MMBC, este es “o primeiro Museu Indígena do Brasil, criado pelas lideranças indígenas Ticuna dos anos 90, com o intuito de diminuir a discriminação praticada pela sociedade envolvente. Na verdade, representou um legítimo espaço indígena, pois era lá que era feita a documentação sobre a demarcação de Terras e traçada a luta pela saúde indígena” (2021, p. 47).

³ La tabla 1 reúne todos los museos en la región amazónica que hemos podido mapear; sin embargo, cabe reconocer que pueden faltar otros. Ver De Melo y otros (2015) para más información sobre museos amazónicos en Brasil.

⁴ El Museo Artecampo, Arte Originario y Popular de las Tierras Bajas (Bolivia, Santa Cruz), el Museo Arqueológico Centro Cultural Orellana (Ecuador, Orellana) y el Museo Amazónico (Perú, Iquitos) formaron en 2021 la Red de Museos Amazónicos. En consonancia con el renovado interés detallado al inicio, doce de veinte museos listados fueron fundados en aproximadamente los últimos veinte años. Por otro lado, el Museo das Culturas Indígenas de Sao Paulo es una iniciativa con participación indígena central; no lo incluyo en la lista de los cinco museos indígenas, debido a falta de referencias.

⁵ Todavía no se ha realizado un proceso de catalogación en el MEMC; sin embargo, a la fecha, el museo cuenta con un aproximado de 700 piezas según el cálculo del Dr. Abel Santos Angarita.

⁶ En calidad de hipótesis, el MEMC expone que la antigua misión jesuita de Loreto de tikunas se ubicaba en Mocagua basándose en el hallazgo de herramientas de metal y la distancia respecto a la ciudad de Tabatinga, otrora fuerte militar. Es necesario un estudio arqueológico de mayor alcance en Mocagua.

⁷ Otro concepto magütá relacionado es el de *tii* ‘hilo, sustancia, esencia’. Goulard (2013) añade que los cuatro principios que comentamos están presentes en todo *du-ũ*, “ser vivo o existente”, por lo que no es exclusivo de los humanos. Además, el *maũ* o ‘principio vital’ es otorgado al nacer y es de carácter inalienable, mientras que el resto se adquieren progresivamente a través de curaciones y son alterables por enfermedades, alimentación, la amenaza de algún *ngaite*, etc.

⁸ La traducción es nuestra. El artículo original dice “the object is treated as evidence about a culture’s way of doing things”.

⁹ Para mayor referencia sobre los fines educativos de cultura propia del patrimonio sonoro del MEMC, ver https://www.youtube.com/watch?v=uz45eJLgd1Y&ab_channel=UniversidadNacionaldeColombia-Videoconferencia

Referencias

- ACOSTA, A. (2016). El Buen Vivir, una propuesta con potencialidad global. *Revista de Investigaciones Altoandinas - Journal of High Andean Research*, 18(2), 135–142. <https://doi.org/10.18271/ria.2016.194>
- ALCALDÍA DE LETICIA. (2008). *Plan de Desarrollo Municipio de Leticia Amazonas*. Municipio de Leticia, Departamento de Amazonas.
- ALCALDÍA DE LETICIA. (2012). *Plan de Desarrollo Municipio de Leticia Amazonas*. Municipio de Leticia, Departamento de Amazonas.
- APPADURAI, A. (1986). *The social life of things. Commodities in a cultural perspective*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819582>
- ARIAS, J. C., RAMOS, L. A., JOSÉ, F., ACOSTA, L. E., CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., Y MARÍN, Z. (2004). *Diversidad de yucas entre los Ticuna: Riqueza cultural y genética de un producto tradicional*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi. ICBF.
- BRABEC DE MORI, B. (2011). Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon. In B. Caiuby Labate y H. Jungaberle (Eds.), *The Internationalization of Ayahuasca* (pp. 23–47). Lit Verlag.
- CAIUBY LABATE, B., CAVNAR, C., Y K. GEARIN, A. (Eds.). (2017). *The World Ayahuasca Diaspora Reinventions and Controversies*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315551425>
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A. (1995). *Màgutá. La gente pescada por Yoí*. Tercer Mundo Editores.
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A. (1999). *Fortalecimiento de una política cultural indígena en el Trapecio Amazónico*. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., RAMOS DEL ÁGUILA, S., FERNÁNDEZ LORENZO, R., LEÓN BASTOS, M. A., RAMOS DEL ÁGUILA, L. Á., Y EWARE, A. (2004). *Áneëgii. Clanes sin plumas. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación EWARE. COLCIENCIAS.
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., RAMOS DEL ÁGUILA, S., FERNÁNDEZ LORENZO, R., LEÓN BASTOS, M. A., RAMOS DEL ÁGUILA, L. Á., EWARE, A., Y EWARE, A. (2004). *Juegos tradicionales. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación Eware. COLCIENCIAS.
- CAROLL, I. E. (2010). *Turismo y conservación en la Amazonía colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).

- CHAUMEIL, J.-P. (2009). El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 38 (1), 61–74. <https://doi.org/10.4000/bifea.2822>
- CHAVES, M., Y DEL CAIRO, C. (2010). Introducción. In *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pontificia Universidad Javeriana.
- CLEMENTE PUCÛRACÛ, S. C. M. (2021). Museu magüta, o museu vivo que conta a história do nosso povo. In R. Pedro, J. Pacheco de Oliveira, y S. C. M. Clemente Pucûracû (Eds.), *Torü duü'igüi. Nosso povo* (Manaus, pp. 47–54). Editora Valer.
- CUBILLO-GUEVARA, A. P., HIDALGO-CAPITÁN, A. L., Y GARCÍA-ÁLVAREZ, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo = Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2), 30–57. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.184
- CURE VALDIVIESO, S. (2020). Antonio Jover y el Museo Etnográfico de Leticia: una historia de misiones y procesos museológicos. *Boletín Museo Del Oro*, 59, 43–106. <https://pu-blicaciones.banrepcultural.org/index>
- DANIEL, R. S., Y CARLOS, D. C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193–204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- DE MELO, D. J., MENEZES DE CARVALHO, L., Y MONÇÃO, V. (2015). Nuevas Tendencias en Museología, perspectivas para una Museología Amazónica. *ICOFOM Study Series*, 43a, 157–174. <https://doi.org/10.4000/iss.613>
- DESCOLA, P. (2012). *Más alla de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- FAUSTO, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329–366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- FREIRE, J. R. B. (2009). A descoberta do museu pelos índios. In R. Abreu y M. Chagas (Eds.), *Memória e Patrimônio: ensaios contemporaneos* (pp. 217–253). Lamparina.
- FREIRE, JOSÉ R. BESSA. (1999). A descoberta do museu pelos índios. *Terra Das Águas. Revista Semestral Do Núcleo de Estudos Amazônicos Da Universidade de Brasília*, 1(1). http://www.museusdorio.com.br/site/media/attachments/2021/04/09/a_descoberta_dos_museus_pelos_ndios.pdf
- GOULARD, J.-P. (2013). Colores y olores del cuerpo tikuna. *Maguaré*, 27(2), 67–90. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/48835/49904>
- GUTIÉRREZ SILES, C. A., Y QUICAÑO RENGIFO, R. L. (2018). *Museo Metropolitano de la Diversidad Amazónica para la ciudad de Iquitos*

- [Universidad Científica del Perú]. <http://repositorio.ucp.edu.pe/bitstream/handle/UCP/413/GUTIERREZ-QUICAÑO-1-Trabajo-Museo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- HERNÁNDEZ RONCHI, H., Y SANTAMARÍA SAMANIEGO, V. (2022). Un estudio comparativo de la circulación de las producciones artísticas Iskonawa y Shipibo-Konibo. *Anthropía*, 19, 191–208. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/25428>
- INTERNATIONAL, B. (2014). *Sites - Important Bird Areas (IBAs): Isla Mocagua y Zaragocilla*. birdlife.org/datazone/sitefactsheet.php?id=14505
- JAIMES BETANCOURT, C., Y BALLESTERO, D. (2020). The Absence of 13 000 Years of Amazonian Cultural History in European Museums. *INDIANA*, 37(2), 25–46.
- LISETTE REYES, A. (2018). El objeto etnográfico, la investigación y el museo ¿colectar o comprender? Estudio de caso a partir de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Colombia. In M. Kraus, E. Halbmayer, y I. Kummels (Eds.), *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil / Colombia)* (pp. 77–96). Gebr. Mann Verlag.
- LÓPEZ REALPE, P. V. (2020a). El diálogo intercultural: estrategias de la educación crítica en el museo etnográfico. *Revista Científica RUNAE*, 5, 35–45.
- LÓPEZ REALPE, P. V. (2020b). *El Museo Etnográfico Abya-Yala. Formas de representación de la diversidad sociocultural y educación* [Universidad Andina Simón Bolívar]. [https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7593/1/T3305-MIE-Lopez-El museo.pdf](https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7593/1/T3305-MIE-Lopez-El%20museo.pdf)
- LUCAS, M. L. (2020). Digitization, return, and circulation of sound recordings among the Bora in the Colombian Amazon. *Journal de La Société Des Américanistes*, 106(106–2), 151–176. <https://doi.org/10.4000/jsa.18640>
- MORALES, P., Y GONCALVEZ, N. (2012). Entrevista a Alejandro J. Signi Sánchez, director del museo etnológico de Amazonas “Monseñor Enzo Ceccarelli.” *Museos.Ve*, 17, 16–23.
- MUJICA BAILY, S., Y HUAMÁN CARHUARICRA, A. (2019). Arte tradicional y diseño contemporáneo. Tensiones y oportunidades. *Revista Ardis*, 1, 60–75.
- MUÑOZ MORÁN, C. (2010). Lo que nos dice la forma. Etnografía de los archivos locales indígenas. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 353–377. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1072>
- OCHOA ZULUAGA, G. I. (2018). Cadenas globales de valor y turismo de masa en destinos alejados. Efectos de una compañía transnacional en la Amazonia. *Mundo Amazónico*, 9(2), 37–60. <https://doi.org/10.15446/ma.v9n2.64713>

- OCHOA ZULUAGA, G. I. (2019). Influencias del turismo global sobre el territorio amazónico. *Bitácora Urbano Territorial*, 29(2), 127–134. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v29n2.66308>
- OCHOA ZULUAGA, G. I., Y PELUPESSY, W. (2010). La sostenibilidad de la cadena del turismo en la Amazonia: aproximaciones metodológicas. In C. Romero (Ed.), *Avances recientes en investigaciones de cadenas en América Latina*. Universidad Mayor de San Simón. Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional. Kipus.
- ORBE, N., Y MÁRQUEZ, M. (2003). *Catálogo Museo Amazónico*. ABYA-YALA. Universidad Politécnica Salesiana, sede Quito.
- OSORIO SUNNUCKS, L., MARTÍNEZ MILANTCHI, M. M., BERGER, M., SCHOLZ, A., Y FRANÇOZO, M. (2022). Amazonian Activism for European Museum Audiences: Critical Reflections on the Development of an “Amazonia” Exhibition at the National Museum of World Cultures, the Netherlands. *Curator: The Museum Journal*. <https://doi.org/10.1111/cura.12523>
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2012). A refundação do Museu Maguta: etno-grafia de um protagonismo indígena. In A. Magalhaes y R. Bezerra (Eds.), *Coleções e colecionadores: a polissemia das práticas* (pp. 201–2018). Museu Histórico Nacional.
- PELUSO, D. M. (2016). Global Ayahuasca: An Entrepreneurial Ecosystem. In B. C. Labate, C. . Cavnar, y A. K. Gearin (Eds.), *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies* (pp. 203–221). Routledge.
- PEREIRA, E. (2018). Política, desentendimento e representação fonográfica entre os Tikuna. *Mundo Amazónico*, 9(1), 143–171. <https://doi.org/10.15446/ma.v9n1.67521>
- PEREIRA MAGALHAES, S., Y PIÑA LANDABURU, Z. (2018). Museo Magüta y su relación informativa con una ciudad amazónica. *VII Seminário Hispano-Brasileiro de Pesquisa Em Informação, Documentação e Sociedade (7shb) 2018*, 1–12. <https://seminariohispano-brasileiro.org.es/ocs/index.php/viishb/viishbucm/paper/viewFile/352/22>
- PRÜMERS, H., BETANCOURT, C. J., IRIARTE, J., ROBINSON, M., Y SCHAICH, M. (2022). Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon. *Nature*, 606(7913), 325–328. <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04780-4>
- REALPE, P. V. L. (2020). El diálogo intercultural: estrategias de la educación crítica en el museo etnográfico . *Runae*, 0(5 SE-Artículos). <https://revistas.unae.edu.ec/index.php/runae/article/view/412>
- RIVAS PANDURO, S. (2012). Marco conceptual para la creación del Museo Nacional Amazónico. *Arqueología y Sociedad*, 24, 479–488. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2012n24.e13143>

- ROCA, A. (2015). Acerca dos processos Dde indigenizacao dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, 21(1), 123–156. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p123>
- ROJAS PÉREZ, C. A. (2015). *Museografía y Discurso. Recorrido por tres formas de representación de Colombia en museografía* [Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/60314/CarlosA.RojasPérez.2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- SANTOS ANGARITA, A. (2005). *Hacia una dialectología tikuna del trapezio amazónico colombiano* [Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9728>
- SANTOS ANGARITA, A. (2010). Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos. *Mundo Amazonico*, 1, 303–313. <https://doi.org/10.5113/ma.1.10900>
- SANTOS ANGARITA, A. (2013). *Percepción tikuna de Naane y Naiine: territorio y cuerpo* [Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/51667>
- SANTOS ANGARITA, A. (2021). *Museo Etnográfico Magüitá* (p. 48).
- SANTOS ANGARITA, A. (2022). *Socialización y adquisición del lenguaje Magüitá*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- SANTOS MORÁN, C. Y. (2018). *Pautas y prácticas de crianza contemporáneas de los niños tikuna de la comunidad de Arara*. Sede Amazonía de la Universidad Nacional de Colombia.
- SCHOLZ, A. (2018). Tejiendo nuevos enlaces: La revitalización de una colección etnográfica por la plataforma Compartir Saberes. *Mundo Amazónico*, 9(1), 119–142. <https://doi.org/10.15446/ma.v9n1.64354>
- SINGH, K. (2013). The Future of the Museum Is Ethnographic. *Future of Ethnographic Museums” Conference, Pitt Rivers Museum and Keble College, Oxford*. <https://leading-edge.iac.gatech.edu/aaproceedings/files/2015/10/The-Future-of-the-Museum-is-Ethnographic.pdf>
- SKILTON, A. (2021). Ticuna (tca) language documentation: A guide to materials in the California Language Archive. *Language, Documentation y Conservation*, 15, 153–189. <https://par.nsf.gov/servlets/purl/10275773>
- TAYLOR, A.-C. (2021). Mismatches: Museums, Anthropology and Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 17(1), 36–44. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol17/iss1/3>
- VELA DEL ÁGUILA, N. (2017). *Museo de Antropología en Iquitos de las culturas indígenas locales* [Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas]. <https://repositorioacademico.upc.edu.pe/handle/10757/621714>

- VICTORINO, I., BELLO, C., Y GUALDRÓN DUARTE, J. E. (2015). *Identificación de elementos prioritarios para establecer esquemas de incentivos económicos en comunidades indígenas: caso Mocagua-Leticia (Colombia)*. USAID.
- VIDAL, L. B. (2008). O museu dos povos indígenas do oiapoque - kuahí1 Gestão do Patrimônio Cultural pelos Poyos Indígenas do Oiapoque, Amapá. *Revista Do Museu de Arqueologia e Etnologia. Suplemento, supl.7*, 109. <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.2008.113500>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In E. Viveiros de Castro (Ed.), *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 345–399). Cosac y Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- WILSON, P. C. (2003). Ethnographic Museums and Cultural Commodification. *Latin American Perspectives*, 30(1), 162–180. <https://doi.org/10.1177/0094582X02239203>

Finnegans is the Tolstoy of the Uitoto

Finnegans es el Tolstoy de los Uitoto

Finnegans É O Tolstoy dos Uitoto

Jimmy Weiskopf

Reflection article

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Received: October 10th, 2022. **Returned for revision:** March 27th, 2023. **Accepted:** May 15th, 2023.

How to cite: Weiskopf, J. (2024). *Finnegans is the Tolstoy of the Uitoto*. *Mundo Amazónico*, 15(1), 112-123.

<https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.105208>

ABSTRACT

The Word, as the creative principle of life, is a concept found in many cultures, from the Hebraic to the Uitotos (or Murui) of the Colombian Amazon. The author finds parallels between the immersion of Joyce's *Finnegans Wake* in the Word as the key to unlocking different but interrelated dimensions of reality, and the cosmo-vision of the Murui. *Finnegans Wake* presents a panoptic view of practically the whole of life and history in the form of the dream world of a Dublin tavern owner. It deploys a complex use of word play, hidden meanings and mutations of language to depict both the conscious and subconscious perceptions of our primal humanity. Similarly, virtually every word of the Murui myths has multiple meanings and they embody a manual of correct thought and behavior ranging from spirituality to the practicalities of daily life. Their premier shamanic plants, *mambe* and *ambil*, derivatives of coca and tobacco, respectively, are the inspiration for the nightly colloquiums in their *malocas* (longhouses) where the meanings of their myths are teased out by the participants, guided by their medicine man, in a free-ranging conversation that, while it seems to be digressive, adheres, as does Joyce, to the inner logic of the Word. The author ends with some reflections on his own struggles, as a writer to grapple with the Word, which, as it communicates, also mystifies. For the Murui, this urge towards omniscience may have arisen because their survival depended on articulating all of the interrelated nuances of their environment.

Keywords: *Finnegans Wake*, Murui, Amazonian cosmovisions, medicine plants, language analysis, mythology.

Jimmy Weiskopf. Journalist, writer, and translator. Liberal Arts at Columbia College University, New York, and History at Cambridge University, England. E-mail: jimmy_weiskopf@hotmail.com

RESUMEN

La Palabra, como principio creador de vida, es un concepto presente en muchas culturas, desde la hebrea hasta la uitotos (o murui) de la Amazonía colombiana. El autor encuentra paralelismos entre la inmersión de *Finnegans Wake* de Joyce en la Palabra como la clave para desbloquear dimensiones diferentes pero interrelacionadas de la realidad, y la cosmovisión de los Murui. *Finnegans Wake* presenta una visión panóptica de prácticamente toda la vida y la historia en forma del mundo onírico del dueño de una taberna de Dublín. Despliega un uso complejo de juegos de palabras, significados ocultos y mutaciones del lenguaje para representar las percepciones conscientes y subconscientes de nuestra humanidad primordial. De manera similar, prácticamente todas las palabras de los mitos de Murui tienen múltiples significados y representan un manual de pensamiento y comportamiento correctos que van desde la espiritualidad hasta los aspectos prácticos de la vida diaria. Sus principales plantas chamánicas, mambe y ambil, derivados de la coca y el tabaco, respectivamente, son la inspiración de los coloquios nocturnos en sus malocas donde los significados de sus mitos son desentrañados por los participantes, guiados por su curandero, en una conversación libre que, si bien parece digresiva, se adhiere, como Joyce, a la lógica interna de la Palabra. El autor termina con algunas reflexiones sobre sus propias luchas, como escritor para lidiar con la Palabra, que, como comunica, también mistifica. Para los Murui, este impulso hacia la omnisciencia puede haber surgido porque su supervivencia dependía de articular todos los matices interrelacionados de su entorno.

Palabras clave: *Finnegans Wake*; Murui; cosmovisiones amazónicas; plantas medicinales; análisis del lenguaje; mitología.

RESUMO

A Palavra, como princípio criador da vida, é um conceito presente em muitas culturas, desde a hebraica até a dos Uitotos (ou Murui) da Amazônia colombiana. O autor encontra paralelos entre a imersão de *Finnegans Wake* de Joyce na Palavra como a chave para desvendar dimensões diferentes, mas inter-relacionadas da realidade, e a cosmovisão dos Murui. *Finnegans Wake* apresenta uma visão panóptica de praticamente toda a vida e história na forma do mundo dos sonhos de um dono de taverna de Dublin. Ele emprega um uso complexo de jogos de palavras, significados ocultos e mutações de linguagem para retratar as percepções conscientes e subconscientes de nossa humanidade primordial. Da mesma forma, praticamente todas as palavras dos mitos Murui têm múltiplos significados e incorporam um manual de pensamento e comportamento corretos que vão desde a espiritualidade até os aspectos práticos da vida diária. Suas principais plantas xamânicas, mambe e ambil, derivados da coca e do tabaco, respectivamente, servem de inspiração para os colóquios noturnos em suas malocas, onde os significados de seus mitos são desvendados pelos participantes, guiados por seu pajé, em uma conversa desenfreada que, embora pareça digressiva, adere, como Joyce, à lógica interna da Palavra. O autor termina com algumas reflexões sobre suas próprias lutas, como escritor, para lidar com a Palavra, que, ao comunicar, também mistifica. Para os Murui, esse impulso em direção à onisciência pode ter surgido porque sua sobrevivência dependia da articulação de todas as nuances inter-relacionadas de seu ambiente.

Palavras-chave: *Finnegans Wake*; Murui; cosmovisões amazônicas; plantas medicinais; mitologia.

To elaborate on Saul Bellow's challenge to name the Tolstoy of the Zulus¹, the Uitotos don't need a James Joyce because they already have a *Finnegans* in the form of their myths. As an intro to the connection between the two (and some of the Uitotos' plant medicines), pray consider the following:

"It is psychedelic – there is no stable point of view. . . You never know who is speaking . . . identities are not fixed . . . it dissolves boundaries... time is not linear . . . it is like collage or dada . . . there is dislocation, disorientation of characters . . . it condenses experience, all space-time in a nutshell . . . it works with associative trees of connection . . . it is about the union of spirit and matter". (Mckennaism 2020)

If I tell you that the author is Terence McKenna, you are bound to say that he is talking about ayahuasca. In fact, Terence's lecture on YouTube is about *Finnegans Wake*². Who better to interpret the writing of one loony (I say with that affection and respect) than another! And what better way to explore the relationship of a "sacred plant" to the creativity of a writer. Not that Joyce needed one: he had ayahuasca on the brain, as it were. Nor do I refer to ayahuasca but another indigenous medicine I will discuss below, which may likewise throw light on the magic of words. And never has their sorcery been so awesome (and so unfathomable) as in *Finnegans*, written by a man who had an unparalleled command of his own language, a sponge-like capacity to absorb others, a vast (if miscellaneous) store of exotic knowledge, an eidetic recall of all the places where he had lived and people he had known, and a determination to turn the novel into an encyclopedia of life past, present, and future. But if that left him with a channel to the voice of God, why didn't that Master Scribbler make it neater? Yet, as McKenna notes, with a skeleton key, heaps of patience and a heroic "close reading" of the text, a recognizable pattern emerges. Herewith, some (paraphrased) snatches:

Ground zero is the utterly mundane life of ordinary Irish people but the novel reaches back to other lives, as their gene strings reach back to Africa.

It recounts all previous history in a circular design with no beginning or end.

It works with a juxtaposition of time periods, simultaneous multiple meaning in every line and interlocking significances. And likewise, with fractals, which tell the whole thing in the first word, then tell it again in a second word over and over again.

That is, what the lazy reader finds formless is structured. (McKenna 2020)

Withal, there are good grounds for saying that *Finnegans* is a hallucination, but one has to be careful about equating that with the work of a madman and likewise, confuse the madman with what he creates. If *Finnegans* is gobbledygook, then you would have to say the same of the Victorian painter Richard Dadd, the genius of schizophrenic art. If we provisionally grant that the imagination of a transported artist may as meticulous as that of rational one, we must go on to the sorcery which makes *Finnegans* what it is. Now for the hard question: is *Finnegans* made from the words which Joyce heard in a trance or did he choose the words, post hoc, to convey the trance he was in? For decades, the critics have sweated to explain how *Finnegans* should be *read* rather than how it was *written* and resorted to metaphors like the uncertainty principle or palimpsest or pointed to the simultaneity of different meanings in a word or sentence. Useful, I grant but it still doesn't explain how Joyce fused the randomness of free association with the tedious labor of assembling a meta-crossword puzzle. Nevertheless, *Finnegans* may give us an insight into the power of words, as such, regardless of how and to whom they come. To cite Aldous Huxley, certain external aids, some plant-based, others made in a

laboratory -- “drugs”, if you will, but not in the derogatory sense of narcotics -- may open the doors of perception: a mere crack, but just knowing that there is a magical fount of the Word may encourage a writer to shed his Eurocentric inhibitions about exploring supra-rational channels of self-expression.

In my experience, ayahuasca is one, but with the limitations discussed in a previous essay in this journal. In this specific case, however, I refer to *jiibie* (or *mambe*, as it is more generally called in Colombia), a substance made from toasted coca leaves mixed with the ash of the burnt leaves of the *yarumo* tree. When slowly absorbed through the mucus lining of the mouth – not swallowed – it produces wakefulness, a slight numbness in the gums and a damping of appetite. The nutty/sweet *mambe* is complemented by a bitter, black tobacco paste, *yera* (more generally known as *ambil* in **Colombia**) which also contains vegetal salts. Like other forms of tobacco (wrongly maligned when it is natural), *ambil* sharpens one’s concentration and short-term memory and intensifies the most notable property of *mambe*, a subtle “high”.

For the indigenous communities who prepare *mambe*, principally the Uitotos of the Amazon, (whose correct name, the Murui, I will use from here on), coca is a sacred plant, generally used in a ritual context with the aim of clarifying awareness in order to harmonize man with man and man with Nature and the cosmos. In contrast with ayahuasca, the effect is meditative and gentle, while that of *ambil* is harsh, as is its nauseating taste. Years of consuming those substances when I write has, I believe, given me an insight into the mysterious interrelationship between the writer and his excavation of words. At the heart of the matter is the *sacredness* of the Word, both in the Judeo-Christian and certain indigenous cultures. It is not only the Old Testament which marks the Word as the beginning, the cosmogony of the Murui revolves around a similar concept. Further, my comparison of it with the mindset of Joyce is not that arbitrary. At times, the discourse of the *mambe* sage takes a baffling turn to free association as he wanders off course, contradicts himself or utters nonsensical sayings. You could liken it to a kōan meant to break the logjam of habitual thought.

I am still puzzling over the meaning of a remark made by one such sage during a ritual, when an earnest feminist asked him, “what is woman”? “a volcano!”, he answered in a flash. The answer must lie with the healer himself, who says that “All I do is to wake them up, it is easy.” This points to the distinctiveness of the indigenous cosmovision, which is panoptic, so you can go into and leave the roundel of knowledge at any point and then reenter at another instead of following a straight line of logic. Hence, the kinship I see with the kaleidoscopic, hall of mirrors, pack-it-all-in method of *Finnegans*. To support that claim, I quote a description³ of a Murui *maloca* (longhouse, or *anáneko* in the Murui language:

“In a vertical sense, the *maloca* represents the different worlds of their cosmogony: the area between the floor and the upper border of the surrounding wall of posts represents the middle world, inhabited by men, animals, trees, rivers, fish, etc. This is the tangible, corporeal, material world. From the point where the surrounding wall joins the roof and along the roof, separated by the crosspieces, there are a succession of different heavens, inhabited by the spirits of the mythological heroes, ancestors, lords of the animals and other elements of nature. . . During such rituals, the space of the *maloca* merges with the space of the heavenly *malocas*. Men and their creators meet, recognize each other and renew their links”. (Ramírez, s/f)

In *Finnegans*, as in the *maloca*, every part of the building is what it is and, at the same time, a synonym for something else, which, in turn, points to another and another until the whole folds into itself. When you compare *Genesis* and the cosmo-vision of the Murui, there is an intriguing concordance about the Word. Let us look at it, first, from the viewpoint of two Western experts:

(A) “For the indigenous people, it is very natural to conceive of words as something that is autonomous . . . In the beginning the word originated the Father, later, through the word, he created the water which he took out of himself . . . [this refers to] the ontological and epistemological status of the word” (Londoño 2012).

(B) “For the thought of the Uitotos, the word has the foundation force (essence) of things . . . it has, in itself, an ontic density which enables it to undertake symbolic actions like killing, burning, punishing . . . the word is the foundation of their speech, acts, knowledge, duty, wishes, thought and power: in short, it is the reflection of the mission, vision and organization of the world they inhabit” (Echeverri, 2022).

And second, from that of a Murui ethno-linguist:

(C) “In the Murui tradition, the word is related to power, since these two words are synonymous. It was granted to man by the Father Creator. The word is also related to thought, since with it, when you concentrate, you communicate with the Father Creator, which brings about a union between thought and the implementation of the act of speech. Likewise, the word is related to the use of coca and *ambil*, plants from which the word sprouts” (p.23)

Respect for the Word is not our characteristic mania for explaining ourselves to ourselves (and others). Rather, it is the understanding that we are the servants of the Word, which will only serve us in turn if we employ it in a purposeful manner, with the right thought and right intention that lead to right action. To cite the Murui expert again, who explains that *rafue*, which is apparently their word for the word,

“Does not refer to a ‘word’ or a ‘thing’: it is the activity through which words are transformed into things. When the activity of *rafue* barely begins, it manifests itself as a word which names what is sought, a word with ‘power’ . . . *rafue* manifests itself as food, hunting, creatures, etc.” (Candre-Kinerai y Echeverri 1996)

Nevertheless, to moralize about the “sacredness” of the Word would be to succumb to our guilt-ridden Judeo-Christian tradition and thus distort theirs. Insofar as the Murui have a church, it is their ceremonial dance, and any sermon comes from the two plants which animate the ceremony. By contrast, in our culture, it is not so much that we are not allowed time to think (clearly and with disinterest) as that we are not given the occasion to do so. Moreover, the genius (like Joyce) or radical/original thinker (like McKenna) is entitled to break the commandments. Both were intoxicated by the possibility that if they went all out, their respective passion would lead them to ultimate truths. Paradoxically, the field Joyce chose (word games) may be more hermetical than McKenna’s (sacred plants). Anyone with a modicum of sensitivity can engage with the familiars of the three I discuss and then assess the value of their illuminations, whereas only another giant of literature would have the authority to judge whether or not Joyce, in *Finnegans*, penetrated the primal power of the Word. Where the two join perhaps is that there are no magical shortcuts for a writer. If *mambe* were really that miraculous, literature would be full of Joyces. And if ayahwasca had the power of redemption some attribute to it, the world would be full of saints. The Murui language seems to be made up units or roots (with simple, concrete meaning), which can be then be combined to spawn more elaborate ideas, or so I deduce from the following (from one of the abovementioned Western investigators⁴):

“The true structure of the human being is that of a tree. There are centers of energy similar to the chakras of Hindu tradition. In Uitoto they are called *uieko* (faces). The first is +*dach* + *ka* +,⁵ that is, toes, long and slender, from +*note*⁶ = to thank, to fulfill; *da* is oneness, referring to the big toe of the foot.

The second is the calf. There are found the brothers *m* + *koj* +, from *mii* (human referent) = brothers; *ko* from *koko* = both of us; and *j* + = to accept, that is, the brothers accept being together. Usually, what happens to one twin also happens to the other.” (Ramirez)

The knee, or *kaiñiki* = to be awake, from, *kaade* = to be alive; *ñ* +, from to accept; and *k* + = the realm of knowledge: I am alive, awake, accepting the realm of knowledge. It is of fundamental importance. In women it is the womb, associated with the ovary. The synovial fluid is, in turn, water, blood, semen, etc. The genital, the testicles: most illnesses are concentrated there. It has two names: *teroj* +, which means ‘to plant while seeing’, ‘to plant knowledge’

The wording has to do with the coca leaf, in the case of a man, or with tobacco or *yuca* (cassava) in the case of a woman. The second name is *jiñ* + *j* +: this has more to do with the sexual aspect. *Ji* = to concentrate, accept, entrap all which circulates in your body; *ñ* + = to accept; *j* + = to plant that energy again. The purpose of the shadow prayer is to protect this center. Its meaning would be: ‘I concentrate and again plant this energy which circulates through my body, accepting the energy’.”

By way of comparison, let us now look at a partial deconstruction of the first sentence of *Finnegans*, based on several “skeleton keys” to the book.

“Riverrun, past Eve and Adam’s, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodious vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs”.

“Riverrun”: flux and flow;

the Liffey “past Eve and Adam’s,”: focus on the night; the temptress; Adam and Eves Church in Dublin; atoms; Fallen Adam = *Finnegan’s Fall*;

“from swerve of shore to bend of bay,”: swerve = Swords, a Dublin suburb; *The Bending of the Bow* (play by George Moore);

Dublin Bay “brings us by a commodious vicus of recirculation”: comode/circular flow of water; Giambattista Vico; Vico Road in Dalkey; vice/sin; narrative follows Vico’s theory of cyclical time.

“back to Howth Castle and Environs”: H.C.E. = Humphrey Chimpden Earwicker (the protagonist of the story)/Here Comes Everybody; landmark of Fingal County;

Howth: on Howth Head Peninsula/body symbolism; Environs = Dublin.

At other times, Joyce’s composites have more to do with sound than meaning:

“bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonnerronntuonnthunntrovarrh
ounawnskawntoohooohoordeenenthur-nuk!

It represents the symbolic thunderclap associated with the fall of Adam and Eve, but, as in other instances of Joyce’s word play, it is not arbitrary but an anagram of the word for thunder in a number of languages.

On the other hand, there are many passages where the word play is easy to decipher (at least at first sight) but nevertheless (on a closer scrutiny) reveal a deeper meanings, like:

“In the ignorance that implies the impression that knits knowledge that finds the nameform that whets the wits that convey contacts that sweeten sensation that drives desire that adheres to attachment that dogs death that bitches birth that entails the ensuance of existentiality.” (James Joyce, *Finnegans Wake*)

In my view, at least, the key here is the “nameform that whets the wits that convey contacts”, which might be regarded as a summary of the whole, roughly glossed as the nameform –the word –which sharpens the intelligence which finds (or deliberately establishes) unexpected contacts (meanings) between the words, just as Murui does.

Now let us return to the word games the Murui play, quoting Ramirez, who notes that the maestro in the mambeadero he describes brings about a:

“Mutation of language . . . His voice is a discourse charged with the language and culture of the Uitotos. When it is literally transcribed into Spanish, the meanings in the latter language appear as a surprising semantic flow. At times the word halts, creating veritable associative ‘sparks’ in the suffixes, prefixes and morphemes, which, when they arise, are perceived as ‘bouquets’ of comprehension, and then disappear in the act, completely overflowing the context in which they were spoken. . . the Uitoto language. . . consists of an endless associative flood. [The maestro’s] word flows along outside of the context of meaning and when we think we understand it, that meaning moves back and forth in our understanding in an ungraspable way, acquiring its maximum strength when it vanishes and becomes multi-referential” (Ramirez s/f).

At first reading, they are like many other ancient ones in that, in large measure, they are saturated in murder, revenge, cannibalism incest, rape, black magic and so forth, but their intention is to edify -- to purge the listener of his deepest anxieties and fears.

When a Murui tale-teller gets going, he will hold you for hours as he improvises around the main theme, zig-zags here and there, returns, continues and interjects the odd commentary or explanation. For that and the complexity of the tales, it is difficult to summarize them.

What makes it even more frustrating for an outsider is that unless he is thoroughly familiar with the beliefs and customs of the Murui, he will no more grasp the full meaning of the story than a person who leafs through *Finnegans* for the first time.

To elucidate this, we may resort to a well-known myth, originally recorded and translated into Spanish by Konrad Theodor Preuss, the German ethnologist who, in 1914, undertook the first exhaustive study, in situ, of the Uitoto (his term) culture.

The culture hero of this myth is Nonueteima⁷, his antagonist is an evil witch called Nofiniyeiki and to complete the triangular structure which characterizes many of these tales, there is his daughter, Ofaniño, who acts as the bait for her cannibal father. Nofiniyeiki invites any young man who visits them to sleep with her, without their knowing that he has placed scorpions and serpents in her vagina, so that they will die and he can eat them.

Not Nonueteima, though, whose magical powers enable him to detect and undo the danger, sleep with, and marry her and leave the old man’s home unscathed. Later, he returns with the couple’s two young children, whereupon, in accordance with the Murui custom, he has to work for him.

Nofiniyeiki then sets Nonueteima several tasks, like chopping down trees to clear the land for a chagra and burning them, but it is really a pretext to kill him with black magic with a series of apparent accidents. To start with,

Nonueteima counters the attempts with his own magic, but he is finally lured into a fish trap and drowns. However, he lives on in the supernatural world as an embodiment of the Higher Word.

This becomes evident when his two children, who were too young when he was killed to remember him, come across the head of their father, who tells them the whole story. Finally, with a deceit of their own –which has to do with healing the old man of chiggers and also relies on magic –they push him into the fire in the maloca and he is burnt to death.

Now, as the commentator of Finnegans does, we decipher some of the connotations the myth, with the commentaries of Dr Ramirez, who worked under the guidance of the Murui sage, Óscar Román:

“Nofiniyeiki = devourer of stones. The names of the two children = the Uitoto equivalent of Ursa Major and Ursa Minor. When Nonueteima chopped down the trees for the clearing, he was ordered to first burn those on the periphery and finally, those in the center and he was surrounded by flames: a warning that the opposite is the correct procedure. To escape, he turned himself into a lizard, kuema: kue = I; ma = power; I am the power. The trap refers, among other things, to the bread made from cassava starch the old man always held in his hand.

The starch is jaiyiki: one of whose roots is “to trap” The trap is also the narrow canyon of the river Araracuara. The chiggers the old man had, oroyi: o = you, ro = should sing, yi = the round pineapple which teaches you to sing

and it is also used to heal the complaint, that is, the children “blew” (chanted) over the fruit to aggravate his itching instead.

Then they sang the same magical chant which their grandfather used to put Nature to sleep, meanwhile rocking him in his hammock and so defenseless, he was thrown into the fire. What they were doing, says the gloss, was to return him to childhood, so that that illness would not continue to disturb mankind”.

The story as such ends there, but its different lessons are echoed in other myths, for example, ones which instruct the Murui in the art of conscious dreaming. Thus, the idea of the (fish) trap is related to the organs of sense which are the lords of sleep and enable us “catch” sweet dreams, as the commentator explains: “*komeki* = heart; *kome* = people; *k* = egg, half sphere; but the heart is sweet, that is why its etymological origin is *k + ifo* = honey. *K + ide* also means that when I discover something, I catch it and understand it, my heart softens.

Conclusions

You cannot conclude anything about life because the interlocking of its parts is too complex. You cannot “trap it”, as the West tries to do, with straightforward logical reasoning. However, for most, whether that reduction is in the form of religious commandments, wise sayings, scientific formulae, computer codes and all the rest, it *does work*, albeit on a bare functional level.

For a few, nevertheless, it rankles, and they defy it with art, mysticism, speculation and, yes, madness. For the Murui, this urge towards omniscience may have arisen because their survival depended on articulating all of the interrelated nuances of their environment. Nevertheless, we should be wary of going to the other extreme of romanticizing the “oneness with Nature” of the pre-literate mentality. In many respects, the analytical approach has made our lives more hygienic, abundant and comfortable “*Las palabras son de aire, y van al aire*”: yes! But words are all we writers have and if we are not content with them, it is because we sense that the word may be more than a tool to persuade, instruct, condole, etc. but the power to penetrate the core of life.

“We are trapped in meaning, which is a powerful annihilator of the true communication that is the game of self-discovery” (from the commentator of the Murui myth). A writer doesn’t know what he means till he writes it and when he reads what he writes he is not sure that that is what he means. Or in the case of Joyce, that it does not convey *everything* which he wants to say.

If we were to take a Platonic view of words, they would be like the shadows on the wall of a cave cast by the true reality outside. The pretension of *Finnegans* is that if you force words to their limit, you can reverse the process and they will lead you back into the light of the real. Obscure as it is, *Finnegans* is a *heroic folly*.

“Why is there no word tender enough to be your name?” (From Joyce’s play *Exiles*). Is it because words are never enough, that there are never enough words for the writer? Is it any coincidence that a writer who begins with the above ends in “bababadalghara-ghtakamminarron-nkonnbronnto-nnerronntuo-nnthunntrovarr-hounawnsk-awntoohoocho-ordenenthurnuk” (Joyce’s abovementioned “thunder-word” cobbled together from ten languages, including Hindustani). In the end Joyce doesn’t multiply words so much as restore their potency.

The entangled wills of the writer and his substances are irrelevant to the main consideration: that words have a dominion of their own. Whether the writer enters it with the aid of stimulants or, like Joyce, by a natural fever in the mind, the challenge is to learn the language (of language) and turn it to his own ends. But how, when the permutations are infinite?

Bless him or curse him, Joyce wasn't afraid to yield to the madness of the enterprise, knowing, as he did, that words are only signs which denote sounds, but when we assign meanings to them, we forget that words are in a dominion of their own and once brought into use, the meanings may take on a life of their own, especially in their relations with one another. What Joyce grasped were deeper structures in these relations which defied the very logic we think we use words for, ones which pointed to supra-verbal truths, secrets which the words keep to themselves and that nearly everyone else regard as gibberish. Precisely because magical plants disorient the writer so much, they offer an insight into that wilful realm of malleable meanings. But to benefit from it, he would have to be as bold, talented and obsessive as Joyce. Still, we lesser men can learn from him and . . . the Murui.

Acknowledgments

I would like to thank the two Western experts on the Murui I cite: Professor Juan Álvaro Echeverri, of the Leticia campus of the Universidad Nacional de Colombia, and Dr. Fabio Ramírez, a Bogotá physician who practices alternative healing with *mambe* and *ambil*. I would also like to thank the maestro of the three of us, Taita Óscar Román, one-time informant of Schultes, likewise a cherished friend and by far the most eminent plant doctor of the Murui. As noted above, he has been the guide for two in the interpretation and linguistics of the Murui texts I cite.

Notes

¹ In the 1980s, Saul Bellow asked James Atlas, who was working on a *New York Times Magazine* profile of Allan Bloom, "Who is the Tolstoy of the Zulus? The Proust of the Papuans? I'd be glad to read him." See: <https://medium.com/the-shadow/tolstoy-the-zulus-and-the-crimea-a8bee601b955>

² https://www.youtube.com/watch?v=WzcxRU6e-K0&ab_channel=Mckennaism

³ Dr. Fabio Ramírez, *Ambil* (tobacco), *humanitas* and *daimon*, from the standpoint of ethno-medicine. unpublished book. The author can be contacted at: drfabioramirez@gmail.com

⁴ Dr. Fabio Ramírez. Op. cit.

⁵ Probably *idachikai* (Editor's note)

⁶ 'to believe', 'to fecundate' (Editor's note)

⁷ The full text of this and other texts may be consulted at Preuss (1944: vol 2 pp 423 ss)

References

- CANDRE-KINERAI, HIPÓLITO, y JUAN ALVARO ECHEVERRI. (1996). *Cool Tobacco Sweet Coca: Teachings of an Indian Sage from the Colombian Amazon*. London: Themis Books.
- CAMPBELL, J. and MORTON ROBINSON, H. (2005). *A Skeleton Key to Finnegans Wake*. New World Library, New York.
- ECHEVERRI, J. A. (2022). *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- LONDOÑO SULKIN, C. D. (2012). *People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon*. Toronto University Press. <https://doi.org/10.3138/9781442661066>
- MCKENNA, TERENCE [Mckennaism] (2020). *Surfing Finnegans Wake*. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=WzcxRU6e-K0>
- PREUSS, KONRAD Theodor. 1994. Religión y mitología de los uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuados en una tribu indígena de Colombia, Suramerica. Traducido por Gabriele Petersen de Piñeros, Eudocio Berra, y Ricardo Castañeda Nieto. 2 vols. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3114>, vol 2, pp. 423ss.
- RAMÍREZ, F. (s/f). *Ambil* (tobacco), *humanitas* and *daimon*, from the standpoint of ethno-medicine. Manuscrito no publicado.

Arrullos wawae magütá

Magütá Wawae Lullabies

Cantigas de ninar wawae ticuna

Wachiaükü Abel Santos-Angarita
Alejandro Prieto-Mendoza

Texto indígena

Editor: Edgar Bolívar-Urueta.

Cómo citar este artículo: Santos-Angarita, A., y Prieto-Mendoza, A. (2024). Arrullos wawae magütá. *Mundo Amazónico*, 15(1), 124-139. <https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.111906>

Resumen

Presentamos la transcripción, traducción y glosado de un total de seis arrullos *wawae* magütá en este artículo, cuatro recogidos por la Asociación Eware en el marco del Proyecto Integral de Atención a la Familia Indígena del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar y dos documentados por Alejandro Prieto en el desarrollo de su tesis doctoral. Los *wawae* magütá son una protección cantada para los bebés, cuyo espíritu se encuentra en peligro al estar amenazados por los *ngòo* 'espíritus que dañan el bienestar', *ngaite* 'espíritus' y animales con *pòra* fuerte, tales como el *ngurukù* 'gallinazo', *airí* 'perro', *ái* 'tigre' y *woka* 'vaca'. Así, considerando estas amenazas, los arrullos *wawae* se cantan solo en inmediaciones del hogar y la chagra, o en sí en espacios seguros como el seno materno que carga y resguarda al bebé, y exclusivamente durante horas diurnas de la vida cotidiana, pues, de lo contrario, de cantarse en el monte o, en altas horas de la noche, el bebé corre peligro de ser cutipado.

Palabras clave: arrullos, *wawae*, magütá, tikuna

Abstract

In this article, we present the transcription, translation and glossing of a total of six magütá lullabies in this article. Four were collected by the Eware Association as part of the Proyecto Integral de Atención a la Familia Indígena of the Instituto Colombiano de Bienestar Familiar and two were documented by Alejandro Prieto in the development of his doctoral thesis. The *wawae* is a chanted

Wachiaükü Abel Santos-Angarita. Museo Etnografico Magüta de Mocagua. Email: aasantosa@unal.edu.co

Alejandro Prieto-Mendoza. Universidad Nacional de Colombia. Email: aasantosa@unal.edu.co

protection for babies, whose spirit is endangered by being threatened by *ngòò* ‘spirits that harm well-being’, *ngaite* ‘spirits’ and animals with strong *pòra*, such as the *ngurukù* ‘black vulture’, *airú* ‘dog’, *ái* ‘tiger’ and *woka* ‘cow’. Thus, considering these threats, the *wawae* lullabies are sung only in the vicinity of the home and the chagra, or in safe spaces such as the mother’s womb that carries and protects the baby, and exclusively during daylight hours of daily life. Otherwise, if sung in the bush or late at night, the baby is in danger of being cutipado ‘sick’.

Keywords: Lullaby, wawae, magütá, Tikuna

Resumo

Neste artigo, apresentamos a transcrição, a tradução e a glosa de um total de seis cantos wawae magütá, quatro coletados pela Associação Eware no âmbito do Projeto Integral de Atenção à Família Indígena do Instituto Colombiano de Bem-Estar Familiar e dois documentados por Alejandro Prieto no desenvolvimento de sua tese de doutorado. Os wawae magütá são uma proteção cantada para os bebês, cujo espírito está em perigo por serem ameaçados por *ngòò* ‘espíritos que prejudicam o bem-estar’, *ngaite* ‘espíritos’ e animais com *pòra* forte, como o *ngurukù* ‘galinha’, *airú* ‘cachorro’, *ái* ‘tigre’ e *woka* ‘vaca’. Assim, considerando essas ameaças, as canções de ninar wawae são cantadas somente nas proximidades da casa e do chagra, ou em espaços seguros, como o ventre da mãe que carrega e protege o bebê, e somente durante as horas de luz do dia da vida diária, caso contrário, se cantadas no mato ou tarde da noite, o bebê corre o risco de ser cutipado.

Palavras-chave: cantigas de ninar, wawae, magütá, tikuna

Presentación

En esta compilación, presentamos un total de seis arrullos wawae magütá (ISO 639-3:tca)¹. Estos fueron grabados en un lapso de aproximadamente treinta años en distintas comunidades magütá en la Triple Frontera Amazónica de Perú, Colombia y Brasil, y provienen principalmente de dos fuentes: el patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua (MEMC) y el trabajo de campo que Alejandro Prieto Mendoza realiza para su tesis doctoral en Estudios Amazónicos, línea Historia y Culturas, por la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

Los cantos de la primera fuente (MEMC) fueron grabados en distintos años durante, aproximadamente, 1990 al 2004 por la Asociación Eware, en la que participaron Hugo Armando Camacho González (antropólogo del ICBF) y los profesores magütá Sergio Ramos del Águila, Roger Fernández Lorenzo, María Auxiliadora León Bastos, entre otros, quienes documentaron tales arrullos en el marco del proyecto de Atención Integral a la Familia Indígena del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y en comunidades como Arara (1996) y Nazareth (1998).

Este primer grupo de cantos recoge la palabra de los abuelos y abuelas magütá de varias comunidades colombianas, también de agentes educativos y docentes, por lo que para mayor información recomendamos revisar las publicaciones de *El Capillejo Tikuna* (Camacho González, Ramos del Águila, Fernández Lorenzo, León Bastos, Ramos del Águila, & Eware, 2004c, 2004b, 2004a; 2004). Además, estos cantos fueron grabados en casetes y posteriormente trabajamos en su digitalización dentro del Archivo de Lenguas

Indígenas de la Amazonía (ARDILIA), así que se encuentran disponibles y de acceso abierto en la Colección Museo Etnográfico Magütá de Mocagua. Las cantoras y el cantor de los cuatro arrullos del MEMC fueron las abuelas Celia Parente, Hercilia Cristiano Guzmán y Agustina Manduca, y el abuelo Mario Sánchez Botón. La segunda fuente de esta compilación son los cantos grabados por Alejandro Prieto correspondientes al mes de octubre del año 2023 y se registraron en la Comunidad Indígena de Cushillococha (Mariscal Ramón Castilla, Loreto, Perú) gracias al apoyo interno del Fortalecimiento de la Investigación en la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia 2022-2023. Las cantoras fueron la profesora Dorisa Guerrero y la madre artesana Eva Murayari. A la fecha, este segundo grupo de arrullos se encuentra también disponible en ARDILIA. Queremos resaltar que para cada fuente se cuenta con mayor cantidad de arrullos; sin embargo, solo presentamos estos seis arrullos porque consideramos ilustran las temáticas, arte verbal, forma y temáticas del canto *wawae*.

La transcripción y traducción de los *wawae* de los magütá colombianos (Colección MEMC) fue realizada por el Dr. *Wachiaĩkũ* Abel Santos Angarita, mientras que la transcripción y traducción de los *wawae* de las magütá peruanas (trabajo de campo de Alejandro Prieto) fue obra de Doris Huancho Guerrero, traductora e intérprete ticuna certificada por el Ministerio de Cultura del Perú mediante la Resolución Viceministerial N° 000023-2022-VMI/MC. La versión final de la transcripción y traducción estuvo a cargo de Alejandro Prieto Mendoza, quien también se encargó del glosado siguiendo, principalmente, los trabajos de Montes (2004) y Anderson y Anderson (2016). Los textos han sido presentados en líneas que fueron delimitadas mediante pausas; además, utilizamos las reglas de glosado del Instituto de Lingüística del Instituto Max Planck para la Antropología Evolutiva. Para mayor información sobre las glosas y la pronunciación de las palabras en lengua magütá, ver la parte final de esta introducción.

En cuanto a los arrullos *wawae*, estos son una de las muchas prácticas de protección que realizan los magütá a lo largo de la vida, siendo estas especialmente importantes en la primera infancia del recién nacido, dado su inestabilidad ontológica y estado amenazado ante el peligro de los *ngò* ‘espíritus que dañan el bienestar’ y *ngaite* ‘espíritus’. Además de la amenaza de estas entidades, también se nombran animales con *pòra* fuerte, tales como el *ngurukù* ‘gallinazo’, *airú* ‘perro’, *ái* ‘tigre’ y *woka* ‘vaca’, quienes morderán al bebé o le picarán los ojos en caso no se duerma y no tome la leche de su madre. Así, considerando estas amenazas, los arrullos *wawae* se cantan solo en inmediaciones del hogar y la chagra, o en sí en espacios seguros como el seno materno que carga y resguarda al bebé, y exclusivamente durante horas diurnas de la vida cotidiana, pues, de lo contrario, de cantarse en el monte o, en altas horas de la noche, el bebé corre peligro de ser cutipado. Con todo ello, consideramos que los *wawae* magütá son más que solo la actividad de cantar un arrullo, pues esa palabra cantada protege

y asegura al bebé de los peligros del entorno mientras que, por lo tanto, fortalece y asegura el *naë* ‘alma, espíritu’ y *naïne* ‘cuerpo’; en otras palabras, los arrullos *wawae* son una protección cantada.

Para finalizar, algunos comentarios de índole de arte verbal y características lingüísticas resaltantes son la reduplicación constante del quechuismo *wawa* ‘bebé’, el cual da el nombre al canto de arrullo *wawae*; para más información sobre la presencia de este quechuismo en arrullos de la Amazonía peruana, colombiana y brasilera, ver Prieto Mendoza (2023). Sobre tal nombre, *wawae*, este se compone por la palabra quechua mencionada más el sufijo –e ‘pred. event’, quien Bertet (2020, p. 333) glosa como ‘realizar una acción que involucre el objeto X’, y cuando se añade a onomatopeyas ‘hacer el sonido X’. Traigo a colación estas dos glosas, ya que *wawa-e* ‘bebé-pred.event’ puede entenderse tanto como ‘mecer a un bebé’, hecho que respondería a la primera interpretación de Bertet, como también a ‘hacer el sonido *wawa*’, en consonancia con la segunda interpretación. Digo esto porque los arrullos magütá son bastantes transparentes en el segundo sentido, ya que se reduplica varias veces el quechuismo *wawa* en los arrullos que ponemos a disposición; es decir, *wawae* puede entender como ‘hacer el sonido *wawa* varias veces’, aunque no se puede dejar de lado que la interpretación de ‘mecer al bebé’ es también plausible. Cabe recalcar que bebé en lengua magütá es *õchana* ‘recién nacido’ y *õõ* ‘bebé hasta antes de caminar’ (Santos Angarita, 2022), y *wawa* no es tan fácilmente relacionable con el significado de bebé, por ejemplo, entre los magütá de Brasil, por lo que incluso podría asemejarse más a una sílaba sin contenido léxico. Sin embargo, sí es asociado con el significado de bebé entre magütás peruanos. Siguiendo con este término, el mismo acerca al arrullo magütá a una compleja red y difusión de canciones de cuna próximas a grupos de la Amazonía peruana y la red Ucayali-Amazonas, como apunta Prieto (2023). Esta “cercanía” con grupos peruanos del Ucayali y el Amazonas también aplica en el uso de la bilabial vibrante múltiple <brr> que entona la abuela Agustina Manduca en el *wawae* n°3, pues esta bilabial también se utiliza para entonar arrullos shipibokonibo, yagua, kakataibo, urarinas, entre otros (Prieto Mendoza, 2023).

Otro aspecto importante es el empleo de las formas poéticas de paralelismo semántico y repetición, las cuales, a juzgar por su productividad, son más recursos estilísticos en tanto esporádicos o no sistemáticos en la composición textual del canto. Si bien es necesario un estudio más detallado sobre la productividad de ambas formas, consideramos sobre la base de la literatura previa y mi experiencia con el arrullo magütá que la repetición tiene un mayor grado de productividad y el paralelismo semántico resulta esporádico. Además, hay fórmulas en los arrullos *wawae* en el sentido de grupo de palabras que se emplean regularmente para expresar una idea. Estas fórmulas son *pa wawa* ‘VOC. bebé o *pa wawi* ‘VOC. bebito, y <*pa mĩ*> - <*pa mixĩ*> ‘CD seno (leche)’, y se emplean, por lo general, a final de línea por lo que la la línea en arrullo *wawae* magütá es de marcado de bordes (Michael, 2019).

Por último, la incorporación nominal también se hace presente en el arrullo magütá; como apunta Montes (2004, 2016), la incorporación de un nombre ligado en lengua magütá permite crear nombres de acciones o actividades usuales, hecho que vemos en distintos arrullos de este corpus para el caso de *na-kawe-etü* ‘3p-arrancar-ojos’ y *na-pè-etü* ‘3p-dormir-ojos’, acciones que remiten, la primera, a la amenaza del *ngurukù* ‘gallinazo’ y, la segunda, al sueño esperado del bebé. Por último, no hay rima en sentido estricto en el arrullo magütá en tanto esta es un subproducto de la repetición. Tampoco, se constata aliteración u otras formas de paralelismo sonoro.

Convenciones ortográficas magütá

Escogemos representar la nacionalidad y origen de los arrullos *wawae* a través de las convenciones ortográficas empleadas por la razón de que actualmente hay cuatro propuestas entre los magütá de Perú, Colombia y Brasil (Leturia Nabarro, 2011), y cada una también es vehículo de identidad nacional.

1. Escrita magütá peruana

- Las vocales orales son /a/ <a>, /e/ <e>, /i/ <i>, /o/ <o>, /u/ <u> y /w/ <ü>, más su contraparte nasal, por ejemplo, /ã/ <ã> y laringal /a/ <a>.
- Las consonantes son /b/ , /d/ <d>, /j/ <y>, /g/ <g>, /m/ <m>, /ɲ/ <ñ> /ɲ/ <ng>, /p/ <p>, /t/ <t>, /tʃ/ <ch>, /k/ <c>, /w/ <w>, /r/ <r> y /ʔ/ <x>. Represento el tono alto ortográficamente: <á>.

2. Escritura magütá colombiana:

- Las siguientes vocales orales /a/ <a>, /e/ <e>, /i/ <i>, /o/ <o>, /u/ <u> y /w/ <ü>, más su contraparte nasal, por ejemplo, /ã/ <ã>. No represento las vocales laringales.
- Las consonantes son /b/ , /d/ <d>, /j/ <y>, /g/ <g>, /m/ <m>, /ɲ/ <ñ> /ɲ/ <ng>, /p/ <p>, /t/ <t>, /tʃ/ <ch>, /k/ <k>, /w/ <w>, /r/ <r> y no represento /ʔ/. Escribo dos tonos: alto <á> y bajo <à>.

Glosas

1p ‘primera persona’; 2p ‘segunda persona’; 3p ‘tercera persona’; 3AF ‘tercera persona afectivo’; AC ‘acusativo’; AN ‘animado’; BP ‘base pronominal’; CAUS ‘causativo’; CD ‘complemento direccional’; COP ‘cópula’; DIM ‘diminutivo’; DEM ‘demostrativo’; G ‘género’; LOC ‘locativo’; M ‘masculino’; NEG ‘negación’; NMLZ ‘nominalizador’; NPAS; PROS ‘prospectivo’; R ‘realis, modo real’; rdpl ‘reduplicación’; SG ‘singular’; TOP ‘tópico’; VOC ‘vocativo’.

Wawae n°1

Este primer arrullo *wawae* fue grabado el 03/10/2023 en la Comunidad Indígena de Cushillococha (Perú). La transcripción y traducción fue hecha por Doris Huancho Guerrero y Dorisa Guerrero. Además, la revisión y glosado fueron hechos por Alejandro Prieto Mendoza. La cantante es Eva Murayari.

1. *wawawawawa*
wawa
bebé.rdpl
bebé, bebé, bebé'
2. *nuxmae pa mixĩ*
nuxmae pa mixĩ
buenos.días CD seno
'buenos días'
3. *taxúxũ tá cuxaxu taxúxũ ta cuxaxu*
taxú-xũ tá cu-xaxu taxú-xũ tá cu-xaxu
NEG-NMLZ PROSP 2p.sg-llorar NEG-NMLZ PROSP 2p.sg-llorar
'no llores bebé, no llores'
4. *ngoxo cuxcax nua naxũ tá pa mixĩ*
ngoxo cux-cax nua na-xũ tá pa mixĩ
demonio 2p-para aquí 3p-ir PROSP CD seno
'el diablo vendrá por ti'
5. *marütama cuxaxu taxúxũ tá cuxaxu pa mixĩ*
marütama cu-xaxu taxú-xũ tá cu-xaxu pa mixĩ
basta 2p-llorar NEG-NMLZ PROSP 2p-llorar CD seno
'basta bebé, no llores, no llores más'
6. *daa tá yima ai rü cuxcax nua naxũ pa mixĩ*
daa tá yima ai rü cux-cax nua na-xũ pa mixĩ
este PROSP esse tigre TOP2p-para aquí 3p-ir CD seno
'aquí está el tigre y viene a por ti'
7. *ngëxguma cuxaxugu rü ai ta cuxũ nangox pa mixĩ*
ngëxguma cu-xaxu-gu rü ai cu-xũ na-ngox pa mixĩ
si 2p-llorar-PART y tigre 2p-AC 3p-morder CD seno
'si sigues llorando el tigre te morderá'
8. *wawawawawa*
wawa
bebé.rdpl
'bebé, bebé, bebé'

9. *wawa rü tá naxaxu pa mixĩ*
wawa rü tá na-xaxu pa mixĩ
bebé TOP PROSP 3P-llorar CD seno
‘no llores bebé’

10. *ñuxmax rü cuxũ chapexẽẽ pa mixĩ*
ñuxmax rü cu-xũ cha-pe-xẽẽ pa mixĩ
ahora TOP 2p-AC 1p-dormir-CAUS CD seno
‘te estoy haciendo dormir’

11. *erü cuxrü mama rü dauxchitawa taxu taxuxũtá inangu pa mixĩ*
erü cuxrü mama rü dauxchita-wa taxuxũtá i-na-ngu pa mixĩ
porque tuyo madre TOP monte-LOC no v.t.a-3p-llegar CD seno
‘porque tu mamá se fue al monte y todavía no vendrá’

12. *taxũ-xũ tá cuxaxuxũ*
taxũ-xũ tá cu-xaxu-xũ
NEG-NMLZ PROSP 2P-llorar-NMLZ
‘no vayas a llorar’

13. wawawawa
wawa
bebé.rdpl
‘bebé, bebé, bebé’

14. wawawawawa
wawa
bebé.rdpl
‘bebé, bebé, bebé’

15. *taxũxũ tá cuxaxu pa mixĩ*
taxũ-xũ tá cu-xaxu pa mixĩ
NEG-NMLZ PROSP 2P-llorar CD seno
‘no vayas a llorar’

16. *ngẽxguma cuxaxugu rü ngoxo cuxcax nua tá naxũ pa Geomali*
ngẽxguma cu-xaxu-gu rü ngoxo cux-cax nua tá na-xũ pa Geomali
si 2p-llorar-PART y demonio 2p-para aquí PROSP 3p-ir voc Geomalia
‘si sigues llorando el demonio vendrá aquí por ti Geomalia’

17. wawawawawa
wawa
bebé.rdpl
‘bebé, bebé, bebé’

18. *ñaata nixĩ a ngaite rü cuxũ tá nangoxĩ pa mixĩ*
ñaata-tama nixĩ a ngaite rü cu-xũ tá na-ngo-xĩ pa mixĩ
este-el.mismo 3.COP G espíritu y 2p-AC PROSP 3p-morder-NMLZ CD seno
‘aquí está el ngaité y te morderá’

19. *ngëxguma tá cuxaxugu yima ai rü cuxcax tá yea ne naxü*
 ngëxguma tá cu-xaxu-gu yima ai rü cux-cax tá yea ne na-xü
 si PROSP 2P-llorar-PART ese tigre TOP 2p-para PROSP ese de 3p-ir
 ‘si sigues llorando el tigre de ese (refiriéndose a mí) vendrá por ti’
20. *rü cuxü tá nango pa mixi*
 rü cu-xü tá na-ngox pa mixi
 y 2p-AC PROSP 3p-morder CD seno
 ‘y te va a morder bebé’
21. wawawawawawa
 wawa
 bebé.rdpl
 ‘bebé, bebé, bebé’
22. *taxüxü tá cuxaxuxü*
 taxü-xü tá cu-xaxu-xü
 NO-NMLZ PROSP 2p-llorar-NMLZ
 ‘no llores llorón’
23. *erü cuxrü mama rü taxuxütá inangu*
 erü cuxrü mama rü taxuxütáma i-na-ngu
 porque tuyo madre TOP no v-t.a-3p-llegar
 ‘tu mamá todavía no llega’
24. *dauxchitawa taxu yíxema cuxrü papamaxã pa mixi*
 dauxchita-wa taxuxütáma yíxema cuxrü papa-maxã pa mixi
 monte-en no el.que tuyo papa-con CD seno
 ‘se fue al monte con tu papá’
25. *ngëmacax nixi i cuxü chapexëxü pa mixi*
 ngëmacax nixi i cu-xü cha-pe-xë-xü pa mixi
 por.eso 3.COP G 2p-AC 1p-dormir-CAUS-NMLZ CD seno
 ‘por eso te hago dormir’
26. *erü cuxrü mama rü nua tatax rü chauxütawa cuxü tatax pa mixi*
 erü cuxrü mama rü nua tatax rü chauxütawa cu-xü tatax pa mixi
 porque tuyo madre TOP aquí ¿? y conmigo 2p-AC ¿? CD seno
 ‘porque tu mamá te dejó conmigo y te estoy cuidando’
27. wawawawawa
 wawa
 bebé.rdpl
 ‘bebé, bebé, bebé’
28. *wawa mariütama naxaxu ñuxma rü mariü choxü cupexü pa mixi*
 wawa mariütama na-xaxu ñuxmatama rü mariü cho-xu cu-pe-xü pa mixi
 bebé basta 3p-llorar ahora y basta 1p-AC 2p-dormir-NMLZ CD seno
 ‘ya no estás llorando, ya te me dormiste bebé’

29. wawawawawa
wawa
bebé.rdpl
'bebé, bebé, bebé'

Wawae n°2

Este segundo arrullo *wawae* fue grabado el 05/10/2023 en la Comunidad Indígena de Cushillococha (Perú). La transcripción y traducción fue hecha por Doris Huancho Guerrero y Dorisa Guerrero. Además, la revisión y glosado fueron hechos por Alejandro Prieto Mendoza. La cantante es Dorisa Guerrero, del clan garza.

1. *pa wawi pa wawi*
pa wawi pa wawi
voc bebito voc bebito
'bebito, bebito'
2. *taxúxũ i cuxaxu pa wawi*
taxú-xũ i cu-xaxu pa wawi
NEG-NMLZ R 2p-llorar voc bebito
'no llores, bebito'
3. *pa wawi pa wawi*
pa wawi pa wawi
voc bebito voc bebito
'bebito, bebito'
4. *mama i tá puracü pa wawi*
mama i tá puracü pa wawi
mamá G PROSP trabajo voc bebito
'mamá se irá a trabajar'
5. *tama nüxũ cucuaxũ pa wawi*
tama nüxũ cu-cuax-ũ pa wawi
no a.él 2p-saber-NMLZ voc bebito
'no sabes bebito...'
6. *mama i tá puracü*
mama i tá puracü
mamá R PROSP trabajo
'mamá se irá a trabajar'
7. *mama i tá puracü pa wawi*
mama i tá puracü pa wawi
mamá R PROSP trabajo voc bebito
'mamá se irá a trabajar'

Wawae n°3

Este tercer arrullo *wawae* se grabó el 27//07/1996 en la Comunidad Indígena de Arara como parte del Proyecto de Atención a la Familia Indígena del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. La cantante fue la abuela Agustina Manduca, del clan Tigre, y proveniente de la Comunidad Indígena de Nazareth. Para mayor información y escucha, revisar (Manduca, 1996).

1. *brr brr brr brr brr*
'bilabial vibrante múltiple'
2. *napèetü pa wawawawawa*
na-pè-etü pa wawa
3p-dormir-ojos voc bebé.redpl
'duerme bebé, bebé, bebé'
3. *wawawawawa*
wawa
bebé.redupl
'bebé, bebé, bebé'
4. *pèrietü pa wawa rü nüükü ya airü pa wawa*
pè-ri-etü pa wawa rü nüükü ya airü pa wawa
dormir-DIM-ojos voc bebé y estar.cerca G perro voc bebé
'cierre sus ojitos bebé; el perro viene a por usted, bebé'
5. *wawawawawa*
wawa
bebé.redupl
'bebé, bebé, bebé'
6. *wawawawawa wawawawa*
wawa wawa
bebé.redupl bebé.redupl
'bebé, bebé, bebé'
7. *wawawawawa*
wawa
bebé.redupl
'bebé, bebé, bebé'
8. *númâũ nüĩ ngaite pa wawa rü peĩ ningoku pa wawa*
númâ-ũ nüĩ ngaite pa wawa rü peĩ ni-ngoku pa wawa
aquí-NMLZ 3.COP espíritu voc bebé y ¿? 3p-morder voc bebé
'aquí está el ngaite, bebé; los va devorar a ustedes, bebé'

9. *napèetü pa wawa*
na-pè-etü pa wawa
3p-dormir-ojos voc bebé
‘duerme, bebé’
10. *rü númàũ níí ngaite rü ngietaa i mama*
rü númà-ũ níí ngaite rü ngeta i mama
y aquí-NMLZ 3.COP espíritu y donde G madre
‘aquí donde mamá está el ngaite’
11. *waaawawa waaa waaaawa*
wawa
bebé.redupl
‘bebé, bebé, bebé’
12. *taki i nakà kiáú pa wawa rü na naachi rü napèetü pa wawa*
taki i nakà ki-áú pa wawa rü na-nachi rü na-pè-etü pa wawa
¿? R ¿? 2p-llorar voc bebé y 3-picar y 3-dormir-ojos voc bebé
‘estás llorando, bebé; te va a picar los ojos, duerme, bebé’
13. *ñáàmàtama níí woka pa wawa rü tüũ i nangòku pa wawa*
ñáà-mà-tama níí woka pa wawa rü tü-ũ i na-ngòku pa wawa
esta-BP-él.mismo 3.COP vaca voc bebé y 3AF-AC R 3p-morder voc bebé
‘aquí está la vaca, bebé; te va a morder, bebé’
14. *pèetü pa wawa, ngaite ñeta ni uuũ pa wawa*
pè-etü pa wawa ngaite ñeta nii uuũ pa wawa
dormir-ojos voc bebé espíritu dónde 3.COP ¿? voc bebé
‘cierre los ojos wawa, ya viene el ngaite’
15. *kùũ ï nachuneeetü pa wawa rü napèetü*
kù-ũ ï na-chunee-etü pa wawa rü na-pè-etü
2p-AC R 3p-pescar-ojos voc bebé y 3p-dormir-ojos
‘te va a sacar los ojos, duerme y cierra los ojos’
16. *rü takü nakà kùáú pa wawa*
rü ta-kü nakà kù-áú pa wawa
y ser.grande-NOMLZ ¿? 2p-llorar voc bebé
‘es grande, viene por ti y estás llorando, bebé’
17. *pèetü pa wawa*
pè-etü pa wawa
dormir-ojos voc bebé
‘duerme y cierra los ojos, bebé’

18. *chaĩ nanachi pa wawa*
 chaĩ na-nachi pa wawa
 ¿? 3-picar voc bebé
 ‘él te va a picar bebé’
19. *brr brr brr brr*
 ‘bilabial vibrante múltiple’

Wawae n°4

Este cuarto arrullo *wawae* fue grabado el 05/11/1998 en la Comunidad Indígena de Nazareth durante el III Encuentro de Ancianos y Padres de Familia. La cantante es la abuela Celia Parente, perteneciente al clan maraca y natural de la Comunidad de San Antonio. Para mayor información y escucha, revisar (Parente, 1998).

1. *Wawawawawa rü napè pa mĩ*
 wawa rü na-pè pa mĩ
 bebé y 3p-dormir CD leche
 ‘Bebé, bebé, bebé duerme y toma tu leche’
2. *ñààmàmà nĩ ngaite pa mĩ rü napè*
 ñàà-màmà nĩ ngaite pa mii rü na-pè
 esta-BP.rdpl 3.COP espíritu CD leche y 3-dormir
 ‘Aquí está el ngaite, toma tu leche y duerme’
3. *dàmàmà nĩ á rü napè pa mĩ*
 dà-màmà nĩ á rü na-pè pa mĩ
 Este = BP.rdpl 3.COP tigre y 3-dormir CD leche
 ‘Aquí está el tigre, duerme y toma tu leche’
4. *taũũ i kùáú rü napè pa mĩ*
 taũ-ũ í kù-áú rü na-pè pa mĩ
 NEG-NMLZ R 2p-llorar y 3-dormir CD leche
 ‘No llores, duerme y tu toma tu leche’

Wawae n°5

Este quinto arrullo *wawae* fue grabado el 05/11/1998 en la Comunidad Indígena de Nazareth durante el III Encuentro de Ancianos y Padres de Familia. Canta la abuela Hercilia Cristiano Guzmán, del clan Tigre, y proveniente de la Comunidad de Nuevo Jardín. Para mayor información y escucha, revisar (Cristiano Guzmán, 1998).

1. *wawawawawa*
wawa
bebé.red
'bebé, bebé, bebé'
2. *ñáàmà tá níí ngurukù*
ñáà-mà tá níí ngurukù
este-BP PROSP 3.COP gallinazo
'El gallinazo ya estará aquí'
3. *kùĩ tá nakawetü pa mĩ rü*
kù-ĩ tá na-kawe-etü pa mĩ rü
2p-AC PROSP 3p-arrancar-ojos CD leche y
'te va a picar los ojos'
5. *chòĩ napèetü pa mĩ rü*
chò-ĩ na-pè-etü pa mĩ rü
1p.sg-AC 3p-dormir-ojo CD leche y
'duerme y toma mi leche'
6. *Taũĩ í kùáú pa mĩ rü*
Taù-ĩ í kù-áú pa mĩ ru
NEG-NMLZ R 2p-llorar CD leche y
'no llores y toma tu leche'
7. *wawawawawa*
wawa
bebé.red
'bebé, bebé, bebé'
8. *wawawawawa*
wawa
bebé.red
'bebé, bebé, bebé'
9. *ñáàmà tá níí ngurukù*
ñáà-mà tá níí ngurukù
este-BP PROSP 3.COP gallinazo
'El gallinazo ya estará aquí'
10. *kùĩ tá nakawetü pa mĩ rü*
kù-ĩ tá na-kawe-etü pa mĩ rü
2P-AC PROSP 3p-arrancar-ojos CD leche y
'te va a picar los ojos'
11. *chòĩ napèetü pa mĩ*
chò-ĩ na-pè-etü pa mĩ
1p.sg-AC 3p-dormir-ojos CD leche
'duerme y toma mi leche'

Wawae n°6

Este sexto arrullo *wawae* fue grabado el 05/11/1998 en la Comunidad Indígena de Nazareth durante el III Encuentro de Ancianos y Padres de Familia. Canta el abuelo Mario Sánchez Botón, del clan paucara y de la Comunidad Indígena de San Antonio. Para mayor información y escucha, revisar (Sánchez Botón, 1998).

1. *Bema...Bema napé rü yimatama nia airú rü kũĩ na... kũĩ nangò rü napé*
 bema bema na-pè rü yima-tama
 calladamente calladamente 3p-dormir y DEM.M.NPAS.AN-él.mismo
 ni-á airú rü kù-ũ na... kù-ũ na-ngò rü na-pè
 3p-ser.delgado perro y 2P-AC 3p... 2P-AC 3p-morder y 3p-dormir
 ‘Silencio, duerme, aquí está el perro flaco y te va a morder, duerme’
2. *Yimatama niá airú rü kũĩ nangò rü napé*
 yima-tama ni-á airú rü kũĩ na-ngo rü na-pé
 DEM.M.NPAS.AN-él.mismo 3p-ser.delgado perro y 2P-AC 3p-morder y 3p-dormir
 ‘Aquí está ese perro flaco y te va a morder, duerme’
3. *Yimatama nĩ rü taũĩ kùáú*
 yima-tama nĩ rü taũ-ũ kù-áú
 DEM.M.NPAS.AN-él.mismo 3.COP y NEG-NMLZ 2p-lorar
 ‘Aquí está (el perro), no llores’
4. *Taũĩ kùáú rü yimata...yima nia airú tá kũĩ nangò*
 taũ-ũ kù-áú rü yima-tama yima
 NEG-NMLZ 2p-lorar y DEM.M.NPAS.AN-él.mismo DEM.M.NPAS.AN
 ni-á airú tá kù-ũ na-ngò
 3p-ser.delgado perro PROSP 2P-AC 3p-morder
 ‘No llores, aquí está el perro flaco, te morderá’
5. *Napé napé rü yimatama nia airú rü tá kũĩ nangò*
 na-pé na-pé rü yima-tama ni-á
 3p-dormir 3p-dormir y DEM.M.NPAS.AN-él. mismo 3p-ser.delgado
 airú rü tá kù-ũ na-ngò
 perro y PROSP 2P-AC 3p-morder
 ‘Duerme, duerme, aquí está el perro flaco y te va a morder’

Notas

¹ Optamos por el etnónimo magütá ‘gente pescada’ en vez de tikuna (Colombia, Brasil) o ticuna (Perú), dado que el vocablo < ticuna > no tiene referencia alguna en las narraciones de origen ni significada nada en la lengua magütá. Sin embargo, utilizamos ticuna para designar a los magütá peruanos porque así lo prefirieron.

Referencias

- ANDERSON, D., Y ANDERSON, L. (2016). *Diccionario ticuna-castellano* (Serie Ling). Instituto Lingüístico de Verano.
- BERTET, D. (2020). *Aspects of Tikuna grammar (San Martin de Amacayacu variety, Colombia) : phonology, nominal phrase, predicative phrase* [Université de Lyon]. <https://theses.hal.science/tel-03144314>
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., RAMOS DEL ÁGUILA, S., FERNÁNDEZ LORENZO, R., LEÓN BASTOS, M. A., RAMOS DEL ÁGUILA, L. Á., Y EWARE, A. (2004a). *Achiügiü. Clanes plumas. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación Eware. COLCIENCIAS.
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., RAMOS DEL ÁGUILA, S., FERNÁNDEZ LORENZO, R., LEÓN BASTOS, M. A., RAMOS DEL ÁGUILA, L. Á., Y EWARE, A. (2004b). *Áneügiü. Clanes sin plumas. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación EWARE. COLCIENCIAS.
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., RAMOS DEL ÁGUILA, S., FERNÁNDEZ LORENZO, R., LEÓN BASTOS, M. A., RAMOS DEL ÁGUILA, L. Á., Y EWARE, A. (2004c). *Iniikawaeruu rü iawee: juegos y juguetes tikuna. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación Eware. COLCIENCIAS.
- CAMACHO GONZÁLEZ, H. A., RAMOS DEL ÁGUILA, S., FERNÁNDEZ LORENZO, R., LEÓN BASTOS, M. A., RAMOS DEL ÁGUILA, L. Á., EWARE, A., Y EWARE, A. (2004). *Juegos tradicionales. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación Eware. COLCIENCIAS.
- CRISTIANO GUZMÁN, H. (1998). *Wawae 2*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83205>
- LETURIA NABAROA, N. (2011). Tikunas o Ticunas: cuatro propuestas ortográficas para una lengua. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 11(1), 145–168. <https://doi.org/10.20396/liames.v0i11.1500>
- MANDUCA, A. (1996). *Wawae 3*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83206>
- MICHAEL, L. (2019). Lines in Nanti karintaa chants: An areal poetic typological perspective (An essay in honor of Joel Sherzer). *Cadernos de Etnolinguística*, 56–62.
- MONTES, M. E. (2004). *Morfosintaxis de la lengua tikuna (Amazonía colombiana)* (Colección). Universidad de los Andes. CESO. CCELA.

- MONTES, M. E. (2016). ¿Existen adjetivos en tikuna? (Amazonas colombiano). *Forma y Función*, 29(1), 11. <https://doi.org/10.15446/fyf.v29n1.58506>
- PARENTE, C. (1998). *Wawae 1*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83184>
- PRIETO MENDOZA, A. A. (2023). ¿Cómo se duerme a un bebé en la Amazonía? Apropiación del villancico chachapoyano Niño Manuelito como canto de cuna en varios grupos de la red Ucayali-Amazonas. *Journal de La Société Des Américanistes*, 109(1), 47–86. <https://doi.org/10.4000/jsa.22269>
- SÁNCHEZ BOTÓN, M. (1998). *Wawae 6*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83487>
- SANTOS ANGARITA, A. (2022). *Socialización y adquisición del lenguaje Magütá*. Tesis de Doctorado en Estudios Amazonicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.