

Dossier:

«Saberes territoriales indígenas y sus espacialidades»



Grupo de Trabajo «Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano»
Grupo de Trabalho «Pensamento Geográfico Crítico Latino-americano»



Boletín Geocrítica Latinoamericana

Nº 04, abril, 2020

Dossier:

Saberes territoriales indígenas y sus espacialidades

Grupo de Trabajo de Clacso

Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano



Boletín Geocrítica Latinaamericana está bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](#)

Saberes territoriales indígenas y sus espacialidades

Grupo de Trabajo
“Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano”
(Editor)

Angie Katerine Garzón Camacho
Elsa Carolina Salcedo Sanabria
Jenny Vanessa Muñoz
Miguel Angel Guerrero
Freddy Alfonso Pareja Pesca
Benedito Emílio da Silva Ribeiro
Vanderlúcia da Silva Ponte
Elson Mateus Monteiro Sousa
Sérgio Luis Barbosa da Silva
Ernestina Solís Patiño
Lucero García Cuamayt
Jesús Ernesto Ogarrio Huitron
Sergio Elías Uribe Sierra
Jorge Alberto López Guzmán
Jorge Sales dos Santos
Rita Denize de Oliveira
José Augusto Lopes da Silva
Leidy Patricia Tumiñá Tunubalá
Juan David Sánchez Urrea
Ma Iracema Gavilán Galicia
Ricardo Gilson da Costa Silva
Luís Augusto Pereira Lima
Tatiana Vargas Condori
Emiliano Ignacio Díaz Carnero
Leticia Larín
(Autores)



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Boletín Geocrítica Latinoamericana

Nº 04, abril, 2020.

Dossier:

Saberes territoriales indígenas y sus espacialidades

Publicación del Grupo de Trabajo de CLACSO

© "Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano"

ISSN: 2665 – 4016

Coordinador Editorial:

Ginno Pérez Salas

Comité Editorial:

Carla Eleonora Pedrazzani
Claudio Ubiratan Gonçalves
Emiliano Diaz Carnero
Francis Cárdenas Ferrucho
José Becerra Ruiz
Juan Manuel Delgado Estrada

Comité Consultivo del Dossier:

Anahí Chaparro
Carolina Rodriguez Alzza
David Solís Aguilar
Fabiano Oliveira Bringel
Flávia Marinho Lisboa
Lina Marcela Arias Arias
Maria Fernanda Tomasini Padilla
Miluska Elguera Solar
Tatiane de Cássia da Costa Malheiro

E-mail:

geocriticalatinoamericana@gmail.com

Página web del Grupo de Trabajo:

www.geografiacriticalatinoamericana.org

Facebook del Grupo de Trabajo:

facebook.com/pensamientogeocriticolatinoamericano/

Portada del Dossier:

Fabiana Fernandes
[Fotografía registrada de la Etnia Kaiowá, Aldeia Panambizinho (MS), Brasil, 2012.]

Boletim Geocrítica Latino-americana

Nº 04, abril, 2020.

Dossiê:

Saberes territoriais indígenas e suas espacialidades

Publicação do Grupo de Trabalho do CLACSO

© "Pensamento Geográfico Crítico Latino-americano"

ISSN: 2665 - 4016

Coordenador Editorial:

Ginno Pérez Salas

Comitê Editorial:

Carla Eleonora Pedrazzani
Claudio Ubiratan Gonçalves
Emiliano Diaz Carnero
Francis Cárdenas Ferrucho
José Becerra Ruiz
Juan Manuel Delgado Estrada

Comitê Consultivo do Dossiê:

Anahí Chaparro
Carolina Rodriguez Alzza
David Solís Aguilar
Fabiano Oliveira Bringel
Flávia Marinho Lisboa
Lina Marcela Arias Arias
Maria Fernanda Tomasini Padilla
Miluska Elguera Solar
Tatiane de Cássia da Costa Malheiro

E-mail:

geocriticalatinoamericana@gmail.com

Site do Grupo de Trabalho:

www.geografiacriticalatinoamericana.org

Facebook do Grupo de Trabalho:

facebook.com/pensamientogeocriticolatinoamericano/

Capa do Dossiê:

Fabiana Fernandes
[Fotografia registrada da Etnia Kaiowá, Aldeia Panambizinho (MS), Brasil, 2012.]



Boletín Geocrítica Latinaamericana está bajo una

[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Editor Responsable / Editor Responsável

Grupo de Trabajo “Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano”

Grupo de Trabalho “Pensamento Geográfico Crítico Latino-americano”

Coordinador Editorial / Coordenador Editorial

Ginno Pérez Salas

Brasil / Instituto de Geografía para la paz A.C. (IGP). Movimento pela Soberanía Popular na Mineração – MAM.

Comité Editorial / Comitê Editorial

Carla Eleonora Pedrazzani

Argentina / Departamento de Geografía - Laboratorio de Estudios Territoriales (LET), Facultad de Filosofía y Humanidades. Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Instituto de Geografía para la paz A.C. (IGP).

Claudio Ubiratan Gonçalves

Brasil / Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Campesinato - LEPEC.

Emiliano Ignacio Díaz Carnero

México / Departamento de Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte (COLEF) sede Ciudad Juárez. Instituto de Geografía para la paz A.C. (IGP).

Francis Cárdenas Ferrucho

Colombia / Universidad Externado de Colombia. Red Colombiana de Estudiantes de Geografía. Instituto de Geografía para la paz A.C. (IGP).

Juan Manuel Delgado Estrada

Perú / Unión Geográfica Internacional. Universidad de Barcelona. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (UNMSM).

José Becerra Ruiz

Brasil / Universidade Federal do Pará (UFPA). Unión Geográfica Internacional – Comité Nacional Venezuela.

Comité Consultivo del Dossier / Comitê Consultivo do Dossiê

Anahí Chaparro

Magister en Antropología por la Universidad Federal Fluminense. Actualmente, es estudiante de doctorado en Antropología en la Universidad Federal de Río de Janeiro - Museu Nacional y coordinadora para la región San Martín, Perú, del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Trabaja desde el 2013 con los Kichwa de esta región, acompañando a las comunidades y organizaciones indígenas en la defensa de sus derechos territoriales. Investiga también sobre las relaciones entre cuerpos, territorios y género.

Carolina Rodríguez Alzza

Licenciada en Lingüística y magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP). Se ha desempeñado como docente en la especialidad de Antropología Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Escuela Profesional de Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Sus intereses giran en torno a la Amazonía indígena, donde ha trabajado sobre la documentación y descripción lingüística, la situación de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial, la recopilación de tradición oral, el análisis de la cultura material, con especial atención en los pueblos y lenguas pano. Actualmente, continúa desarrollando proyectos de investigación colaborativa con el pueblo indígena iskonawa del río Callería (Ucayali). Entre algunas de sus publicaciones se encuentran a partir del cual ha realizado algunas publicaciones tales como “Rewinki – Canciones de la fiesta de toma de chicha de maíz” (2019), “Entre el ‘vivir huyendo’ y el ‘vivir tranquilos’: los contactos de los iskonawa del río Callería” (2017), “Prefijos de parte del cuerpo en la lengua iskonawa” (2017), “Relaciones gramaticales en la lengua iskonawa” (2015). En el 2018, coeditó el libro *Tradición oral iskonawa*.

David Solís Aguilar

Bachiller en Ciencias Políticas, de la Universidad de Costa Rica. Defensor de Derechos Humanos en Centroamérica, como acompañante de procesos de justicia transicional. Estudiante de la maestría en Centro de Estudios en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán, México.

Investigación sobre socioespacialidades de pueblos indígenas en Centroamérica: prácticas genocidas sobre pueblos indígenas, trauma histórico, patrimonio biocultural indígena, formación de áreas protegidas, derecho internacional de los derechos humanos para pueblos indígenas.

Fabiano Oliveira Bringel

Possui graduação em Geografia, licenciatura e bacharelado pela Universidade Federal do Pará (2001). Fez mestrado em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Sustentável pela UFPA/Embrapa (2006). Doutor em Geografia pela UFPE (2015), na área de concentração Regionalização e Análise

Regional. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Agraria e Agricultura Familiar Camponesa, atuando principalmente nos seguintes temas: Amazônia, campesinato, assentamentos rurais, questão agrária e conflitos territoriais. É professor do Curso de Geografia da UEPA e seu atual coordenador (2018-2020). Pesquisador ligado ao ITHA - Instituto de Teoria e História do Anarquismo e a Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental RP-G(S)A. Coordena o Grupo de Pesquisa Territorialização Camponesa na Amazônia - GPTECA/UEPA e o Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Campesinato - LEPEC/UFPE. Atua também como docente da pós-graduação lato sensu em ensino de Geografia da Amazônia e no Programa de Pós-graduação em Geografia - PPGG da Universidade do Estado do Pará. Compõe a Regional Cabana do Movimento Pela Soberania Popular na Mineração – MAM e é membro do Colegiado da Coordenação Anarquista Brasileira – CAB.

Flávia Marinho Lisboa

Docente na Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA). Doutora em Estudos Linguísticos, graduada em Letras/Língua Portuguesa (UFPA). Desenvolve pesquisa na área de linguística, especialmente em Análise do Discurso, no entendimento das relações étnico-raciais.

Lina Marcela Arias Arias

Indígena perteneciente al pueblo Kankuamo ubicado en el resguardo del cabildo Kankuamo en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Profesional en sociología y Especialista en Derechos Humanos. Estudiante del Executive Máster en Políticas y Prácticas del Desarrollo-DPP del Instituto de posgrados de Ginebra. Formada como investigadora social en temas como: jóvenes e identidades rurales campesinas e indígenas en el departamento de Córdoba (Caribe colombiano), la defensa del territorio para la construcción de paz desde la experiencia de los pueblos indígenas del Alto San Jorge en Córdoba, la Reconfiguración Territorial del pueblo indígena Kankuamo 1991-2015 Sierra Nevada de San Marta, La Madre Tierra como sujeto de derechos desde la visión de territorio de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Investigadora desde el año 2017 del Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP/Programa por la paz. Es parte del Equipo de Tierras y Derecho al Territorio donde acompaña a comunidades rurales (indígenas y campesinas) víctimas del Grupo por la Defensa de la Tierra y el territorio del departamento de Córdoba (Caribe Colombiano) en exigibilidad del derecho a la tierra y al territorio.

María Fernanda Tomasini Padilla

Licenciada en Historia (2010), Maestra en Estudios Territoriales Patrimonio y Paisaje (2017), ambos por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Actualmente cursa el doctorado en Geografía en la UNAM. Las principales líneas de investigación son: conflictos territoriales, territorialidad, comunidades originarias y mega proyectos. Militante en la organización de Jóvenes ante la Emergencia Nacional (JEN), participó en el Tribunal Permanente de los Pueblos capítulo

México (2011-2014) y ha formado parte de diversas articulaciones nacionales en defensa del territorio.

En el estado de Morelos participa en las luchas de diversas comunidades como son Tetlama en defensa del Cerro de la Tortuga ante la amenaza de la construcción de unidades habitacionales, en la defensa de la comunidad de Alpuyeca contra proyectos como basureros, unidades habitacionales y proyecto minero. También se ha solidarizado con las luchas de los pueblos contra el Proyecto Integral Morelos. Dentro de las luchas territoriales de las comunidades se aplica la metodología de educación popular y de mapeos comunitarios para fortalecer los saberes y la estrategia de lucha de las comunidades. En el 2014-2015 desempeño un trabajo en el área de vinculación de la universidad (UAEM) con los pueblos y otros movimientos sociales. Actualmente desarrolla un proceso de creación de Radio comunitaria en Alpuyeca y la creación de una Escuela de Formación Política.

Miluska Elguera Solar

Antropóloga peruana especializada en la temática de territorio e identidad con experiencia en sectores rurales desde la antropología aplicada y el acompañamiento organizacional. Los últimos 4 años dedicada al tema de derechos territoriales con comunidades nativas en la región San Martín desde el lugar de incidencia. Maestranda del programa de Desarrollo Humano de la FLACSO - Argentina.

Actualmente se desarrolla como consultora independiente, investigadora y facilitadora de talleres en derechos indígenas y comunicación comunitaria. Integrante de la colectiva feminista Sinchi Warmikuna en la ciudad de Tarapoto y parte del comité de articulación a nivel nacional de la Asamblea de mujeres y diversidades.

Tatiane de Cássia da Costa Malheiro

Geógrafa pela Faculdade de Geografia e Cartografia da Universidade Federal do Pará - UFPA. Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - UFPA. Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Professora de Geografia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA (Campus Rural de Marabá - CRMB). Desenvolve pesquisa sobre a Etnicidade Indígena e Urbanização na Amazônia, atuando nas áreas de Geografia Humana, Geografia Urbana, Geografia da Amazônia, Desenvolvimento Regional, Etnicidade Indígena e Educação Escolar Indígena com participação em projetos de pesquisas destas mesmas linhas

Evaluadores del Dossier / Revisores do Dossiê

Brenda Alejandra Raya Isidro. Colegio de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México. (UNAM). México.

Camila Mudrek. Mestranda do Curso “Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe”, do Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Militante da Coordenação Nacional do Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM). Brasil.

Carolina Gabriela Álvarez Ávila. Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR-CONICET), Museo de Antropología, FFyH, Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Argentina.

Edna Carolina Mayorga Sanchez. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional / Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Brasil.

Irani Santos Soares. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Brasil.

Judson Jorge da Silva. Professor da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Doutorando em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Brasil.

Lucas Palladino. Docente del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Argentina.

Luis Calcina Romero. Docente en la Escuela Profesional de Ciencia Política de la Universidad Nacional Federico Villarreal y Director de Investigación de la asociación Derecho Sociedad y Diálogo de Saberes (SDS). Perú

Marlin Leydi Vega Palacios. Movimiento Popular Kallpa Tapairihua e Sostenibilidad Ambiental y Social para el Desarrollo (SESAL). Perú.

*A la humanidad que hoy pasa por días nublados y enclaustrados
pero que serán días de reflexión, reconexión y esperanza
porque al final sabremos que una nueva humanidad nace
porque al final sabremos que la Pacha/Mapu
necesitaba de regenerarse, de curarse, descolonizarse
para que sus hijxs vean/sientan/piensen espacios/tiempos mejores
que un mundo fuera de la burbuja capitalista y neofascista es posible!*

*Para a humanidade que hoje passa por dias nublados e enclausurados
mas serão dias de reflexão, reconexão e esperança
porque no final saberemos que nasce uma nova humanidade
porque no final saberemos que a Pacha / Mapu
precisava regenerar-se, curar-se, descolonizar-se
para que sxus filhxs vejam / sintam / pensem espaços / tempos melhores
que um mundo fora da bolha capitalista e neofascista é possível!*

*“Susurra el viento del sur los nombres, los hechos, las injusticias.
Guardan las montañas, ancianas milenarias, la memoria.
Cantan los ríos las verdades del pasado, gritan los bosques los dolores del presente.
Pero el wingka no sabe, no conoce, no puede, no quiere hablar el idioma de la tierra,
abrir los portales de la conciencia y encontrarse con su corazón.”*

Moira Millán
[Weychafe del pueblo Mapuche en la Patagonia]

*“Para viver, você deve respeitar o mundo, as árvores, as plantas,
os animais, os rios e até a própria terra.
Porque todas essas coisas têm espíritos, todas elas são espíritos,
e sem os espíritos a Terra morrerá,
a chuva irá parar e as plantas alimentares murcharão e morrerão também.”*

Raoni Metuktire
[Chefe do povo indígena Kayapó no Mato Grosso]

INDICE

Editorial

- Saberes indígenas: el poder político/espacial/simbólico contra el sistema-mundo capitalista moderno/colonial/patriarcal.....17
Ginno Pérez Salas

Artículo de Análisis / Artigo de Analise

- La propuesta de innovación pedagógica muisKanoba como forma de transmodernidad en el Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana de Suacha Colombia.....21

Angie Katerine Garzón Camacho / Elsa Carolina Salcedo Sanabria / Jenny Vanessa Muñoz / Miguel Angel Guerrero / Freddy Alfonso Pareja Pesca

- “A nossa briga mesmo é a terra, prioritária”: saberes tradicionais, saúde e territorialidade entre os Tembé do Guamá (Terra Indígena Alto Rio Guamá – Pará, Brasil).....30

Benedito Emílio da Silva Ribeiro / Vanderlúcia da Silva Ponte

- Territorialidades conflituosas na fronteira paraense: uma leitura geográfica dos índices de violência contra Indígenas no período 2010-2018.....41

Elson Mateus Monteiro Sousa / Sérgio Luis Barbosa da Silva

- Las Prácticas de legitimación de la consulta a los pueblos indígenas en el Estado mexicano.....51

Ernestina Solís Patiño / Lucero García Cuamayt

- Defensores del Territorio Comcaac. Un breve relato de una larga lucha.....58

Jesús Ernesto Ogarrio Hutriton / Sergio Elías Uribe Sierra

- La resistencia de los conocimientos tradicionales a la geopolítica de las semillas.....68

Jorge Alberto López Guzmán

- Região e território: conflitos territoriais e territorialidades na aldeia indígena Ximborenda, no território indígena Alto Turiaçu – Maranhão – Brasil.....76

Jorge Sales dos Santos / Rita Denize de Oliveira / José Augusto Lopes da Silva

- La resistencia de la medicina propia del pueblo Misak ante la industria farmacéutica / Wampik

Kutri Mewan Kesrumumik Manteté Wam Lasrpichip Amtruikwan Namui Namui Wan Pinishimentrap Misak Misak Lincha Waramik Untate.....84
Leidy Patricia Tumiñá Tunubalá / Juan David Sánchez Urrea

- La emergencia Nahua Zapatista frente al Proyecto Integral de muerte Morelos.....93

Ma Iracema Gavilán Galicia

A espiral da desgraça: notas para um debate sobre mineração em áreas indígenas, direitos humanos e território dos povos amazônicos.....104
Ricardo Gilson da Costa Silva / Luís Augusto Pereira Lima

Espacialidades aymaras: El Yapu K'hamani y su importancia como personaje para la administración y protección del territorio.....114
Tatiana Vargas Condori

Foto-ensayo / Ensaio fotográfico

Danza de sonajeros, tradición indígena nahua de Tuxpan, Jalisco, México.....124
Emiliano Ignacio Díaz Carnero

Latires

“Índios espanhóis” sob o pano de fundo da Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira.....131
Letícia Larín

Slam com Trevo Ribeiro 166
Trevo Ribeiro

Editorial

Saberes indígenas: el poder político/espacial/simbólico contra el sistema-mundo capitalista moderno/colonial/patriarcal

“O pleno entendimento da espacialidade envolve o reconhecimento de que há mais de uma estória se passando no mundo e que essas estórias têm, pelo menos, uma relativa autonomia”
(Massey, 2005. En: Cruz, 2017, pág. 23).¹

Los pueblos indígenas se han organizado social y territorialmente en espacios/tiempos que no se corresponden con los de las sociedades occidentales. Muchas veces considerados como inferiores las formas propias de interacción socio-territorial, socio-cultural, socio-económicas, que desde una visión occidental hegemónica colonial/moderna, se ha mitificado, “romantizado” y rebajado estos pueblos a etapa pre civilizada de la sociedad “moderna”. Esta práctica, de negar las espacialidades/temporalidades de los pueblos indígenas, es la que ha sido sistemáticamente utilizada, a través de la historia, por el Estado y el Capital como mecanismo de negación, violación y despojo de derechos socio-territoriales de estos pueblos indígenas.

Desde la llegada del primer colonizador europeo a tierras indoamericanas, el objetivo ha sido apropiarse de tierras indígenas vastas con bienes comunes que el Capital convierte en recursos naturales, en recursos comerciables. Estas apropiaciones, han traído en muchos casos la muerte de indígenas o el aprovechamiento de su fuerza como mano de obra esclavizada. Como mencionan Boaventura de Sousa Santos (2010)² y Ramón Grosfoguel (2015)³, los pueblos indígenas han sido víctimas de genocidio y epistemicidio desde los primeros contactos con los conquistadores europeos.

Recordemos que la forma de imponer dominio y control en Indoamérica, fue a través de las armas y de la catequización/transformación al cristianismo [siendo este último la forma violenta de borrar los saberes y memoria del conquistado]. Fortalecido en y desde estas prácticas, el conquistador europeo utiliza el presupuesto “Yo conquisto, luego existo”⁴ para “justificarse” digno de poseer/conquistar las tierras indoamericanas y ser iluminado de conocimientos. Además, se suma la idea [estructural] de “raza” superior por sus prácticas cristianas/civilizadas y sus “avances

¹ Cruz, V. (2017). Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. En: Cruz, V., Oliveira, D. (Eds), *Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico* (pág. 15 -36). Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

² Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

³ Grosfoguel, R. (2015). *La descolonización del conocimiento: charla con Ramón Grosfoguel en la Universidad Bolivariana de Venezuela*. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=oD4NMjmApjA>>. Acceso en: 23.marzo.2020.

⁴ Como menciona Enrique Dussel en varios de sus escritos.

tecnológicos”, instaurando estructuralmente el racismo como práctica hegemónica (Quijano, 2000)⁵, marcando así el inicio de la colonia y de la colonialidad que, con el pasar de los tiempos, servirán para construir e instaurar el sistema-mundo⁶ capitalista moderno/colonial (Porto-Gonçalves, 2014)⁷ y patriarcal (Grosfoguel, 2015).

Sumando a la idea de Porto-Gonçalves (2014) que, el colonialismo es un fenómeno interno de los estados nacionales, se puede afirmar que, es esta herramienta de homogenización social y control/dominio del espacio ha servido para imponer dicha sociedad clasista, racista y machista. El colonialismo, a través de sus prácticas de control/dominio, segregación y exclusión en Indoamérica, construye territorios basados en relaciones de poder (Porto-Gonçalves, 2014 & Raffestin, 1993⁸) que, conllevarán a procesos simultáneos de tensiones y conflictos con los pueblos indígenas.

Los Estados-nación niegan la existencia de otras naciones/sociedades dentro de sus territorios. Esta negación refuerza la práctica colonial de “cristianización/civilización” de esas “otras sociedades”⁹ a través del genocidio/epistemicidio, como sucedió con los pueblos mapuche, pampa, ranquel y tehuelche a finales del siglo XVIII en la Campaña del Desierto o Guerra contra el indio en la Patagonia Argentina, con los pueblos aguarunas, huambishas y otros pueblos amazónicos en la Masacre de la Curva del Diablo o Baguazo, en el año de 2009, en la selva peruana o con los recientes asesinatos sistemáticos de líderes indígenas en Costa Rica o Brasil, en 2019. Episodios, distantes en el tiempo, pero similares en las prácticas, puesto que, los pueblos indígenas significaban el obstáculo para el “buen desarrollo” de una sociedad capitalista moderna/colonial que crecía o que podía ser desestabilizada con la resistencia y luchas de estos pueblos.

Negar/exterminar otras espacialidades, implica tomar su saber y poder, apagarlas y construir sobre estas otras epistemes; lo cual a su vez implica un actuar mayor, que, pueblos como el mapuche, definen de terricidio como el “asesinato no sólo de los ecosistemas tangibles y de los pueblos que lo habitan, sino también al asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida en la tierra, a lo que llamamos ecosistema perceptible.” (Campamento Climático 2020)¹⁰.

El terricidio nos hace analizar y reflexionar como el sistema-mundo capitalista moderno/colonial/patriarcal a través de las relaciones y luchas de poder/saber en el territorio, busca tener el control/dominio absoluto imponiendo fuerzas, nuevas organizaciones, nuevas epistemes y lógicas. El choque de espacios/tiempos es precisamente ese territorio de luchas

⁵ Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

⁶ Categoría acuñada y desarrollada por el sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein: Teoría Sistema-Mundo.

⁷ Porto-Gonçalves, C.W. (2014). ECOPOLAT / Conferencia: Culturas, naturezas e territorios. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=Uhvs0WcOGcw>>. Acceso en: 25.mar.2020

⁸ Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática.

⁹ El “otro” como sujeto extraño diferente/salvaje que es necesario “domesticar” para poder civilizarlo y homogenizarlo en sus prácticas sociales y territoriales.

¹⁰ Disponible en: <<https://puebloscontraelterricidio.org/es/>>. Acceso en: 23.marzo.2020

constantes, por exterminar o [sobre]vivir, a la dinámica salvaje del Capital moderno/colonial que intenta imponerse como hegemónico, homogéneo y excluyente de otros saberes/poderes/espacialidades.

De esta forma, lo que se encuentra, sí, de manera lineal y constante es el genocidio/epistemicidio/terricidio por parte de este sistema-mundo salvaje contra los pueblos indígenas, llevando a estos últimos, a resistir y a re-existir¹¹ en sus saberes, poderes y espacios desde hace más 500 años, pues el saber indígena es el poder político/social y el poder indígena es el saber simbólico/territorial contrahegemónico, anticolonial/moderno contra ese sistema mundo que succiona vidas, espacios/tiempos en Indoamérica. El pensamiento/lógica del “Yo pienso [yo extermino], yo existo [yo conquisto]” (Grosfoguel, 2015), aquel impuesto desde el siglo XV y que en el siglo XVI se hegemoniza con la conquista de tierras indoamericanas, es combatido por los saberes territoriales indígenas a través de las diversas formas ocupar/tomar los espacios “hegemónicos” en esa búsqueda de resistir y re-existir en tiempos de capital moderno/colonial/patriarcal.

Es así que, desde el Boletín “**Geocrítica Latinoamericana**” que realizamos como Grupo de Trabajo “Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano” inscrito en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), proponemos como dossier de nuestro cuarto número, “**Saberes territoriales indígenas y sus espacialidades**” porque es necesario visibilizar, debatir, analizar y comprender las formas de saber/poder, resistencia y re-existencia de los pueblos indígenas sobre sus territorios y dimensiones tangibles y perceptibles (Millán, 2019)¹². Las luchas, organizaciones y resistencias indígenas son formas/acciones reivindicativas contra los más de 500 años de genocidio, epistemicidio y terricidio perpetrados por el sistema-mundo capitalista moderno/colonial/patriarcal.

Este dossier nos invita y provoca a reflexionar sobre la resistencia al avance de la comercialización/apropiación de los conocimientos tradicionales hasta como es que la emergencia del pensamiento indígena como política de re-existencia socioespacial ante políticas de genocidio actuales ha conllevado a la organización y lucha de pueblos en México o Colombia. Así mismo, podremos conocer como la propuesta de educación propuesta desde el saber/poder indígena va tomando fuerza y ocupando espacios hegemónicamente negados. En este dossier podremos encontrarnos con artículos que nos traen el debate de las grandes empresas extractivistas y las estadísticas de violencia contra los pueblos indígenas en regiones del norte y nordeste de Brasil. Estos análisis son acompañados, desde nuestra sección Latires, por un poeta paraense/carioca/acreano, que nos dice a través de sus rimas que los pueblos indígenas están y estarán en pie de lucha por defender su saber/poder, así como su derecho a la libre determinación.

¹¹ Sí, a re-existir porque el sistema-mundo capitalista moderno/colonial/patriarcal “determinó” [política, jurídica, económica, social y espacialmente] que no existen más como sociedades/naciones simultáneas.

¹² Millán, M. (2019). *El tren del olvido*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Planeta.

Así los invitamos a todos, a sumergirse en estas lecturas geográficas indoamericanas, anticoloniales que nos presentan los espacios/tiempos indígenas que resisten y re-existen a lo largo de la historia de un continente construido sobre la sangre y escombros de pueblos apagados, violentados y excluidos dentro del sistema-mundo capitalista moderno/colonial patriarcal. Sin embargo, estas lecturas nos llevan a sentir/pensar la Mapu, la Pachamama en sus dimensiones concretas y espirituales, en aquello que, como bien dice uno de los epígrafes de este dossier, el wingka [invasor] nunca podrá ni querrá saber que es estar en conexión astral con la tierra, porque “si mueres, mueres, pero la tierra sigue. El dinero se acaba, pero la tierra sigue” (Santiago Manuin, 2015)¹³.

**A la memoria de Zezico Rodrigues Guajajara y de todos l*s líderes indígenas
asesinad*s durante las primeras dos décadas del siglo XXI,
que su lucha sea luz y guía para las futuras luchas
contra el genocidio/epistemicidio/terrericidio.**

Abril de 2020, en y desde Indoamérica libre
Ginno Pérez Salas

¹³ Santiago Manuin es un líder del pueblo indígena Awajún, en la selva norte del Perú. Esa frase es extraída del documental: “La espera: historias del Baguazo”. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=pgYUFnxS-6U>>. Acceso en: 03.abril.2020

La propuesta de innovación pedagógica MuisKanoba como forma de transmodernidad en el Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana de Suacha Colombia

Angie Katerine Garzón Camacho¹

Elsa Carolina Salcedo Sanabria²

Jenny Vanessa Muñoz³

Miguel Ángel Guerrero⁴

Freddy Alfonso Pareja⁵

“Las revisiones históricas nos comparten perspectivas sobre el pasado, el presente y sobre nuestras identidades colectivas, complejas y cambiantes.

Las vidas cotidianas son enciclopedias por consultar”

(Peralta, Huérano & Panqueba, 2011, pág. 130)

El presente artículo de análisis tiene como objetivo abordar los aprendizajes de la comunidad educativa sobre los saberes territoriales, tomando como punto de partida la experiencia en la implementación de la propuesta de innovación pedagógica MuisKanoba⁶ llevada a la práctica en el contexto de la educación básica y media en el Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana, localizado en la zona urbana del centro de Suacha, con 380 estudiantes y 34 años de labor pedagógica.

La metodología que implementada se encuentra en el enfoque cualitativo, reconociendo las revisiones históricas, las memorias cotidianas y las itinerancias recorriendo el territorio ancestral indígena muisca del Municipio de Suacha, ubicado en el límite sur de Bogotá, Colombia. En ella se exploran algunos elementos analíticos para integrar las necesidades de la educación básica y media en el contexto colombiano y aborda nuevos enfoques con el fin de explorar la sabiduría heredada de la comunidad muisca.

¹ Licenciada en Literatura de la Universidad distrital -Bogotá. Docente del área de español del Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana, Suacha - Colombia. Correo de contacto angk1970@gmail.com

² Licenciada en Ciencias Naturales con énfasis en Educación Ambiental de la Universidad Minuto de Dios, maestrante en Innovación Social para la Educación de la Universidad Minuto de Dios, Bogotá - Colombia, Asesora académica del Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana, Suacha - Colombia. Correo de contacto carolinaquimica89@gmail.com

³ Socióloga de la universidad Cooperativa de Colombia, especialista en Derechos humanos y estudios feministas y de género UNAL. Docente de Sociales del Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana y educadora popular. Correo de contacto jmunozm@unal.edu.co

⁴ Sociólogo Universidad Nacional de Colombia, Maestrante en Derechos humanos UPTC. Docente de Filosofía del Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana, Suacha - Colombia. Correo de contacto miguelangel093@gmail.com

⁵ Licenciado en Educación Física de la Universidad Cundinamarca - Bogotá, magíster en administración y supervisión educativa de la Universidad del Externado de Colombia, especialista en gestión y gerencia cultural de la Universidad del Rosario- Bogotá, especialista en talento humano de la Escuela de Administración Pública - Bogotá, Rector del Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana, Suacha - Colombia. Correo de contacto muiscafreddy@hotmail.com

⁶ Muiska significa persona o gente y noba significa en la representación uwa “sangre” lo cual significa “sangre del alma de las gentes”

En este escrito se tendrá en cuenta la experiencia desde el concepto de la transmodernidad abordado por Yamandú Acosta (2015) entendido como una categoría analítico-crítico normativa aplicada a la elucidación de la novedad de las nuevas constituciones latinoamericanas como las recientes de Ecuador de 2008 o de Bolivia de 2009, puesto que en ellas se desea desarticular en parte la lógica de la profundización del Estado nacional y monocultural moderno y sus procesos de colonialidad interna, tal y como ella es entendida por autores como Boaventura de Sousa Santos (2010). De hecho, se aplica de igual forma a las emergencias culturales, incluyendo pedagogías y otras formas de ver la realidad social, situadas, desde luego, en un espacio social concreto, que han sido borradas con la modernidad y que hoy resurgen, en muchas ocasiones a manera de resistencia ante los patrones coloniales de modernidad. De esa forma, para los propósitos del presente texto, el concepto de transmodernidad se relacionará con la propuesta de innovación pedagógica MuisKanoba la cual hunde sus raíces en la cosmovisión indígena muisca, al interior de lo que es hoy el territorio colombiano, y hace acopio de conceptos provenientes de dichos saberes ancestrales.

De esa manera, y a fin de establecer la relación entre dicha forma de innovación pedagógica y el concepto de transmodernidad, se plantea la siguiente pregunta de Investigación: ¿Por qué podría considerarse la propuesta de innovación pedagógica MuisKanoba como una forma de transmodernidad que permite descentralizar el saber?

Cabe retomar a Panqueba Cifuentes (2009), para tener en cuenta que las reivindicaciones étnicas, y para el caso que nos ocupa las emergencias éticas que llegan a manera de innovaciones sociales en la modernidad, no necesariamente son de índole política o meramente estratégica. “La reivindicación étnica tiene que ver sobre todo con una cosmovisión particular, con una forma de entender el mundo” (Panqueba, 2009: p. 47), por lo cual también pueden darse dichas reivindicaciones en la misma transmisión del conocimiento étnico, las cuales, a su vez, pueden dar lugar a nuevas formas pedagógicas que pueden llegar a establecerse en un aula de clases. Se trataría, por tanto, de un ejercicio intercultural, donde visiones ancestrales emergen, son en cierta forma una resistencia ante los patrones modernos monoculturales, el concepto de transmodernidad hace en gran parte alusión al resurgimiento intercultural de saberes que fueron suprimidos a partir de la imposición colonial.

Metodología

Si bien estas reflexiones se llevan a cabo de manera teórica, puesto que se parte de un marco teórico en el cual se relacionan visiones y perspectivas propias de saber ancestral muisca en su faceta pedagógica contemporánea, además se aborda el concepto de transmodernidad, a fin de obtener una comprensión crítica y desde una perspectiva decolonial de dichas visiones, es necesario integrarlo con el sentir de quienes día a día tejen con Muiskanoba: las gentes, los contextos, la diversidad de pensamientos que llegan a nuestro lugar sagrado, el colegio Santa

Ana. Así se divisan a través del caminar el fluir de las 6 pedagogías. A continuación, abordaremos a profundidad el concepto y la experiencia pedagógica con el fin de establecer preguntas, más que respuestas, alternativas más que verdades establecidas, procesos y premisas que se encuentran en los sabedores y aprendices, articulado al devenir contemporáneo que exige cumplimientos normativos e institucionales y presentan retos importantes para la comunidad MuisKanoba.

El concepto de transmodernidad y las emergencias de innovación pedagógica

Lo primero que se debe señalar en torno al concepto de transmodernidad, ataña a que este fue acuñado inicialmente por Enrique Dussel en su obra *1492 El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, para dar cuenta de cómo surgen novedades político- jurídicas dispuestas a superar en parte las lógicas del Estado monocultural y nacional moderno⁷.

Novedades que apuntan hacia un estado de cosas especialmente de legitimidad constitucional intercultural y plurinacional. Cabe mencionar que la obra de Dussel (1994) atrás mencionada se halla encaminada a señalar el hecho de que, desde las épocas del descubrimiento y la conquista de América, la *Razón moderna* se encargó de obstruir y opacar instrumentos, tecnologías, estructuras, prácticas políticas y económicas e incluso el ejercicio mismo de la subjetividad de civilizaciones no eurocéntricas. Es decir, se construyó un *Otro* no eurocentrífugo que fue colonizado bajo los mismos esquemas de una modernidad que de acuerdo con autores como Walter Mignolo (2007) es profundamente colonial ya que la modernidad implica varias formas de **subordinación** y **apropiación**, es decir, varias formas de colonialidad (Mignolo, 2000; 2007). De esa forma, América Latina, por ejemplo, fue subordinada y convertida en periferia y en ese orden de ideas podemos decir que hace parte del orden moderno colonial global.

Es en la exposición de tales ideas que Dussel (1994) da cuenta del concepto de transmodernidad, no obstante, cabe señalar que dicho concepto está siendo trabajado y ampliado en los últimos años por el uruguayo Yamandú Acosta (2015a; 2015b). De esa forma, de la mano de dicho autor tenemos que la transmodernidad no hace alusión a un concepto temporal, no se trata de un lapso de tiempo que seguirá tras la modernidad. La transmodernidad, a decir verdad, es la cara invisibilizada y reprimida por la misma modernidad. Son esos instrumentos, dispositivos, visiones y perspectivas del mundo que fueron opacadas por las construcciones, la institucionalidad moderna y por conceptos que hasta ahora han sido bastante cerrados como el de ciudadanía y democracia. El giro transmundo, por tanto, involucra a sujetos, constituciones y Estados, así como a naciones y culturas a través de los cuales y de su sana interacción, los primeros se reafirman (Acosta: 2015a; 2015b). En ese orden de ideas, lo que la transmodernidad intenta superar es la exclusión monoétnica y monocultural de la identificación

⁷ Cabe señalar que el término de transmodernidad, de acuerdo con Yamandú Acosta (2015b) también ha sido empleado por Rosa María Rodríguez Magda, como concepto teórico que implica un proyecto de futuro y que nació en una conversación que la autora sostuvo con Jean Baudrillard en 1987.

moderno occidental, o más exactamente el falso universalismo homogeneizante en pro de una universalidad fundada en la interculturalidad y la plurinacionalidad (Acosta, 2015a).

Para Acosta (2015a; 2015b), por ejemplo, las constituciones de Ecuador de 2008 y de Bolivia de 2009 son verdaderas revoluciones constitucionales, en cuanto que en ellas tiene lugar la afirmación normativa de emergencias de la transmodernidad: se habla de emergencias, ya que lo transmoderno en parte son aquellas construcciones y matrices discursivas y significantes que fueron negadas e invisibilizadas por la modernidad y que emergen en un momento dado, y no algo que temporalmente la prosiga. En la constitución de la República de Ecuador, nos dice Acosta (2015a), podemos encontrar un giro transmoderno desde el mismo preámbulo el cual comienza con un “nosotras y nosotros”, es decir, de acuerdo con Acosta, dicha constitución hace suya la perspectiva crítica de género que destruye las matrices patriarcales del mundo moderno. Pero ¿cómo se relaciona todo ello con la pedagogía y más exactamente con nuevas formas de innovación pedagógica interculturales en Suacha, Colombia?

La propuesta de innovación pedagógica MuisKanoba: contexto de aplicación y vivencia de saberes ancestrales.

La pedagogía MuisKanoba se constituye como una propuesta que exige el reconocimiento y la visibilización de los saberes ancestrales suprimidos de nuestro territorio desde la forma decolonización española. Este reconocimiento implica ampliar nuestra visión de mundo e indagar las múltiples maneras de comprender, explorar, sentir y extender las voces que fueron silenciadas por siglos, que aún hoy día presentan precariedad y exclusión social, puesto se visibilizan como un otro extraño, en esta medida los saberes ancestrales representan el principio esencial pedagógico. De acuerdo con Aguilera y Panqueba, el proceso de aprendizaje muiskanoba implica la deconstrucción de saberes en un proceso continuo de reflexión. De forma que:

El proceso de compartir saberes y guiar con MuisKanoba reclama, entonces, un serio ejercicio de reflexión del educador, quien camina por el fundamento y razón de ser del campo de conocimiento que guía en una institución; se hace responsable de las ideas de conocimiento que comparte con sus aprehendices. Por tanto, la flexibilidad y organización autónoma de los aprehendizajes en MuisKanoba, constituye un camino de construcción y deconstrucción de saberes.

Para caminar y dar cuenta de una pequeña fracción en las pedagogías desarrolladas en Muiskanoba es importante la comprensión de las seis pedagogías que organizan las maneras particulares del conocimiento, entendiendo éste como parte de la construcción colectiva que implica el reconocimiento de las personas como iguales en sus diferencias.

Desde esta perspectiva las seis pedagogías que se interrelacionan entre sí para generar reflexiones desde las propias vivencias, experiencias y cotidianidades que construyen territorio, a saber:

- (1) La contemplación, refiere a la capacidad de asombro hacia la apertura de encontrarse con sí mismo, y al tiempo, con otras dimensiones del conocimiento, contemplar es en sí misma una acción interpretativa no ligada al análisis exhaustivo de los procesos de investigación, pero es un paso necesario, una puntada en el tejido para describir, investigar y aprender infinitamente (Aguilera, A. & Panqueba, J. 2017, pág. 161).
- (2) La descripción está ligada con el uso de todos los sentidos del cuerpo, históricamente el cuerpo ha sido negado para sentir, desde occidente se nos imprime la racionalidad por una falsa objetividad, que afecta nuestra capacidad de comprensión.
- (3) Las memorias cotidianas se relacionan con la capacidad de identificar el contexto, en términos de vida en transformación, “que se encuentran en las cotidianidades de los aprehendices que generan aprendizajes compartidos como comunidad” (Muñoz, J. 2019. pág. 21).
- (4) Estas transformaciones se conjugan con las revisiones históricas que refieren a la indagación del pasado desde una perspectiva trascendental que implica los aprendizajes de las experiencias, no sólo que devienen de la historia oficial, sino que también relaciona experiencias personales, humanas y sentidas desde las miradas al pasado-futuro.
- (5) De este proceso colectivo surgen las cuencas de los descubrimientos, que refiere a la construcción de saberes y prácticas de manera colectiva. “La cuenca desde la geografía física, se emula como un accidente geográfico que dibuja un valle rodeado de alturas, en este sentido, se encuentran las preguntas, los procesos y las propuestas” (Ibíd).
- (6) Finalmente, las confluencias expresan esa interrelación de los saberes aprehendidos para florecer en el espacio que es compartido, no sólo en el Colegio, si no que se transitan en los lugares que se habitan, Suacha como territorio muisca se pretende el reconocimiento de la identidad colectiva que permite la comprensión del mundo desde diferentes perspectivas, formas y maneras de entendimientos que se relacionan desde y para la transformación social y cultural compartida.

Desde estas seis pedagogías indagamos sobre cómo generar aprendizajes que permitan el análisis de contexto, el reconocimiento de las diversidades espaciales y sociales, interpreta las realidades de los niños y niñas y la comunidad educativa y los eleva al campo de las sensaciones, las territorialidades y los sentires; identificando las vivencias, formas, necesidades de las personas, colectivos y comunidades. Los criterios aceptados desde MuisKanoba son intertocantes, descartando una visión dicotómica de la sociedad. Sin embargo, su perspectiva asume la indagación desde los asombros, desde el sorprender y dejarse sorprender mientras se construye conocimiento. Aunque por su origen acude a los saberes ancestrales, no predica la idea de volver indefectiblemente sobre los pasos antiguos, esencializando las identidades y

excluyendo (Aguilera, A. & Panqueba, J. 2017, pág. 161).

Desde el ejercicio institucional del Colegio Bachillerato Técnico Santa Ana para el año 2020 nos propusimos caminar la pedagogía muiskanoba desde el libar del colibrí y las pisadas del jaguar para entender la memoria y senderos del agua.

El colibrí nos enseña la capacidad de libar las flores extrayendo lo mejor de ellas para labrar el territorio, es por ello que hacemos la comparación con el hecho de buscar siempre lo mejor de las demás personas y dar lo mejor de sí mismos para el buen vivir y mejorar la convivencia con la comunidad. Desde el jaguar nos enseña la firmeza en las pisadas, la fuerza para dar pasos certeros al caminar y la empatía con los otros miembros de la manada, entendiendo así, que debemos dar más raíces para la dureza en nuestra semblanza, en nuestro criterio, forjar personalidad para no tomar malas decisiones que impliquen consumir drogas o pertenecer a pandillas.

Todo este enfoque se plantea ser direccionado en el entender, contemplar y describir el **AGUA - SIE** desde la transdisciplinariedad del saber para lograr cambiar la cosmovisión que la juventud tiene con respecto a este valioso líquido, para tener hábitos y comportamientos que atienden al equilibrio de la Pachamama con este recurso que se relaciona desde la mirada indígena con la menstruación de la mujer, pues es elemento donde se concentra la vida universal. Por ello se realizarán itinerancias o recorridos a los cuerpos de agua que posee en municipio y las zonas aledañas para iniciar la contemplación hablando desde la física, matemática, geometría, biología, geografía, la educación física, artes, danzas, la robótica, la música, el comercio, la filosofía, tanto desde las diferentes formas del conocimiento etnoeducativo y así generar espacios de debate e investigación liderado por los estudiantes en el municipio.

Reflexión crítica

Suacha⁸ vive diversas complejidades que afectan negativamente a su niñez y juventud, como lo es la drogadicción, pobreza, desintegración familiar a causa del abandono del padre o la madre, familias desempleadas obligadas a tener su sustento por subsidios del estado , la mendicidad o las ventas ambulantes , además del quebrantamiento por el rapto y asesinato por parte del estado de jóvenes mal llamados los “falsos positivos” y el desplazamiento forzado causado por los grupos armados al margen de la ley. Suacha es considerado el municipio con más habitantes que han sido desplazados forzosamente a nivel mundial, convirtiendo al municipio en un lugar donde la labor docente exige compromiso por entender el contexto de sus estudiantes. Estas realidades han desdibujado la ancestralidad y memoria del pueblo indígena muisca que guarda

⁸ Municipio de Cundinamarca escrito y reconocido por la mayoría de personas como Soacha, eliminando su significado en lengua muisca que se interpreta como varón del sol.

el territorio⁹ suachuno.

El Colegio Bachillerato Técnico Comercial Santa Ana vive en su latir el encontrarse con los saberes que aún persisten a pesar del borrado cultural masivo desde el eurocentrismo de este importante pueblo indígena del cual hoy sobreviven cabildos. La institución educativa se ha pensado él como desde las raíces ancestrales dar respuesta a la identidad territorial ancestral y superar las dificultades del enseñar para el buen vivir, ser parte de la transmodernidad y la decolonialidad del saber. Es por ello que desde hace dieciocho años se busca el caminar por la descentralización del conocimiento europeo (Dussel, 1994) e iniciar diálogos interculturales teniendo como base la propuesta de innovación pedagógica muiskanoba que se entiende por seis pedagogías: la contemplación, las memorias cotidianas, revisión histórica, la descripción, cuenca de los descubrimientos y las confluencias, todas ellas reivindicando los saberes que, desde la etnoeducación en las disciplinas del saber, la memoria oral, los rituales, la naturaleza como guía de sabiduría, los círculos de palabra, la riqueza pictográfica, haciendo ricunayana¹⁰ a la vida y el sentimiento de la gente del Abya Yala.

Este caminar no ha sido fácil por el dogmatismo de la educación colombiana en el que aún persiste el conductismo y la falta de interés por escucharnos desde la multiculturalidad sin buscar la homogeneidad del pensar para resolver las problemáticas que por las marcadas diferencias sociales acrecienta la brecha de acceder a una educación que no sea para formar al obrero y al “obediente”, en especial a municipios marginados por la guerra y por el sistema político económico educativo y cultural que ha imperado en los últimos cinco siglos en el territorio colombiano.

Reflexiones finales

El recorrido que establecimos en la reflexión de este texto analítico es abordar el cuestionamiento sobre ¿Por qué podría considerarse la propuesta de innovación pedagógica muisKanoba como una forma de transmodernidad que permita descentralizar el saber? Desde esta perspectiva evidenciamos al concepto de transmodernidad que refiere a las representaciones, reivindicaciones, resistencias y procesos culturales que han venido emergiendo en el territorio de Suacha, y que se exploran en los procesos educativos que se enunciaron en la experiencia de innovación pedagógica muisKanoba, como forma de retornar a las raíces históricas, en la recuperación de la memoria ancestral, en el recorrido del tejido hacia la transformación de las cotidianidades de los *aprehendices* y padres de familia y docentes que hacen parte de la comunidad y exploran alternativas para la comprensión y transformación de las realidades sociales.

Como vimos el territorio de Suacha presenta múltiples dinámicas territoriales, relacionadas con el

⁹ Asumimos el territorio como las gentes, la tierra, las cotidianidades y sus historias como *principios muiskanoba*.

¹⁰ Mirar con atención en lengua kichwa, ver más allá, profundizar en la mirada.

extractivismo minero energético, la contaminación del agua, el desplazamiento forzado, las migraciones desde otros territorios, las violencias sociales y la emergencia de nuevos grupos delictivos que afectan la construcción paz de manera integral. En este sentido, dada la importancia histórica de lo indígena, lo ancestral y del hermanamiento y tejido con otros saberes del presente siglo hemos logrado consolidar una propuesta que brinde los saberes para asumir una mirada contextual del territorio, desde el re- conocimiento de sus/nuestras dinámicas profundas de los territorios humanos y ancestrales incentivando la capacidad de asombro e intercambio con otras cuencas del conocimiento, estas miradas con detenimiento y profundidad nos ha llevado a consolidar una comunidad comprometida con el cuidado de su territorio para un buen vivir (Bachillerato Técnico Santa Ana, 2019, pág. 12).

En las prácticas cotidianas seguir siendo los caminantes de los andes en ese encuentro de culturas y manteniendo la cepa del territorio muisca y su legado del paisaje sonoro, sus juegos cromáticos y la sabiduría del dios chiminigagua en consonancia con el agradecimiento y cuidado de la Pachamama, las fuentes de agua, el aire, el fuego y la convivencia con diversos grupos humanos pluriétnicos y pluriculturales.

En nuestra institución educativa la cotidianidad es fundamental no solo para tejer como una técnica ancestral y artesanal, sino para saber que la vida se entrecruza con diversos pensamientos, actitudes y decisiones colectivas e individuales fortaleciendo el producir los que somos, territorios aprehendidos, territorios compartidos. Por lo tanto, somos sabedores de las culturas ancestrales y del siglo XXI.

Pensar en aquella parte del ser humano que ha perdido la capacidad de sentir y más aún de sentir por el otro nos lleva a Muiskanoba. A ese pedacito de río que fluye en el colegio y va calmando aquellas aguas intrépidas por mostrarse. Contemplando desde aquel sentir olvidado, recobrando la capacidad de ver más allá y sentir al otro. Hace ver en cada uno de los integrantes de la comunidad la necesidad de ponerse en marcha con el otro, tomando de la mano, diferencias, acuerdos y hacer con esto que el pequeño río crezca y llegue a más lugares, a más espacios.

Bibliografía

Acosta, Y. (2015a). Emergencias de la trans-modernidad y refundación plurinacional e intercultural del estado: ecuador y Bolivia en el siglo XXI. *Historia Actual Online*, 37 (2), 2015: 85-100.

Acosta, Y. (2015b). Desde una transmodernidad liberadora. *Pensamiento e Ideas*, N° 7, agosto 2015, pp. 21-3.

Acosta, Y. (2019). Interculturalidad y transición a la Transmodernidad Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. Esp.1, 2019 Universidad del Zulia, Venezuela.

Aguilera Martínez, A. Panqueba Cifuentes J. (). Con-Jugar con MuisKanoba. Matriz para la

intervención pedagógica en el Colegio Santa Ana de Suacha. REVISTA EDUCACIÓN Y CIUDAD No. 32. Tema monográfico: Innovación educativa. Primer semestre: Enero - Junio de 2017. Bachillerato Técnico Santa Ana (2019). Semillas de convivencia.

Campanella, D. (2015). Persone non umane: una sfida antropológica. *Rivista di scienze sociali*: <http://www.rivistadiscienzesociali.it/persone-non-umane-una-sfida-antropologica/>

Dussel, E. (1992). *1493 El Encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Santafé de Bogotá D.C.: Editorial Antropos.

Munoz, Jenny (2019). Proyecto de intervención para el desarrollo del pensamiento crítico sobre estereotipos de género en el grado 602 en el Colegio Santa Ana. Universidad Nacional de Colombia.

Mignolo, W. (2007). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad, *Catalog of museum exhibit: Modernologies, manual (December, 2009)*, Museo de Arte Moderno de Barcelona (Spanish translation of "Coloniality: The Darker Side of Modernity.").

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf>

Peralta, Blanca, Huérzano, Jorge & Panqueba, Jairzinho (2011). Revisión histórica de la educación en el territorio muisca de bosa, por entre sus memorias cotidianas. En Revista Educación y Ciudad, número 21. Revista del Instituto para la investigación educativa y el Desarrollo Pedagógico IDEP, Revista N° 21 segundo trimestre 2011, tema monográfico Diversidad cultural y educación.

Sampieri, Baptista y Collado, (1998). "Metodología de la Investigación" Segunda Edición, Editorial McGraw Hill. México.

Serres, M. (1991). *El contrato natural*. Valencia: Editorial Pre-textos.

“A nossa briga mesmo é a terra, prioritária”: saberes tradicionais, saúde e territorialidade entre os Tembé do Guamá (Terra Indígena Alto Rio Guamá – Pará, Brasil)

Benedito Emílio da Silva Ribeiro¹

Vanderlúcia da Silva Ponte²

Território Tembé: intervenções e resistências

O objetivo deste artigo é analisar as tensões e processos vinculados à defesa do território e à manutenção dos saberes tradicionais entre os Tenetehar-Tembé habitantes da Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), situada na região nordeste do Estado do Pará, entre os rios Guamá e Gurupi. A pesquisa que dá subsídios ao artigo foi realizada entre 2015 e 2017, ao longo das ações do projeto intitulado *Wá Zemukátuhaw: práticas terapêuticas, território e cultura*, financiado pela Universidade Federal do Pará (UFPA) através da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (PROEG). O mesmo foi coordenado pela Prof.^a Dr.^a Vanderlúcia da Silva Ponte e teve como bolsista o discente Benedito Emílio da Silva Ribeiro.

Como apontado por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006), os territórios na América Latina foram construídos, desde 1492, sob o peso da Colonialidade, com a massiva espoliação de terras de populações ancestrais que habitavam este imenso continente. Esses povos foram dominados e seus saberes subalternizados. No entanto, suas re-existências e resiliências esfacelam essas estruturas de poder que se circunscrevem de forma hegemônica nos territórios usurpados. Isso, por seu turno, evoca outros sentidos para esses espaços da colonialidade, desde territorialidades outras que se apresentam como emancipatórias, e decoloniais, portanto. Esse exemplo é claramente visualizado entre os Tenetehar-Tembé, povo da família linguística tupi-guarani.

A defesa do território Tembé constitui-se de um processo longo, penoso e extremamente conflitivo. Em meados da década de 1980, quando os Tembé perceberam as grandes ameaças de perda de suas terras, que na época encontravam-se em processo de demarcação pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), as estratégias de resistência e defesa do território intensificam-se. Inúmeros foram os conflitos vivenciados pelos Tembé do Guamá e do Gurupi, os quais foram pressionados e impactados por políticas públicas que incentivavam frentes de penetração e ocupação de espaços “vazios” no nordeste paraense (SALES, 1999). Estas estavam calcadas em ideologias do Estado-nação que, conforme enfatiza Paul Little (2002), engendravam práticas de gestão territorial pautadas nos ideais de nacionalismo e soberania, vinculando-os.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural, do Museu Paraense Emílio Goeldi. Graduado em História (Licenciatura) pela Universidade Federal do Pará/Campus de Bragança. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (UFPA) e do Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia: pesquisas colaborativas e pluridisciplinares (MPEG). E-mail: emiliosilvaribeiro20@gmail.com.

² Doutora em Ciências Sociais (Sociologia) pela Universidade Federal do Pará. Professora da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará/Campus de Bragança e do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (UFPA). E-mail: vandaponte@ufpa.br.

A década de 1990 é ponto central neste contexto de luta dos Tembé pelo direito a viver em um território, uma vez que ocorreu a homologação da TIARG, em idos de 1993. Inicialmente, ela foi criada como uma reserva (Decreto Estadual nº 307, de 21 de março de 1945) destinada aos Tembé, Timbira, Awá-Guajá e Ka'apor, correspondendo a uma área de 279.897,70 hectares. Porém, a homologação não significou, de pronto, a salvaguarda dos direitos Tembé sobre seu território pelo governo federal e/ou estadual. As pressões e intervenções da sociedade envolvente continuaram a representar uma forte ameaça à integridade territorial deste povo, acirrando os conflitos. Assim, nesse cenário, os Tembé do Guamá e do Gurupi articularam redes de alianças e parcerias a fim de proteger seu território ancestral da cobiça de fazendeiros, grileiros, posseiros, madeireiros etc.

Segundo avalia Vanderlúcia Ponte (2016), existe uma diferenciação clara nos posicionamentos de cada grupo quanto às suas lógicas de ação, que visam resguardar os direitos à terra e à etnicidade. Para a autora, eles estão embasados nas relações e interações específicas que foram construídas ao longo do contato interétnico com a sociedade envolvente, bem como com outros povos indígenas e populações tradicionais. No caso dos Tembé cujas aldeias encontram-se próximas às margens do rio Guamá, e onde a pesquisa foi realizada, estes trataram de acionar fortemente a memória dos mais velhos, como estratégia para a defesa de seu território e indianidade. “A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis” (POLLAK, 1989, p. 9). A partir dessas memórias e narrativas, os Tembé (re)ativaram elementos que margeiam e evocam a ancestralidade da ocupação e gestão daquelas terras e sua territorialidade.

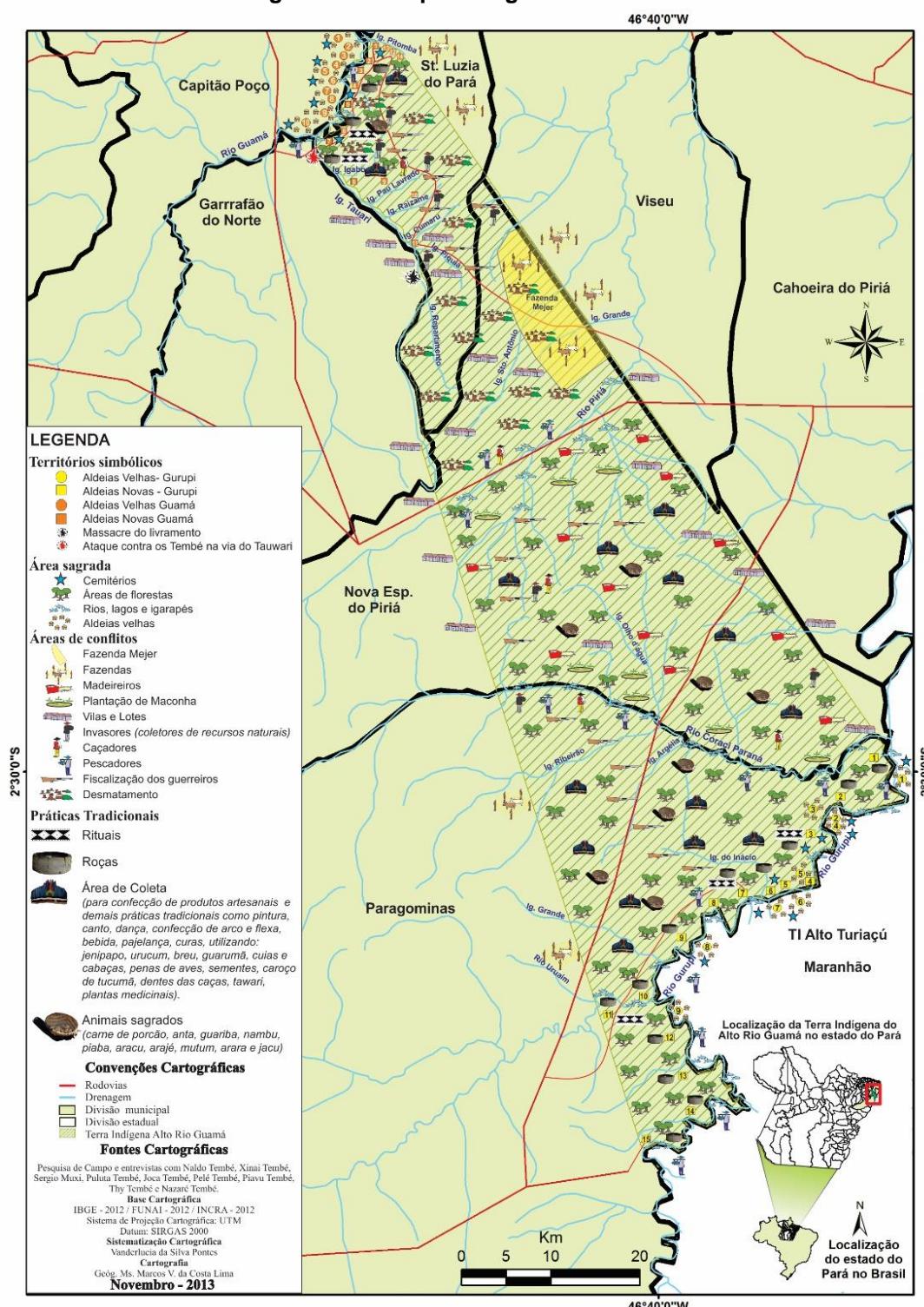
A territorialidade, nos entendimentos de Paul Little (2002), é um processo vivido nas relações e laços afetivos, construídos por meio de vínculos coletivos, com o espaço territorializado, onde a memória assume um importante papel. É por meio da memória que o sentimento de pertencimento e compartilhamento de histórias são revivescidas e ressignificadas pelos grupos sociais.

A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (LITTLE, 2002, p. 11).

Conforme exposto por Dominique Gallois (2004), entendemos que a territorialidade está alicerçada nos vínculos afetivos construídos através das relações coletivas vivenciadas pelo grupo, o qual mobiliza recursos simbólicos e concretos para a afirmação de seu território, e defesa de sua dinâmica territorial. Ela “não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas” (GALLOIS, 2004, p. 37).

Para o caso dos Tenetehar-Tembé, aqui tratados, Vanderlúcia Ponte (2014) ressalta em sua tese de doutorado que o território também precisa ser compreendido nas interfaces com o mundo globalizado, as políticas públicas setorizadas e os sistemas de atores locais, que trazem consigo outras dinâmicas ao território indígena. Ao cruzar estes aspectos, a autora pode identificar espaços e categorizar o território Tembé em vistas de suas áreas simbólicas, sagradas e tradicionais, bem como aquelas marcadas pela conflitualidade e pressão dos agentes externos.

Figura n.º 1: Mapa Etnográfico Tembé



Fonte: PONTE, 2014, p. 248.

Metodologia

Para entender e aprofundar os processos que ligam os itinerários terapêuticos e as dinâmicas do território entre os Tembé, realizamos o levantamento e mapeamento dos recursos culturais de valor terapêutico, analisamos os processos sócio-históricos das práticas de cura e identificamos nossos sujeitos, enquanto interlocutores principais, e seus saberes tradicionais. Utilizamos o método etnográfico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) pautado em trabalho de campo e observação direta e participante junto aos Tembé. Tivemos como procedimentos para a coleta dos dados a realização de reuniões comunitárias, oficinas pedagógicas, conversas informais e entrevistas semiestruturadas e abertas. Isso nos possibilitou compreender os significados das relações, práticas e discursos que se constroem no cotidiano das aldeias e nas interações entre os universos indígena e não indígena.

O Subsistema de Saúde Indígena adentra as aldeias: debates e conflitos

O cosmo Tenetehar-Tembé, segundo as reflexões de José Rondinelle Lima Coelho (2014), é concebido como um contínuo de relações sociais e cosmopolíticas entre os distintos seres que habitam e coexistem neste mundo, e que estabelecem conexões simbólicas com o território. Ao analisar os aspectos cosmológicos dos Tembé do Guamá, o autor observou que este universo se expressa como uma totalidade interdependente e orgânica, que apresenta aspectos harmônicos e conflitivos entre as dimensões humano-natureza-sobrenatureza.

Desta forma, na visão Tembé, a saúde não se separa da educação e do fazer político, a natureza não se opõe à cultura e aos modos de organização da sociedade, e os mundos natural e sobrenatural se transmutam em variadas perspectivas em diálogo. Todos esses elementos constituem e delimitam lugares carregados de significados simbólicos e identitários para os Tembé, que demarcam o território e constituem suas lógicas de manejo dos recursos e relações com os outros seres a partir de tais perceptivas cosmológicas.

Este mundo Tembé, inteiramente integrado e interconectado, esbarra com a tendência setorizada e fragmentada do modelo ontológico ocidental, que divide e compartimentaliza o conhecimento e as experiências humanas. Segundo aborda Edgardo Lander (2005), o pensamento ocidental precisa empreender essas separações de modo a operacionalizar e naturalizar, por conseguinte, as experiências e objetos de suas ciências modernas, hierarquizando-as; além de segregar e inferiorizar as formas de conhecimento que tomam como base outros parâmetros teórico-metodológicos. Quando o pensamento ocidental eurocêntrico entra em contato assíduo com os conhecimentos ancestrais dos povos originários, ou de outras populações tradicionais, gera inúmeros choques e conflitos em distintos âmbitos. No caso analisado, priorizamos as tensões a partir da criação e implementação do Subsistema de Saúde Indígena nas aldeias.

Criado em 1999 através da Lei 9.836, ou Lei Arouca, o Subsistema de Saúde Indígena seria um braço do Sistema Único de Saúde (SUS) para atender especificamente as demandas dos povos indígenas no tocante à saúde, direito conquistado a duras penas pelo Movimento Indígena ao longo dos anos 1970 e 1980 e garantido na Constituição de 1988, juntamente ao direito ao território e à educação (GARNELO, 2012). A principal diretriz das ações que seriam desenvolvidas pelo Subsistema estaria embasada em “uma atenção em saúde planejada e praticada em consideração e respeito não só às suas especificidades identitárias dos Povos e universo sociocultural, mas também às suas aspirações, desejos e decisões no plano político” (LACERDA, 2013, p. 42).

No entanto, esta não se concretizou na prática. A perspectiva eurocentrada presente na medicina, e tão enraizada em outros campos científicos, não permite que se enxergue a complexidade dos conhecimentos tradicionais indígenas, os quais não possuem aparentemente um rigor científico de método e empirismo a partir do modelo ocidental, o que não reduz sua sofisticação e seu alto grau de inventividade e funcionamento prático. Conforme afirma Manuela Carneiro da Cunha: “A ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções. É a lógica do conceito em contraste com a lógica das qualidades sensíveis” (2017, p. 296).

E nesse jogo desigual de forças, os conhecimentos tradicionais indígenas são facilmente colocados de lado, perpetuando as práticas de hierarquização do saber enquanto exercício da colonialidade e reforçando as linhas do *pensamento abissal* construído pela modernidade eurocentrada. Segundo define Boaventura de Sousa Santos (2009), esse pensamento abissal do ocidente moderno/colonial se fundamenta na negação e ausência pretenciosa de outras formas de realidade social e epistemológica:

Essa negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa (SANTOS, 2009, p. 26).

Tendo em vista este panorama, é indiscutível que a implantação do Subsistema de Saúde Indígena nas aldeias, com base na medicina alopática, trouxe impactos para o modo de vida destas populações. Isso fica mais evidente a partir das palavras do cacique Piná Tembé:

A gente mostrou que nós temos também os nossos técnicos. E as pessoas perguntavam nas nossas reuniões: quem são os técnicos de vocês? Os nossos técnicos são os raizeiros, as pessoas que conhecem as raízes; quem são os enfermeiros de vocês? Sempre foram as nossas parteiras; e quem são os médicos de vocês? Os nossos médicos sempre foram os pajés. O que é interessante é que o nosso médico trata da saúde espiritual e mental, e o branco só trata do corporal e mental, mas o espiritual a gente não vê. Muitas das doenças são espirituais. Então, a gente tentou juntar isso no Subsistema de Saúde Indígena, mas no momento da implementação isso foi esquecido (Entrevista com Piná Tembé, aldeia Ytwuaçu. Setembro de 2015).

Os profissionais de saúde estabelecidos nas aldeias, qualificados com base nos parâmetros ocidentalizados da ciência e sem prévios preparados para sua atuação junto aos povos indígenas,

ignoravam e desqualificavam os saberes tradicionais e buscava impor, cada vez mais, os conhecimentos técnicos e rationalizados da medicina alopática. Segundo frisa Naldo Tembé, cacique da aldeia Sede: “As pessoas dizem assim: ‘Ah é frescura de índio! É ideologia da cabeça dele’. Para eles não existe flechada de bicho, mal olhado...” (Ednaldo Tembé, aldeia Sede. Julho de 2016). Enquanto a medicina ocidental trata apenas as dimensões biológicas do corpo e da mente, o aspecto da saúde entre os indígenas vai além do corpo e se espalha para os domínios do espiritual/sobrenatural, cuidado pelos pajés ou xamãs.

De caráter uniformizador e racionalizador, o conhecimento médico tencionou-se com os saberes e práticas desenvolvidos pelos convedores da aldeia – raizeiras, erveiras, parteiras, pajés –, provocando, de certa forma, uma “desvalorização” dos saberes tradicionais, os quais foram alocados “em situação de subalternidade frente a conhecimentos acadêmicos e científicos, legitimados pela matriz europeia de legitimação do saber” (LACERDA, 2013, p. 38). Porém, isto não significou o total abandono, muito menos a perda e o esquecimento, dos conhecimentos sobre as práticas de cura e os processos terapêuticos de cuidado em saúde e doença que esse povo possui. As violências sentidas no campo da saúde fizeram os Tembé retomar de forma intensiva suas medicinas tradicionais, buscando apoios externos como estratégia para contornar as medidas colonizadoras do saber científico implementado pelo Subsistema.

Práticas terapêuticas e dinâmicas territoriais: os saberes Tembé sobre as “ervas” medicinais

Como parte das estratégias de resistência e defesa do território entre os Tenetehar-Tembé, teve início em 2015 o projeto *Wà Zemukátuhaw: práticas terapêuticas, território e cultura*. O mesmo foi concebido pelos Tembé do Guamá – das aldeias Sede, Ytwuaçu, Pinawá e Ypyd’hô – e contou com o apoio da UFPA e da Faculdade Integrada Brasil-Amazônia (FIBRA). A necessidade deste projeto surgiu de uma demanda interna do grupo, que partiu dos *velhos* – categoria Tembé direcionada aos convedores culturais, independente da idade –, os quais se sentiam negligenciados na aldeia e estavam bastante preocupados com a transmissão da cultura, principalmente para os mais jovens.

Passamos a fazer esse projeto a partir da preocupação dos mais velhos, porque tinha uma relação mais perto com a juventude. O projeto trouxe tanto o incentivo do uso, a recuperação das plantas, tanto que antes nós nem sabia que existia as ervas medicinais. (Entrevista com Piná Tembé, aldeia Ytwuaçu. Setembro de 2015).

Assim, o projeto surgiu visando fortalecer e dinamizar os conhecimentos dos Tembé acerca do uso das ervas medicinais entre os *velhos*, detentores e convedores da cultura, e os jovens Tembé. Durante o processo de identificação de plantas e animais pelos mais velhos, que possuíam valor terapêutico e eram utilizados nos itinerários de cura, os jovens Tembé realizavam o mapeamento desses recursos culturais com o uso do GPS. Tal procedimento possibilitou a convivência entre várias gerações Tembé, criando ricas trocas de conhecimentos e a valorização

desses saberes dos *velhos*, que dinamizavam a cultura e as práticas tradicionais de saúde indígena.

Eu já sei fazer um chá para dor de barriga, eu já sei cuidar de uma ferida, ir na bananeira, tirar a resina dela. Esse projeto funcionou também um intercâmbio entre a comunidade, entre os mais velhos. Na entrevista mesmo a gente escutando, a gente aprendia, eu aprendi. É uma coisa que vai trazer benefício para a comunidade, e não só para nós, mas quem sabe um dia, para o pessoal lá de fora obter conhecimento. Com essa experiência nós pretendemos expandir para as outras aldeias e quem sabe fazer um livro, né? Em vez de ir em Capitão Poço comprar o remédio, vai lá na erva medicinal e ele mesmo fazer o remédio, uma coisa simples, né? (Entrevista com Takamuy da Paixão dos Santos Tembé, aldeia Sede. Setembro de 2015).

Além da dinamização dos saberes tradicionais através de trocas intergeracionais, houve também um processo de fortalecimento e dinamização do território, uma vez que foi realizada a identificação das plantas medicinais e demais recursos florestais no interior do espaço da TIARG. Por meio disso, foram dimensionados os elementos ambientais presentes no território e que eram indispensáveis para a produção e reprodução cultural do grupo, bem como destacar os “vínculos sociais, simbólicos e rituais” (LITTLE, 2002, p. 10) que os Tembé estabelecem com seu território, tanto o que é atualmente ocupado por eles quanto aquele que antigamente lhes pertencia e que foi “perdido” durante os processos de imposição e estabelecimento da lógica territorial do Estado-nação sobre este povo.

Como o projeto buscava, fundamentalmente, dinamizar os saberes dos *velhos*, por meio das narrativas orais, foram criadas as rodas de conversas, objetivando o registro da memória desses conhecimentos. Por meio desse espaço, os *velhos* foram recontando as histórias sobre as “ervas” medicinais, lembrando de receitas e modos de fazer ensinados pelos antigos, restituindo lembranças com seus familiares e antepassados acerca do uso desses “remédios do mato”. Como dito por seu Pelé, cantor e Agente Indígena de Saúde da aldeia Sede: “Tem os remédios básicos que qualquer uma pessoa faz, está com dor barriga? Aí, eles vão fazer aquele chazinho. Tem outros remédios que têm mais mistura, aí já corre para o pajé, que já tem mais conhecimento, tem um conhecimento maior” (Entrevista com Pelé Tembé, aldeia Sede. Setembro de 2015).

Assim, foram sendo identificadas, nos quintais das casas e dentro da floresta, quais os espécimes vegetais e animais que possuíam propriedades farmacológicas, e que eram utilizados nos processos de saúde e doença Tembé por suas utilidades e efeitos. Isso foi sendo ensinado aos mais jovens e depois passou a ser implementado nas escolas, como continuidade das práticas educativas fomentadas pelo projeto. Uma breve relação dessas “ervas” e sua disposição no território Tembé pode ser observada no quadro a seguir:

Quadro n.º 01: Relação de plantas medicinais identificadas no território Tembé

Planta	Importância para a aldeia	Localização	Coordenadas	Margem de erro
Abacaxi	Terapêutica (a fruta serve para tratar problemas renais e tuxina) e alimentar	Perto da aldeia	S 01°47'21,7" W 46°57'59,3"	0mt
Alfavaca	Terapêutica (a folha serve para tratar dor de dente)	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
Arruda	Terapêutica (a folha serve para tratar flechada de bicho d'água, dor de cabeça e derrame)	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
Babosa	Terapêutica (o sumo da folha serve para tratar izipla e inflamações em geral)	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
Boldo	Terapêutica (a folha serve para tratar dor de estômago e barriga ruim, gases)	Perto da aldeia (quintal)	S 01°48'03.0" W 46°58'33.2"	5mt
Buruçú	Terapêutica (a casca desta planta serve para tratar febre)	Perto da aldeia (campo)	S 01°47'56.7" W 46°58'27.6"	0mt
Canela	Terapêutica (a folha serve para tratar dor de cabeça do parto)	Perto da aldeia	S 01°47'22.9" W 46°58'00.1"	1mt
Cedro	Terapêutica (a casca desta árvore serve para tratar febre)	Perto da estrada/ramal	S 01°47'31.0" W 46°57'50.0	1mt
Chicória	Terapêutica (o chá com a raiz desta planta ajuda na hora do parto)	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
Copaíba	Terapêutica (o óleo serve para tratar câncer no útero)	Perto da estrada/ramal	S 01°47'32.3" W 46°57'49.7"	2mt
Gurimã	Cultural (fazer paneiro, abano, cesto, etc.)	Perto da aldeia (igapó)	S 01°47'56.8" W 46°58"31.5"	71mt
Hortelâzinho	Terapêutica (a folha serve para tratar gripe)	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
Jenipapo	Histórica, cultural e sagrada	Perto da aldeia (campo/quintal)	S 01° 47'54.4" W 46° 58'29.8"	1mt
Malva	Cultural (serve para fazer saia) e Econômica (a semente para renda mensal)	Perto da estrada/ramal	S 01°47'55.2" W 46°58'31.9"	1mt
Mucaracá	Terapêutica (a folha serve para criança irritada, tratar flechada de bicho d'água e dor de cabeça)	Perto da aldeia (quintal)	S 01°47'55.0" W 46°58'32.0	1mt
Palheiro	Cultural (serve para fazer casa ou oca)	Perto da estrada/ramal	S 01°47"54.7" W 46°58'32.0"	1mt
Pariri	Terapêutica (a folha serve para tratar anemia e queimadura que tira o couro)	Perto da aldeia (quintal)	S 01°47'55.1" W 46°58'31.9"	0mt
Pau d'arco amarelo	Terapêutica (o banho para benzer com as folhas serve para tratar flechada de bicho d'água)	Perto da aldeia	S 01°47'22.0" W 46°57'49.4"	1mt
Taperebazeiro	Histórica, cultural e sagrada (sua casca serva para misturar com jenipapo para pintura em ritual)	Perto da estrada/ramal	S 01°47'54.8" W 46°58'32.0"	1mt
Tauari	Histórica, cultural e sagrada (serve para cantar, fumar. Enquanto cantam, serve também para os indígenas se reproduzirem)	Próximo ao rio/igarapé	S 01°47'14.3" W 46°57'55.2"	3mt
Vindicá	Terapêutica (o banho com as folhas serve para tratar doença de bicho d'água)	Perto da aldeia (quintal)	S 01°48'02,9" W 46°58'32,7"	1mt

Fonte: Dados coletados em campo e sistematizados pelos autores.

Pudemos entender, ao final da pesquisa, que os saberes dos *velhos* foram acionados pela memória, dinamizando o sentimento de pertencimento e recriando uma nova territorialidade. Esse entendimento é válido uma vez que as plantas identificadas no mapeamento cartográfico superavam as fronteiras estabelecidas pelo Estado, que os animais identificados como remédios, pelo uso de suas banhas, não se encontravam restritos ao espaço da TIARG, e que a espiritualidade presente no uso destes pelos Tembé em seus rituais e práticas de cura não se localizava em um espaço circunscrito, uma vez que evocava seres e espaços que estavam em outros substratos do cosmo Tembé.

Por meio das observações em campo e dos registros as rodas de conversa, foi possível compreender dois processos importantes. Em primeiro lugar, percebemos que o silêncio dos *velhos*, que se sentiam desvalorizados, representou um processo de resistência, ou r-existência, um agenciamento que se manifestou pelo não esquecimento, pois seus saberes não deixaram de existir. Mesmo com a implantação do Subsistema de Saúde Indígena e as exigências médicas, os *velhos* Tembé expressavam seus saberes em suas práticas cotidianas, silenciosamente. Com as rodas de conversa e as ações do projeto, a memória foi novamente ativada e criou um novo dinamismo para esses saberes, o que possibilitou seu compartilhamento com as gerações mais novas e o debate do tema também na escola. Em segunda lugar, foi possível ver como a territorialidade Tembé se estendia e se ampliava para outros lugares, para além das fronteiras juridicamente estabelecidas, revelando lugares importantes na história Tembé, com um profundo valor simbólico e marcado pela identidade coletiva.

Considerações finais

Percebemos que ocorreu um processo inverso no tocante a implantação do Subsistema de Saúde Indígena e a tentativa de desvalorização dos conhecimentos tradicionais Tembé. Ao invés de proporcionar o desaparecimento e o total apagamento destes saberes, vistos como “atrasados” e “supersticiosos”, a presença do discurso da biomedicina nas aldeias engendrou a necessidade e a importância de se dinamizar os saberes terapêuticos, revitalizando um conhecimento ancestral sobre saúde e doença, que mesmo silenciado ao longo do tempo ainda se mantinha vivo e pulsante na memória e práticas subterrâneas dos *velhos*. Passaram então a utilizar de forma complementar a biomedicina e suas terapêuticas tradicionais, sendo estas a primeira referência. Assim, os Tembé, como outros povos indígenas, põem em prova a possibilidade de uma verdadeira *ecologia de saberes* (SANTOS, 2009) que supera as linhas abissais do pensamento moderno ocidental.

Destarte, as rodas de conversa trouxeram à tona também uma memória coletiva sobre a ocupação do território, e as formas ancestrais de manejos dos recursos da floresta e dos rios e igarapés que recobrem a TIARG. Os *velhos* puderam falar de seus vínculos afetivos com a terra, reviver seu passado e recontar suas histórias e trajetórias de vida, reativando igualmente

elementos da cultura. Também permitiu relembrar os antigos espaços ocupados pelos Tembé, antes da imposição das lógicas territoriais que estabeleceram as fronteiras da TIARG, e que não correspondem totalmente à sua territorialidade, como frisamos anteriormente.

Em meio a tudo isto, foi possível constatar, a partir da análise dos dados da pesquisa, que nas aldeias Tembé onde a mesma foi desenvolvida – aldeias Sede, Ytwuaçu, Pinawá e Ypyd'hô – não só ocorreu longa persistência das tradicionais práticas terapêuticas, como elas têm se intensificado nos últimos anos. Mesmo com a atuação do Subsistema, os *velhos* realizavam, de forma complementar e escondida, como frisavam, sua própria atenção de saúde com os chás, banhos e garrafadas produzidas com as folhas, raízes e cascas de pau. E a intensificação dessas práticas potencializou-se com o projeto, a partir da aprendizagem dos mais jovem acerca desses saberes e do aumento de uso das ervas medicinais plantadas nos quintais ou recolhidas da floresta. Assim, as novas gerações têm recorrido às terapêuticas tradicionais, dinamizando os meios de transmissão e manutenção desses saberes ancestrais Tembé e fortalecido, destarte, o território étnico.

O tema da saúde adquire uma conotação política muito forte, enquanto elemento de articulação na cena de reivindicações dos Tenetehar-Tembé. “É na ação pública local que as intermediações, conflitos e acordos se configuram, de forma que aos poucos os Tembé do Guamá e do Gurupi criam seus recursos, como é o caso da ‘saúde diferenciada’ para garantir a permanência em seu território” (PONTE, 2014, p. 153). Portanto, a saúde se constitui em um recurso justificador, que engloba o rol de estratégias desenvolvidas por este grupo para fortalecer sua luta por legitimidade política, pelo reconhecimento de sua indianidade e pelo direito a viver em seu território, com a floresta em pé e os recursos naturais preservados.

Para tanto, dinamizam constantemente sua territorialidade como resposta efetiva às pressões e tentativas de intervenção da sociedade envolvente ocidentalizada. Nesse horizonte, as fronteiras da TIARG são reestruturadas de forma fluida e extrapolam esse espaço físico e simbólico demarcado pelo Estado-nação, conferindo outros sentidos (cosmo)espaciais que desconstroem, e até certo modo solapam, as estruturas da colonialidade projetada sobre tais territórios.

Bibliografia

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.
- COELHO, J. *Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- CUNHA, M. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 293-303.

GALLOIS, D. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.

GARNELO, L. Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: GARNELO, L.; PONTES, A. (Orgs.). *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC-SECADI, 2012, p. 18-59.

LACERDA, R. Por uma Perspectiva Descolonial dos Direitos Indígenas à Saúde. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 7, p. 37-50, 2013. Disponível em: <http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/viewFile/1416/1193>

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 8-23.

LITTLE, P. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UNB: Série Antropologia, 2002. Disponível em: http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle_1.pdf

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>

PONTE, V. Os *Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro!*: “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

PONTE, V. Território (híbrido) e territorialidade Tenetehar-Tembé. In: TEISSERENC, M.; SANT'ANA JÚNIOR, H.; ESTERCI, N. (Orgs.). *Territórios, mobilizações e conservação socioambiental*. São Luiz: EDUFMA, 2016, p. 95-128.

PORTO-GONÇALVES, C. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECEÑA, A. (Org.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 151-197.

SALES, N. *Pressão e resistência: os índios Tembé-Tenetehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território*. Belém: UNAMA, 1999.

SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTO, B.; MENESSES, M. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 23-71.

Territorialidades conflituosas na fronteira paraense: uma leitura geográfica dos índices de violência contra Indígenas no período 2010-2018

Elson Mateus Monteiro Sousa¹
Sérgio Luis Barbosa da Silva²

Em um contexto amazônico marcado pelo recrudescimento da violência tanto no campo quanto nas florestas e nos espaços urbanos, vítimas constantes de ataques têm sido as populações Indígenas, conforme tem demonstrado recentes relatórios do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2019), da Comissão Pastoral da Terra (CPT, 2019) e da *Humans Right Watch* (HRW, 2019).

Estes relatórios apontam para uma onda de violência contra os povos originários no Brasil, sobretudo nos anos finais da década de 2010, acompanhando o processo de tensões na disputa por terras, territórios e recursos naturais entre determinados setores da sociedade não-indígena e os próprios Indígenas. Em algumas situações, estas tensões se tornam focos de conflito marcados por sangue derramado, como no recente caso do guardião da floresta Paulino Guajajara, assassinado em uma emboscada supostamente organizada por Madeireiros na Terra Indígena Araribóia, Estado do Maranhão³.

De acordo com os relatórios anuais do CIMI, no período entre 2010 e 2018 o Estado do Pará em todos os anos tem registrado casos de ataques contra as populações Indígenas. Não por coincidência, o estado tem tido uma posição de destaque nos índices de focos de desmatamento, conforme dados das agências ambientais, como o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). Parte-se, aqui, da premissa de que os dois fatos acima mencionados estão relacionados na medida em que as populações Indígenas têm organizado estratégias de resistência frente a invasões de seus Territórios, consequentemente desempenhando papel fundamental no combate ao desmatamento do bioma Amazônico. No entanto, estas práticas de resistência têm acirrado ainda mais o quadro de violência contra os povos Indígenas no Pará, particularmente após a consolidação de uma política governamental declaradamente anti-indígena a nível federal (HRW, 2019),

Em observância a esse quadro, objetiva-se no presente artigo compreender os índices de violência contra Indígenas no Pará a partir das disputas territoriais destes povos contra setores da sociedade não-indígena durante o período entre 2010 e 2018. Por setores da sociedade não-

¹ Mestrando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (PPGG/UEPA). E-mail: elsont2015@gmail.com.

² Mestrando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (PPGG/UEPA). E-mail: sergio.2011geo@gmail.com

³ Conferir detalhes em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/02/politica/1572726281_632337.htm. Acessado em: Novembro/2019.

indígena, identificamos agentes sociais e espaciais que tem avançado sobre Territórios ocupados por estes povos desde a abertura da fronteira capitalista amazônica a partir da segunda metade do século XX (MARTINS, 1997). É pelo prisma da fronteira que é possível entender os motivos que levam garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, sojicultores, corporações capitalistas e o próprio Estado, nas suas diversas esferas de atuação, a entrarem em conflito por Territórios e recursos com as populações Indígenas e Tradicionais na região Amazônica.

Para cumprir o objetivo proposto, desenvolve-se um estudo qualitativo e quantitativo, caracterizado como uma pesquisa descritiva, alicerçada em levantamento bibliográfico e documental tendo como base de dados os já mencionados relatórios. Os dados obtidos serão submetidos ao georreferenciamento e então representados cartograficamente, possibilitando assim uma leitura geográfica da violência contra Indígenas no Estado do Pará.

No que toca ao referencial teórico, procuramos articular a compreensão da violência contra os povos Indígenas a partir dos conceitos de Espaço, Território, Territorialidade e Fronteira, desenvolvidos e debatidos por uma ampla gama de pesquisadores brasileiros, dentre os quais destacamos as análises de Martins (1997), Haesbaert (2014), Torres (2005) e Marcos (2016).

O presente artigo está organizado em três seções, além da introdução e das considerações finais. Na primeira seção, apresentamos uma síntese do debate sobre as relações entre territorialidades, fronteira e conflitos agrários na Amazônia. Na segunda seção buscamos articular este debate conceitual ao contexto nacional da violência contra Indígenas. Na seção final trazemos os dados obtidos nos relatórios e submetemos os mesmos ao geoprocessamento, abrindo uma possibilidade para a leitura geográfica dos índices de violência contra Indígenas no Estado do Pará entre 2010-2018.

Territorialidades, Fronteira e Conflitos Agrários na Amazônia

Na epistemologia geográfica, o conceito de Território tem sido caracterizado como um elemento fundamental para a compreensão do objeto de análise desta área do conhecimento, isto é, a dimensão espacial da realidade. Por sua larga trajetória histórica no pensamento geográfico, tal conceito angariou diversas abordagens teórico-metodológicas (SAQUET, 2007), cada uma privilegiando uma perspectiva, seja ela técnica, econômica, política, cultural e mesmo afetiva.

O Território, na perspectiva aqui considerada, aproxima-se de sua raiz etimológica, que salienta-o como pertencente a uma dimensão de conflitos (HAESBAERT, 2014). No contexto deste trabalho, o Território é palco de disputa na fronteira amazônica quando se trata de uso e ocupação do solo, pois as territorialidades, aqui compreendidas num sentido próximo ao de Sack (1986), das Populações Tradicionais (Indígenas, Quilombolas, Ribeirinhos e Camponeses) são ameaçadas perante o avanço capitalista no campo amazônico, em especial a partir do desenvolvimentismo dos anos 1970 (MARCOS, 2016).

No âmbito desse contexto histórico, corroboramos com a ideia de Gómez (2007), quem afirma que o desenvolvimento sofre modulações a cada momento apresentando-se como instrumento racional-científico-competente para promover o progresso social em todos os âmbitos. Entretanto, muitas vezes a realidade apresenta uma aparelhagem desenvolvimentista repleta de contradições e estratégias de dominação. Destas contradições surgem conflitos, resistências e luta pela terra.

Ao utilizarmos os termos luta pela terra, conflitos e Territórios, estamos tratando, na verdade, de uma análise da fronteira, podendo ela aparecer como uma frente pioneira ou uma frente de expansão, categorias sintetizadas em Martins (1997), para quem a história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais, portanto, é composta por um emaranhado de eventos geo-históricos envolvendo atores sociais com objetivos distintos ao se estabelecerem (ou tentarem se estabelecer) nos Territórios.

Ainda de acordo com Martins (1997), a Frente Pioneira comprehende o novo e reflete o deslocamento da população sobre Territórios novos, sugerindo novos modos de vida e ignorando as dinâmicas pré-existentes. Contudo, é na Frente de Expansão que se ergue o pilar das rusgas fundiárias, pois ela é definida pelas zonas de fricção interétnicas, nos termos de Cardoso de Oliveira (1978), e, neste momento, a luta pelo Território não significa apenas uma disputa pela dominação política e econômica do espaço, pois persistem fortes conteúdos simbólicos e identitários, por parte das populações Tradicionais, em relação ao poder de mercantilização do campo imposta pelo capital.

Em resumo, a fronteira amazônica apresenta-se permeada pelo colonialismo, expressa pela titularidade histórica de terras, mercantilização do capital, vinculada atualmente pelo agronegócio, mineração, pecuária extensiva, corporações capitalistas e pelas práticas do próprio Estado, de um lado, e a resistência e as territorialidades Indígenas e das Comunidades Tradicionais perante a essa histórica espoliação, do outro. Neste sentido, acreditamos que uma das leituras mais importantes para a compreensão da fronteira amazônica atualmente é a da violência praticada contra os povos Indígenas na região, na medida em que muitas destas comunidades têm organizado estratégias de resistência frente a invasões de seus Territórios, consequentemente desempenhando papel fundamental no combate ao desmatamento do bioma amazônico.

As violências contra os povos indígenas tornaram-se chagas institucionalizadas⁴

Desde a década de 1970, com o processo de retomada de lutas sociais contra políticas autoritárias capitaneadas pelo Estado brasileiro, naquele momento sob os auspícios de um governo militar, a causa Indígena é tomada como uma das pautas prioritárias por parte das Universidades, Organizações não-governamentais (ONG's), Comissões de direitos Humanos e

⁴ Termo utilizado por Dom Roque Paloschi para descrever o quadro atual de violência contra Indígenas no Brasil. Conferir detalhes em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>. Acesso em: Novembro/2018.

determinados setores da Igreja Católica articulados aos movimentos dos povos Indígenas, cada vez mais numerosos e espalhados pelo Brasil.

Naquele período histórico já se tinha ciência que uma análise séria da questão Indígena passava, necessariamente, pela violência a que estes povos tinham sido submetidos desde a colonização europeia do continente americano. Este quadro de violência, contudo, assumia novas feições na medida em que as frentes de expansão capitalista avançavam sobre a Amazônia, onde habitavam porções significativas das populações Indígenas, muitas até então desconhecidas pela sociedade envolvente (MARTINS, 1997).

Em paralelo a isso, as frentes de expansão capitalista sobre a Amazônia apoiavam-se em um agente de crucial importância: o Estado brasileiro. Este último, vinculado a um projeto de desenvolvimento de cunho autoritário e sem preocupação socioambiental, observava as populações Indígenas como sendo obstáculos a serem derrubados rumo ao progresso nacional. Daí a necessidade, na perspectiva estatal, de assimilar completamente os Índios à “civilização”, através da educação escolarizada e da tutela do órgão indigenista oficial (TASSINARI, 2008) ou, quando havia resistência destes povos, da força das armas e das doenças (TORRES, 2005).

Mediante aquele contexto de preocupação com a questão Indígena, a Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), ligada à Igreja Católica, criou em 1972 o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e logo após, em 1975, lançou as bases para a criação de outro organismo para a observação da questão agrária no Brasil, intitulada de Comissão Pastoral da Terra (CPT). Por seu turno, a *Human Right Watch* (HRW), fundada em 1978, é uma organização não-governamental de abrangência global que assume para si o trabalho de divulgar pesquisas e relatórios regularmente sobre assuntos envolvendo direitos humanos, em especial em situações nas quais tais direitos estão flagrantemente sendo violados ou estão sob ameaça. Eventualmente, esta ONG publica estudos sobre a questão da violação de direitos das populações Indígenas, como o recente relatório intitulado “Máfias do Ipê: como a Violência e a impunidade impulsionam o desmatamento na Amazônia brasileira” (HRW, 2019), que tem como tema central a violência praticada contra os defensores da floresta por parte de redes criminosas de extração de madeiras das florestas.

Dois pontos de convergência entre as recentes análises realizadas pelo CIMI, pela CPT e pela HRW tem sido a questão da centralidade das disputas pelo Território e a prioridade dada ao contexto de luta pela manutenção do bioma amazônico na questão da violência contra os Indígenas. É neste sentido que “a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas está estreitamente vinculada à garantia e preservação de seus territórios, considerados sagrados; para eles, a destruição da floresta e da água significa a própria destruição” (Relatório CIMI, 2013, p.07).

Este quadro de violência contra os povos originários tende a ser agravado com a emergência de uma política declaradamente anti-Indígena e anti-ambientalista por parte do Governo Federal, sob a presidência de Jair Bolsonaro. Além dos comentários racistas e preconceituosos feitos pelo presidente⁵ sobre estes povos, a sua plataforma política, atrelada a um projeto desenvolvimentista, autoritário e militarizado, implica em impactos diretos e indiretos sobre vários Territórios Indígenas na Amazônia a partir de uma retomada da fronteira capitalista nesta região.

Mesmo antes da eleição de Bolsonaro, em outubro de 2018, o quadro de violência contra as populações Indígenas já era alarmante no Brasil. Entre 2010 e 2018 os relatórios apontam para uma crescente onda de violência contra as populações Indígenas, com constantes casos de prisões arbitrárias, ameaças, ataques, invasões aos Territórios e homicídios contra comunidades inteiras.

A partir desta breve compreensão a nível nacional, lançamos mão dos relatórios do CIMI, da CPT e da HRW, bem como do projeto Prodes/INPE para uma compreensão ao nível do Estado do Pará, o qual tem assumido papel estratégico e contraditório, como um dos Estados mais propensos ao acolhimento dos “grandes projetos” agro-minero-metalúrgicos e, contraditoriamente, um dos locais onde a política Indígena e Indigenista tem se consolidado ao longo dos últimos anos⁶.

Leitura geográfica da violência contra indígenas no Pará (2010-2018)

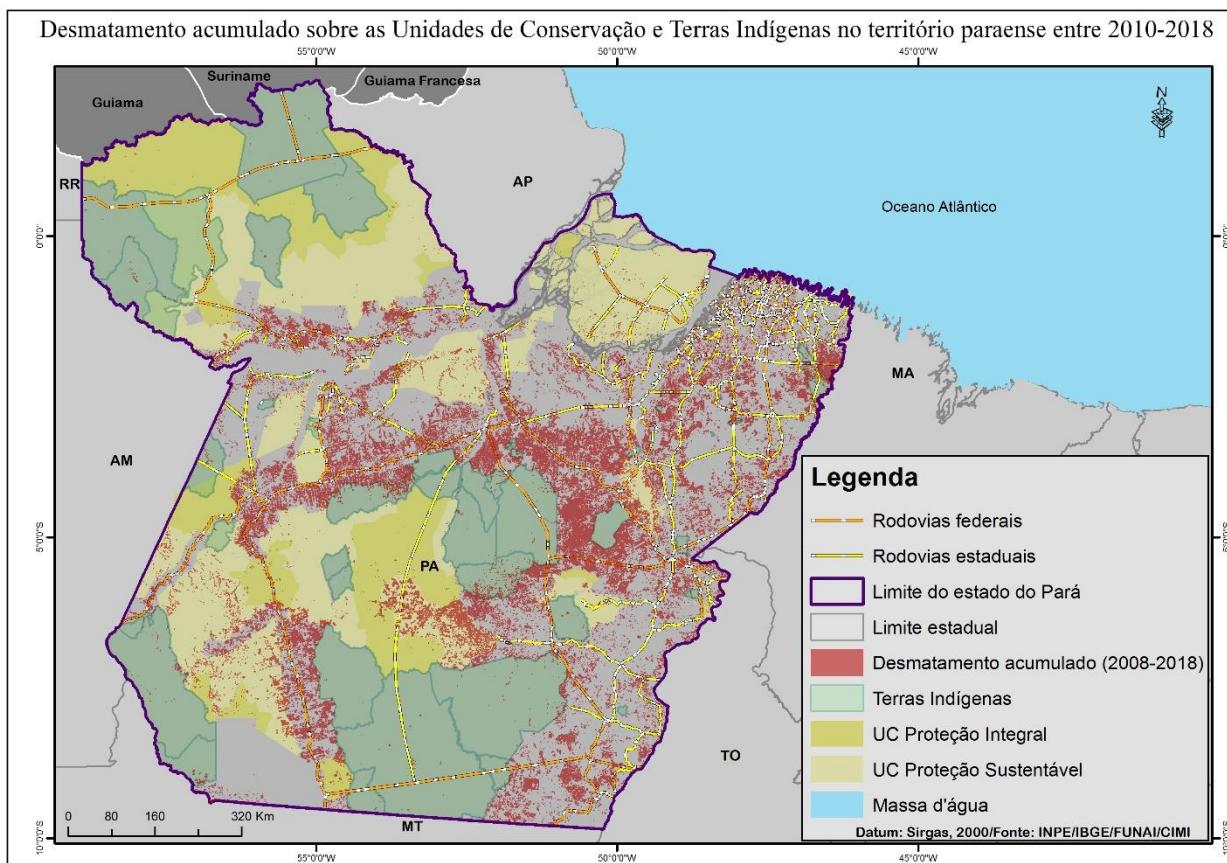
Em consonância com o que já foi discutido nas seções anteriores, consideramos que um dos mais importantes indicadores para a análise do avanço da fronteira na Amazônia e, em particular no Estado do Pará, são os índices de desmatamento, processo pelo qual os agentes da frente de expansão capitalista, portanto representantes de forças exógenas à região, alteram radicalmente a paisagem local para estabelecerem seus empreendimentos, sejam eles projetos agro-minero-metalúrgicos, rodovias para agilizar o transporte da produção ou até mesmo cidades do tipo *company-towns*. Esta é uma das características da Territorialidade capitalista na região amazônica.

Neste sentido, elaboramos o mapa da **Figura 01**, a partir dos dados divulgados pelo Projeto PRODES, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE)⁷

⁵ Conferir detalhes em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/24/politica/1569323723_562966.html. Acesso em: Novembro/2019

⁶ Conferir detalhes em: <http://radioagencianacional.ebc.com.br/geral/audio/2019-11/conselho-de-politica-indigenista-e-criado-no-pará>. Acesso em: Novembro/2019

⁷ O referido projeto realiza o monitoramento, mediante dados obtidos por satélites, do desmatamento por corte raso na Amazônia legal e produz, desde 1988, as taxas anuais de desmatamento na região (INPE, 2019).

Figura 01. Avanço do Desmatamento no Estado do Pará (2010-2018)

Fonte: SILVA, S.L.B; SOUSA, E.M.M., 2019.

A partir do mapa acima, observamos que a dinâmica do desmatamento na fronteira tem se consolidado mais fortemente em algumas regiões geográficas do Estado, particularmente, nas regiões de integração do Xingu (no eixo da rodovia BR-230, denominada de Transamazônica), Carajás (próxima a cidade de Marabá), Baixo Amazonas (próximo a cidade de Santarém) e no arco da rodovia federal BR-163, também denominada de Cuiabá-Santarém.

Um dos pressupostos que sustenta a análise aqui realizada é a de que a violência contra os Povos Indígenas tem acompanhado diretamente os índices de desmatamento, na medida em que existe uma tensão entre as Territorialidades Indígenas, caracterizadas por um forte apelo à conservação ambiental e a valorização da ancestralidade, com as Territorialidades da fronteira capitalista, caracterizadas por um processo radical de alteração da paisagem e mercantilização dos recursos naturais com sérios impactos sobre os Territórios Indígenas.

Estas territorialidades conflituosas, multiterritorialidades num sentido próximo ao proposto por Haesbaert (2014), estão na raiz dos índices de violência (aqui estão considerados os

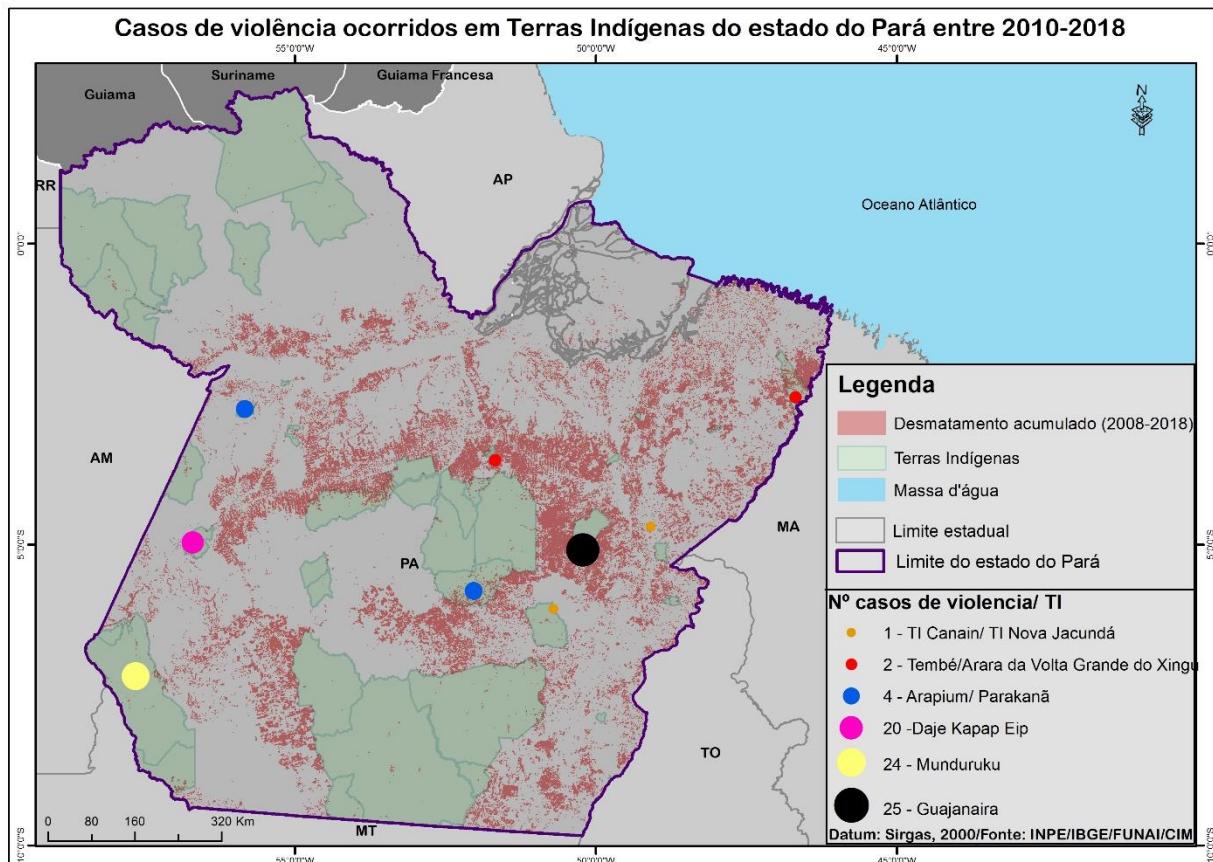
considerados os casos de homicídios, ameaças e ataques) contra Indígenas no Pará, os quais apresentaram as seguintes dimensões (temporal e geográfica) na presente década:

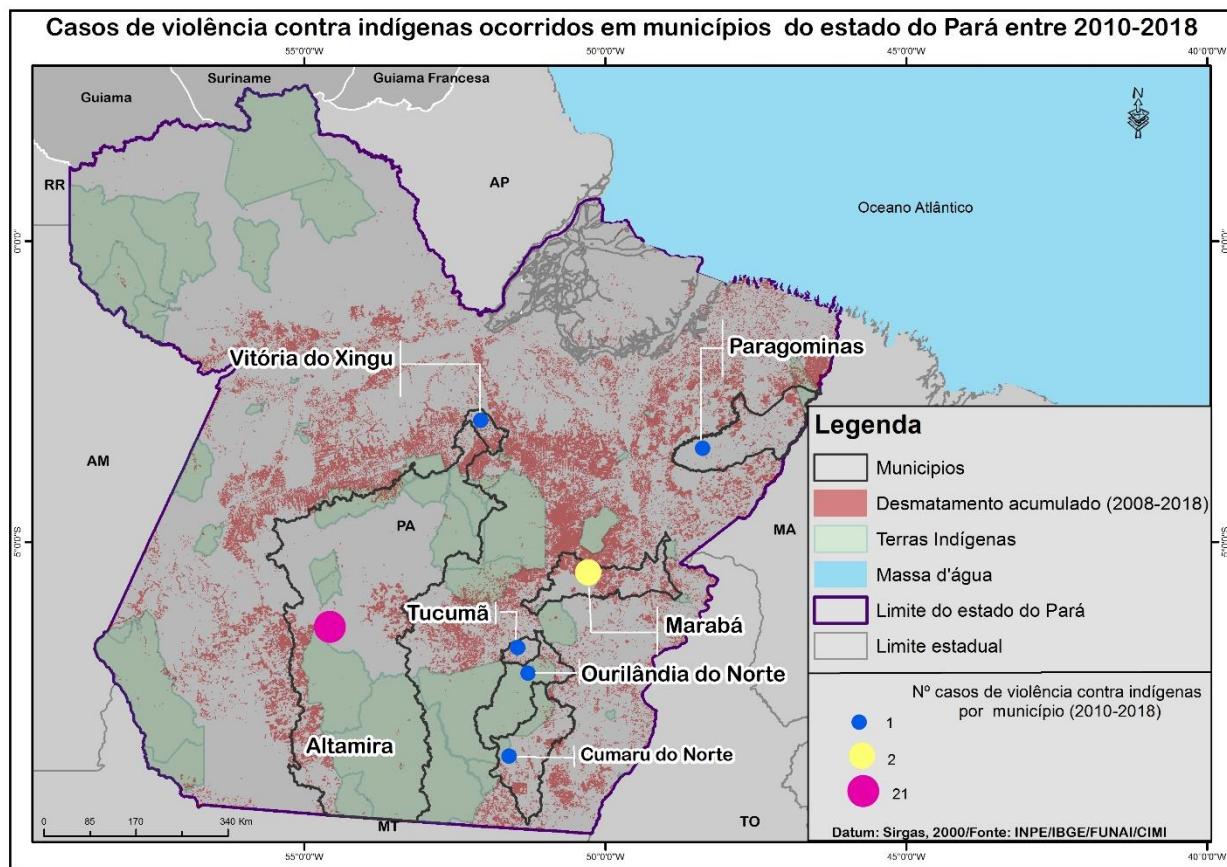
Tabela 01. Casos de violência contra Indígenas no Estado do Pará (2010-2018).

Ano	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Número de ocorrências	2	4	10	2	60	7	1	2	24

Fonte: SOUSA, E.M.M., SILVA, S.L.B., 2019. Baseado nos relatórios do CIMI

Figuras 02 e 03. Quantitativo de Violência contra Indígenas no Pará (2010-2018).





Fonte SILVA, S.L.B.; SOUSA, E.M.M, 2019. Baseado nos relatórios do CIMI

A **Figura 02** nos permite compreender que os índices de violência contra Indígenas na presente década tem sido presente em numerosas TI's do estado, em especial nas regiões em que o avanço da fronteira tem impactado os Territórios (e por consequência as territorialidades) destes povos. Prova disso é que justamente no eixo ou nas proximidades da BR-163 (Cuiabá-Santarém) e da Transamazônica estão as TI's Aropyum, Munduruku e Daje Kapap Ep, as quais apresentaram 48 casos de violência contra os seus habitantes.

Em determinadas ocasiões, lideranças e comunidades inteiras são ameaçadas e forçadas a deixarem seus territórios por conta de ameaças, como no emblemático caso das lideranças da Terra Indígena Munduruku, as quais após “terem expulsado os garimpeiros de suas terras e apreendido seus maquinários, receberam ameaças de um homem que, de acordo com as informações dos indígenas, lidera um grupo de pistoleiros” (CIMI, 2015, p.96).

Por seu turno, a **Figura 03** demonstra que a violência contra os povos Indígenas, diferentemente do que possa parecer, não tem se limitado a casos ocorridos dentro dos Territórios habitados por estas populações, na medida em que, muitas de suas lideranças e membros das comunidades se deslocam as cidades para usufruírem de serviços básicos de saúde e educação, acesso aos

aparatos jurídicos-institucionais (das Prefeituras Municipais, da FUNAI e dos Ministérios Públicos, principalmente) ou mesmo para trabalhar em diversos cargos e funções, sejam relacionadas à comunidade ou não. Quando tais pessoas se encontram nos espaços urbanos, são frequentemente percebidas como alvos fáceis para ações criminosas, em determinados casos supostamente encomendadas por parte de agentes de fronteira. São os casos de Juricei Guajajara (CIMI, 2012), espancado até a morte em um bar de Cumaru do Norte, e de Pukuriró Ka'apor, vítima de abuso sexual seguido de homicídio (CIMI, 2015)

As tensões e conflitos entre o aparelho Estatal e os povos Indígenas também são recorrentes nos relatórios aludidos, particularmente em territórios afetados por grandes empreendimentos, de interesse público e particular, como as Usinas Hidrelétricas. Em 2014, os Xikrin do Cateté foram recebidos com violência ao tentarem entrar no canteiro de obras da usina Hidrelétrica de Belo Monte para conversar com representantes da Norte Energia, empresa responsável pelo projeto. Na ocasião, “cerca de 20 indígenas foram recebidos com bombas lançadas por homens da Força Nacional de Segurança, que também desferiram vários tiros de bala de borracha contra eles” (CIMI, 2015, p.105).

Considerações Finais

O presente artigo teve como objetivo compreender os índices de violência contra Indígenas no Estado do Pará, Brasil, a partir das disputas territoriais destes povos contra setores da sociedade não-indígena durante o período entre 2010 e 2018. Para efeitos de análise, tomamos dois fatores como sendo relacionados entre si: o desmatamento acumulado e os índices de violência contra os povos Indígenas, nos quais o estado tem obtidos dados significativos. Desse modo, compreendemos que os índices de violência tem acompanhado os índices de desmatamento, característicos de uma área de fronteira, na medida em que estes povos tem oferecido resistência ao desmatamento das florestas, ocasionando atritos com os agentes de fronteira e, em última análise, casos de ameaças e homicídios, não apenas nos seus Territórios de origem, mas sim nos espaços urbanos. Em síntese, esta é a nova feição da violência contra os povos Indígenas na região amazônica.

Bibliografia

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R (1978). *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (2010-2018). *Relatórios anuais sobre a Violência contra Povos Indígenas no Brasil*.
- COMISSAO PASTORAL DA TERRA.(2018) *Conflitos no Campo*. Goiânia, Brasil.

GÓMEZ, J.R.M; Desenvolvimento em (des) construção: provocações e questões sobre desenvolvimento e geografia. IN: FERNADES, B.M; MARQUES, M. I; SUZUKI, J (2007). *Geografia Agrária: Teoria e Poder*. São Paulo, Brasil.

HAESBAERT, R. (2014). *Viver no Limite: Território e Multiterritorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro, Brasil.

HUMANS RIGHT WATCH. (2019) *Máfias do Ipê*: como a violência e a impunidade impulsionam o desmatamento na Amazônia brasileira. São Paulo, Brasil.

MARCOS, V. Novas (ou) velhas alternativas para o Campo na Amazônia. IN: MACEDO, C; BRINGEL, F.O; SOUSA, R.B; SANTANA, R. S (2016); Os “Nós” da Questão Agrária na Amazônia. Belém, Brasil.

MARTINS, J. S. (1997). *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo, Brasil.

SAQUET, M.A. (2007). *Abordagens e Concepções de Território*. São Paulo, Brasil.

SACK, R.D. (1986). *Human Territoriality: its theory and history*. Londres, Inglaterra.

TASSINARI, A.M. (2008) A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. *Ilha: Revista de Antropologia*. v.10, n. 1. Florianópolis, Brasil.

TORRES, M. Fronteira, um eco sem fim: Considerações sobre a ausência do Estado e exclusão social nos municípios paraenses do eixo da BR-163. In: TORRES, M. (Org.).(2005) *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. Brasília, Brasil.

Las Prácticas de legitimación de la consulta a los pueblos indígenas en el Estado mexicano

*Ernestina Solís Patiño¹
Lucero García Cuamayt²*

La consulta previa libre e informada es un derecho humano para los pueblos indígenas, tiene la finalidad de garantizar la protección de sus territorios y los recursos naturales, por lo tanto, es un mecanismo establecido para acortar la distancia de políticas públicas de desarrollo entre los pueblos indígenas y el estado. Es un derecho específico reconocido para los pueblos originarios a nivel internacional y nacional, pero existe una gran problemática en la actualidad, ya que el estado mexicano y las instituciones gubernamentales realizan consultas de acuerdo a la interpretación de los mismos.

La Consulta, es un derecho reconocido internacionalmente, derecho específico de los Pueblos originarios (indígenas) establecido en el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la organización Internacional del Trabajo (OIT), convenio suscrito por el estado mexicano en 1989 entrando en vigor en 1990, por lo que este tratado lo hace vinculante de acuerdo a su naturaleza de creación (CDI, 2003:3).

El Estado mexicano puso en práctica la consulta hacia los pueblos indígenas en el año 2019, realizando varias de ellas para diferentes proyectos. Pero el primer momento fue la creación del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (en lo sucesivo INPI)³, dichas consultas fueron convocadas por la Comisión de Pueblos Indígenas de la Cámara de Diputados de la LXIV, del 9 al 18 de noviembre de 2018, y su respectiva publicación en el Diario Oficial de la Federación el 4 de diciembre de 2018 que por Decreto se expide la Ley que crea el Instituto anteriormente mencionado.

Ahora siguiendo con el año de las consultas, del 20 de febrero al 10 de marzo de 2019 correspondió el aeropuerto civil-militar de Santa Lucia, para la termoeléctrica Huexca o Proyecto Integral Morelos (PIM) fue 23 y 24 de febrero 2019, para la elaboración del Plan Nacional de

¹ Maestra en Ciencias Jurídicas y Sociales por parte de la Universidad de las Naciones del Estado de Veracruz y profesora de tiempo completo de la Licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Temas de especialización: derechos indígenas, derechos humanos, derecho agrario. Correo electrónico: Ernestina.solis@uiep.edu.mx

² Maestra en Derecho Económico por parte de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y profesora de tiempo completo de la Licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Temas de especialización: derechos humanos, derechos indígenas, derecho internacional público y derecho económico. Correo electrónico: Lucero.garcia@uiep.edu.mx

³ Lo que en la época del expresidente Vicente Fox Quezada específicamente el 5 de julio de 2003 entro en vigor el decreto por lo que se expidió la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y este abrogó la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) la cual se publicó en el Diario Oficial de la Federación el 4 de diciembre de 1948, con el expresidente Miguel Alemán Valdez (CDI, 2012:5).

Desarrollo del actual presidente Andrés Manuel López Obrador (2018 – 2024) fue del 8 al 18 marzo 2019, para el proyecto del corredor transístmico fue del 30 al 31 de marzo del 2019 en Oaxaca y Veracruz, el proyecto de la refinería dos bocas tuvo un plazo legal de consulta del 18 de junio al 16 de julio 2019, en el caso para la reforma del artículo dos Constitucional fue del 21 de junio al 2 de agosto de 2019, y la última consulta del año fue sobre el tren maya como proyecto de desarrollo para sureste mexicano que abarcó el periodo del 15 de noviembre al 15 de diciembre del 2019. Todas estas consultas tienen una particularidad no se efectuaron conforme a los principios de la consulta hacia los pueblos indígenas.

A partir de esto, el objetivo de estudio para este artículo es visualizar el incumpliendo del estado mexicano en la ejecución de la consulta con sus principios de previa, libre, e informada, de buena fe y culturalmente adecuada para pueblos indígenas como lo establece el artículo seis del convenio 169 de la OIT de pueblos indígenas y tribales; para lograr el mencionado objetivo se utiliza el método exegético para el acercamiento al marco jurídico, y la observación participante como actor social dentro de dos consultas.

El método para el estudio teórico-práctico de la consulta en México

La metodología que se utilizó para la construcción del presente artículo fue el método exegético para la interpretación de leyes establecidas en el estado mexicano; y la técnica de observación participante, ya que se tuvo la oportunidad de asistir al foro de consulta para la elaboración del plan nacional de desarrollo. La participación fue el 16 de marzo del 2019 en la Ciudad de Puebla, donde asistieron representantes de distintas instituciones educativas y líderes de organizaciones indígenas ya que el tema era sobre educación. Este foro de consulta estuvo convocado por la Secretaría de Gobernación y el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, las actividades estuvieron organizadas a través de diferentes mesas, llegando a faltar la presencia y voz de los estudiantes.

El 6 de junio del 2019, se asistió al foro de consulta para la reformar del artículo dos constitucional en la Ciudad de Papantla Veracruz, en donde se convocaron a líderes y organizaciones indígenas para participar con sus propuestas en las diferentes mesas de trabajo; dichos foros fueron organizados por la Secretaría de Gobernación y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, las mesas que se instalaron fueron de derechos en administración de justicia, desarrollo, derechos de la mujer, salud, proyectos productivos, representación indígena en la administración pública.

Con la actual administración del Lic. Andrés Manuel López Obrador (AMLO) ha expresado que “daremos preferencia a los más humildes y a los olvidados, en especial a los pueblos indígenas”⁴, ya que México ha pasado por diversos procesos históricos en donde los pueblos indígenas son partícipes pero no les llega el progreso y la justicia, y esta cuarta transformación de AMLO, se dice ser progresista, democrática e incluyente para alcanzar el estado de Derecho a través de

⁴ Frase dicha por Andrés Manuel López Obrador, en su primer discurso como presidente electo de México el día 1 de julio de 2018.

una relación horizontal para reivindicar sus aspiraciones de vida, que en anteriores administraciones públicas no se ha podido lograr por posturas discriminatorias y racistas.

A partir de esto, la presente administración se propone una transformación sustantiva en las estructuras políticas, económicas y jurídicas, por lo tanto, empieza a mostrar un interés o una aparente urgencia en reconectar la relación con los pueblos indígenas de México, lo que conlleva a poner en práctica la consulta a estas poblaciones a partir del año 2019, en todo lo ancho y largo del estado mexicano.

Hay que recordar que el estado mexicano tiene una composición pluricultural, cuenta con 68 grupos étnicos distribuidos en todo el territorio mexicano, y de acuerdo a datos del INALI en México hay 25 millones de personas que se reconocen como indígenas, de los cuales 7 millones hablan una lengua indígena y 43 mil localidades habitadas por población indígena (INALI, 2019), manteniendo sus formas de organización social, política y económica, así conservando la identidad heredada de todas esas poblaciones que ya existían desde antes de la llegada de la invasión española.

Actualmente, estas poblaciones indígenas, mantienen presencia en diferentes escenarios, que ellos mismos se han ido forjando con la lucha que han mantenido para el reconocimiento social, político y jurídico, siendo el caso del Convenio 169 de la OIT, dicho convenio se dice que es el especializado para continuar con el proceso de descolonización de los pueblos indígenas.

El convenio 169 de la OIT, las leyes del Estado Mexicano y los pueblos indígenas

El Convenio 169 de la OIT es ratificado cada diez años por el estado mexicano. Dicho convenio establece en su artículo seis, que dice: 1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernen; c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin. 2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas (C. 169 de la OIT, 2003).

Una consecuencia de ser vinculante el Convenio 169 de la OIT, en México se ha tenido que reformar la Constitución política para que se pueda garantizar el Convenio 169. En 1992 se

realizó una adicción en el artículo cuarto constitucional, el cual disponía antes de la reforma la igualdad del hombre y la mujer, el derecho a tener la cantidad de hijos que las personas quisiesen procrear. La adición del primer párrafo del artículo cuarto constitucional, dispuso el reconocimiento de la pluriculturalidad de la nación y que en los juicios agrarios se tomaran en cuenta los usos y costumbres de los Pueblos Indígenas (Hernández, 2016).

Antes de la reforma del 2001, el artículo dos constitucional disponía la prohibición de la esclavitud en el estado mexicano y que todo extranjero que pisaba tierras mexicanas tenía esta garantía; para todo esto el contexto social y político en México es contrastante, se tiene un presidente del partido acción nacional Vicente Fox Quezada y la presencia fuerte en los diversos espacios del movimiento zapatista de Liberación Nacional (EZLN), siendo este un movimiento social significativo de los pueblos originarios en México.

Movimiento que inicio el 1 de enero de 1994 que posteriormente impulsaron los derechos de los pueblos originarios hasta el Congreso de la Unión, iniciando la reforma constitucional del 2001, se deroga el primer párrafo del artículo cuarto constitucional, y se reforma el artículo dos constitucional que actualmente es el artículo que dispone de los derechos de los pueblos originarios reconociendo la pluriculturalidad.

Después de diez años, se da otra reforma constitucional, precisamente en el año 2011 la constitución mexicana vuelve a tener una reforma, ahora en el artículo primero en donde establece que toda persona gozará de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los Tratados internacionales, de los que el Estado Mexicano sea parte, favoreciendo en todo tiempo a la persona (CPEUM, 2018: 9).

Con esta reforma a los Pueblos originarios (indígenas) de México, conviene ya que los derechos provistos por el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su articulado diez, quince y treinta y ocho se menciona sobre la consulta que deben realizar los Estados en relación a cualquier medida y garantizar la dignidad y diversidad cultural; así mismo otros textos internacionales, son de aplicación y observancia obligatoria para el poder ejecutivo, legislativo y judicial, así mismo para autoridades de niveles federales, estatales y municipales.

Discusión de resultados a partir de las prácticas de consulta en México

A más de 20 años después de ratificado el Convenio 169 de la OIT el Estado Mexicano, ha realizado reforma constitucionales y leyes donde se institucionalizo la consulta en el artículo dos Constitucional (CPEUM, 2018:9)

Así mismo, el artículo seis del convenio 169 de la OIT y la fracción IX del apartado B del artículo 2 Constitucional, dispone que en estas consultas deben participar las comunidades indígenas, al mismo tiempo en el párrafo tercero del mismo dos constitucional refiere quienes se consideran

como comunidades indígenas, mencionando que son aquellas que conservan sus instituciones económicas, políticas, económicas y sociales o parte de ellas (CPEUM, 201:9-12).

Erróneamente el estado ha identificado como instituciones propias de los pueblos originarios (indígena) a lo que hoy es denominado como Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI), a diputados locales y federales a los presidentes municipales que vienen de alguna población periférica; pero estas instituciones y funcionarios que representan al estado, son solo canales de interlocución entre los pueblos indígenas y el estado.

Las instituciones representativas propias de los pueblos originarios son aquellas que existen dentro de las comunidades y que de alguna manera tienen presencia ante cualquier asunto político, social y religioso, en este caso son el consejo de ancianos, autoridades comunitarias, los mayordomos, las parteras, las sanadoras y sobre todo las asambleas generales.

La Consulta como derecho Humano para los Pueblos Originarios (indígenas) se estableció con la finalidad de que alcancen esta garantía para la pervivencia de estos Pueblos, donde se debe garantizar su territorialidad, salvaguardad el medio ambiente y los recursos naturales, pero a partir de la globalización de la economía, del derecho y de la política, el estado mexicano ha mercantilizado la tierra mediante reformas (en este caso al artículo veintisiete constitucional) para la sobreexpplotación de los espacios de los pueblos indígenas.

Esto ha conllevado que, en el año 2019, el estado mexicano solo ha realizado *simulaciones de consulta* que construye con los expertos en la materia, que posteriormente son llevadas a los diferentes foros para legitimar las propuestas realizadas por esos expertos y no por las poblaciones indígenas.

Para que la participación de los pueblos indígenas sea real y efectiva, se debe aplicar la consulta bajo ciertos principios de libre previa e informada, de buena fe y culturalmente adecuada, con la finalidad de garantizar a los pueblos indígenas su participación y voz frente a decisiones gubernamentales o políticas públicas que les impacten o favorezcan.

De acuerdo a las sentencias emitidas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en México, manifiesta que *previa* debe interpretarse que la consulta debe realizarse antes de presentarse el proyecto mismo, *libre* que no debe existir presión alguna sin vicios de consentimiento, *informada* se les debe dar a conocer el objeto de la reforma de ley ,proyecto, decreto y las posibles afectaciones, el impacto ambiental, cultural del mismo, *de buena fe* debe existir un dialogo equitativo, libre determinación ,igualdad de las partes Y *culturalmente adecuada* debe realizarse a través de sus sistemas normativos internos de sus propias instituciones, y a través de un dialogo intercultural (SCJN: libro 29, tomo I, p. 770).

Pero desde mi observación en los dos foros de consulta que participe, los trabajos se realizaron en un solo día y en un determinado lugar establecido por las autoridades federales, iniciando a las

9:00 horas de la mañana y concluyendo a las 18 horas, en donde convocaron a autoridades comunitarias y representantes comunitarios (pero no a la población o gente de las comunidades indígenas) para legitimar la consultas con los sellos de las propias autoridades comunitarias. Cabe mencionar que la información fue dada desde el idioma español y con propuestas ya establecidas por las instituciones gubernamentales. Con estas simulaciones realizadas el estado mexicano discrimina, subordina y acrecienta la pobreza y la brecha de desigualdad de los pueblos indígenas frente al resto de la población y del propio estado.

Por lo tanto, el estado tiene la obligación y el deber de garantizar a los Pueblos originarios el derecho a la Consulta, por lo que debe tener voluntad política para cumplir este derecho y así evitar despojos de tierras, por lo tanto, el Estado debe legislar con los Pueblos originarios una ley secundaria que establezca las normas y reglas legales para garantizar el derecho a la Consulta a los Pueblos originarios.

Para concluir, la consulta a los pueblos indígenas es un derecho humano colectivo y al no proteger este derecho, el estado está demostrando que los derechos humanos son una falacia y que México se encuentra en un estado de pseudo constitucionalismo, debido a que se conduce a través de una política absolutista, centralista y mercantilista, guiando a través del engaño y la mentira. El estado mexicano requiere tener la disponibilidad política para reglamentar la consulta con esta acción, demuestra que cumple con sus obligaciones jurídicas, con el estado de derecho y democracia.

Bibliografía

Instituto Nacional Indigenista. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948 – 2012. Recuperado en <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>

Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. Comunicado a medios no. 03. Recuperado en: <https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/701-2019-02-08-15-22-50.html>

Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Cuadernos de Legislación Indígena. Recuperado en http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf

Otero, Gerardo. (2018). Morena y la cuarta transformación histórica de México. Recuperado en <https://estudiosdeldesarrollo.mx/observatoriodeldesarrollo/wp-content/uploads/2019/05/OD21-6.pdf>

Gómez Rivera, María Magdalena (2018). Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Recuperado en <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/publicaciones/libros/fb/03-lectura-comentada-convenio-169-oit/files/assets/common/downloads/03-%20Lectura%20Comentada%20Convenio%20169%20OIT.pdf?uni=4a993ebd5fa89b989ccc672890b0da6e>

Hernández Martínez, María del Pilar (2016). México, las reformas constitucionales de 1992. Recuperado en

<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3037/3296>

Compendio de Legislación Electoral (2017). Tomo 1. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Voto concurrente que formula el ministro Eduardo Medina Mora i. en la acción de inconstitucionalidad 83/2015 y sus acumuladas 86/2015, 91/2015 y 98/2015. Décima Época. Gaceta del Semanario Judicial de la Federación. Pleno Libro 29 abril de 2016, tomo página 770. Recuperado en:

<https://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Paginas/DetalleGeneralScroll.aspx?id=42054&Clase=VotosDetalleBL>

<https://www.jornada.com.mx/2020/01/15/economia/023n2eco>

<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32332/cdi-consulta-y-participacion-indigena.pdf>

<https://www.animalpolitico.com/2019/06/inicia-consulta riesgos-dos-bocas/>

<https://sway.office.com/Y7dDz3EJsD467sAr?ref=Link>

<https://www.animalpolitico.com/blog-invitado/los-pueblos-indigenas-y-el-giro-colonial-de-la-cuarta-transformacion/>

<https://www.animalpolitico.com/codices-geek/sobre-el-instituto-nacional-de-los-pueblos-indigenas/>

Defensores del Territorio Comcaac. Un breve relato de una larga lucha...

*Jesús Ernesto Ogarrio Huitron¹
Sergio Elías Uribe Sierra²*

El presente artículo muestra las formas de resistencia del colectivo Defensores del Territorio *Comcaac* a través del seguimiento etnográfico al proceso de construcción mediática que ha dado visibilidad a la lucha cultural y política del grupo de jóvenes activistas “Defensores del Territorio *Comcaac*” en contra de la empresa minera “La Peineta S.A. de C.V.” la cual adoptó el nombre del santuario natural de forma deliberada.³ Tal acontecimiento despertó un nuevo ánimo de colectividad y conectividad entre las generaciones más jóvenes, quienes han encontrado en las redes sociales una salida para hacer visible sus nuevas formas de ser y estar en el *Hant Comcaac* (Territorio *Comcaac*) para la defensa de su territorio mediante el activismo cibernético y la investigación.

En ese sentido, en el presente texto se plantean los elementos que configuran el conflicto entre la minera La Peineta y la Nación *Comcaac*. Se aborda la relación entre la minería y los *Comcaac*, también llamados Seris, a partir de la disputa por el territorio sagrado *Hast Hemla*, mejor conocido como la Peineta; dicha zona integra una superficie total de 211,000 hectáreas en dos poblados: Punta Chueca (Socaiix) y Desemboque (Haxol Hijom), ubicados al noroeste mexicano, en la costa central del estado de Sonora. Esta experiencia muestra la confrontación de dos formas de entender y valorar el territorio, por ello, no solo se exponen las estrategias empresariales y los impactos socioambientales generados por la minera, sino que se resaltan las formas de resistencia empleadas por el colectivo juvenil “Defensores del Territorio *Comcaac*” para mantener y preservar el control de su territorio.

Para este colectivo juvenil el factor de la identidad se ha convertido en una bandera de lucha, en la cual las mujeres emergen como nuevos actores en la búsqueda de espacios que habían sido negados en la escena política contemporánea de la Nación *Comcaac*. Sus estrategias para la resistencia han sido construidas desde las esferas de lo cotidiano, donde la identidad cultural se convierte en el motor del cambio social y las nuevas generaciones colocan en el centro del conflicto el valor sagrado de la vida. Una cosmopolítica (Viveiros de Castro, 2010) que coloca el discurso ancestral del valor sagrado del territorio como un elemento más para la defensa jurídica

¹ Titular del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) Subalternidad, poscolonialismo y nuevas territorialidades. Una mirada antropológica a los movimientos sociales del siglo xxi, Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH.

² Estudiante del Posgrado en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Email: seuscritico88@gmail.com.

³ Esto se hizo con el propósito de sensibilizar la explotación del territorio entre la población local, no obstante, eso generó un descontento inmediato y la reacción de los jóvenes que resignificaron el valor espiritual del lugar y volvió a ser llamado *Hast Heemla*.

de aquellos espacios concesionados a particulares. Se trata de una coalición de actores que, en la marginación, han resistido de forma permanente frente a la violencia que implica el despojo, la pobreza y la discriminación en todas sus manifestaciones.

La resistencia política y cultural del colectivo juvenil, Defensores del Territorio Comcaac, tiene lugar en dos frentes: uno, ante los grandes capitales de la minería transnacional en el contexto del Estado Reformista del Régimen de Enrique Peña Nieto; el otro, tiene que ver con una lucha que se libra de forma cotidiana dentro de sus propias comunidades a través de la tradición oral y las pláticas con las ancianas, las entrevistas y la proyección de videos, para hacer frente a los machismos que, en su momento, un gobierno corrupto y autoritario les negó la palabra por el solo hecho de ser mujeres y jóvenes.

En 2014 rompieron el silencio en oposición a la explotación minera dentro de los espacios arqueológicos de gran valor para la memoria espiritual de los Comcaac. El Cerro de la Peineta, volvió a ser llamado *Hast Heemla* en el discurso y en los pronunciamientos políticos de los “Defensores del Territorio Comcaac”, poco tiempo después se retomó en las redes sociales y se lanzó el hashtag: #NoALaMineriaEnHantComcaac. Con ello, las nuevas generaciones resignifican el valor sagrado de su territorio y lo llevan a una dimensión política para exigir los derechos que les han sido arrebatados dentro y fuera de su comunidad a través de la historia.

Contexto de una nueva lucha por el *Hant Comcaac*

En los últimos años los conflictos socioambientales por megaminería han aumentado considerablemente en México (Tetreault, 2013), de 2006 a 2019 se identificaron 145 casos (Uribe, 2020). Los principales detonantes han sido el apuntalamiento del sistema económico dominante en la minería y el conjunto de reformas neoliberales implementadas desde finales del siglo pasado, en particular, la desregulación, privatización y apertura comercial del sector minero⁴ (Rodríguez, 2017; Pérez, 2014; Tetreault, 2013). De esta forma la megaminería se constituyó como un modelo de despojo para la acumulación (Rodríguez, 2017) caracterizado por el despojo de tierra y agua, la explotación de los bienes naturales y la acumulación de capital de empresas nacionales y extranjeras (Bastidas-Orrego, et al., 2016).

La expansión minera está afectando cada vez más a los pueblos y comunidades indígenas (Tetreault, 2013). Se estima que de 2000 a 2012 se concedieron más de 2 millones de hectáreas de estos territorios para actividades de minería metálica que impactan a por lo menos 42 de los 64 pueblos indígenas que hay en México (Boege, 2013 citado en Valladares, 2018). Además 89 minas estaban instaladas en los territorios señalados, donde la mayoría de los pueblos indígenas de Sonora contaban con un proyecto (Pérez, 2014).

⁴ Destaca la reforma del artículo 27 constitucional que posibilitó la compra-venta de la propiedad social de la tierra hasta entonces inalienable y la emisión de la ley minera de 1992, que en su artículo sexto le atribuye el carácter de utilidad pública a la minería.

Aquí ubicamos el caso de la empresa La Peintea que invadió sin permiso a la comunidad Comaaac para llevar a cabo actividades de exploración minera, dañando el entorno natural y violentando el valor sagrado de su territorio. Esto se vincula a problemas estructurales de marginación y pobreza, ya que Punta Chueca (Hermosillo) y Desemboque (Pitiquito) registran un alto grado de marginación debido a la escasa disponibilidad de agua entubada, drenaje y energía eléctrica (Secretaría de Desarrollo Social, 2010). Como respuesta, un grupo de jóvenes y mujeres conscientes de esta problemática, recurrieron a un proceso de organización, información y articulación colectiva para construir herramientas mediáticas y jurídicas que les permitieron expulsar a la minera de su territorio. Al mismo tiempo, las acciones de resistencia fortalecieron la identidad y las prácticas culturales a través del canto y la reivindicación del papel de la mujer en la defensa del territorio.

Los impactos socioambientales de la megaminería en las comunidades indígenas de México

Los principales impactos sociales y ambientales que genera la megaminería en territorios indígenas se refieren a la contaminación del agua, la destrucción de bosques, el uso de fuentes hídricas, el deterioro del ambiente e infraestructura, el despojo, las afectaciones a la salud, discriminación hacia los pobladores locales y los cambios en sus modos de vida (Bastidas-Orrego et al., 2016). Las empresas mineras recurren a la división interna, engaños, coerción y sobornos para lograr la entrada a las comunidades y despojarlas de sus recursos naturales, utilizan promesas de empleo, prosperidad económica y proyectos de desarrollo social, pero no se mencionan los verdaderos costos socioambientales (Tetreault, 2013).

El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, realizado por la Organización de las Naciones Unidas, evidenció las afectaciones de la minería en México, entre lo que destaca el reclamo por la falta de cumplimiento de las autoridades en el respeto y protección de sus derechos consagrados en la Constitución Política y en los instrumentos jurídicos internacionales. En particular, la falta de participación en procesos de consulta y la obtención de su consentimiento libre, previo al otorgamiento de concesiones mineras y de la operación de este tipo de actividades en sus territorios. Otros incumplimientos asignados fueron la criminalización de las protestas cuando los indígenas han reclamado sus derechos, con actos de violencia que han llegado al asesinato de sus dirigentes; la pérdida de sus bienes naturales; impactos medioambientales negativos; la afectación a la salud provocada por los procesos de extracción de estos metales, entre otros. En el informe, los pueblos indígenas niegan haber sido beneficiados por las empresas mineras (Organización de las Naciones Unidas, 2013, citado en Bastidas-Orrego et al., 2016).

Es importante señalar que, aunque el carácter vinculante del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) le da un nivel de rango superior que a las leyes de carácter nacional sobre el derecho a la consulta previa, libre e informada para los pueblos indígenas antes de autorizar cualquier permiso de exploración o explotación de sus territorios, en la Ley Minera de

1992, los procedimientos de consultas previas no están legalizadas ni reglamentadas (Bastidas-Orrego et al., 2016).

Operación ilegal de la empresa La Peintea Minera en territorio ComCáac

Desde 2014, la empresa de capital sonorense La Peintea ha comprado concesiones y ha realizado operaciones en territorio sagrado *Comcaac* de manera ilegal. De acuerdo a la Secretaría de Economía el lote, La Peineta 1, que responde al título 237438 y abarca 200 hectáreas, es propiedad de Roberto Rogelio Martínez y socios. Esta concesión tiene vigencia, autorización y permiso desde el 16 de diciembre del 2010 hasta el 15 de diciembre de 2016 (Primera Plana, 2015).

La empresa realizó actividades de exploración sin contar con una Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) autorizada por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) como lo marca la legislación ambiental de México. Tampoco contaba con el permiso de uso de suelo otorgado por el Ayuntamiento. Según la declaración de Efraín Perales, joven habitante de Desemboque, los empresarios engañaron con promesas de desarrollo a algunas familias, ofreciendo beneficios económicos para convencerlos de otorgar permiso para ocupar sus tierras (Fraijo, 2015). Además, promovieron una división comunitaria, creando conflictos internos al realizar acuerdos con algunas familias y dejando fuera de las negociaciones a otras (Ragazzini y Calderón, 2019). La necesidad y la tentación del dinero fácil llevó a algunas familias a tomar decisiones repentinamente, sin haber realizado una “consulta previa libre e informada”.

La Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) denunció la corrupción e ilegalidad del proyecto minero La Peineta, además señaló las amenazas y la dimensión de los impactos socioambientales. Por su parte el semanario nacional *Proceso* informó que tan solo las actividades de exploración representaron la extracción de 300 toneladas de material y la devastación ambiental de 31 kilómetros lineales del territorio que incluyen los sitios sagrados La Peineta y Pico Johnson (Martínez, 2015) ricos en flora y fauna que contempla borrego cimarrón, venado bura, coyotes, tortugas del desierto, víboras endémicas; frijoles nativos, semillas, biznagas, palo fierro y cientos de especies más, incluyendo plantas medicinales y una amplia variedad de cactáceas (Muñoz, 2018).

La reserva ecológica de Hast Heemla (La Peineta) es reconocida por su gran valor espiritual y arqueológico para la cultura de los *Comcaac*, por ello resulta preocupante su destrucción ya que de ahí se obtiene la jojoba y el torote utilizados para elaborar artesanías. Del mismo modo, preocupa la amenaza al resguardo del Canal del Infiernillo, 70 kilómetros de mar localizados entre la costa de Sonora y la Isla Tiburón, lugar fundamental para preservar la pesca, que es su principal forma de sustento.

Nuestro territorio es sagrado, estamos viviendo sobre los huesos y la sangre de nuestros ancestros. Sangre que derramaron para defender estas tierras. No queremos que nada de eso

se mueva de ahí, porque si se llega a mover algo de ahí con esas máquinas, algo peor nos va suceder a nosotros como pueblo; los espíritus piden no ser molestados (Zara Monrroy, 2014).

En la Isla Tiburón yacen los cuerpos de sus ancestros, tiene un valor sagrado y simboliza respeto, es el punto de reunión de los guerreros y actualmente no está habitada, aunque ha sido invadida por la Marina Armada de México, que sin permiso de los Comcaac construyó un edificio llamado Puerto Tormenta (Muñoz, 2018). Debido a las amenazas señaladas los jóvenes buscaron las vías para expresar su indignación. Representados mayoritariamente por mujeres, llevaron su sentir a la conformación de un frente de lucha que tiene influencia dentro y fuera de sus comunidades.

Nosotros pensamos que nuestro único enemigo era el gobierno corrupto, ahora nos damos cuenta que las empresas son un poderoso enemigo a vencer. Quieren todo lo que tenemos en 218,000 has de territorio, 98 kilómetros de litoral marino, y la Isla Tiburón, nuestros lugares más sagrados. En los últimos años nos hemos dado cuenta que los empresarios de la minería y demás megaproyectos, quieren apropiarse de la riqueza con la que cuentan nuestros santuarios naturales. Sin embargo, hemos estado trabajando arduamente para recuperar parte de esa historia de lucha, donde nosotros nunca hemos dejado de defender lo nuestro. Nuestros ancestros fueron perseguidos y exterminados clan por clan, por toda la costa de Sonora y la serranía por defender nuestra tierra (Gabriela Molina, 2015).

Ahora existen múltiples formas de exterminio para el beneficio de los grandes capitales. Han desgastado la paciencia más no el orgullo del pueblo Comcaac, a pesar de negarles los servicios básicos como el agua potable y el acceso a la salud.

En nuestras comunidades, carecemos de ambas, para poder tomar agua limpia y tener acceso a un servicio de salud digno, es necesario recurrir con algún particular. Son tiempos difíciles porque los abuelos se están muriendo, nos estamos quedando por esas últimas personas que lucharon por nuestras tierras y por lo que significa ser Comcaac. Lo único que nos queda es su palabra, eso ha sido la base de nuestra fortaleza para resistir y luchar en contra de las concesiones mineras. Esa ha sido nuestra más sólida formación, porque en nuestras comunidades tampoco hay buenas escuelas, no toman en cuenta nuestras costumbres y la educación es un problema intercultural, en el cual, pocos llegan a una formación profesional, y los que llegamos a cursar la educación superior somos discriminados en el ámbito laboral. Esa falta de oportunidades ha facilitado que los jóvenes se enganchen con la metanfetamina, y anden en malos pasos en vez de ponerse a trabajar o estudiar. Esa ignorancia en la que han sumergido a nuestro pueblo ha beneficiado a las empresas y todos aquellos que desde hace décadas se benefician de nuestra cultura y nuestro territorio (Gabriela Molina, 2015).

A todos los pueblos indígenas se les niega el agua, mientras tanto a la industria le entregan los recursos más valiosos. Por ejemplo, en Punta Chueca el 93% de las viviendas no dispone de agua entubada, el 75% de las mismas no tiene drenaje y el 14% no cuenta con energía eléctrica (SEDESOL, 2010). Otro caso es el Acueducto Independencia, que despoja a los yaquis de su río sagrado; el agua que les llega está contaminada con arsénico, resultado de la minería.

La resistencia

La resistencia contra la minera La Peineta tuvo lugar de la siguiente forma:

la inquietud comenzó entre las mujeres de Punta Chueca, quienes me comentaron que sus maridos habían escuchado detonaciones de dinamita en el área de la Peineta, en donde ya habían comenzado a construir las brechas para comenzar a abrir la mina. Cuando nosotros checamos el proyecto, estaba en fase de exploración no de explotación. En realidad, estaban operando sin permiso, no había manifestaciones de impacto ambiental [...]

Nosotras hemos tratado de informar a la comunidad, pero unos de los grandes problemas que hemos encontrado como mujeres es la negación a escucharnos, para muchos somos mal vistas por salir de la comunidad, nos inventan chismes. Pero como las únicas promotoras de derechos humanos y ambientales dentro de la comunidad, son las cosas que tenemos que aguantar [...]

Al principio nos sentíamos muy solas en esta lucha, ya que para nosotras ha sido muy difícil encontrar aliados, ya que todos aquellos que han estado desarrollando la mayoría de los proyectos que quieren imponer y nuestro territorio, principalmente en el Canal del Infiernillo y la Isla Tiburón, provienen de los estudios que se han hecho desde la Universidad de Arizona. Estudios a los cuales nosotros no tenemos acceso a los resultados, nos niegan el acceso a las bases de datos de los estudios oceanográficos, de biología, ecología, toda esa información nos la niegan. Hacen sus publicaciones, pero la mayoría de los datos que sacan, lo entregan a las empresas que se quieren imponer en nuestros territorios [...]

Cuando comenzamos a hacer estas denuncias, nadie de ninguna dependencia del gobierno a la que acudimos nos atendió. No les importó que la zona donde está ubicada la Peineta es una región prioritaria para la conservación, un título dado a través de Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. En ese momento nuestra única salida fue la conexión en las redes sociales, nos conectamos con los jóvenes de Punta Chueca, comenzamos a organizar asambleas en las comunidades hasta que lo pudimos parar después de dos meses de trabajo. A partir de esa circunstancia nuestro colectivo realizó una investigación en la cual nos dimos cuenta que más de la mitad de nuestro territorio estaba concesionado. La zona de La Peineta, casualmente estaba a nombre de una persona de nuestra comunidad, sin embargo, era una pantalla para comenzar a explotar esa y las otras concesiones que están alrededor (Gabriela Molina, 2015).

Los jóvenes y mujeres, entre ellas Gabriela Molina, se percataron de las amenazas y la forma en que la empresa bautizó su proyecto minero con el nombre del santuario. Por ello acudieron con las autoridades ejidales de Desemboque para alertar sobre la problemática. Posteriormente abrieron un grupo en Facebook para comunicarse con Punta Chueca, la otra comunidad afectada y lanzaron el hashtag #NoALaMineriaEnHantComcaac, de este modo no solo comenzaron a hacer pública la operación ilegal de la minera, sino que volvieron a llamar al lugar sagrado *Hast Hemnla*.

Luego conformaron el grupo “Defensores del Territorio Comcaac” integrado por cinco varones y doce mujeres. Se apoyaron en las redes sociales como herramienta para realizar activismo cibernético y difundir información resignificando su identidad Comcaac a través del valor sagrado de su territorio como un espacio vital para la vida. Después se articularon en la REMA para fortalecer el proceso informativo al interior de sus comunidades en asambleas que les permitió compartir conocimientos sobre la amenaza minera (Ragazzini y Calderón, 2019) sobre todo a las nuevas generaciones.

Otro vínculo importante se estableció con el Consejo Indígena de Gobierno (CIG) formando lazos de apoyo con otros pueblos que también estaban organizados para defender el territorio. De este modo, gracias a las redes establecidas se promovió un recurso de amparo contra la concesión La Peineta 1 y lograron parar las actividades mineras. No obstante, a la victoria jurídica, el Estado nunca actuó por lo que un grupo de mujeres se movilizó hacia las instalaciones de la mina y destruyó todo lo que estaba ahí (Muñoz, 2018).

Para Gabriela Molina y las demás mujeres esta no es solo una lucha anticapitalista sino también antipatriarcal. Por esa razón están apelando a la memoria y a la historia de la cultura Comcaac

donde la mujer era reconocida por el hombre como la cabeza del hogar, porque ella es quien tiene el hijo, lo cuida, hace la comida, recolecta granos o semillas comestibles, entonces ella tiene todo el derecho a levantar la voz y proponer. Esto sin excluir a los hombres, pero la costumbre era consultar primero a las mujeres (Vega, 2018).

Las pláticas con las ancianas de la comunidad, las entrevistas y la proyección de videos se convirtieron en herramientas útiles para exponer como era la relación entre el hombre Seri y su pareja, su hermana, mamá e hija (Vega, 2018). Eso generó una importante reflexión que ayudó a contravenir los señalamientos machistas hacia las mujeres que estaban encabezando la defensa por el territorio, pero también, para fortalecer la identidad cultural y política al interior del pueblo.

Las mujeres asumieron un protagonismo fundamental en la lucha del pueblo Seri contra la empresa La Peineta. Sin embargo, ellas no se consideran feministas, desde el punto de vista teórico y práctico de las luchas femeninas de occidente:

apoyamos su causa como mujeres, sobre todo frente a la ola de feminicidios que azotan a la nación, pero lo que hacemos, desde nuestra lucha, aquí en nuestra tierra, tiene que ver por el hombre y la mujer, por los Comcaac. En ese sentido, tratamos de rescatar la tradición antigua en donde la mujer ha caminado a la par del hombre, para el bien de la comunidad. Sin embargo, ahora es luchar por recuperar nuestro rol como dirigentes políticos, ya que en la antigüedad la mujer tomaba parte de las decisiones políticas y acciones beligerantes para la defensa del territorio, o las fuentes de sustento (Gabriela Molina, 2015).

Gabriela explica que una de las razones de fondo que la mantiene firme en su lucha por el territorio es la de reconstruir la historia donde la participación de la mujer *cmiique* sea visible. Rescatar el valor de la tradición oral, fuente de la memoria y de la identidad del pueblo. Con sus abuelos aprendió que las mujeres son las madres de la gente nueva ya que el exterminio de los *comcaac*, hubiese sido total sin su afán de sobrevivencia.

Por otro lado, el trabajo de la Guardia Armada *Comcaac* con acciones de patrullaje para resguardar el territorio como una fuente de vida también fue de suma importancia, sobre todo preservando la posibilidad de las prácticas culturales en la Isla Tiburón y demás sitios sagrados. Finalmente, a decir de Gabriela Molina, los jóvenes ahora muestran una subjetividad diferente, tienen mayor participación en la toma de decisiones al igual que las mujeres, además, mantienen vigentes las tradiciones como el canto, haciendo combinaciones de ritmos (hip hop) y estilos en lengua materna, el canto como una forma de resistencia cultural frente a los embates del capital (Muñoz, 2018). Resaltamos la participación de Zara Monroy y Janeydi Molina como compositoras, danzantes y exponentes de la identidad *Comcaac*, en distintos espacios a nivel nacional e internacional, llevando la tradición oral al arte como expresión de resistencia cultural y como un elemento fundamental para la defensa del territorio.

Yo no quería que mi hermana expusiera su vida por defender el territorio, estaba amenazada dentro y fuera de las comunidades. Desde el 2014 hasta el día de hoy, mi hermana no puede vivir en un solo lugar. Por eso yo estaba muy molesta, me preocupaba mucho su seguridad y la de toda la familia. Una noche, acampando en la isla, allá en Punta Sargento, me despertaron unos cantos que jamás había escuchado, estaba muy inquieta y salí a ver qué estaba pasando.

Caminé unos metros y se me acerco un hombre, como los de antes, traía el pelo muy largo y un arco. Hablaba en seri antiguo. Me pidió que lo acompañara, yo lo seguí, sin pensar mucho lo que estaba pasando. Al llegar a una loma se detuvo y me señaló hacia el otro lado del canal, allá se veía el cerro de la Peineta y me dijo: –¿lo ves?, esa es tu tierra, nosotros dimos la vida por esa tierra. Debes cuidarla. Si alguien está luchando es porque así debe de ser, no debes cuestionar a tu hermana. Apóyala para defender nuestra tierra. – después comenzó a cantar. Lo aprendí. Y desde ese entonces entendí que mi labor es cantar por nuestra tierra, por las nuevas generaciones, porque en nuestra palabra está el territorio, está el lugar de nuestros ancestros y todo su conocimiento que aún vive en nuestra cultura (Yaneydi Molina, 2016).

La relación entre la megaminería y los Comcaac

La ofensiva extractiva contra los pueblos indígenas de México se ha intensificado debido a la gran riqueza natural que albergan sus territorios. Para los empresarios explotar el pueblo Seri es una oportunidad de fortalecer sus procesos de acumulación de capital, mientras que para el Estado y el gobierno significa inversión y generación de empleos. No obstante, para los Comcaac el territorio tiene una valoración que integra lo material, simbólico y espiritual, la lógica capitalista de minimizar costos y maximizar ganancias es incommensurable con la forma de significar el territorio de este pueblo.

La megaminería se contrapone y excluye los usos territoriales que los Seri han practicado por muchos años, por ello no es posible que pueda coexistir en el mismo territorio ya que genera fuertes problemas sociales y ambientales. Las actividades de exploración ya destruyeron parte del territorio Comcaac, de seguir representan un riesgo para el soporte hídrico local debido a la gran cantidad de líquido que demanda este tipo de operaciones. El uso de cianuro y la técnica de lixiviación para el beneficio del mineral puede contaminar el agua y detonar una propagación de enfermedades, sumado a otros metales pesados que se desprenden del proceso de extracción. Así mismo, las dimensiones de la minería a cielo abierto constituyen un peligro para las comunidades que pueden terminar siendo desplazadas.

Es importante señalar que la empresa minera se instaló en el pueblo Seri con la promesa de promover el desarrollo, pero la concesión se entregó a base de engaños y sin el consentimiento de la comunidad indígena a partir de una división interna, por lo que la extracción de minerales impactaría directamente en la dimensión social y cultural de los Comcaac, en particular sobre sus derechos humanos y territoriales como pueblo indígena.

A pesar de las prácticas informales realizadas por la empresa el pueblo Seri se organizó y logró frenar la explotación ilegal de su territorio. En este proceso se destaca el rol protagónico que asumieron los jóvenes y las mujeres apelando a la identidad y el valor sagrado de su territorio. Las principales estrategias han sido el activismo cibernetico, la investigación, la tradición oral, el canto, las rondas de la guardia armada y la articulación de redes de apoyo que les permitió diseñar una estrategia jurídica. Finalmente, estas acciones les han permitido expulsar a la minera y al mismo tiempo hacer frente a los problemas de machismo al interior de sus comunidades.

Conclusiones

1. Para los y las jóvenes integrantes del colectivo “Defensores del Territorio Comcaac”, la identidad y la memoria anclada al territorio han demostrado ser una importante bandera de lucha frente al gran capital de la minería transnacional. En 2014, la empresa La peineta SA. de C.V., amenazó con arrasar los lugares sagrados y extender sus dominios a otros rubros de la extracción de bienes naturales del *Hant Comcaac*. Sin embargo, la formación de los jóvenes integrantes de dicho colectivo fue de vital importancia para la conformación de la resistencia y su ubicación geográfica determinante para su formación espiritual. Nacidos en Desemboque, un lugar aislado, aún más que Punta Chueca, esta generación conserva con mayor recelo y pasión su tradición ancestral y, por lo tanto, todo el repertorio cultural que les sirve de soporte político para una nueva lucha por la vida.
2. En esta ocasión, un grupo de mujeres organizadas nadaron en contra de la corriente hasta encarar y frenar una nueva ola de despojos, mediante la politización de las nuevas generaciones y la reivindicación de la mujer en la cultura Comcaac, quienes se organizaron colectivamente para la defensa jurídica de su territorio. No obstante, las tensiones territoriales aún continúan, después de tener una batalla ganada ante la minera, una amenaza aun mayor busca apropiarse del *Hant Comcaac*.
3. Los desafíos se vuelven cada vez más complejos para las nuevas generaciones que buscan mediatizar su lucha y lograr un alcance global en su encrucijada frente al fenómeno del despojo territorial. Poco tiempo después de haberse amparado frente a las concesiones mineras, el colectivo juvenil se entera que el proyecto de capital norteamericano, Tiburón Agua y Electricidad, S.A. de C.V., pretende colocar dos hidroturbinas y una planta eléctrica y desalinizadora en el Canal del Infiernillo; así como la creación de una zona residencial y un parque industrial en la Isla Tiburón. Sin embargo, ahora se encuentran preparados para hacer frente a las nuevas amenazas, ya que desde el 2014 han tejido alianzas estratégicas con los demás pueblos indígenas de Sonora y México, colectivos, que conforman una red a lo largo y ancho del país. En esta nueva lucha política y cultural, los Comcaac contemporáneos siguen sumando más voces y nuevos ritmos, especialmente los que resuenan en los corazones y conciencias de su gente nueva.
4. Entre las más recientes y poderosas propuestas figuran, Zara Monrroy y Janeydi Molina, compositoras, danzantes y activistas de la Nación Comcaac, quienes representan el rostro femenino de las nuevas luchas por la vida; al ritmo del hip-hop alzan la voz por todos aquellos que han sido despojados de las ganas de seguir cantando.

Bibliografía

- Bastidas-Orrego, L., et al. (2016). "Las comunidades indígenas y la relación con la industria minera en México". *Ambiente y Sostenibilidad*, 80-96.
- Fraijo, C. (2015). "Peligra Tribu Seri por minera en Sonora". *Dossier Político*, 15-04-2015.
- Martínez, M. (2015). "En busca de oro minera explora ilegalmente zona sagrada de los Seris". *Proceso*, 15-04-1025.
- Muñoz, G. (2018). "Flores en el desierto". *La Tinta*, 23-02-2018.
- Pérez, S. (2014). "Territorialidades contenciosas en México: el caso de la minería", tesis de maestría en geografía, México, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Primera Plana (2015). "Acechan territorio sagrado Seri; una nueva amenaza industrial con rostro sustentable". *Primera plana*, 25-10-2015.
- Ragazzini, I. y Calderón, A. (2019). "Mujeres Comcaac, la batalla por la vida y el territorio". *La Jornada del Campo*, (144).
- Rodríguez, C. (2017). "Despojo para la acumulación. Un análisis de los procesos de acumulación y sus modelos de despojo". *Bajo el Volcán*, 1(26).
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). (2010). Catalógo de Localidades. Revisado en <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=26&mun=047> 09 de marzo de 2020.
- Tetreault, D. (2013). "La megaminería en México: Reformas estructurales y resistencia". *Letras verdes*, (14), 214-234.
- Uribe, S. (2020). "El drama minero en la región de Mazapil, Zacatecas", tesis de doctorado en desarrollo rural, México. Posgrado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Valladares, L. (2018). "El asedio a las autonomías indígenas por el modelo minero extractivo en México". *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 39(85), 103-131.
- Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales. Lineas de antropología posestructural*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Vega, A. (2018). "Mujeres Seri quieren una universidad, no más megaproyectos, narcos ni marinos en sus tierras". *Animal Político*, 08-03-2018.

La resistencia de los conocimientos tradicionales a la geopolítica de las semillas

Jorge Alberto López Guzmán¹

El presente artículo pretende exponer de qué manera los Conocimientos Tradicionales de las Comunidades Indígenas de países como Colombia, se han convertido en una forma de resistencia ante los Derechos de Propiedad Intelectual – DPI, principalmente para las Patentes y Derechos de Obtentor que han cosificado y comercializado la biodiversidad y los territorios sagrados. La investigación que se expone a continuación, se realizó a través de análisis documental de referencias académicas, institucionales y normativas de orden local e internacional.

El mundo moderno ha ordenado y valorado el conocimiento asignándole mayor jerarquía al conocimiento occidental (académico-científico), de tal forma, que se ha invalidado, subvalorado o invisibilizado los sistemas de conocimiento y el patrimonio biológico y cultural de las Comunidades Indígenas. Históricamente las comunidades locales han compartido e intercambiado conocimientos sobre la biodiversidad (semillas, plantas, animales) lo que permitía que el ser humano tuviera una dieta diversa sobre la gran cantidad de especies que existían.

Es difícil proponer una sola definición de Conocimientos Tradicionales. Uno de los acercamientos más aceptados institucionalmente suele ser el de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual – OMPI, que entiende los Conocimientos Tradicionales como “un cuerpo vivo de conocimientos que se transmite de una generación a otra en una comunidad. A menudo forma parte de la identidad cultural y espiritual de la comunidad” (OMPI, 2019). Esta definición puede ser utilizada por parte de Comunidades Indígenas, Campesinas, Locales y Afrodescendientes. Según Tobón (2007), los Conocimientos Tradicionales tienen las siguientes características:

- a. Titulares:** El titular de los Conocimientos Tradicionales puede ser un individuo o un grupo de personas. Un individuo como el Chamán, médico tradicional, sabedor(a), abuelo(a), que realiza rituales curativos o un grupo de personas, que tiene un conocimiento especial sobre la época y forma de sembrar un tubérculo.
- b. Relación cercana con el hábitat:** La mayoría de los Conocimientos Tradicionales se basan en el uso de los recursos naturales que rodean a los pueblos indígenas. Las condiciones climáticas, ambientales, geográficas inciden de forma absoluta en el tipo de conocimiento que se desarrolla y el tipo de problemas que se busca solucionar.
- c. Falta de fijación material:** La mayoría de los Conocimientos Tradicionales se transmiten oralmente y rara vez existe una constancia escrita del proceso seguido para obtener el objeto o mezcla donde se materializa.
- d. Generación de productos inacabados:** El conocimiento tradicional genera productos inacabados, es decir, que no siempre llegan a cumplir todos los requisitos necesarios para su comercialización en los mercados occidentales. En efecto, muchos de estos productos (la planta entera o una parte de ella) sirven como materia prima de otros que en Occidente son procesados según una tecnología

¹ Universidad del Cauca (Colombia). Correo electrónico: lopezg@unicauca.edu.co

especial, revisados por las autoridades sanitarias, empacados y distribuidos de acuerdo con los estándares de calidad de cada mercado.

e. Inclusión de valores religiosos y culturales: Esta característica se observa claramente cuando se habla, por ejemplo, de medicina tradicional. La medicina que se práctica en las comunidades locales involucra aspectos simbólicos y sagrados que en la medicina moderna no se valoran de la misma forma que la medicina occidental.

En decir, los Conocimientos Tradicionales pueden concebirse de dos maneras. Los Conocimientos Tradicionales que se son creaciones inmateriales de las comunidades asociadas a los recursos biológicos o genéticos, y las expresiones culturales tradicionales o expresiones del Folclore, que son creaciones inmateriales que no se asocian a la biodiversidad propiamente (Garzón, 2013).

De igual manera, el Convenio de Diversidad Biológica – CDB en el artículo 8(j) circunscribe los Conocimientos Tradicionales a “los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las Comunidades Indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica”. Se puede decir que a partir del CDB, la diversidad biológica empieza a comprender la biodiversidad cultural, esto es el conocimiento que sobre ésta han desarrollado las comunidades (Instituto Humboldt, 2000). Por otra parte, la Decisión 391 de 1996 de la Comunidad Andina, en su Artículo 7, establece un régimen especial o una norma de armonización, según corresponda, que esté orientado a fortalecer la protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de las Comunidades Indígenas, Afrocolombianas y Locales.

El “valor” de los Conocimientos Tradicionales

Desde hace algunas décadas el Conocimiento Tradicional de las Comunidades Indígenas pasó a ser bienpreciado para transnacionales que los utilizan para encontrar principios activos, principalmente para el mercado farmacéutico y agroalimentario. El interés de los bioprospectores para acceder a los Conocimientos Tradicionales es muy grande porque gracias a su utilización las investigaciones en campo demoran menos y se reducen gastos. Cuando una investigación se hace al azar debe hacerse un análisis de diez mil muestras para encontrar una que sea susceptible de entrar en el mercado, no obstante, cuando un especialista de una comunidad local es consultado, las oportunidades de encontrar una molécula pasan a uno sobre dos (Gómez, 2005).

Imaginemos lo que costaría a un equipo de investigación farmacéutica encontrar algún limpiador dental entre los miles de plantas de la Amazonía (décadas y millones de dólares), más fácil resulta acercarse a un chamán, abuelo(a), sabedor, preguntarle con qué se limpia las caries, colectar la planta o plantas indicadas y llevarlas a un laboratorio para extraer sus principios activos, que

luego se convertirán en productos con réditos comerciales, desconociendo los Conocimientos Tradicionales que facilitaron su acceso.

Es importante resaltar, que al menos la mitad de la población mundial depende de los Conocimientos Tradicionales acerca de las plantas, los animales y sistemas de cultivo tradicionales, para su alimentación y cerca de un 80% dependen de estos recursos para el suministro de medicamentos, provenientes al menos de 35.000 especies de valor medicinal. (Grupo ETC, 2005, citado en Grupo Semillas, 2008).

No obstante, cuando se establece la relación entre los Conocimientos Tradicionales y los DPI, se encuentran varios problemas, si las Comunidades Indígenas desean protegerlos o utilizarlos para forjar un producto derivado de ellos como lo hacen las transnacionales. De acuerdo a lo anterior, se encuentran los siguientes problemas en relación con las Patentes (Tobón, 2007):

Primer problema: La falta de novedad. Básicamente las críticas que se han hecho a la protección de los Conocimientos Tradicionales mediante una Patente consistente en que los Conocimientos Tradicionales le hace falta el primer requisito para una Patente, la novedad. En efecto, si los Conocimientos Tradicionales por definición son conocimientos que han sido perfeccionados durante generaciones entonces resultado lógico concluir que carecen de novedad.

Segundo problema: La divulgación. Todo procedimiento para obtener una Patente exige la divulgación completa de la invención. En efecto, como contraprestación al monopolio temporal que el Estado otorga con la Patente, su titular se compromete a describir la invención de tal forma que una persona que conozca del tema pueda reproducir la invención sin problemas. En el caso de las comunidades locales, la divulgación trae dos problemas: primero, no todas las comunidades desean entregar sus conocimientos a cambio de un monopolio temporal, pues consideran que sus conocimientos les pertenece por siempre; segundo, no siempre es posible la descripción de los Conocimientos Tradicionales de manera científica, ya que muchos tienen una mezcla con lo cultural, simbólico y religioso.

Tercer problema: Los titulares de la Patente. Las comunidades generalmente están organizadas como indivisas, lo cual puede hacer muy complicado el tema de la toma de decisiones y la representación.

Cuarto problema: Los costos. Los procedimientos para obtener la protección son complicados y costosos, además que los tiempos pueden ser entre dos y siete años, muchas veces las comunidades no cuentan con el dinero y el tiempo para estos trámites y estudios.

De igual manera, en relación con los Derechos de Obtentor de Variedades Vegetales y los Conocimientos Tradicionales se encuentran los siguientes problemas (Varea, A. (Edición y Compilación), 1997):

Primer problema: La restricción en el uso de semillas que ellos mismos vienen recuperando porque los mecanismos legales y los procedimientos que se establecieron a partir de estos y poder demostrar que es obtentor es muy difícil, las comunidades no poseen ni tecnologías, ni recursos económicos para asumirlos.

Segundo problema: La disminución de la disposición de semillas para estos grupos humanos y por lo tanto la reducción de la base de sustento de sus procesos productivos que hasta ahora se han desarrollado gracias a la incorporación libre de semillas, afectando su soberanía alimentaria.

Tercer problema: La pérdida de una fuente de ingresos importante en la economía de subsistencia de dichas comunidades, proveniente de la comercialización de semillas. Las comunidades se verán privadas del ejercicio de vender libremente sus productos.

Cuarto problema: La limitación para el ejercicio de prácticas culturales tradicionales, ya que las comunidades perderían su ejercicio ancestral de cruzar, mejorar e intercambiar semillas entre ellos mismos.

Los DPI como geoestrategias de intervención científica y extractiva

Es importante explicar, que la propiedad intelectual se relaciona con las creaciones de la mente: invenciones, obras literarias y artísticas, así como símbolos, nombres e imágenes utilizadas en el comercio. La propiedad intelectual se divide en dos categorías: a) Propiedad Industrial, que abarca las Patentes de invención, los Derechos de Obtentor, las marcas, los diseños industriales y las indicaciones geográficas; b) El Derecho de Autor, que abarca obras literarias, las películas, la música, las obras artísticas y los diseños arquitectónicos (OMPI, s.f.). No obstante, a continuación, se exponen dos de las modalidades de propiedad intelectual que se han utilizado para la privatización y comercialización de las semillas.

Derechos de Obtentor

Es mediante el Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales que se adoptó en París en 1961 y ha sido revisado varias veces, la última de ellas en 1991 que se dio paso a la creación de la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales – UPOV, la cual Colombia ha ratificado, y se caracteriza por ser el fundamento para la concesión a los obtentores de variedades vegetales, distinto a las Patentes y se diferencia principalmente, porque los Derechos de Obtentor deben demostrar que su creación sea nueva (es decir que no haya sido comercializada), distinta (la variedad se diferencie claramente de las demás), homogénea (todas las plantas sean iguales), que sea estable (la característica introducida no cambie con el tiempo) y además brinde un beneficio diferente a lo que ya se encuentra en el mercado.

Conviene subrayar que el surgimiento de la UPOV tiene una relación directa con las primeras controversias que dieron por las semillas a finales de los años cincuenta, cuando se empezaron a hacer cruzamientos intencionados en el campo de las variedades de semillas, causando gran polarización entre los científicos y los agricultores locales. Es así como en 1961, un conjunto de Estados europeos crea la UPOV y firman la convención con el mismo nombre, en busca de legalizar y justificar la protección y privatización de las especies y variedades vegetales mediante Derechos de Obtentor (Villareal, Helfrich y Calvillo (Eds.), 2005).

Es importante aclarar, que el sistema de registro UPOV no permite proteger variedades nativas y criollas, las cuales han sido desarrolladas a través del trabajo colectivo por muchas generaciones de agricultores y que han gestado la diversificación de variedades adaptadas a un amplio rango de ambientes y requerimientos tecnológicos y culturales. El mejoramiento realizado por los agricultores parte de un enfoque totalmente contrario a los requisitos del mejoramiento científico, puesto que las semillas nativas o criollas no son nuevas, no son homogéneas y tampoco tienen características claramente distinguibles (Grupos Semillas, 2008).

En Colombia, este derecho es aplicable a las variedades de todos los géneros y especies botánicas siempre que su cultivo, posesión o utilización no se encuentren prohibidos por razones

de salud humana, animal o vegetal. Además, mediante el Decreto 533 de 1994, se reglamentó el Régimen Común previsto en la Decisión 345 de 1993, donde se destacan las normas sobre designación del Instituto Colombiano de Agropecuario – ICA, como autoridad nacional competente, la creación del Registro Nacional de Variedades Vegetales Protegidas, y el establecimiento de los tiempos de protección, entre otras.

Mediante las anteriores disposiciones y las Resoluciones ICA 1974 de 1994 y 1893 de 1995, se puso en marcha el régimen de protección de los derechos de protección de Obtenciones de Variedades Vegetales en Colombia, y como consecuencia, a mediados de 1995 se abrió el Registro Nacional de Variedades Vegetales Protegidas y se empezaron a tramitar las primeras y entusiastas solicitudes de registro por parte de los obtentores y/o sus causahabientes (SIC, 2017).

Patentes

Por otra parte, una Patente es un derecho exclusivo concebido sobre una invención, de acuerdo a un producto o proceso que constituye una nueva manera de hacer algo, o propone una nueva solución técnica a un problema (OMPI, s.f.). Dentro de las Patentes encontramos dos tipos: la Patente de invención y la Patente de modelo de utilidad. Las Patentes de invención deben cumplir con tres requisitos: Novedad, Actividad Inventiva y Aplicación Industrial; la Patente de modelo de utilidad sólo debe cumplir con dos requisitos: Novedad y Aplicación Industrial, estas se definen como:

La primera de ellas se basa en proteger todo nuevo procedimiento, método de fabricación, maquina, aparato, producto o una nueva solución técnica a un problema por un tiempo de 20 años contados a partir de la fecha de presentación de la solicitud. Y la Patente de modelo de utilidad protege todo nueva forma, configuración o disposición de elementos, de algún artefacto, herramienta, instrumento, mecanismo u otro objeto o de alguna parte del mismo, que permita un mejor o diferente funcionamiento, utilización o fabricación del objeto que le incorpore o que le proporcione alguna utilidad, se concede por un tiempo de 10 años, contados a partir de la fecha de presentación de la solicitud (OMPI, s.f.).

Dentro del campo de la tecnología, en particular de la biotecnología y la ingeniería genética, respondiendo a las exigencias de dichas industrias, se ha abierto un nuevo e inmenso campo para la propiedad intelectual sobre las formas de vida. Como resultado de la modificación de la diversidad biológica y genética se generó gran polémica en el siglo XX, países como Japón, Estados Unidos o países europeos firmaron regímenes en torno a las Patentes derivadas de la biodiversidad en busca de poder justificar éticamente y jurídicamente la modificación de las especies naturales. Es importante resaltar, que entre 1970 y 1980, por primera vez se patenta la modificación de una especie viva, como se expone a continuación:

La primera Patente sobre un producto transgénico se solicitó en el año 1971 en EE.UU. El objeto de esta Patente fue una bacteria que había sido modificada genéticamente con el fin de digerir ciertos vertidos de petróleo presentes en los océanos [...] Por otra parte la primera Patente sobre un animal transgénico fue obtenida en 1988 a partir del trabajo del biólogo Philip Leder trabajador en el momento de la transnacional DuPont. El ser vivo era un ratón modificado genéticamente, con la finalidad de predisponerle, a él mismo y a sus posibles descendientes, para desarrollar la enfermedad del cáncer de pecho. En todo caso la licencia de explotación del

mamífero transgénico quedaría en manos de la compañía DuPont (Borovinsky, (Ed.), 2009: 204).

En consecuencia, la ambición por el control de los recursos naturales conllevó a que países industrializados desarrollaran marcos jurídicos que legitimaran y dieran potestad a empresas transnacionales para patentar modificaciones de la biodiversidad, ya que en un primer momento los DPI no permitían patentar derivados de plantas y animales en sus condiciones naturales originales, la normatividad posibilitaba patentar innovaciones que se basaran en sus modificaciones. Para 1982, ya existían centros de investigación en biotecnología y salen al mercado los primeros productos patentados obtenidos por ingeniería genética molecular, diez años después de la obtención de las primeras moléculas de ADN recombinante (Ochando 1989).

El naciente discurso de la biodiversidad logra esta hazaña en particular. En él, la naturaleza se convierte en una fuente de valor en sí misma. Las especies de flora y fauna son valiosas no tanto como recursos sino como reservorios de valor que la investigación y el conocimiento, junto con la biotecnología, pueden liberar para el capital y las comunidades (Escobar, 2007: 341).

Sin embargo, muchos defensores de las Patentes derivadas de recursos biológicos y genéticos, han postulado que sería un despropósito que, si en el conocimiento tradicional sobre la biodiversidad se encuentra la cura para el cáncer, sida, malaria, ébola y otras enfermedades, o los alimentos hipernutritivos para alimentar la humanidad, no se pueda compartir. El problema es que en lugares como Colombia, las comunidades locales no tienen la capacidad logística y financiera de las empresas transnacionales para investigar la biodiversidad y buscar beneficios para sí mismos (Acosta y Martínez, (Comp.), 2015).

La discusión se ha generado cuando se establece como injusto que el conocimiento de las comunidades locales sobre la biodiversidad podría salvar vidas, por lo tanto, debe ser usado en beneficio de la humanidad, ya que en ese conocimiento puede estar la cura para una enfermedad, pero también tienen razón los que dicen que es injusto que los réditos económicos se les den a las empresas y no a las comunidades.

Es indiscutible que las Comunidades Indígenas no cuentan con laboratorios avanzados, tecnociencia o industria, donde se pueda realizar los estudios sobre la diversidad biológica que los rodea. No obstante, esta discusión entre lo ético y lo científico no ha detenido los intereses de las transnacionales.

A modo de cierre

El propósito fundamental del Estado colombiano debe ser garantizar los derechos de las comunidades locales, de los titulares de derechos sobre los recursos biológicos y genéticos, esto debe pasar por la definición concreta de una política pública confiable con el acceso, uso y control (organismos biológicos, recursos genéticos, productos derivados y conocimiento tradicional

asociado). La política del Estado en esta materia no se resuelve estableciendo una inocua diferencia entre recursos biológicos y recursos genéticos como existe actualmente en la reglamentación estableciendo por un lado permisos de investigación de diversidad biológica en el Decreto 309 del 2000 y por el régimen andino sobre acceso a recursos genéticos con la Decisión 391 de 1996.

Es decir, tener un régimen de propiedad intelectual en relación con las semillas es solo uno de los elementos claves para incentivar las investigaciones de forma éticas asociadas a la prospección y eventual utilización industrial de los recursos biológicos y genéticos, productos derivados y Conocimientos Tradicionales. La falta de reglamentación sobre el régimen de propiedad aplicable al conocimiento tradicional y sobre los procedimientos para la obtención del consentimiento informado previo, arriesga a que las comunidades pierdan todo el reconocimiento de sus derechos en las negociaciones sobre la utilización de sus conocimientos, innovaciones y prácticas asociadas a recursos biológicos (Nemogá y Chaparro, 2005).

Por lo tanto, es de destacar que las semillas nativas y criollas se han convertido en estrategias de resistencia a los monocultivos y a los derechos de monopolio. Proteger de los DPI a las semillas nativas y criollas es algo más que la simple conservación de una materia prima para la industria de la biotecnología, las semillas que hoy se ven abocadas a la extinción llevan consigo la simiente de otras formas de concebir la naturaleza y satisfacer nuestras necesidades, ya que son el primer eslabón de la cadena alimentaria de muchas familias.

Bibliografía

- Acosta A., Martínez, E. (Compiladores). (2015). Biopiratería. La biodiversidad y los conocimientos ancestrales en la mira del capital. Ecuador: Editorial: Abya Yala.
- Borovinsky T. (editor.). (2009). Rastros y Rostros de la Biopolítica. Los nuevos dueños de la biodiversidad. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Convenio Diversidad Biológica – CDB. (1992). Consultado en: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>
- Escobar, A. (2007). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo: Colombia: Editorial Norma.
- Garzón, A. L. (2013). Aproximación a la protección de los Conocimientos Tradicionales desde los Derechos Humanos. En revista Principia Iuris 19. Universidad Santo Tomás. Tunja.
- Gómez, M. I. (2005). Las Patentes sobre biodiversidad en el TLC: negocio inconsulto, en Oasis 2005-06, núm. 11, Centro de Investigaciones y Proyectos Especiales, CIPE, Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales. Universidad Externado de Colombia, pp. 103-134.
- Grupo Semillas. (2008). Biopiratería. Una amenaza a los territorios colectivos de Colombia. Estrategias y acciones desde la sociedad para enfrentarla. Colombia: Arfo, Editores.

Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. (2000). Protección del conocimiento tradicional. Elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación – El caso Colombia/ Elaborado por Enrique Sánchez, María del Pilar Pardo, Margarita Flores y Paola Ferreira. Bogotá: Instituto Alexander von Humboldt.

Nemogá, G., Chaparro, A. (2005). Regímenes de propiedad sobre recursos biológicos, genéticos y conocimiento tradicional. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ochando, M. (1989). Orígenes y bases de la revolución biotecnológica. En Revista del Centro de Estudios Constitucionales, núm. 4. España: Universidad Complutense de Madrid.

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual – OMPI. (2019). Conocimientos Tradicionales. Consultado en: <https://www.wipo.int/tk/es/>

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual – OMPI. (s.f.). Qué es la propiedad intelectual. Consultado en: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/intproperty/450/wipo_pub_450.pdf

Superintendencia de Industria y Comercio – SIC. (2017). Reporte sobre la información en materia de Propiedad Intelectual en Colombia. Consultado en: http://www.sic.gov.co/sites/default/files/files/Proteccion_Competencia/Estudios_Economicos/Documentos_elaborados Grupo Estudios Economicos/Reporte-informacion-en-materia-de-Propiedad-Intelectual-en-Colombia.pdf

Tobón, N. (2007). Un enfoque diferente para la protección de los Conocimientos Tradicionales de los pueblos indígenas. Bogotá: Revista de estudios socio-jurídicos, 9(1): 96-129, enero-junio.

Varea, A. (Edición y Compilación). (1997). Biodiversidad, Bioprospección y Bioseguridad. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Villareal, J., Helfrich, S., y Calvillo., A. (Eds.) (2005) ¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y el conocimiento. Salvador: Fundación Heinrich Böll.

Região e território: conflitos territoriais e territorialidades na aldeia indígena Ximborenda, no território indígena Alto Turiaçu – Maranhão – Brasil

Jorge Sales dos Santos¹

Rita Denize de Oliveira²

José Augusto Lopes da Silva³

Esse trabalho surge como resultado de uma pesquisa de dois anos que iniciou com a ação solidaria em educação e saúde realizada junto ao povo Ka'apor, Aldeia Ximborenda, município de Maranhãozinho - Terra Indígena Alto Turiaçu, Maranhão, nos limites da Amazônia legal, em 2017, onde são investigadas as consequências da interferência do Estado na cultura indígena e suas consequências ao logo do tempo.

São abordados aspectos como educação, saúde e cultura, bem como suas mudanças no território Alto Turiaçu e as consequências das ações de agentes externos como o Estado e a atividade de exploração de madeira no território indígena. Fatores estes que levam a perda da autonomia cultural devido à deterioração do meio social, abrangendo a interligação com o espaço urbano e os conflitos que envolvem problemas sociais e a interferência na natureza presente em território indígena, centralizando na discussão de região e território.

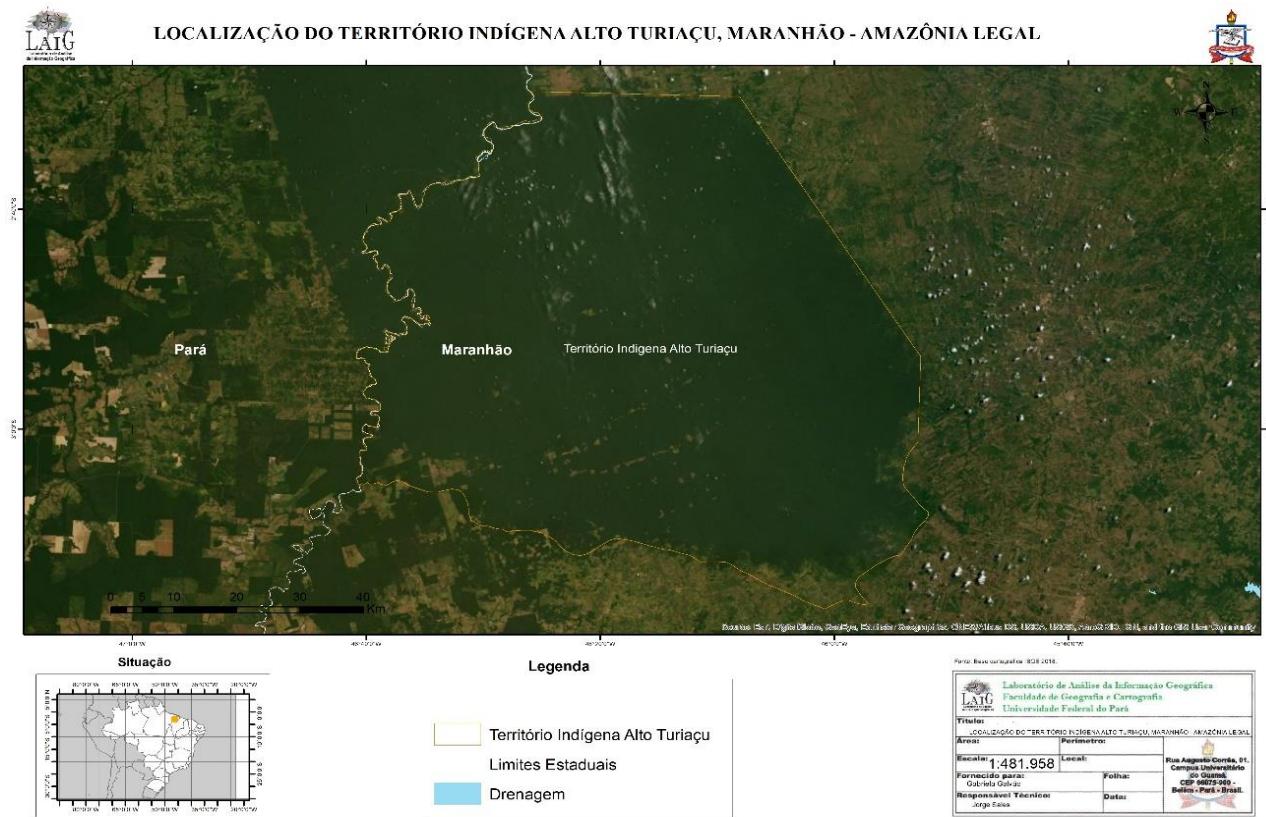
Tal questão soma-se às pesquisas sobre movimentos sociais e a questão indígena, criando projetos interdisciplinares que possam integrar grupos de áreas distintas do conhecimento com ações para promover as ligações entre o meio acadêmico e as comunidades rurais indígenas, onde se priorize a criação de estratégias para combater as violações contra estes povos, em especial ao povo Ka'apor, alvo de diversas violências físicas e sociais, mostrando de que forma as interferências territoriais e culturais estão ocorrendo e como têm papel decisivo para o desenvolvimento da vida indígena em todos os seus aspectos regionais.

Essa temática tornar-se de suma importância, pois abrange o debate do território e as demarcações de terras indígenas, onde conflitos tomam força na disputa social e ambiental, esquematizando a conjuntura dos interesses industriais e comerciais do grande, médio e pequeno produtor, reflexo da ausência do estado nessas áreas para administra-las.

¹ Graduando em Geografia, Universidade Federal do Pará, salesjorge20@gmail.com

² Professora Doutora, Faculdade de Geografia e Cartografia/ Universidade Federal do Pará, ritadenize@ufpa.br

³ Mestrando em Educação, Universidade do Estado do Pará, augustolopes10@yahoo.com.br

Figura Nº 1: Localização do território Indígena Alto Turiaçu.

Fonte: IBGE, 2010.

Procedimentos técnicos e metodológicos

Para o desenvolvimento da pesquisa foi realizado inicialmente o levantamento dos dados históricos sobre a formação do território indígena no Brasil e na Amazônia legal, a partir de uma pesquisa sistemática de artigos, monografias, dissertações e teses sobre o tema.

Como suporte teórico foram utilizadas concepções sobre a Amazônia presente nos trabalhos de (Porto-Gonçalves, 2017) partindo da perspectiva decolonial fruto de anos de pesquisas debates acerca do assunto. Na discussão acerca de região atenta-se as pesquisas de (Castro, 1992). Sobre território, utilizam-se as considerações de (Haesbaert, 2004) através da visão integradora do território correspondendo à uma construção teórica-metodológica, onde as dinâmicas que correspondem à sua formação estão intrinsecamente ligadas a discussão ampla do conceito de território, formando assim uma multiterritorialidade. Procurou-se ainda identificar o que é patrimônio natural para os Ka'apor, conjugado a noção de patrimônio natural (Scifoni, 2006) e (IPHAN, 2016).

Objetivando identificar as dinâmicas territoriais presentes no território indígena Alto Turiaçu, foram elaborados mapas de localização da área atual por meio da análise de imagens de satélite Landsat nas bandas 3,4, e 5, com o auxílio de software ArcGis 10.5 e do programa Google Earth.

Os Impactos socioambientais na Aldeia Ximborenda puderam ser constatados a partir da observação *in loco*, por meio do trabalho de campo realizado durante a ação solidaria em educação e saúde. Tal ação foi realizada junto ao povo Ka'apor, aldeia Ximborenda, no município de Maranhãozinho - Terra Indígena Alto Turiaçu, Maranhão, em 2017, de onde foi possível investigar as consequências da interferência do estado na cultura indígena que ao longo do tempo vem causando diversos problemas sociais. Os dados coletados são resultantes da obtenção dos relatos e a aplicação de questionários abordando temas relacionados à pesquisa como o modo de vida dos Ka'apor na aldeia Ximborenda e sua percepção sobre as modificações que ocorrem no território, por exemplo. Outros elementos analisados dizem respeito aos aspectos físicos (relevo local, hidrografia e cobertura vegetal), bem como o georreferenciamento do local por meio do uso do Sistema de Posicionamento Global (GPS).

Resultados e Reflexões Críticas

As dinâmicas do espaço na aldeia indígena Ximborenda foram inseridas dentro do contexto da lógica escalar em meados da década de 1990, a partir da integralização da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Essa lógica desenvolvimentista foi impulsionada através das políticas da ditadura militar brasileira a partir de 1964, onde se visava à integração do território nacional à dinâmica internacional, correspondendo à abertura das fronteiras e consequentemente a invasão dos territórios dos povos tradicionais como indígenas, ribeirinhos e quilombolas.

Entende-se a região como território da ação política (Castro, 1992), socialmente produzida através das relações que constituem o espaço e moldada através das relações de poder. Nessa perspectiva surge a importância da escala geográfica, onde o local e o global englobam relações sociais distintas que estão presentes na região.

A região como um espaço socialmente construído, moldado através relações sociais com base na diferença construída pelas diferentes escalas geográficas, no contexto regional, possuem desigualdades geradas principalmente pelas relações econômicas e políticas, e através das relações de poder, onde a classe dominante economicamente e/ou politicamente constrói um conjunto de representações e ideologias para estabelecer uma identidade coletiva, sustentada em realidades ideológicas e concretas nas dimensões culturais, sociais e econômicas (Castro, 1992). A região da vivência é construída através da formação de identidades coletivas, com base em aspectos imateriais e materiais, que constituem a região, assim, surgem às discussões sobre o regionalismo, tido como a expressão política da região (Castro, 1992).

Nessa disputa, a Amazônia legal era tida como território vazio pelo governo (Porto-Gonçalves,

2017), discurso ideológico utilizado para legitimar suas políticas de expropriação dos territórios que não exercem função economicamente ativa para o Estado, como territórios indígenas, quilombolas e ribeirinhos.

A categoria região é importante como ponto de partida de análise crítica ao mesmo tempo em que dialoga com outras categorias geográficas como o território, ponto central de análise da pesquisa, partindo da perspectiva da luta pelo território dos Ka'apor e sua legitimação através das relações de poder⁴ entre a comunidade indígena e as diversas instâncias do estado. (Haesbaert, 2004) trabalha o território do seu ponto de vista múltiplo, abrangendo a discussão complexa em seu viés simbólico e material através dos aspectos jurídico-políticos que emanam as relações, destacando a importância do lugar no sentido global do espaço geográfico, como ressalta também (Massey, 2008) ao defender que o lugar (e o território) não é fechado e homogêneo e que está ligado a um conjunto de escalas, sendo assim o território tido nessa pesquisa como espaço dominado e/ou apropriado, manifesta-se no sentido multi-escalar e multidimensional, constituindo assim uma multiterritorialidade.

No caso dos Ka'apor, sua territorialidade está intrinsecamente ligada à sua relação com a terra, através de suas reafirmações de identidades e a partir disso moldando seu território-zona⁵, inserido em um conjunto de territórios-rede⁶ e em uma escala local por meio do seu sentido funcional-simbólico com a criação do conselho de gestão indígena Ka'apor, constituído por sete membros divididos entre as aldeias e a guarda indígena para a defesa de seus territórios, Assim, na lógica zonal e reticular de articulação do território, o político está presente em suas ações políticas independentes do Estado político, através da criação de seu conselho, fortalecendo sua territorialidade.

Na questão da ação do Estado acerca da aldeia Ximborenda, esta se deu pela construção de uma casa de apoio, posto médico e uma área de convivência que serviria como espaço para o colégio indígena, abrangendo outras aldeias ao redor do Território Indígena do Alto Turiaçu. Tal projeto da FUNAI como o de educação e saúde, visava o desenvolvimento socio-cultural para a preservação de seus hábitos culturais, a partir da articulação dos órgãos governamentais. No entanto, a falta de administração nas ações de implantação e manutenção acabou gerando diversos problemas que alteram o meio social e estrutural da vida dos índios Ka'apor.

Tais ações de afirmação da identidade territorial, materializado na criação do Conselho de Gestão, estão expressas na carta aberta da gestão relatando que:

“Em 2003 a FUNAI trouxe um papel pra nós e disse que era a associação. Eles escolheram

⁴ Não apenas o tradicional (poder político), diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. (Haesbaert, 2004)

⁵ Através da delimitação e defesa de suas fronteiras físicas.

⁶ Baseando-se na articulação com as outras comunidades indígenas para integrar o conselho de gestão Ka'apor.

alguns indígenas e colocaram como diretoria. A gente pensava que ia ajudar a gente defender nossa cultura, nosso território. Mas no final de 2015 a FUNAI do maranhão volta e no início de 2016 ele tomou da gente a associação sem fazer eleição. Pegaram os documentos escreveram uma ata, foram no cartório e registraram. Eles escolheram algumas lideranças que era do nosso conselho e ofereceu emprego pra eles. Eles são de três aldeias com apoio de alguns parentes de outras aldeias. Agora eles estão contra a gente. A gente viu que o governo sempre dividiu e enganou os parentes”⁷

Figura Nº 2: Aldeia Indígena Ximborenda



Fonte: Sales (2017)

Encontram-se hoje na aldeia prédios deteriorados pelo tempo e a casa de apoio abandonada, sendo usada como moradia para os indígenas e para os visitantes, com quartos repletos de materiais escolares consumidos por traças e umidade, painéis solares em caixotes, danificados pela falta de uso e manutenção, enquanto os que foram instalados na integração da FUNAI estão sem funcionamento há aproximadamente treze anos. Tal implantação dos painéis surgiu como ideia inovadora para a solução do problema com a falta do fornecimento de energia elétrica, causada pela distância e localização, que ocorreu por meio da ação do estado em prol do “desenvolvimento” social indígena. No entanto, houve a retirada do governo com o decorrer do tempo deixando-os sem assistência e orientação, prejudicando a continuidade do projeto.

Com o acesso facilitado para a cidade mais próxima, Santa Luzia do Paruá- MA, os indígenas iniciaram uma relação com a sociedade urbanizada, relação esta que trouxe entre outras consequências, o consumo em grande quantidade de drogas lícitas e ilícitas, causando o início da desestruturação cultural e a fragilização do meio social, pois os índices de violência e de enfermidades aumentaram significativamente nos últimos anos.

Nesse sentido, o território na comunidade indígena Ximborenda pode ser visto de uma forma

⁷ Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/08/39902/>>

reticular (Haesbaert, 1995), que corresponde a uma lógica internacional do sistema capitalista ligada em rede entre os atores hegemônicos e os explorados, como nos países latino americanos e nos territórios indígenas em questão, que passam a sofrer com as transformações de suas identidades culturais, ou seja, ocorrendo a sobreposição de territórios. Tal ação é inerente ao capitalismo moderno onde procura-se o ordenamento do território de acordo com os interesses do mercado financeiro internacional.

Mesmo ocorrendo em territórios indígenas na Amazônia, que sofrem com garimpo e mineração em seus territórios, essas atividades estão ligadas a grandes empreendimentos que exercem atividade econômica significativa para o desenvolvimento da economia nacional. Além desses fatores, a construção de estruturas para suprir a necessidade dessas atividades modifica a dinâmica local e produzem diversos conflitos em territórios indígenas.

No território indígena do Alto Turiaçu existe um intenso embate entre madeireiros da região do Maranhão do restante do sstado do Pará com os indígenas que atuam na defesa do território, o que causa intensos conflitos armados. Em 27 de abril de 2015 um guardião da floresta Ka'spor foi assassinado no interior de Centro do Guilherme, Maranhão, Euzébio Kaapor foi baleado com dois tiros nas costas. Em novembro de 2019, outro líder indígena foi assassinado em uma emboscada feita por madeireiros, quando dois indígenas da etnia Guajajara caçavam dentro do território entre os municípios Amarantes do Maranhão e Bom Jesus da Selva, no Noroeste do estado do Maranhão, Paulino Guajajara foi assassinado a tiros.

Figura Nº 5: Desmatamento acumulado no TI Alto Turiaçu em 2014



Fonte: Instituto Socioambiental; Disponível em: <https://www.socioambiental.org>. Acesso em 02 de Maio de 2019.

É importante destacar a caracterização moldada pela lógica capitalista hegemônica (Porto-Gonçalves, 2017) através da visão de subalternização construída pela colonialidade do poder, a Amazônia em sua essência está no centro do mundo, é o centro do mundo através de sua riqueza natural e social presente no território.

No caso do Território indígena Alto Turiaçu, as queimadas estão intrinsecamente ligada ao conflito do território e a perda da vida natural como a fauna e a flora na região, nesse aspecto, os Ka'apor mantém uma ligação de identidade com o seu patrimônio natural, como a natureza em si ressaltando a importância da fauna e da flora e suas representações, a exemplo da importância do Jabuti para os Ka'apor como sua fonte de representação cultural presente nas pinturas corporais no formato de carapaça.

Considerações Finais

As ações afirmativas sociais necessitam de melhor gerência, direcionando-as para a assistência do povo Ka'apor a partir da tomada da identidade como atores principais de seu espaço de resistência. Nesse caso, os próprios Ka'apor abriram mão da 'ajuda' do governo e passaram a gerir seu próprio espaço através de seu conselho.

Na Aldeia Ximborenda, que detém grande riqueza natural, há forte resistência de seus defensores que estão em conflitos constantes com a burguesia latifundiária local, conflitos que surgem da luta pela demarcação de suas terras. O conflito e a rápida incorporação de elementos da cultura externa ao seu meio fazem com que o povo Ka'apor perda e desvalorize seus costumes, sendo muitas vezes sufocado pela quantidade de elementos que surgem de outras culturas.

Atualmente percebe-se a luta dos Ka'apor para a recuperação dessa cultura e o diálogo com associações não governamentais que defendem a harmonia dos saberes e crenças adquiridas em toda sua história. Procura-se fazer a ponte para reconstrução e a autonomia indígena campesina dos Ka'apor, por meio do restabelecimento do diálogo com as aldeias próximas para que aja a união de forças e o reestabelecimento da saúde, educação e estruturas que gerem o desenvolvimento de um meio de subsistência. Assim, volta-se a luta contra a interferência indiscriminada e a exploração por parte dos órgãos governamentais existentes na região.

A continuidade das pesquisas e ações no território indígena através da Frente de Apoio a Luta Ka'apor se propõe a levar recursos e assistência em saúde e educação através de educadores e profissionais da área da saúde que formentam a resistência do povo do Alto Turiaçu contra os ataques legitimados do governo bolsonarista que nela ocorrem.

Bibliografia

- Almeida, A. (2004). Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos* v6, 9-32.
- Almeida, A. (2008). *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", "faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA - UFAM.

- Almeida, A., & Marin, R. (2010). Campanhas de desterritorialização na Amazônia: o agronegócio e a reestruturação do mercado de terra. Em W. Bolle, E. Castro , & M. Vejmelk, *Amazônia: região universal e teatro do mundo* (pp. 141-160). São Paulo: Globo.
- Athias, R., & Pinto, R. P. (2008). *Estudos Indígenas: Comparações, interpretações e política*. São Paulo: Contexto.
- Castro, I. E. (1992). *O mito da Necessidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cimi, A. (29 de Agosto de 2017). *Conselho de Gestão Ka'apor divulga carta reforçando a organização interna do povo em face de ingerências externas*. Fonte: Conselho Indigenista Missionário : <https://cimi.org.br/2017/08/39902/>
- Coelho, E. M. (1987). *Cultura e sobrevivência dos indios no Maranhão*. São Luís: PPPG/EDUFMA.
- Ferreira, L. C. (Jan/Jun de 2004). Dimensões humanas da biodiversidade: mudanças sociais e conflitos entorno de áreas protegidas do vale do Ribeira, SP. *Ambiente e Sociedade*, pp. 47-66.
- Haesbaert, R. (1995). A desterritorialização: Entre as redes e os aglomerados de exclusão. Em I. E. Castro, *Geografia: Conceitos e Temas* (pp. 165-206). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Haesbaert, R. (1997). *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*. Niterói: Eduff.
- Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi- territorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- IPHAN. (2016). *Gestão do Patrimônio Mundial Natural*. Brasília: Unesco Brasil.
- Massey, D. (2008). *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2001). *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2017). *Amazônia: encruzilhada civilizatória, tensões territoriais em curso*. Rio de Janeiro: Consequência.
- Scifoni, S. (2006). Os diferentes significados do patrimônio natural. *Diálogos* , 55-78.
- Silva, A. L. (1981). *A questão da educação indígena*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Trindade Jr, S.-C. (2014). Das "cidades na floresta" às "cidades da floresta": espaço, ambiente e urbanodiversidade na Amazônia brasileira. Em E. Liminad, & E. Castro, *Um novo planejamento para um novo Brasil?* (pp. 273-294). Rio de Janeiro: Letra Capital.

**La resistencia de la medicina propia del pueblo Misak ante la industria farmacéutica.
(Wampik Kutri Mewan Kesrumumik Mantetē Wam Lasrpichip Amtruikwan Namui Namui
Wan Pinishimētrap Misak Misak Lincha Waramik Untate)**

*Leidy Patricia Tumiñá Tunubalá¹
Juan David Sánchez Urrea²*

Los pueblos ancestrales poseen una gran fuente de conocimiento por medio de los saberes transmitidos de parte de sus antepasados mediante la tradición oral; por ende, estos grupos sociales han cargado históricamente sobre sus hombros la gran responsabilidad de mantener, fortalecer, conservar y preservar las prácticas culturales y creencias que los caracterizan. Es así como la resistencia se convierte en un elemento fundamental dentro de estos procesos y espacios de vida, dado que son estas personas las encargadas de sostener vivos los saberes de sus propias comunidades, por tanto, se trata de proteger el legado de generación en generación, enseñar a los hijos y a los hijos de sus hijos la esencia de vida que como pueblo les pertenece. En este orden de ideas, el presente artículo se encarga de evidenciar, una de las tantas formas de conocimiento ancestral por parte del pueblo Misak perteneciente al Resguardo Indígena de Guambia, ubicado en el municipio de Silvia del departamento del Cauca (Colombia).

Por lo tanto, se hace énfasis en la sabiduría ancestral respecto al uso de plantas curativas aplicado a la medicina propia de este pueblo; la cual es muy respetada dentro del territorio, por motivo de que es la responsable de mantener el equilibrio y armonía de la salud de los Misak. Galeano afirma: "Para los indios, las hierbas hablan, tienen sexo y curan. Son las plantitas, ayudadas por la palabra humana, las que arrancan la enfermedad del cuerpo, revelan misterios, enderezan destinos y provocan el amor o el olvido" (Galeano, 1994, p. 53). Por ende, se puede evidenciar que las plantas son un órgano vivo que siente y se expresa ante los estímulos del ser humano.

No obstante, la comunidad Misak no ha sido distante a los procesos de la globalización; por tanto, el uso y la práctica de la medicina propia por parte de los mismos, tiene el riesgo de ser relegada ante la industria farmacéutica propia del sistema económico capitalista. Es por esta razón, que la resistencia a través de la puesta en práctica de lo heredado se convierte en una especie de contrapartida ante el modelo imperante.

¹ Estudiante de noveno semestre del programa de Geografía del Desarrollo Regional y Ambiental de la Universidad del Cauca. Correo electrónico: tumialeidy@unicauca.edu.co

² Estudiante de noveno semestre del programa de Geografía del Desarrollo Regional y Ambiental de la Universidad del Cauca. Correo electrónico: juandasanchez@unicauca.edu.co

Desde esta perspectiva, es de importancia tratar el tema de la espacialidad con base a Lefebvre y Soja (2012), ya que es en el espacio donde se presentan y se construyen las manifestaciones de orden cultural:

"La espacialidad, está formada por el espacio concebido, percibido y vivido. El espacio concebido, el más estudiado con diferencia, se refiere al mundo mensurable empíricamente, objetivo y material (...). También tenido en cuenta, pero en menor medida, el espacio percibido, por su parte, es subjetivo y imaginado, aprehensible no sin dificultades por medio de representaciones cognitivas y simbólicas, sumamente ideológico y manipulable. Finalmente, y es ésta la aportación más rupturista, el espacio vivido, multifacético y contradictorio, opresivo o liberador. El espacio vivido es la nueva perspectiva de mirar, interpretar y actuar para cambiar la espacialidad humana, al tiempo que hace las veces de lugar de intercambio, de acción y de punto de partida para nuevas exploraciones existenciales. La creciente importancia estratégica del espacio vivido en tanto se alude a la resistencia y lucha, como lugar de encuentro donde se producen los acontecimientos y los nuevos intercambios críticos" (Lefebvre y Soja, 2012). De este modo, frente a los espacios concebidos, percibidos y vividos dentro del territorio Misak, se puede decir que, el concebido se refiere a todos los conocimientos que han sido transmitidos ya sea por parte de los mayores, al igual que los empíricos ya que es un don poseerlos, en segunda instancia, el percibido, es la forma de como ellos interpretan su vida, lo metafísico, por último, el vivido, es el espacio de la acción, donde se producen y se reproducen los intercambios y relaciones personales.

Metodología

La técnica de investigación social que se utilizó para el presente estudio fue la etnografía, por medio de la cual se puede acercar a un grupo social y conocer la cultura del mismo, de igual forma permite interpretar y analizar el día a día del individuo a partir de lo que hace, así como también escuchar y conocer sus historias de vida a través de conversaciones informales y observación directa.

Para el desarrollo de esta temática, se implementó el método de Investigación Acción Participativa (IAP), que consiste en primera medida en plantear el tema a investigar, posteriormente desarrollar el trabajo de campo en aras de encontrar resultados ante lo propuesto, y finalmente, lograr que las personas se reconozcan como agentes activos en el proceso, donde se destaca que son las comunidades quienes construyen día tras día el conocimiento a través de sus actividades diarias, rompiendo así la dicotomía sujeto-objeto la cual es usada en algunos estudios investigativos y en donde es claro, no se tiene en cuenta la opinión de las personas al momento de arrojar resultados parciales, considerando que lo que permite esta metodología es visibilizar a las personas que participan en ella.

Figura N° 01. Conversa alrededor del fuego**Fuente: Autor**

Del mismo modo, la herramienta que se utilizó para obtener los resultados ante las dinámicas de dicha comunidad, fue la entrevista semiestructurada por medio de preguntas abiertas formuladas a partir de la lógica de los saberes culturales de los Misak haciendo énfasis en la medicina propia, esto con el fin, de que los sabedores, tuviesen la oportunidad de expresarse libremente. Es así como se procede a la investigación de orden cualitativo, por medio del diálogo con los sabedores, a través de la interacción y acompañamiento en sus diferentes actividades del diario vivir; además de participar en espacios muy íntimos de encuentro familiar como lo es conversar alrededor del fogón donde se comparten las experiencias vividas durante el día e igualmente se planean actividades próximas a realizar.

Finalmente conviene decir que, las preguntas tuvieron relación también con el uso de plantas medicinales, así mismo, el saber compartir y transmitir los conocimientos y experiencias de vida desde el tejidos social y así mismo, la permanencia y resistencia del pueblo Misak ante el colonialismo, al igual que la relación que existe entre el Hospital Mama Dominga del municipio y el manejo de la salud propia de los habitantes del territorio.

A continuación, se describe el perfil de los sabedores ancestrales que fueron parte de este estudio:

Mama Miriam Aranda: esta sabedora reside en la vereda Los Bujios, tiene mucha experiencia en lo que respecta a la medicina propia, se desenvuelve en el ejercicio de ser partera empírica, cuenta con ese don y voluntad de ayudar a la comunidad en los procesos de la llegada del nuevo ser al hogar (pereotsik, isik kupik, niño y niña respectivamente) como lo es el nacimiento; al igual que los diferentes baños que se le debe hacer con ciertas hierbas a las personas que lo requieren, así como también en el tratamiento de las señoritas e la primen en la llegada de la primera menstruación y así mismo, en el cambio de la voz en los hombres; cabe resaltar que ella ha sido una de las mamas que ha tenido funciones importantes en el cabildo e igualmente es portadora de sus experiencias a las nuevas generaciones a nivel interno de la comunidad y externo en otros departamentos y comunidades hermanas y vecinas.

Figura N° 02. Mama Miriam Aranda



Fuente: Autor

Taita Julio Tumiñá: Este comunero vive en la vereda Michambe (srəmpikulli), es investigador de la cultura Guambiana, ha tenido cargos en el cabildo de Guambia, una de las grandes habilidades es la pintura en la elaboración de diseños a partir de sus sueños. Actualmente trabaja con la primera infancia con los cabildos de la parte baja, de la misma forma se dedica a la medicina propia a través del uso de diferentes plantas que ofrece el territorio. Del mismo modo, dentro de la comunidad es reconocido por ejercer labores como médico tradicional, también como conocedor del pensamiento ancestral, aclarando que en el pueblo Misak, el manejo del tiempo se da de la siguiente manera: el pasado está adelante (metrap), como guía del pensamiento y del actuar y el futuro está atrás (wentθ), como el devenir de los acontecimientos.

Figura N° 03. Taita Julio Tumiñá



Fuente: Autor

Contenidos/Resultados

A través del diálogo con los sabedores comunitarios como lo son: el taita y la mama, se pudo identificar que ambos poseen un conocimiento ancestral bastante arraigado sobre su territorio y el entorno que los rodea, lo que les ha permitido seguir manteniendo vivos dichos saberes de carácter colectivo, ya que comparten las prácticas y epistemologías a favor de las personas, viéndose reflejado en el cuidado de su salud y armonía del cuerpo como espacio sagrado, es por esto que el mismo es concebido como territorio de vida para los Misak. Por ende, la expresión “cuerpo como territorio”, es entendido como espacio geográfico tanto del hombre como de la mujer lo que implica una estrecha relación recíproca, debido a que un cuerpo sin territorio no se puede sostener el uno sin el otro.

En concordancia con lo expuesto, conviene mencionar que la colonización ha traído la ocultación progresiva de los saberes ancestrales y otras características como usurpación de la tierra, recursos y sometimiento de población. Para el caso del pueblo Misak, ellos se han visto presionados políticamente, por medio de las normas impuestas desde los programas de gobierno con el propósito de que ellos hagan uso de medicamentos farmacéuticos, lo que va en contravía frente a sus prácticas milenarias, que se caracterizan en el consumo y uso de jarabes, esencias, cremas y tinturas naturales adquiridas de las plantas medicinales en pro del bienestar del mismo individuo; cabe resaltar que dentro de la comunidad no es del todo indispensable el uso de productos foráneos como ellos la llaman; puesto que la medicina propia es la primera opción a la cual se recurre cuando se presenta algún desequilibrio corporal, mediante el cual se establece que las plantas que están alrededor de la vivienda son de carácter curativo frente a alguna dolencia y es una solución inmediata dado que el centro hospitalario se encuentra mayormente alejado de las viviendas de las personas, por lo cual, el uso de plantas medicinales significa una solución eficaz y natural.

En síntesis, con la imposición de prácticas “de afuera” como lo llaman los indígenas Misak, referente al consumo de farmacéuticos, a través del uso del “Hospital Mama Dominga” de primer nivel localizado en el Resguardo de Guambia, ha sido un ente de orden municipal el cual ha permitido la entrada de prácticas de afuera, tal es la situación de que en dicho plantel de salud ya no se ejerce de un tiempo para acá la medicina propia, lo que indica que esa medida ha venido aportando al detrimento de las prácticas tradicionales que poseen los Misak.

Esto genera una pérdida paulatina de saberes y prácticas que son transmitidas por sus antepasados, de igual forma, significa el debilitamiento de la identidad y tejido social que los caracteriza como pueblo originario, haciendo caso omiso con la autonomía que se les ha otorgado a las comunidades indígenas, que se encuentra estipulado en la Constitución Política de Colombia de 1991, vale la pena hacer la claridad de que lo que se estipula en la legislación no se viene

cumpliendo, debido a que dicha autonomía se les ha sido negada por medio de la imposición de prácticas ajena a esas comunidades. En muchas ocasiones, son los médicos tradicionales ancianos quienes, además de curar, tienen la responsabilidad y el honor de representar a la comunidad en Consejos, ante terceros y ante las autoridades del Estado o de la Nación (Bernal 1991; Alberto 1999). Dicha representatividad política que poseen los indígenas en la mayoría de veces no es tenida en cuenta, por lo que deben de tomar otras alternativas para ser visibilizados ante el Estado.

Por último, la resistencia como se menciona al inicio del artículo, es fundamental para entender este proceso de homogenización por parte del sistema imperante, por lo que los sabedores del territorio son y han sido y se espera que sigan siendo los encargados de continuar el legado cultural, trabajando así a favor del pueblo con interés de mantener viva la fuerza de su praxis. Por tanto, se habla de resistencia puesto que, desde el proceso de conquista ellos han soportado afectaciones a su tejido social.

En este sentido, en la actualidad con el fin de conservar estas tradiciones milenarias sobre la medicina propia, en el Resguardo de Guambia se cuenta con la casa de plantas medicinales; donde se hacen las curaciones o tratamientos de las diversas enfermedades que se sufre la población. Dichos procedimientos se realizan con base de terapias de desintoxicación iónica, consultas generales, y rituales. En cuanto a los tratamientos hacen uso de esencias naturales, jarabes y cremas adquiridas dentro de los laboratorios de procesamiento de plantas naturales propias de la región. En fin, se trató de hacer un énfasis basándose en el tema de conocer las diversas prácticas en la medicina propia, las cuales son ejercidas en esta comunidad, siendo así una forma de luchar, resistir y debatir a la industrialización homogenizada bajo el criterio y pensamiento de que otro mundo sea posible como bien lo recalca el antropólogo Arturo Escobar.

Reflexión crítica

La vida en sociedad de la comunidad indígena Misak se caracteriza por tener sus propias dinámicas que permiten concebir un mundo diferente a partir de su forma de ver, aceptar, percibir, sentir y vivir la vida en relación con la naturaleza, siendo estas tan distintas a las que se presentan en los territorios occidentalizados, llámeselos naciones del primer y tercer mundo, donde las comunidades indígenas han recibido todos los impactos de la globalización, pero sin dejar a un lado sus raíces culturales. De esta manera, retomando la idea de la conexión que llevan con el entorno, más específicamente con la naturaleza. Siso afirma: ‘La geografía es una ciencia ambiental, es la relación entre el ser humano y su medio ambiente en el que obedece a una interrelación recíproca’ (Siso, 2010, p. 169). Es así, como la relevancia de la disciplina geográfica ayuda a entender y comprender estas relaciones que se entrelazan a partir de los vínculos entre el ser humano y la natura, la cual provee recursos naturales para satisfacer necesidades tanto

individuales como colectivas, como, por ejemplo, que de la tierra se toman las plantas medicinales para tratar las enfermedades que presenten los indígenas Misak.

Por otro lado, a manera de opinión y para mantener latentes dichas tradiciones por muchos años más, se deben de usar todos los instrumentos y herramientas que estén al alcance, para proteger los derechos indígenas y el legado de los mismos para asegurar que las prácticas ancestrales continúen siendo abiertamente usadas para el beneficio y aprovechamiento de las presentes y futuras generaciones, con el deseo permanecer el en tiempo y en el espacio, en defensa de la vida y el territorio como lo hacían sus antepasados.

Entonces, se trata de evadir en la medida de lo posible, las intervenciones del mundo “desarrollado”, ya que esta comunidad tiene una gran fortaleza de crear las formas de resistencia con el fin de crear o buscar alternativas de solución de ser (esencia) y de hacer (trabajar) en pro de la medicina propia generando impactos positivos dentro del desarrollo local o a nivel comunitario.

De modo similar, es importante adelantar acciones en pro de la conversación de la memoria histórica de estos pueblos, entendiendo que el ritmo de vida es completamente distinto en contraste al que se vive en occidente.

Galeano establece: “Así veta el desarrollo hacia adentro y se desprecia al mercado interno y las tradiciones locales, sinónimas de atraso, mientras pueblos y tierras son sacrificados, en nombre de la modernización, al pie de los altares de la modernización”. (Galeano, 2004, p. 13). En la anterior síntesis, se evidencia que, para el sistema capitalista, todo lo externo a este, es visto como extraño, por ende, toma medidas para homogenizar y vivir acorde a las leyes o reglas que impone el mercado, olvidando que se puede implementar un modelo de desarrollo alternativo bajo el concepto de “Glocalizar” que significa pensar globalmente, actuando localmente lo que presupone un desarrollo de tipo endógeno, desde las bases propias del territorio. Al respecto conviene decir que, se debe respetar las creencias que las comunidades tienen entre sí, ya que dichos conocimientos guardan gran saber ancestral y son poseedores de un alto valor cultural y por ello, significan muchos para las mismas.

Conclusiones

El territorio como ente de relación entre la comunidad Misak y la naturaleza, son espacios así mismo de producción y modificación del patrimonio cultural y natural, entendiendo por patrimonio lo heredado lo que se recibe y se deja luego de la muerte. Ese patrimonio que de alguna manera todos escribimos y todos generamos y que dejamos a otros para entender que lo patrimonial está dado; que esa secuencia de producciones en el todo y sus modificaciones constantes forman parte de ese legado histórico, una muestra, es la vitalidad de la medicina propia por medio de su resistencia, siguiendo intacta a través del papel que ejercen los taitas y mamas.

Lo esencial en este tema recae en respetar, saber oír y entender las normas y tiempos de la naturaleza, mediante el equilibrio y armonía del cuerpo Misak y así mismo, con lo que se encuentra alrededor del entorno. Al hacer énfasis en una práctica en especial como lo es la medicina tradicional, por medio de la consulta al médico tradicional, se diagnóstica no solamente el estado actual del cuerpo, sino también el espíritu del ser Misak, posteriormente, se remite a la persona que acude ante el sabedor, a un médico sabio, el cual será el encargado de adelantar un tratamiento con base a plantas medicinales, por lo cual mediante éstas se curaría la enfermedad de una manera natural.

Para concluir, se puede notar como los indígenas continúan con el legado cultural que les han compartido sus antepasados, para que el mismo sea utilizado a favor de su comunidad, y así mismo, es una muestra de cómo en la actualidad y pese a tener presente un modelo dominante, se pueden ejercer acciones desde lo alternativo como lo es la medicina propia, ya que el uso de medicamentos farmacéuticos conlleva a que se contamine el cuerpo con sustancias químicas, y relativamente eso es lo que se pretende por medio del uso de plantas medicinales, liberar el cuerpo y el espíritu de componentes dañinos para la salud e integridad del ser humano.

Bibliografía

Julio Tumiña, Comunicación Personal, 14 de diciembre del 2019.

Miriam Ardanda, Comunicación Personal, 15 de diciembre de 2019.

Galeano, E. (1994). Úselo y Tírelo. (3a ed.) Colombia; Planeta Colombiana Editorial S.A.

Lefebvre, H. y Soja E. (2012). Edward W. Soja o la Reubicación del Espacio en el Debate de las Ciencias Sociales. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona. Serie documental de Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana. Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-977.htm>

Siso, G. (2010). ¿Qué es la Geografía? Terra nueva etapa. XXVI (39). Recuperado desde: <http://132.248.9.34/hevila/TerraCaracas/2010/vol26/no39/7.pdf>

Alberto Castañeda, Ricardo. (1999). Testimonios de vida de médicos indígenas tradicionales, nº 3. México, INI.

Bernal, Ignacio (y otros). (1991). Memorias de los encuentros de médicos tradicionales indígenas del estado de Oaxaca. Oaxaca, INI y Fondo de Naciones Unidas para el desarrollo infantil, UNICEF.

La emergencia Nahua Zapatista frente al Proyecto Integral de muerte Morelos

Ma Iracema Gavilán Galicia¹

En mayo de 2014 durante su campaña electoral, el ahora presidente de la República Mexicana, Andrés Manuel López Obrador se comprometió con los campesinos en Yecapixtla, Estado de Morelos, a que el Proyecto Integral Morelos no pasaría, asegurando de esta manera los votos de los morelenses y la base campesina cuya memoria histórica e identidad se finca en la lucha del General Emiliano Zapata.

El Proyecto Integral Morelos (PIM) consta en su diseño original de un gasoducto de 160 km de longitud y 30" de diámetro concesionado a la transnacional italiana Bonatti que atraviesa los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos, un acueducto de 12 km de longitud y 2 Centrales termoeléctricas de Ciclo Combinado (CCC) concesionadas a las españolas Abengoa, Elecnor y Enegas, la central emplearía gas natural y agua dulce para su funcionamiento; el primero, extraído mediante fracking procedente del suroeste de Estados Unidos de América, y el segundo, se tomaría supuestamente de la planta tratadora de agua y del afluente del Río Cuautla para la generación de vapor y el enfriamiento de turbinas. Esta tecnología llamada de ciclo combinado, serviría para la generación de electricidad y el abastecimiento de gas natural a nuevos emplazamientos que aglomerarán industrias, zonas habitacionales y servicios que se espera, se desarrollen en los próximos 10 años mediante las llamadas Zonas Metropolitanas.

A partir de la investigación documental y de campo, desde la geografía militante con el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el agua de Morelos, Tlaxcala y Puebla (FPMTP) y de la experiencia vivida como nativa de los Altos de Morelos, se analiza en primer lugar, en qué consisten los arreglos institucionales y las reformas que encaminan la transición energética centrada en el uso del gas natural para la generación de electricidad mediante ciclos combinados; en una segunda parte, se esboza la historicidad del movimiento socioterritorial que resiste al Proyecto Integral Morelos; y por último, se analizan las reivindicaciones de los pueblos nahuas ante las políticas desarrollistas de la presente administración, denominada la 4^a. Transformación, la cual generó expectativa en cuanto a cambio social

¹ Doctora en Geografía, Profesora en el Colegio de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: iracema.gavilan@gmail.com

Las centrales de ciclo combinado y el negocio de los megaproyectos energéticos en México

En el Acuerdo de París del 12 de diciembre de 2015, México se comprometió de manera no condicionada, a través de la COP21 (Naciones Unidas, 2015) a disminuir en un 30% y para el año 2030, los gases de efecto invernadero derivados de la generación de energía eléctrica. Una de las medidas para llevar a cabo este compromiso consiste en llegar a generar el 35% de energía limpia en el año 2024 y 43% para el año 2030. La energía limpia incluye renovables, cogeneración con gas natural y termoeléctricas con captura de CO₂.

A partir de la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte y Canadá en 1994 (hoy T-MEC), se ha incrementado el comercio de gas los países socios, estableciéndose un flujo de venta desde Canadá hacia Estados Unidos y desde Estados Unidos a México. De acuerdo con la Secretaría de Energía en México (SENER), en la producción global de gas destacan Estados Unidos con el 71.1 de millones de pies cúbicos de gas natural (mmmpcd), seguido de Rusia con la producción de 61.6 mmmpcd.

En el ámbito nacional, en la década 2007-2017 el consumo se incrementó a 28.4% siendo el sector eléctrico el de mayor proporción, pues se ha privilegiado la generación de electricidad mediante ciclos combinados. De igual modo, la SENER proyecta que en el futuro, el Sur-Sureste incrementará en 29% su consumo, consolidándose como líder en la compra de gas, seguido del Noreste con 28%, el Centro-Occidente con 18.4%, el Noroeste con 17.4% y el Centro con 6.99% (SENER, Prospectiva de Gas Natural 2016- 2030); es decir, la Zona Metropolitana del Valle de México quedará rezagada, y por el contrario, habrá alta demanda en las nuevas áreas del territorio mexicano que esperan el flujo de capitales transnacionales a partir de la implementación del Tren Maya y el Tren Transístmico, impuestos por el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador.

Durante el sexenio panista del presidente Felipe Calderón (2006-2012) se iniciaron una serie de arreglos institucionales en el negocio gasífero, empezando por quitarle al Grupo Monterrey la distribución de gas licuado y abriendo el mercado de importación desde Estados Unidos de América; al término del sexenio había 16 puntos de producción conectados en los campos de fracking estadounidense. Al iniciar el periodo presidencial del priista Enrique Peña Nieto (2012-2018), se promovió la reforma en Materia de Energía que diseñó el marco regulatorio e institucional para crear el mercado de gas natural; para ello se abrió en 2014 el Centro Nacional de Control del Gas Natural (CENAGAS) que coordina y evalúa la demanda de gas natural, este gestiona el Sistema de Transporte y Almacenamiento Nacional Integrado de Gas Natural (SISTRAGAS) y cuenta con los siguientes gasoductos: el Sistema Nacional de Gasoductos, el Gasoducto de Tamaulipas, el Gasoducto de Zacatecas, el Gasoducto de Bajío, el Gasoducto Ramones I, el Gasoducto Ramones II y el Gasoducto Ramones Sur

En 2015 se aprobó el Plan Quinquenal de Expansión del Sistema de Transporte y Almacenamiento Nacional Integrado de Gas Natural 2015-2019, en el cual se planificaron diversos gasoductos como proyectos estratégicos a través de la ampliación del sistema de transporte y almacenamiento de gas; hasta el momento se han realizado 3 revisiones anuales para garantizar competencia con el mercado de gas natural.

Por su parte, la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y Petróleos Mexicanos (PEMEX) realizan las licitaciones para el Plan Quinquenal ofreciendo las garantías a los inversionistas privados, tales como certeza en los megaproyectos de infraestructura para el transporte de gas natural, gasoductos estratégicos, nuevas rutas y conectividad a la red nacional, así como la responsabilidad de detonar industrias generadoras de empleo, o sea, las transnacionales cuentan con todas las condiciones institucionales, reformas y desregulaciones en infraestructura y seguridad para sus negocios de gas natural.

Actualmente, en la red de gasoductos en todo el país, solo opera una sola empresa mexicana, FERMACA, la cual es una empresa Joint Venture que recibe apoyo financiero del grupo suizo Partners Group, mientras que de la estadounidense ONEOK recibe servicios intermedios en la recolección, procesamiento, transporte y almacenamiento de gas natural y la española ENAGAS, le proporciona la infraestructura energética para el suministro; esta última es la misma que tiene inversión en el Proyecto Integral Morelos. FERMACA es también la única empresa que cuenta con tubería propia desde la cuenca de Waha en Texas, Estados Unidos de América hasta el Occidente de México.²

De acuerdo con las Prospecciones de Gas Natural elaboradas por SENER, en la actualidad existen 83 centrales eléctricas en el territorio nacional que generan 28,084 MW equivalentes al 37% de la capacidad instalada nacional. El porcentaje de gas natural para la generación de electricidad en 2017 fue de 67.8% seguido por el 14.85% de combustóleo, el 14.4% por carbón, el 1.7% de coque de petróleo y el 1.2% a partir de diésel, y se espera que vaya en aumento; de manera que entre los años 2018 a 2032 se implementarán 48 termoeléctricas que aumentarán el consumo a 5,292.5 mmppcd, o sea el 36.9% respecto a 3,864.3 mmppcd del año 2017; además se implementarán en todo el territorio nacional otros 422 megaproyectos renovables asociados con las Centrales de Ciclo Combinado como son los campos solares, eólicos, geotérmicos, hidroeléctricos o termo solares. (SENER, Prospectiva de Gas Natural 2018-2032)

² En 2016 ganó licitación para construir gasoducto Villa de Reyes-Aguascalientes-Guadalajara cuya habilitación quedó detenida por 3 años hasta que, en septiembre de 2019 el presidente Andrés Manuel López Obrador y Manuel Bartlett, Secretario de Energía, renegociaron dos gasoductos: La Laguna-Aguascalientes y Villa de Reyes-Aguascalientes-Guadalajara, con la presunción de haber conseguido mucho más barato el precio de gas en \$.11 centavos de dólar para ser suministrados en los próximos 10 años. La red de FERMACA es de gran importancia para la distribución de gas y petróleo, así como para la generación de energía pues su ruta conecta la vertiente norte con el occidente mexicano y de ahí hasta el centro.

En el año 2017 la Comisión Reguladora eliminó las 30 zonas geográficas donde antes se distribuía gas con exclusividad al Grupo Monterrey, hoy considera al territorio nacional como una única zona geográfica, por ello, agiliza su distribución. Se dice que el gas natural es un hidrocarburo limpio, contiene hasta menos del 50% de los componentes que generan gases de efecto invernadero, y la tecnología de ciclo combinado emite en promedio 346 kilogramos de CO₂ por MWH, menos que una termoeléctrica convencional, por ese motivo se justifica su uso masivo, sin embargo, la demanda transnacional es alta para su uso en diversas industrias.

Los países mayormente consumidores de gas natural en el mundo, forman parte de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), cuya capacidad ascendió al 57% en 2017; por país destacan Estados Unidos (71.5 mmmpcd), Rusia (41.0 mmmpcd), China (23.2 mmmpcd), Irán (20.7 mmmpcd) y Japón (11.3 mmmpcd). (International Energy Agency citado por SENER, 2018), todos los anteriores, al igual que México, son firmantes del Acuerdo de París que los compromete a disminuir las emisiones de carbono causantes del cambio climático, lo que implica mantener la temperatura mundial por debajo de los 2°C (CMNUCC-ONU, 2015).

Sin embargo, en el presente análisis consideramos que, incentivar el uso de gas natural y fomentar política y económicamente estos megaproyectos en territorios indígenas y campesinos, es una panacea de las energías renovables encaminadas hacia la transición energética, pues como se ha documentado, el gas natural produce impactos socioambientales y socioterritoriales altísimos, ya que se extrae con el método no convencional de fractura hidráulica, el cual arroja 8% de gas metano en un solo pozo, es decir, 30% más que en los proyectos de gas convencionales (Alianza Mexicana contra el fracking)

La generación de electricidad a partir de ciclo combinado se caracteriza por operar de forma continua al contar con el suministro adecuado de combustible y agua. Este tipo de central presenta una eficiencia superior a otras tecnologías convencionales (es 1.4 veces mayor la eficiencia de una termoeléctrica convencional), y emite en promedio 346 kilogramos de CO₂ por MWH, menos de la media en la tecnología convencional. Por otra parte, la reducción de gas por parte de PEMEX y los bajos precios en Estados Unidos han promovido el incremento de importaciones de gas natural, en 2016 el incremento fue de 17.5% respecto a 2015. (SENER, PRODESEN 2018-2032)

Historicidad del movimiento socioterritorial

De acuerdo con el colectivo Sembrando entre Grietas, el PIM data del año 2009 cuando se iniciaron los primeros trabajos para acondicionar el terreno de propiedad particular, no obstante, fue hasta 2011 que el gobernador del estado de Morelos, Marco Antonio Adame (2006-2012) junto con la CFE presentaron a la termoeléctrica CCC 264 y al Gasoducto Morelos STGNM como parte del Proyecto Integral Morelos.

Durante el gobierno del perredista Graco Ramírez (2012-2018) quien se encuentra actualmente bajo juicio político por peculado, la comunidad de Huexca en el municipio de Yecapixtla y 21 pueblos aledaños iniciaron numerosas Asambleas para exigir información relativa al proyecto, siendo que el gobierno estatal y la CFE, respondieron en todo momento con el hostigamiento hacia los pueblos quienes en 2012 conformaron el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el agua de Morelos, Tlaxcala y Puebla (FPMTP). De acuerdo con los testimonios recopilados durante el trabajo de campo, las comunidades organizadas en este frente padecieron el cerco e intimidación militar y policiaco, desde ejidatarios en el Estado de Tlaxcala, hasta los grupos de adolescentes, mujeres y niños en Amilcingo y Huexca en el estado de Morelos; en esos años fueron privados arbitrariamente de su libertad Enedina Rojas, Juan Carlos Flores y Jaime Domínguez. En particular, las comunidades nahuas de Amilcingo y Huexca en Morelos, quedaron expuestas al acecho de la fuerza estatal y a la psicosis colectiva que esto generaba.

Entre los años 2014 y 2015 las distintas comunidades opositoras se aliaron con la Caravana por la Paz y la Justicia, con el movimiento estudiantil #Yosoy132, con el Frente en Defensa de Tepoztlán (contra la autopista) y con académicos de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos formaron la Asamblea Permanente de los Pueblos. En conjunto apoyaron el liderazgo de los pueblos nahuas de Amilcingo, Huexca y el plantón de San Pedro Apatlaco en el municipio de Ayala conformado por ejidatarios miembros de la Asociación de Usuarios del Río Cuautla, Manantiales y Corrientes Tributarias “General Eufemio Zapata Salazar, A.C. (ASURCO); esta agrupa a más de 10 mil agricultores de la zona más productiva del estado, llamada las Huertas de Morelos, alrededor de la ex hacienda de Chinameca donde fuera emboscado Emiliano Zapata, y a partir de la cual, obtuvieron por decretos presidenciales dotaciones de tierra para la conformación de ejidos y las concesiones de agua para el riego.

Cabe resaltar que, en 2015 durante tres meses, se realizaron pruebas de funcionamiento en la termoeléctrica; los habitantes de Huexca, Los Limones, Juan Morales, Tlayecac, Tecajec y otras en el perímetro de 6.5 km denunciaron afectaciones, tales como fuertes ruidos que rebasaron los 110 decibeles y por lo tanto afectaron los oídos, el sistema nervioso, los vapores causaron padecimientos oculares. Los niños, por ejemplo, mostraron comportamiento violento durante este tiempo, pues no soportaron la contaminación auditiva y manifestaron tendencia a golpear a sus compañeritos, por ellos, las maestras debían entregarlos a sus padres antes de culminar el horario de clase; de igual modo, las personas mayores cayeron en cuadros depresivos y crisis nerviosas. Los habitantes de Huexca y los productores de Ayala señalaron a la CCC como causante de ecocidio, pues en esos meses, los pajaritos cayeron muertos y en la Presa del Gigante murieron unas 30 toneladas de mojarras.³

³ Entrevista al Comité Huexca en Resistencia, enero 16, 2020.

A lo anterior se suma que el PIM se encuentra en el radio de peligros del volcán Popocatépetl el cual se encuentra activo desde 1994. La infraestructura del PIM se asienta en un radio de distancia de 36 km desde el cráter volcánico y sobre lahares, es decir, terrenos en peligro por flujos de material volcánico, flujos de lodo e inundaciones de rango Moderado⁴; la comunidad de Huexca solo cuenta con una vía de entrada y salida por la cual se ha instalado el gasoducto, tanto para abastecer a la termoeléctrica como para la zona industrial de Yecapixtla y Cuautla (Figura 1). A partir del sismo del 19 de septiembre de 2017, incluso fue modificado el Atlas de Riesgos del estado de Morelos debido a que esta región oriente y el occidente de Puebla, fueron severamente afectados por daños estructurales a causa de las zonas de hundimiento, suelos blandos y la existencia de fallas y fracturas que en algunos tramos van paralelas y transversales al gasoducto.⁵

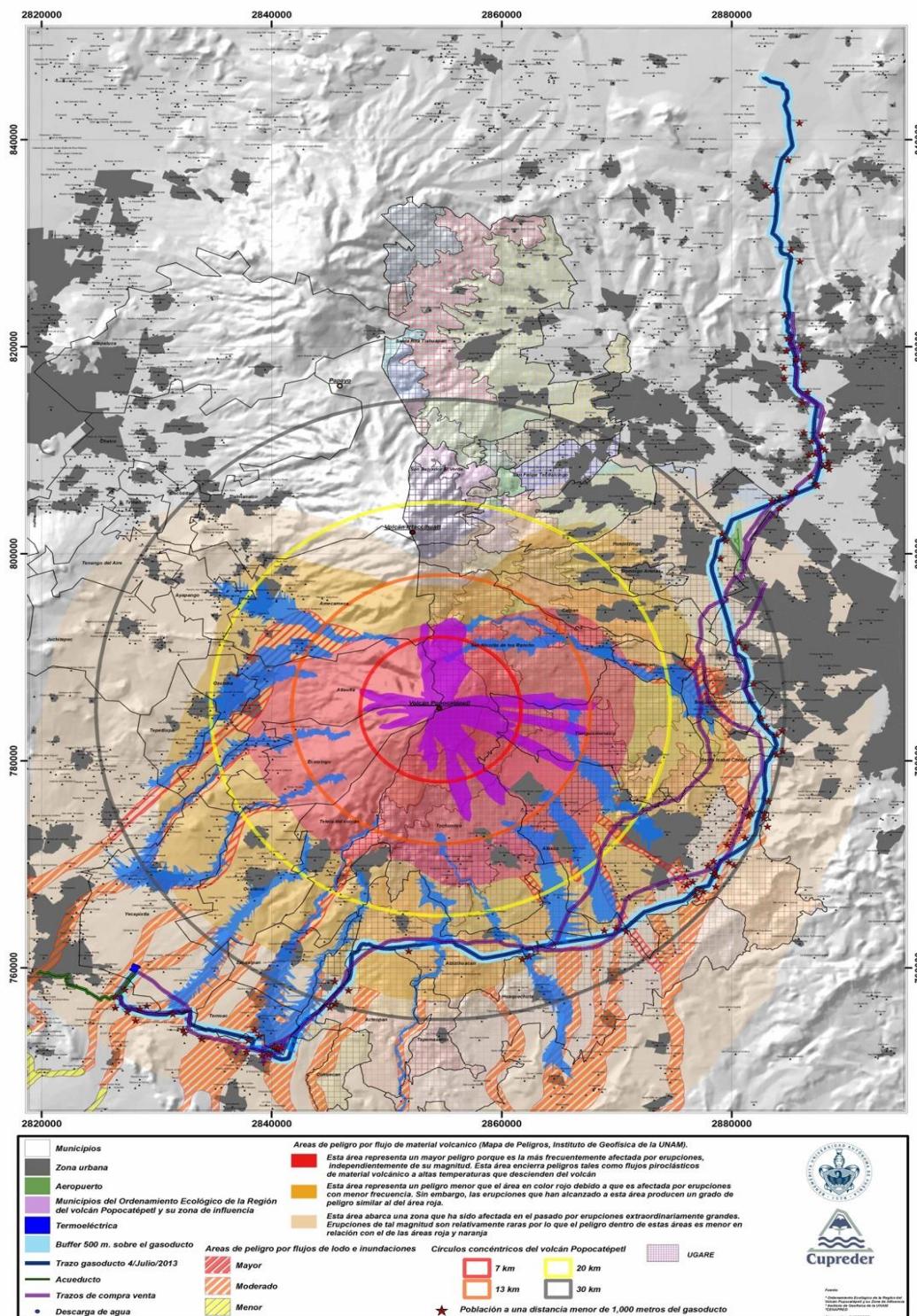
Ante tal escenario, los morelenses del oriente, tuvieron esperanza al escuchar al candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador en la cabecera municipal de Yecapixtla en mayo de 2014, quien declaró a los votantes: “Yo aquí quiero expresarles que nosotros vamos a defender con todo lo que podamos a los pueblos, que no queremos ese gasoducto, esa termoeléctrica, y no queremos tampoco las minas que nada más van a destruir el territorio y van a contaminar las aguas”.⁶

Cinco años después, una vez elegido como presidente de la República, nuevamente frente a un templete, en el municipio de Cuautla, ante el despliegue de consignas que gritaban los defensores nahuas: “Agua Sí, Termo No”, presentó la propuesta de consulta para la termoeléctrica y en tono petulante dijo que había 25 mil millones de pesos invertidos, que había consultado a los técnicos de la CONAGUA y la funcionaria Blanca Jiménez aseguró que no se agotaría ni se contaminaría el agua, refirió buscar la opinión de la ONU para que certificara que no habría contaminación del agua, y que en caso de reparación del daño si operara la termoeléctrica, en todos los municipios por donde pasa el gasoducto, habría la tarifa más baja de energía eléctrica y programas especiales de apoyo para la producción a ejidatarios.

⁴ Mapa de Peligros del Volcán Popocatépetl. Instituto de Geofísica, UNAM y CENAPRED

⁵ Atlas de riesgo del estado de Morelos.

⁶ Ruiz, E. (martes 5 de febrero 2019). Termoeléctrica Amlo 2014. El Sol de Cuernavaca. Recuperado de <https://www.elsoldecuernavaca.com.mx/local/termoelectrica-amlo-2014.mp4-3017337.html>

Fig. 1. Proyecto Integral Morelos y peligros del volcán Popocatépetl (2015).**Fuente: CUPREDER**

El discurso lo cerró con esta frase que se ha convertido en denuncia sobre el trato hacia los pueblos originarios:

“...escuchen radicales de izquierda que para mí no son más que conservadores, escuchen si no se utiliza la termoeléctrica de la CFE, de una empresa de la nación, en vez de tener la luz para alumbrar todo Morelos, tendríamos que seguirle comprando la luz a las empresas extranjeras, así de claro, entonces a la hora de votar nada más piensen en eso, pero toda la decisión va a caer en la gente, en el pueblo, en los ciudadanos, para no equivocarnos lo mejor es preguntar, vamos a llevar a cabo esta consulta, vamos a llevar a cabo este proceso democrático; que la gente tenga toda la información, los que se oponen a las comunidades que vayan y que informen por qué no debe aplicarse este programa y lo mismo los que están a favor”.⁷

El anuncio de la Consulta y este discurso solo acentuó el conflicto, ya que el movimiento rompió el acercamiento pese a que el presidente había declarado el 2019 como el año del General Emiliano Zapata.

El encono crece, por un lado, al denostar a los campesinos nahua como de extrema izquierda y conservadores, y por otra, canjearles la aceptación del proyecto por tarifas más bajas en el consumo eléctrico e infraestructura. Siendo candidato presidencial, denunció la construcción de la termoeléctrica en Tierra de Zapata; como jefe del Ejecutivo, valoró el uso y la inversión millonaria transnacional al imponer una consulta a realizarse en 15 días posteriores a pesar que conocía la resistencia al megaproyecto; este actuar se compara con la traición cometida por Francisco I. Madero contra Zapata el día que le pidió bajar las armas durante el movimiento revolucionario de 1910.

En este contexto, el martes 19 de febrero de 2019, el Superdelegado de Morelos, Hugo Erick Flores, fundador del partido cristiano Encuentro Social, realizó un foro sobre la termoeléctrica al cual asistieron comisionados de Amilcingo, entre ellos Samir Flores Soberanes, dirigente comunitario, defensor de derechos humanos, comunicador nahua y maestro de primaria quien le cuestionó el megaproyecto; a la madrugada siguiente, Samir fue baleado en la puerta de su casa.

Tres días después, durante el luto comunitario, la consulta se hizo a modo del presidente, además que usó la fuerza militar y policíaca para proteger las mesas improvisadas que contenían papeletas sin folio y que se acomodaron por igual en cabeceras urbanas y lugares turísticos como Cuernavaca y Tepoztlán, en vez de realizarse solamente en los municipios directamente afectados por la operación de la termoeléctrica, como Ocuituco, Tetela del Volcán, Yecapixtla, Cuautla, Temoac, Ayala, Jantetelco y Jonacatepec en Morelos y aquellos de Puebla y Tlaxcala impactados por el gasoducto. Los pueblos no fueron debidamente informados, siquiera comunidad

⁷ López Obrador, A. 2019. Cuautla, Morelos. [Youtube] De <https://www.youtube.com/watch?v=qX-goLxhrHE>

por comunidad como lo exclamó, y mucho menos consultados bajo los estándares que estipula el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, del cual México es signatario.

El Convenio señala que los gobiernos deben garantizar el respeto a los derechos humanos y a la integridad, no usar la fuerza o la coerción, mantener la salvaguarda al medio ambiente, al trabajo, a las instituciones y los bienes de los pueblos. En sus artículos 6 y 7, en lo que respecta a los procesos de desarrollo, obliga a los gobiernos consultar a los pueblos mediante procedimientos apropiados y a través de sus instituciones representativas acerca de las medidas susceptibles de afectarles; establecer los medios de participación libre sobre las políticas y los programas que les conciernen; dichas consultas deberán realizarse de buena fe y de manera apropiada a las circunstancias para lograr acuerdos o consentimiento sobre algún programa; los pueblos tienen derecho a decidir cuáles son las prioridades sobre los programas de desarrollo que afectan vidas, creencias, instituciones, bienestar espiritual y tierras; tienen derecho también a controlar el desarrollo mediante la participación en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional; finalmente, estos proyectos deberán enfocarse a mejorar sus condiciones de vida, trabajo y salud, (CDI, 2003).

No obstante, el presidente anunció el Sí a la termoeléctrica con el 59.5% de aprobación, sin embargo, los pueblos nahuas agrupados en el FDTP y la APPM, desconocieron la consulta de AMLO y exhibieron el No decidido en Asambleas por usos y costumbres, en localidades rurales que resultarían afectadas por la industrialización, los desarrollos urbanos, el tendido del gasoducto y la extracción del agua, tanto aguas abajo del Río Cuautla como aguas arriba en las localidades de la falda del Volcán Popocatépetl.⁸

Las reivindicaciones y resignificaciones Nahuas zapatistas frente a la 4T

A lo largo de esta lucha, los pueblos morelenses hemos reivindicado la herencia zapatista debido a que nuestros bisabuelos dieron batalla contra las haciendas españolas al lado del Caudillo del Sur, de manera que, en el presente, defender el agua, la tierra y la libertad contra las transnacionales españolas se convierte en un imperativo para los pueblos campesinos. Para el proceso socioterritorial, ha sido de gran importancia la reivindicación nahua encabezada por Amilcingo y Huexca, la primera afectada por el gasoducto y la segunda, porque en su territorio se construyó la termoeléctrica.

En estas comunidades, la identidad indígena no necesariamente se designa a partir del idioma o el uso del huipil, sino en primera instancia por la pertenencia al territorio ancestral e histórico donde se mantiene la relación territorio-agua junto con todos sus componentes estéticos, geomorfológicos, ecológicos y simbólicos: el altépetl, (Fernández, 2006). La existencia del

⁸ Trabajo de campo, febrero 23 y 24, 2019 en los municipios de Ocuituco, Yecapixtla y Tetela del Volcán, Morelos.

territorio que comprende ríos, viento, niebla, seres vivos vegetales, animales y humanos y que incluye a los edificios volcánicos y estructuras geológicas como el Popocatépetl, cerros, cuevas, barrancas y manantiales, define la continuidad de un pueblo.

Es importante señalar que en las relaciones, significaciones, representaciones y prácticas espaciales que producen al territorio nahua, se le dota al Popocatépetl de personalidad ancestral, por ello se le ofrecen danzas y ofrendas para pedir un buen temporal y agradecer las cosechas; su existencia no es la que define el riesgo, sino las políticas estatales e intereses del gran capital que construyen el riesgo y ponen en peligro a numerosas comunidades de los Estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala.

Lo anterior muestra las tensiones y yuxtaposiciones que caracterizan un movimiento socioterritorial, en el cual imperan lógicas neoliberales que se imbrican con los flujos, intercambios y valoraciones ecológicas, culturales, económicas, políticas, sociales y geográficas de los sujetos colectivos, es decir, pueblos indígenas y campesinos que se organizan para desarrollar acciones en defensa de sus intereses, en este contexto, el territorio y sus múltiples componentes, esenciales en la autodeterminación nativa, se recrean al transformar la realidad, (Gavilán, 2018). De igual modo, se muestra que los megaproyectos son un tipo de producción espacial de la fase capitalista neoliberal que responden a escalas globales de producción donde se ejerce el poder en su vertiente racionalista e instrumental, (Ibarra, 2016).

Por último, es oportuno subrayar que esta lucha sí apela, desde abajo, a la conservación planetaria frente al cambio climático, pues reivindica el pasado, pero también el futuro de las generaciones que aún no nacen; las demandas por la cancelación del PIM se centran en garantizar el acceso al agua y al medio ambiente sano para las generaciones futuras a través de las formas campesinas como lo es la soberanía alimentaria y la toma de decisiones sobre el desarrollo territorial mediante usos y costumbres; por ello, el zapatismo morelense se sintetiza en una consigna de los ejidatarios de Ayala que resguardan el río Cuautla: ¡Agua, Tierra y Libertad, por derecho, por Revolución y por herencia!⁹

A partir del asesinato de Samir Flores, los pueblos y comunidades agrupados en el FPTPM, la APPM en alianza con el CNI-CIG, el EZLN y colectivos adherentes a la Sexta nacional e internacional, simpatizantes y defensores de derechos humanos, no han dejado de realizar acciones en Cuernavaca, Tepoztlán, Amilcingo, Ciudad de México y lugares clave en los tres estados. A pesar de los 6 amparos y 17 suspensiones a favor de las comunidades nahuas que demandan el respeto a la vida y el derecho al agua, el movimiento continúa mes con mes evidenciando la soberbia, las vejaciones y la impunidad del asesinato del dirigente y fundador de la radio comunitaria 100.7 FM en Amilcingo. A un año de haber sido sembrado el cuerpo de Samir,

⁹ Trabajo de campo, enero 18, 2020 en el municipio de Ayala, Morelos.

nos unimos al clamor por justicia y a la exigencia por la cancelación definitiva del Proyecto Integral de Muerte Morelos.

Bibliografía

Alianza Mexicana contra el fracking. ¿Qué es el fracking? Recuperado de <https://www.nofrackingmexico.org/que-es-el-fracking/>

Caso de defensa territorial Huexca, Morelos. (2019) Sembrando entre Grietas. México. Recuperado de <https://sembrandogrietas.wixsite.com/inicio/casos>

Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales. (2015). *Mapa Proyecto Integral Morelos y peligros del Volcán Popocatépetl*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Recuperado de <http://148.228.11.41/cupreder-2020/territorio/?q=proyecto-integral-morelos-peligro-sismico>

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, ONU Cambio Climático. Recuperado de <https://unfccc.int/es>

Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. (2003) Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf

Fernández Christlieb, F. y Á. J. García Zambrano (coords.; 2006), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM, México

Gavilán Galicia, Ma I. 2018. *Movimientos culturales en defensa del territorio: Extractivismos y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso, México

Gobierno del Estado de Morelos. *Atlas de Peligros y Riesgos del Estado de Morelos*, 2017

Ibarra García, M. V. 2016. Los megaproyectos desde una geografía crítica en *Megaproyectos en México, una lectura crítica*. Ibarra García y E. Talledos (coords.) Ítaca, México

Instituto de Geofísica, 1995. *Mapa de Peligros del Volcán Popocatépetl*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Nacional de Prevención de Desastres

López Obrador, A. 2019. Cuautla, Morelos. [Youtube] De <https://www.youtube.com/watch?v=qX-goLxhrHE>

Ruiz, E. (martes 5 de febrero 2019). Termoeléctrica Amlo 2014. El Sol de Cuernavaca. Recuperado de <https://www.elsoldecuernavaca.com.mx/local/termoelectrica-amlo-2014.mp4-3017337.html>

Secretaría de Energía, Programa de Desarrollo del Sistema Eléctrico Nacional 2018-2032

Secretaría de Energía Prospectiva de Gas Natural 2016- 2030

Secretaría de Energía, Prospectiva de Gas Natural 2018-2032

A espiral da desgraça: notas para um debate sobre mineração em áreas indígenas, direitos humanos e território dos povos amazônicos¹

Ricardo Gilson da Costa Silva²
Luís Augusto Pereira Lima³

No dia 04 de outubro de 2019 ocorreu na cidade de Porto Velho, capital do estado de Rondônia, um *misto de Audiência Pública com Mesa Redonda* para discutir a exploração mineral em terras indígenas". O evento foi proposto pelo Deputado Federal Coronel Chrisóstomo (PSL/RO) junto à Comissão de Minas e Energia da Câmara dos Deputados.

Foram convidadas quase todas instituições do *staff* público, que de alguma forma lidam com a gestão territorial e ambiental de áreas protegidas. Assim, segundo o que foi divulgado na mídia regional, deveriam comparecer os representantes do IBAMA, ICMBio, SUDAM, FUNAI, SUFRAMA, BASA, BNDES, Polícia Ambiental, Polícia Federal, Agência Nacional de Mineração (ANM), Companhia de Mineração de Rondônia, Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental (SEDAM), dentre outras órgãos públicos. Igualmente, foram chamados os representantes do setor "produtivo", a exemplo do Instituto Brasileiro de Mineração (Ibram), que representa as empresas do setor mineral, a Federação das Indústrias do Estado de Rondônia (FIERO), a Cooperativa de Garimpeiros (Rondônia) e outros segmentos/agentes econômicos interessados na exploração mineral em áreas indígenas.

O discurso *equânime* destas representações era da narrativa de que o caminho para o desenvolvimento econômico do Brasil e, por conseguinte, da sociedade rondoniense, estava na exploração mineral das áreas indígenas. O Estado, o Capital e os agentes da agrobandidagem que patrocinam a invasão e dilapidação das áreas protegidas na Amazônia, e da cobiça dos territórios culturais dos povos amazônicos, estavam todos bridando a nova *espiral da desgraça* que se abaterá nos territórios étnicos dos povos indígenas, caso essa proposta venha a se afirmar.

¹ A pesquisa contou com apoio das instituições: FAPERJ, DHJUS/EMERON e CAPES.

² Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Doutor em Geografia Humana (USP), docente dos programas de pós-graduação em Geografia (PPGG) e Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça (DHJUS). Coordenador do Laboratório de Gestão do Território-LAGET e do Grupo de Pesquisa em Gestão do Território e Geografia Agrária da Amazônia – GTGA/CNPq (<http://www.gtga.unir.br/homepage>). E-mail: rgilson@unir.br

³ Doutorando em Geografia (PPGG/UNIR), bolsista Capes, membro do GTGA/CNPq.

Todavia, no misto de *Audiência Pública com Mesa Redonda* proposta por uma das principais instituições da República Federativa do Brasil - a Câmara dos Deputados -, ignorou-se solenemente os sujeitos sociais mais afetados pela proposta de mineração em terras indígenas, ou seja, as etnias que formam os povos originários da Amazônia, os povos indígenas. Nenhuma das novas organizações indígenas de Rondônia foi convidada a debater a questão mineral em Terras Indígenas. Supostamente uma *mesa redonda pública* deve garantir a pluralidade de ideias.

Em resposta ao flagrante desrespeito aos povos indígenas, a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e a Procuradoria Federal do Ministério Público Federal de Rondônia (MPF/RO) prontamente se recusaram a partir do evento, considerando que os povos mais afetados pela proposta não foram convidados a participar da *audiência fake*, a audiência do pensamento único, audiência que se mostrou um elogio à *espiral da desgraça* nos territórios culturais.

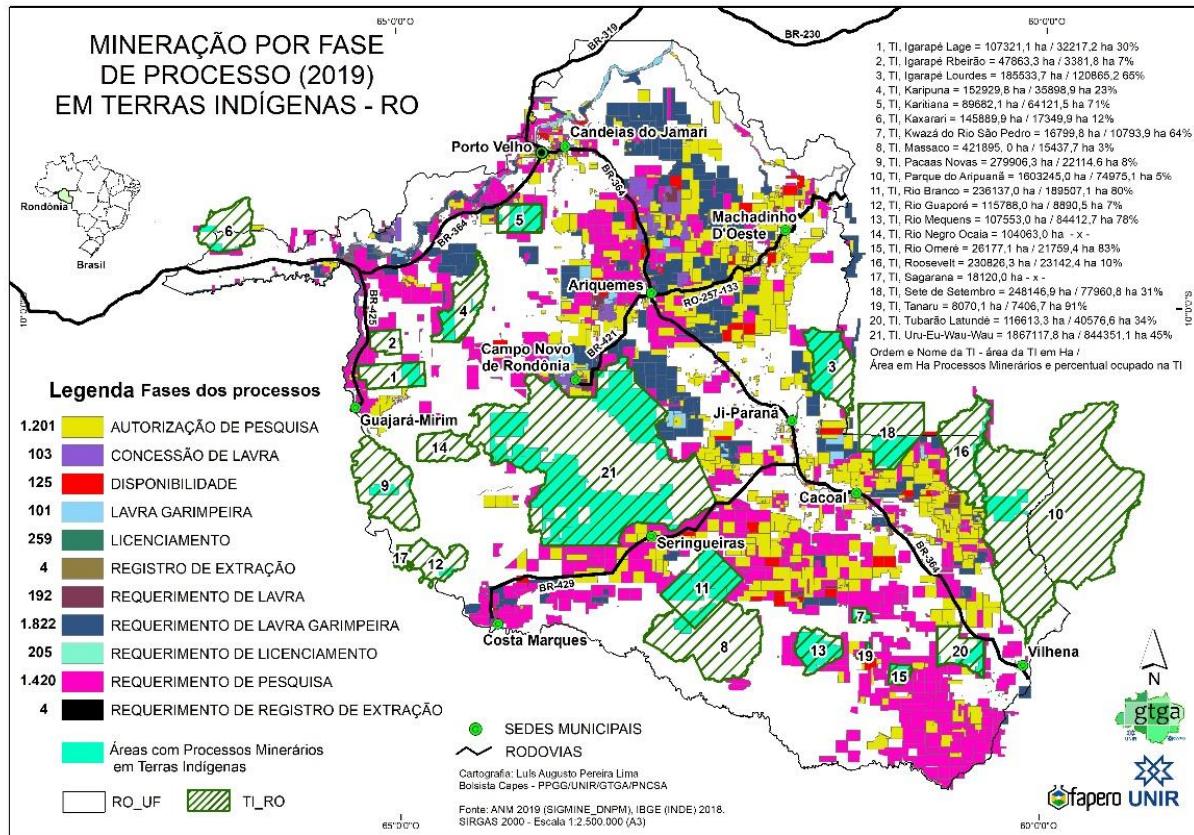
Assim, buscando contribuir com o debate e, principalmente, colaborar com as organizações dos povos indígenas que atuam em Rondônia, o Grupo de Pesquisa em Gestão do Território e Geografia Agrária da Amazônia – GTGA/CNPq da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) emitiu a Nota Técnica referente a *Cartografia da Mineração em Terras Indígenas de Rondônia*⁴, que indicou as áreas indígenas mais pressionadas pela extração mineral, conforme dados públicos acessados no Sistema de Informações Geográficas da Mineração – SIGMINE do Departamento Nacional de Produção Mineral-DNPM.

Produção cartográfica

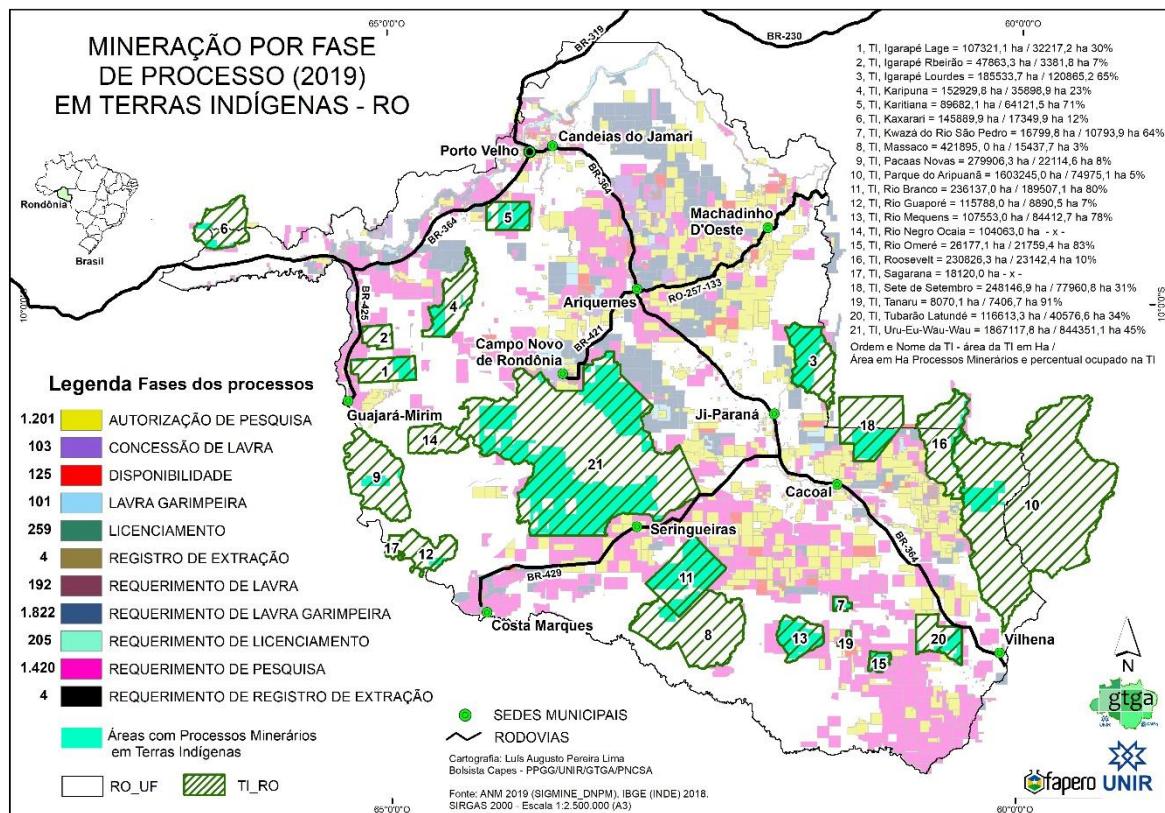
Para elaboração dos mapas foram realizados os seguintes procedimentos: consulta ao banco de dados interativo do Sistema de Informação Geográfica da Mineração - SIGMINE (<http://sigmine.dnpm.gov.br/webmap/>), entre os meses de abril e agosto de 2019, para acessar dados/informações em formato *shapefile* (SHP), os quais foram organizados em sistema de informação geográfica (SIG).

A dimensão espacial do “estado da arte” dos processos minerais está organizada em *fases dos processos minerários*, o que indica a classificação de todos os requerimentos de solicitação de atividade mineral registrados no banco de dados do SIGMINE, os quais estão classificados em onze (11) fases: autorização de pesquisa, concessão de lavra, disponibilidade, lavra garimpeira, licenciamento, registro de extração, requerimento de lavra, requerimento de lavra garimpeira, requerimento de licenciamento, requerimento de pesquisa e requerimento de registro de extração.

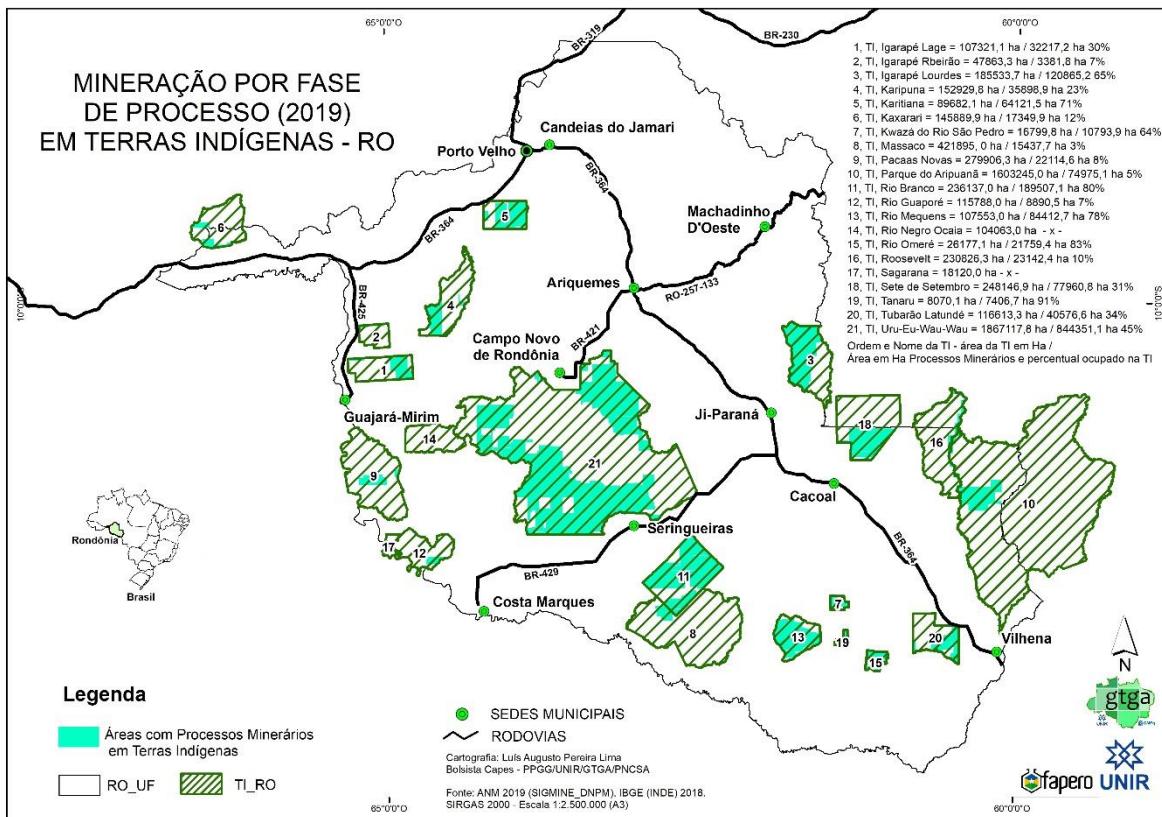
⁴ Acessar em: <http://www.gtga.unir.br/noticia/exibir/8857>

Mapa 1: Requerimentos para exploração mineral em Rondônia (2019)

Fonte: ANM 2019 (SIGMINE_DNPM), IBGE (INDE) 2018. Elaboração: LIMA, L.

Mapa 2: Terras Indígenas com requerimento para exploração mineral em Rondônia (2019)

Fonte: ANM 2019 (SIGMINE_DNPM), IBGE (INDE) 2018. Elaboração: LIMA, L.

Mapa 3: Áreas das Terras Indígenas com pedido de exploração mineral em Rondônia (2019)

Fonte: ANM 2019 (SIGMINE_DNPM), IBGE (INDE) 2018. Elaboração: LIMA, L.

A partir da organização dos dados, aplicou-se as ferramentas do software SIG ArcGIS 10.5, tipo recorte, “clip”, separando os tipos fases dos processos minerários que estavam cadastrados no banco de dados referente ao estado de Rondônia. Adicionou-se a base cartográfica das áreas indígenas, permitindo verificar as solicitações de atividade minerária em terras indígenas, com respectivas áreas requeridas. Assim, tem-se um quadro da Relação das Terras Indígenas e áreas “requeridas” para extração mineral (2019) e três mapas que especializam os (Mapa 1) Requerimentos para exploração mineral em Rondônia (2019), (Mapa 2) Terras Indígenas com requerimento para exploração mineral em Rondônia (2019) e (Mapa 3) Áreas das Terras Indígenas com pedido de exploração mineral em Rondônia (2019).

A produção do espaço e o território em disputa: alguns apontamentos parciais

A primeira surpresa foi verificar que quase toda área geográfica do estado de Rondônia tem algum pedido/requerimento para exploração mineral (Mapa 1). De início, isto demonstra dois processos geográficos, no sentido miltoniano da produção do espaço, que indica uma economia subterrânea e oculta da mineração, situação que a sociedade rondoniense ainda não percebeu, dado a potencialidade e grandiosidade dos impactos ambientais e territoriais desse processo.

O segundo processo é que o subsolo está em disputa econômica, ressaltando que a cartografia da exploração mineral ocorre em todas as sub-regiões de Rondônia. Portanto, tem-se uma disputa

pelo território no sentido de constituir outros usos, um território da mineração que atingem tantas as áreas protegidas (neste estudo prioriza-se somente as áreas indígenas) quanto as propriedades rurais que dinamizam a economia agropecuária.

Existem 5.481 solicitações/registros para atividade mineral, como uma área total de 11.812.431,76 hectares ou 118.124,32 km², o que significa que 49,72% da área territorial do estado de Rondônia está mapeada pela mineração. Em sua maioria essas áreas se concentram nos Requerimentos de Pesquisa (1.420 registros: 26%), Autorizações de Pesquisa (1.201 registros: 22%) e Requerimentos de Lavra Garimpeira (1.822 registros: 34%), o que representa 82% do total de registros.

Estas três fases se destacam nas seguintes sub-regiões rondoniense: na parte norte-noroeste, na conexão da BR-364 com a BR-425, municípios de Guajará-Mirim, Nova Mamoré e Porto Velho; na região de Ariquemes, conexão da BR-364 com a BR-421 e as RO-257/133, com referência ao município de Campo Novo de Rondônia, Ariquemes e Machadinho D'Oeste; Na região central, de Ji-Paraná à Cacoal, em direção às terras indígenas Igarapé Lourdes, Sete de Setembro e Roosevelt; na região da Zona da Mata e BR-429, até o município de Costa Marques; e na região Cone-Sul.

A cartografia da mineração em Rondônia vislumbra a espiral dos conflitos agrários (luta pela terra) e territoriais (luta pelo território e pela natureza). Embora sejamos conscientes de que todo esse processo em potência não será concretizado em ato, inegavelmente as dinâmicas territoriais rurais na Amazônia ganham novos impulsos com a sinalização do governo federal em abrir a mineração em áreas indígenas, instituindo uma nova corrida pela terra demarcada, ou seja, a disputa pelos territórios dos povos amazônicos.

Terras Indígenas na espiral da desgraça

Em relação às áreas indígenas (Mapa 2), utilizou-se a mesma base de dados minerais, acrescentando a base cartográfica das Terras Indígenas (TI) em Rondônia. Nesta análise, constatou-se que em 19 das 21 TI há registros para exploração mineral. A cartografia demonstra a projeção espacial da mineração nas Terras Indígenas. Para isso, indica-se na parte superior/esquerda do mapa a relação das TI, áreas das TI e relação proporcional das áreas “requeridas” pela atividade mineral, tal como no Quadro 1.

Nas áreas indígenas são 232 requerimentos para exploração mineral, correspondendo a 1.695.163,8 hectares, o que significa 28% dos territórios indígenas de Rondônia. Isso indica que a potência do impacto ambiental e territorial nessas áreas protegidas, na medida em que os requerimentos representam tão somente 4% do total dos requerimentos minerais.

Tanto no Mapa 2 e 3, ressalta-se que as Terras Indígenas estão pressionadas pelas diversas ações da mineração que tende a avançar para os limites territoriais destas áreas protegidas. Contudo, áreas mais requeridas à exploração mineral estão fora da Terras Indígenas, o que nos levaria a proposição de que a questão da mineração pode, em tese, ser resolvida fora dos territórios culturais e das áreas protegidas como um todo.

Certamente, essa percepção fragiliza a argumentação corrente do Estado e do capital de que a “salvação” da economia estaria na exploração mineral das áreas indígenas. Os mapas demostraram que a suposta potencialidade econômica está, em sua ampla maioria, fora das áreas protegidas. Portanto, o debate da mineração em áreas dos povos amazônicos esconde os reais objetivos dessa proposta, que poderia ser sistematizada na erosão jurídica e pressão econômica para ampliar a pilhagem do capital nos territórios culturais.

Em síntese, conforme se observa no Mapa 3 e no Quadro 1, foi possível verificar que 11 (onze) TI apresentam mais de 30% de suas áreas “requeridas” para mineração. Em 7 (sete) TI a área “requerida” para exploração mineral é superior a 60% da área protegida, o que indica alto potencial de impacto ambiental e de destruição dos territórios culturais, o que pode levar ao desaparecimento de povos/etnias. Neste caso, as áreas indígenas com maior potencial da *espiral da desgraça* são: Igarapé Lourdes, Karitiana, Kwazá do Rio São Pedro, Rio Branco, Rio Mequens, Rio Omeré e Tanaru (Quadro 1).

A TI Uru-Eu-Wau-Wau, a maior área indígena de Rondônia, apresenta 45% do território requerido para atividade mineral. Significa amplo impacto ambiental e cultural, comprometendo a vida dos grupos étnicos já contactados e os ainda isolados. Igualmente, nesta área estão localizadas as principais nascentes dos rios que desaguam na bacia do Madeira, indicando tanto a imperiosa necessidade de proteção ambiental quanto a preservação estratégica desses mananciais e de todo ecossistema.

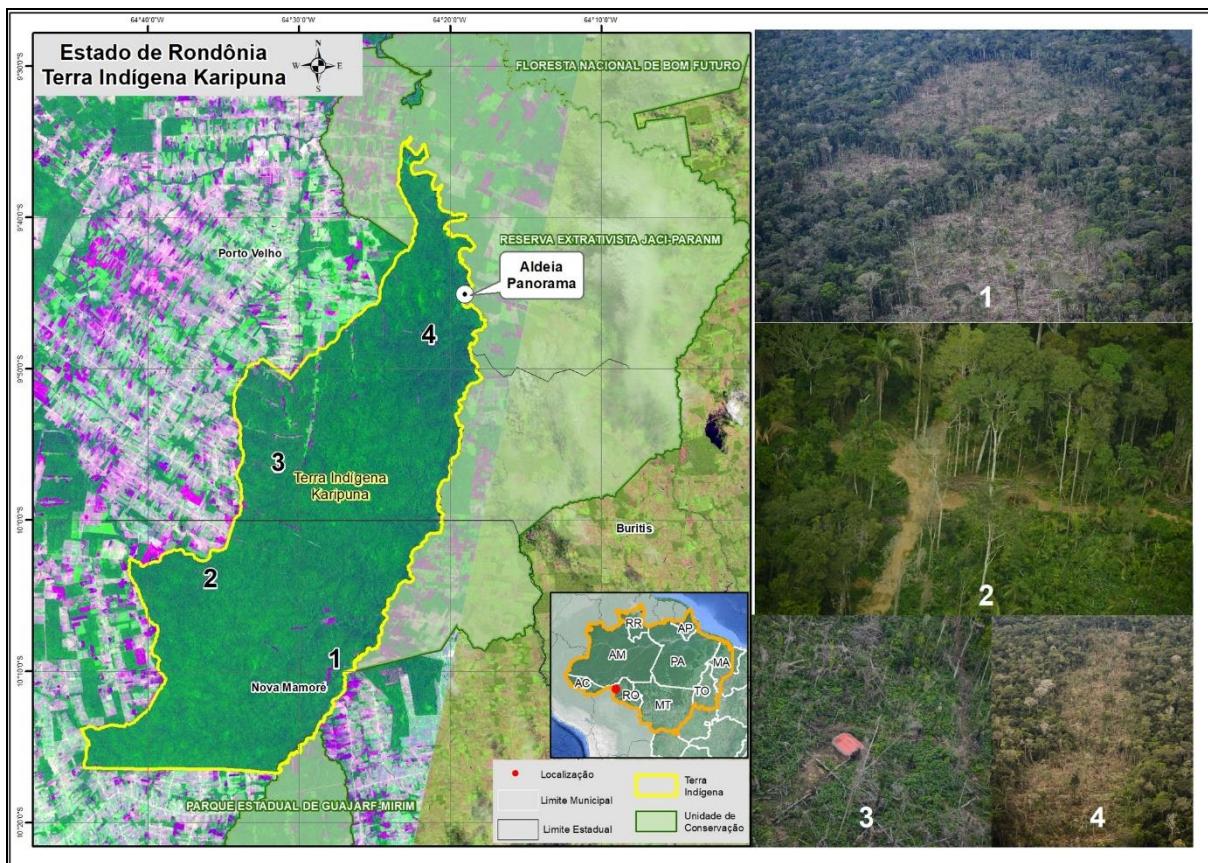
Quadro 1: Relação das Terras Indígenas e áreas “requeridas” para extração mineral (2019)

Ordem	Nome TI	Área Hectare TI	Área Hectare Fases de Processos	Percentual (%)
1	Igarapé Lage	107321,1	32217,2	30
2	Igarapé Rbeirão	47863,3	3381,8	7
3	Igarapé Lourdes	185533,7	120865,2	65
4	Karipuna	152929,8	35898,9	23
5	Karitiana	89682,1	64121,5	71
6	Kaxarari	145889,9	17349,9	12
7	Kwazá do Rio São Pedro	16799,8	10793,9	64
8	Massaco	421895	15437,7	3
9	Pacaas Novas	279906,3	22114,6	8
10	Parque do Aripuanã	1603245	74975,1	5
11	Rio Branco	236137	189507,1	80
12	Rio Guaporé	115788	8890,5	7
13	Rio Mequens	107553	84412,7	78
14	Rio Negro Ocaia	104063	x	x
15	Rio Omeré	26177,1	21759,4	83
16	Roosevelt	230826,3	23142,4	10
17	Sagarana	18120	x	x
18	Sete de Setembro	248146,9	77960,8	31
19	Tanaru	8070,1	7406,7	91
20	Tubarão Latundé	116613,3	40576,6	34
21	Uru-Eu-Wau-Wau	1867117,8	844351,8	45
Área total		6.129.678,5	1.695.163,8	28

Fonte: Base de dados da FUNAI (2019); SGMINE, ANM, DNPM (2019). Org.: Autores

Neste ano de 2019, foi justamente na TI Uru-Eu-Wau-Wau que a agrobandidagem, certamente com apoio dos setores que querem a exploração mineral, invadiram a área indígena com o objetivo de grilar a terra pública e fazer avançar a pilhagem ambiental (roubo de madeira e desmatamento). Esse mesmo processo está ocorrendo na TI Karipuna (Figura 1), patrocinados por madeireiros e grileiros, inclusive com a demarcação e distribuição de lotes rurais na área indígena. Trata-se de um “laboratório” para fragilizar terras indígenas, produzindo um espaço da agropecuária, da extração ilegal de madeira e da grilagem de terras, com vínculos políticos à expansão do capital em espaço ordenados, áreas públicas já destinadas e amplamente conhecidas.

O “laboratório” da agrobandidagem busca, por meio da propaganda, da violência simbólica e física e do crime ambiental, expandir a fronteira para dentro dos territoriais culturais, assim como, das unidades de conservação, alimentando uma economia a partir de todos os tipos de criminalidade. Como já dizia Marx, nos escritos da acumulação primitiva, a “violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica”.

Figura 1: Invasões na Terra Indígena Karipuna, norte de Rondônia (2018)

Fonte: CIMI (2018)

A narrativa do capital de que a exploração mineral é uma grande saída para o Brasil voltar à rota do crescimento econômico está assentada nos mecanismos e segredos da acumulação primitiva analisada por Marx no século XIX, no qual o processo econômico de despojo dos bens materiais dos povos está inelutavelmente na violência. E é justamente através desses processos compostos de invasão de terra indígena, roubo de madeira, grilagem de terra, pré-conceito e violência simbólica, dentre outros, que estão ancoradas as narrativas dos defensores da destruição das áreas indígenas.

Aliás, para registro na memória histórica, na famosa *audiência fake* os agentes da agrobandidagem estavam presentes e sorridentes, muito provavelmente foram convidados. Os grupos mais vulneráveis e que certamente são os mais atingidos pela proposta de mineração não foram convidados, sendo mais uma vez esquecidos pelo Estado brasileiro.

Apontamentos finais

Caso a proposta de Lei específica regulamentadora da atividade mineral em terras indígenas seja aprovada, tem-se um grande potencial de impactos ambientais e culturais, podendo levar ao desaparecimento várias etnias e comprometer os recursos naturais necessários ao funcionamento

dos ecossistemas atingidos, à sustentabilidade ambiental da agropecuária e à população em geral.

A depender do conteúdo da Lei regulamentadora da atividade mineral podemos ter a ocorrência de constitucionalidade deste ato normativo a ser produzido, por violação direta dos artigos 225 e 231 da Constituição Federal. A proposta de exploração mineral em Terras Indígenas viola os direitos territoriais, direitos humanos e direitos ambientais destes povos e da sociedade diretamente impactada.

No plano teórico, esse processo de pilhagem e saque dos recursos da natureza e do despojo aplicado às populações locais, como os camponeses e, atualmente os povos amazônicos, já fora analisada por Marx no “segredo” da *acumulação primitiva ou originária*, em que ficou demonstrado os mecanismos econômicos, jurídicos e sociais acionados para fazer avançar a expropriação dos camponeses e sua justificativa no plano de “modernização” da sociedade do capital.

Também nos lembrara Marx que no plano histórico tem-se um movimento de conversão da natureza em propriedade privada, portanto, na produção de novas mercadorias, que, em essência, veste-se na proposta de exploração mineral em áreas indígenas o novo capítulo histórico dos saques e pilhagens que as grandes empresas, com as bençãos do Estado, fazem contra as populações locais, como os camponeses e os povos amazônicos.

No plano das lutas sociais, abre-se um campo de ação dos movimentos sociais e das organizações indígenas e campesinas, dos povos amazônicos, de afirmarem as lutas identitárias e por territórios como agenda necessária ao enfrentamento e resistência aos despojos e espoliações que se anunciam.

Bibliografia

CIMI. (2018). Conselho Indigenista Missionário. “Mais de 10 mil hectares de floresta já foram destruídos na Terra Indígena Karipuna”. Reportagem do Greenpeace Brasil publicada em 26/07/2018. Acesso: <https://cimi.org.br/2018/07/mais-de-10-mil-hectares-de-floresta-ja-foram-destruidos-na-terra-indigena-karipuna/>

Costa Silva, R. G.; lima, L. A. P.; conceição, F. S. (orgs). (2018). Amazônia: dinâmicas agrárias e territoriais contemporâneas. São Carlos: Editora Pedro & João. 337p. Acesso: <http://www.gtga.unir.br/noticia/exibir/8427>

GTGA. (2019). Grupo de Pesquisa em Gestão do Território e Geografia Agrária da Amazônia – GTGA/CNPq. Nota Técnica 001/2019: Cartografia da Mineração em Terras Indígenas de Rondônia. Porto Velho, 15 de outubro de 2019. Acesso: <http://www.gtga.unir.br/noticia/exibir/8857>

KANINDÉ (2019). “Nota de repúdio à mineração em terras indígenas”. Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental, 02 de outubro de 2019. Acesso: <http://www.kaninde.org.br/nota-de-repudio-a-mineracao-em-terrass-indigenas/>

MARX, K. (2013). A chamada acumulação primitiva. In: O Capital: para a crítica da economia política. Livro I, volume II, RJ: Civilização Brasileira. p. 833-885.

MPF/RO. (2019). “MPF não vai participar de audiência pública sobre mineração em Rondônia porque indígenas não foram convidados”. Acesso: <http://www.mpf.mp.br/ro/sala-de-imprensa/noticias-ro/mpf-nao-vai-participar-de-audiencia-publica-sobre-mineracao-em-rondonia-porque-indigenas-nao-foram-convidados>

SANTOS, M. (2000). Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 3. ed. Rio de Janeiro: Record.

Espacialidades aymaras: El *Yapu K'hamani* y su importancia como personaje para la administración y protección del territorio

Tatiana Vargas Condori¹

Cada primera semana del año se lleva a cabo el cambio de autoridades en las comunidades del altiplano boliviano. La mañana del 4 de enero, despierto muy temprano para acompañar a mi familia en la nueva designación de cargos. Esta no es la primera vez que soy parte de los rituales de transición, hace once años atrás mi padre dejaba el puesto de *Mallku*², considerado como el máximo líder del *ayllu*³. Ser miembro activo de una comunidad significa participar constantemente de estos eventos; de igual forma, el ocupar puestos políticos y administrativos, regidos bajo las normas comunales, se ha convertido en la mayor forma de conservar la potestad sobre el territorio en el cual se vive y trabaja.

En esta ocasión, tengo el honor de apreciar la designación de nuevos *Yapu K'hamanis*, personajes que adoptan su nombre de la unión de dos voces aymaras: *Yapu* (tierra - cosecha) y *K'hamani* (vigilante). Asimismo, es importante mencionar que en otras regiones del altiplano también reciben la denominación de *Pachayatiris* (conocedores del tiempo), esta diferencia se debe principalmente a la organización de autoridades dependiente a cada comunidad. Estas figuras son consideradas como los cuidadores de sembradíos, animales y ríos. Su origen se remonta a la época de las haciendas⁴, donde aún con miedo de ser castigados, cumplían su rol de protectores de la madre tierra. El historiador Raúl Chui Mena hace una descripción de las funciones del personaje antes de 1952.

En el *ayllu* Yaru habían Kamanas en las orillas e islas del río Desaguadero conocidos como Qhuta kamanas encargados del cuidado del lugar donde se elaboraban el chuño y la tunta, también en la vigilancia de los totorales, churus, balsas. En algunos casos se conoce *Yapu Kamanas* cuidadores de los cultivos y responsables de proteger contra el granizo, la helada y otras. La duración de este cargo era de tres a cuatro meses, luego el término de la gestión debía presentar un informe al Jilaqata (Chui, 2012: 89).

Actualmente, este personaje es parte de la base orgánica de la comunidad; es por esta razón, que cada año es elegido un varón y una mujer para cumplir con este cargo. Dentro del orden

¹ Ingeniera Geógrafa, actualmente cursa la maestría en Geopolítica de los Recursos Naturales de la Universidad Mayor de San Andrés. Miembro del Laboratorio de Geografía Política y Relaciones Internacionales LABGEPOR de la misma universidad. yamilka.geo@gmail.com

² *Mallku* (aymara, literalmente considerado Cónedor) es el equivalente del kuraka en quechua o del “cacique” importado del Caribe por los españoles. Es una autoridad tradicional a nivel de las instancias organizativas comunales más amplias o *ayllus* mayores (Platt, 1976).

³ “El *Ayllu* desde el punto de vista político, económico es un régimen de apropiación del territorio fundado sobre la simultaneidad de la propiedad común y la posesión privada” (Untoja, 2001: 13).

⁴ Gregorio Iriarte en su artículo *Organización cooperativa del ayllu*, menciona que el periodo de las haciendas se concentró en la Colonia y tenían como objetivo privatizar la tierra sin considerarla como de propiedad indígena. Disponible en: <http://chamba.coop/legado/organizacion-cooperativa-del-ayllu>. Revisado el 20 de enero 2020.

jerárquico se encuentra como segundo después del *Mallku*, y el periodo de tiempo en el cual cumple su función es de un año, desarrollando su trabajo entre los meses de enero y mayo.

Los meses en los que más trabajamos son los primeros del año, no hay descanso, todo el día se trabaja. Empezamos haciendo una visita a todos los cerros y ríos, el recorrido se hace a pie y mientras caminamos nos presentamos con las *huacas* (sepulcro de antiguos indígenas), en estos lugares hacemos oraciones para que llueva o para que las heladas no afecten la producción. Después de los cinco primeros meses del año se descansa un poco, pero para fin de año hay que volver a caminar y ver que todo esté en orden (Simón Vargas Condori, entrevista, 10 de junio de 2019).

En 2015, *El Estatuto de la comunidad campesina de Rosa Pata*⁵, publicado por Fundación Tierra menciona que el *Yapu K'hamani* es el directo responsable del cuidado de los sembradíos; de igual modo, debe introducir nuevos métodos de defensa de cultivos y de los animales, haciendo un seguimiento de los fenómenos naturales, cumpliendo los usos y costumbres de la región y pidiendo ayuda en caso de desastres naturales (granizadas, sequía u otros).

Saberes ancestrales⁶ en función del medio ambiente

Las herramientas utilizadas por los *Pachayatiris* para el control de eventos climáticos como sequías, inundaciones, entre otros; son de carácter natural, aunque en los últimos años se han ido introduciendo nuevas tecnologías, traídas por proyectos gubernamentales y otras por cooperación internacional. Los mecanismos que son parte de los rituales, se concentran en la observación de flora y fauna; es de esta manera que los aspirantes al cargo deben conocer muy bien las señales brindadas por los componentes nativos, también llamados bioindicadores⁷. Un ejemplo del accionar de los *K'hamanis*, se puede leer en el artículo escrito por Gemma Candela el 22 de junio de 2014, en el periódico La Razón.

Hay bioindicadores para observar casi todo el año. Los más importantes son las nubes, el zorro y las estrellas (...). Las nubes suelen indicar cómo serán las lluvias. Hay que observarlas cuando llega una fiesta. Si al amanecer del 21 de junio, Año Nuevo Aymara, acompañan la salida del sol, están anunciando un año muy húmedo. Si además hay niebla sobre el lago Titicaca, la producción será buena (y, al contrario, si no la hay). Para observar este indicador, los pachayatiris madrugan y suben a un cerro próximo. Y lo mismo sucede con los astros: "A veces no dormimos bien para ver las estrellas salir", cuenta Willy. Como durante el mes de junio, en el que salen a mirar el cielo entre las cinco y las seis de la mañana para fijarse en el resplandor de los cuerpos celestes: si su brillo es menor del habitual, se cosechará menos que de costumbre (Candela, 2014).

Este extracto nos muestra una explicación del uso de los tres tipos de indicadores en la vida ritual de los *Yapu K'hamanis*: biológicos, astronómicos, y atmosféricos. De igual manera, se confirma el total compromiso con el bienestar de la comunidad. Por otro lado, el Estado ha estado

⁵ La comunidad campesina Rosa Pata está situada al oeste de Tiwanaku, está a 85 Km aproximadamente de la ciudad de La Paz (Fundación tierra, 2015: 12).

⁶ "Conjunto de conocimientos y valores, que han sido transmitidos de generación en generación, dentro de un sistema de educación endógena y cuyo papel dentro de la sociedad ha sido el de colaborar al desarrollo de individuos, a través de la enseñando de experiencias anteriores". Definición elaborada por la FAO y el Estado Plurinacional de Bolivia para el Año internacional de la quinua, 2013.

⁷ "Señales, guías, y prácticas que permiten pronosticar el comportamiento del clima, a través de su conducta se determina el éxito o el fracaso de la producción agropecuaria". Definición elaborada por la FAO y el Estado Plurinacional de Bolivia para el Año internacional de la quinua, 2013.

promoviendo la conservación de estos conocimientos. Un proyecto que hasta la fecha ha generado grandes avances es el de *Pachayatiña Pachayachay* (Saber del clima y saber del tiempo en aymara y quechua)⁸, que tiene como finalidad integrar los saberes de los *Pachayatiris* con los datos obtenidos a través de estaciones meteorológicas instaladas por el Servicio Nacional Meteorológico y de Hidrología SENHAMI, en diferentes puntos del territorio boliviano, para el pronóstico de posibles sequías. De esta manera se obtiene información predictiva y es posible actuar de forma anticipada ante daños agrícolas.

Se entiende entonces que el conjunto de personas que vive dentro de una comunidad ve en el *Yapu K'hamani* a un experto en la protección del territorio. Es por esta razón que el individuo que ocupa el cargo es respetado y recordado de acuerdo al nivel de productividad obtenido en su año de gestión.

Depende si haces bien o no tu trabajo, la gente se acuerda. Si el año en el que has hecho el cargo a caído el granizo, los animales se han muerto y la cosecha ha disminuido, la gente puede llegar a insultarte o no dirigirte la palabra. Muchos han quedado traumados porque viven con el complejo de que fueron los culpables de un mal año agrícola. En cambio, si en tu gestión todo ha salido bien, hay papa, los animales están sanos y el agua se ha mantenido limpia, la gente te dará la mano en las reuniones, te saludará y reelegirá para el puesto. (Simón Vargas Condori, entrevista, 10 de junio de 2019).

El comportamiento de la gente ante los acontecimientos ocurridos durante la gestión de un *Yapu K'hamani*, me hace pensar en el valor que se le da al sujeto. La comunidad le otorga toda la responsabilidad de sus cosechas y de sus animales. De igual forma, está el poder que asume este individuo ante la conducta de las personas, en muchas ocasiones estos personajes pueden arremeter contra acciones dañinas, como la cacería injustificada de animales, o la inadecuada administración del recurso hídrico.

Naturaleza a través de la vestimenta

El traje que utiliza el *Yapu K'hamani* tiene una relación muy estrecha con el paisaje donde vive. Su uso es de carácter obligatorio, pues al ocupar un lugar importante en la comunidad debe mostrar autoridad mediante la ropa que usa. La vestimenta tradicional, se compone por el *luch'u* (gorro de hombre) con adornos de flores, que representa la flora de la región. El poncho verde simboliza las chacras (cultivos) de papa, u otras hortalizas. La *ch'uspa* (bolsa de hombre) tiene la figura de los animales de la zona. El mandil blanco que cargan en sus espaldas, reproduce las nubes blancas que anuncian la lluvia. Dentro del mismo hay coca, incienso, alcohol, ajo y un poco de sebo de llama, estos objetos son enfocados a la defensa de los cultivos contra el granizo o las lluvias fuertes⁹. La única diferencia con el vestir de la mujer, es el reemplazo del poncho por un

⁸ "Proyecto de Euroclima+ como parte del componente de Gestión del Riesgo, financiado por la Unión Europea, con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y la Agencia Francesa para el Desarrollo (AFD)" (Mamani, 2019). Disponible en: <http://serviciosclimaticos.senamhi.gob.bo/2019/08/07/los-pachayatiris-de-la-comunidad-de-yaurichambi-continuan-con-la-observacion-de-bioindicadores-para-el-pronostico-de-sequia-en-la-campana-agricola-2019-2020/>. Revisado el 12 de marzo de 2020.

⁹ Información obtenida a través de la entrevista realizada a la pareja de Marina Vargas y Antero Vargas, *Yapu K'hamanis*

aguayo verde, originalmente tejido de lana de oveja; asimismo, ellas almacenan coca y caramelos en un *tari* (pedazo de aguayo) (ver figura 1).

El comunicador social Donato Ayma, en su artículo *Año Nuevo: Nuevas autoridades en el Ayllu*, menciona que “durante el año de su gestión, las autoridades no se quitan el pocho ni el aguayo, por respeto a las normas propias del *ayllu*. En la lógica aymara, quitarse el poncho o el aguayo en la época de lluvias, significa que puede causar el despeje de las nubes y en la noche puede presentarse las bajas temperaturas provocando heladas en la producción agrícola. La autoridad del *ayllu* simbólicamente está abrigando la naturaleza con el poncho y el aguayo, para evitar las heladas y granizos que suelen presentarse en la época de lluvias” (Ayma, 2016).

Fig. N° 01: Vestimenta masculina y femenina de los *Yapu K'hamanis*.



Fuente: Tatiana Vargas Condori

La vestimenta de estas autoridades puede llegar a diferenciarse entre regiones, esto dependerá principalmente de la normativa impuesta por el *ayllu*, donde podrían determinar la implementación o retiro de alguna prenda.

Distribución territorial

Se aproxima el medio día, y los personajes se preparan para compartir un *apthapi* (comida comunal) que dará inicio a la ceremonia para el cambio de autoridades. En el encuentro se presentan los líderes de las cuatro regiones que componen la comunidad de Corpa, perteneciente al municipio Jesús de Machaca¹⁰ en la provincia Ingavi, del departamento de La Paz. Al ser un *ayllu extenso*¹¹, es necesario la división de zonas, pues cada una mantiene una autonomía en cuestión de administración. “El caso de Corpa merece un ulterior análisis. Se trata del asiento local más poblado y el núcleo más urbanizado: con 1.380 habitantes” (Albó, 2012: 59). Esta característica originó una separación considerable con todas las comunidades quienes componen Jesús de Machaca. En la actualidad, Corpa busca convertirse en un municipio independiente, por lo que trabaja en su presentación como pueblo autónomo¹².

Es de esta manera que a Corpa la comprenden *Corpuma*, ubicada en la parte urbana de la comunidad; *Llallagua*, que concentra un conjunto de cerros y rocas gigantes; *Taypi*, que tiene bastantes ríos en su territorio y *Pampa* considerada la parte más árida del *ayllu* (ver figura 2).

La principal fuente de ingresos económicos de los cuatro *suyos* (regiones) que componen Corpa, es la agricultura.

En el municipio el cultivo más sembrado es la papa con un 97.4% de familias que se dedican a esta actividad, le sigue la quinua con el 65.8% de familias y en último lugar está la alfalfa con sólo el 2.54%. El principal cultivo forrajero, que se siembran es la cebada con 42.67%: además por su rusticidad y adaptabilidad a los diversos tipos de terrenos (Valencia, 2008: 77).

La distribución espacial de los cuatro *ayllus* permite que los *Yapu K'hamanis* puedan controlar los eventos que afectan las cosechas o la distribución de agua. Para esto, recorren todos los días su territorio en búsqueda de rituales que puedan estar provocando cambios en la producción¹³. Cualquiera de estos hallazgos debe ser informado al *Jillir Yapu K'hamani*¹⁴, ya que él cuenta con el conocimiento necesario para romper con el rito que se haya dispuesto sobre la comunidad. Esta

¹⁰ Jesús de Machaca está ubicado en el altiplano sur, tiene un total de 15,039 habitantes y una extensión de 987 kilómetros cuadrados. Es en su totalidad una comunidad aymara pero limita con la nación Uru, específicamente con la isla de los Urus Iruitos. Información obtenida de la página de la gobernación de La Paz: <http://autonomias.gobernacionlapaz.com/sim/municipio.php?mn=46>

¹¹ Corpa está localizado dentro de la superficie del Municipio de Jesús de Machaca que abarca 939 km², sobre una altura de entre 3800 y 4742 m.s.n.m. Información obtenida del Plan de Desarrollo Autónomo Originario de Jesús de Machaca elaborado el año 2010. Disponible en: http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM_S/02_LA%20PAZ/020806%20-%20Jesus%20de%20Machaca.pdf.

Revisado el 16 de marzo de 2020.

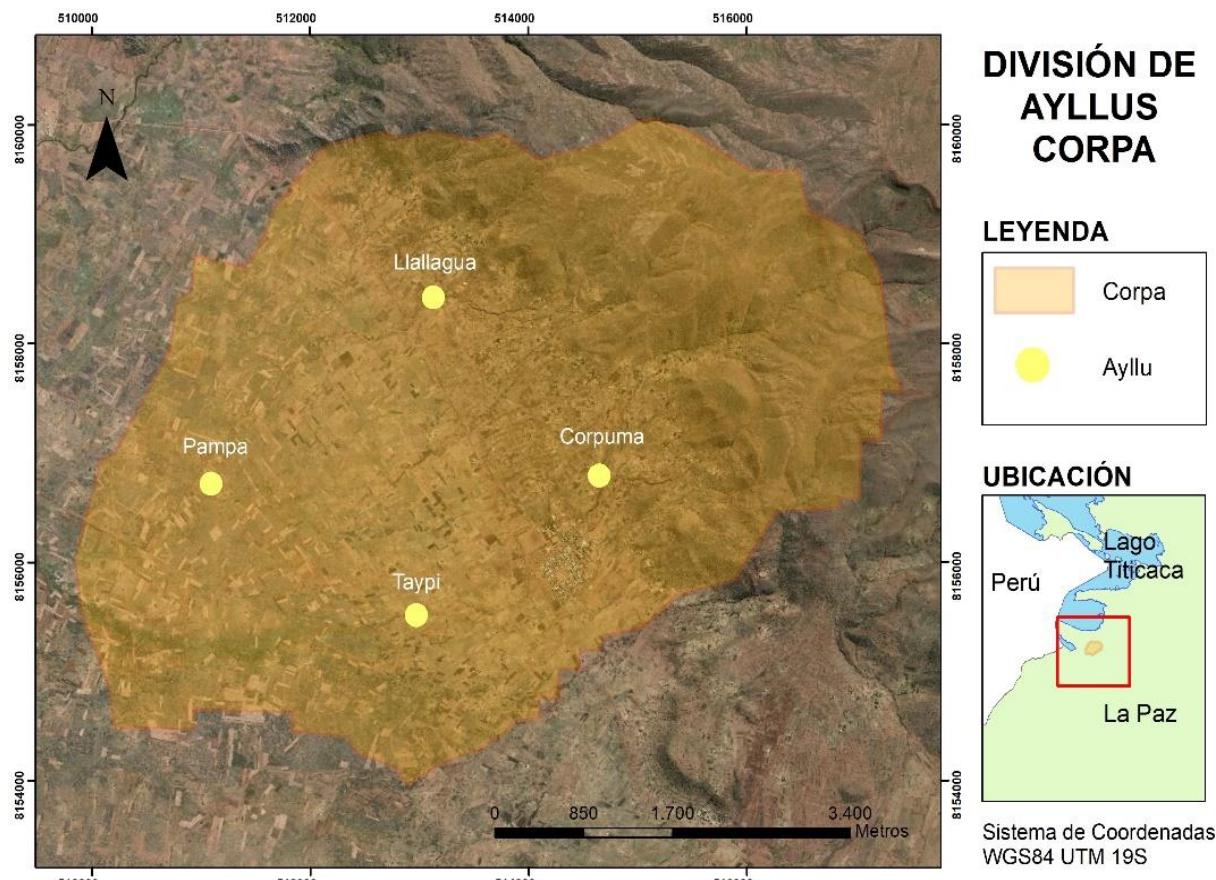
¹² “El auge de Corpa es relativamente reciente y se debe a que desde fines de los 1970 el párroco de Jesús y San Andrés de Machaca decidió establecer su sede en Corpa para estar libre de las exigencias de los vecinos del pueblo de Jesús de Machaca. Con la presencia del parroco, se fueron acumulando otros servicios, como el CETHA, el Centro Avelino Siñani y una posta sanitaria que se transformará en el principal hospital de la región. Además, desde la pavimentación del camino troncal La Paz – Desaguadero, Corpa es la puerta de entrada a toda la *marka* de Machaca, con mejores comunicaciones que el resto” (Albó, 2012: 59).

¹³ Los rituales considerados dañinos son aquellos en los que interviene el sacrificio de animales, o magia negra, están enfocados en afectar el desarrollo de un *ayllu*.

¹⁴ Cada año se elige una pareja o individuo que cumpla con el rol de *Jillir Yapu K'hamani*, que en español llega a significar el Gran o Mayor cuidador. Por lo general, son individuos que ya han cumplido con todos los cargos en la comunidad; y que, además, conozcan a cabalidad las rutas, centros energéticos y ritos ancestrales para ser ofrecidos a la Pachamama. El año 2019 el líder de los cuatro suyos es mi padre, Simón Vargas Condori.

división demuestra una forma de organización autónoma dentro del *ayllu*; sin embargo, aunque el trabajo llega a manifestarse de modo separado, los cuatro representantes terminan organizándose en un cabildo¹⁵, institución que los representa a nivel nacional.

Fig. N° 02 Yapu K'hamanis de los cuatro ayllus del año 2019: Llallagua, Luis Vargas y Wilma Achacollo. Corpuma, Pastor Quino. Taypi, Cirilo Condori y Brigida Condori. Pampa, Simon Colmena y Saturnina Vargas.



Elaboración: VARGAS CONDORI, T.

Respecto a la tenencia de tierras, en la mayoría de los casos, son espacios adquiridos a partir de sucesión familiar. Es decir que la mayoría de terrenos son de familias que siempre han habitado Corpa, “a diferencia de otras localidades del altiplano, durante el coloniaje los comunarios de los distintos ayllus de Jesús de Machaca no se dejaron convencer por los españoles y criollos interesados en sus tierras, sino que buscaron los medios legales, a través de sus caciques, para impedir la creación de haciendas en sus comunidades” (Choque Canqui, 2003: 209). Sin embargo, la zona estudiada fue una de las pocas haciendas del municipio, lo que resultó en un complejo proceso de resistencia hacia los métodos organizativos que manejaban los hacendados en los primeros años de la república.

¹⁵ Autoridad máxima con poder de decisión del gobierno autónomo, compuesto por los Mallku Awkis y Mallku Taykas de las comunidades Originarias y Ayllus. Información obtenida del Plan de Desarrollo Autónomo Originario de Jesús de Machaca elaborado el año 2010. Disponible en: http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM_S/02_LA%20PAZ/020806%20-%20Jesus%20de%20Machaca.pdf. Revisado el 16 de marzo de 2020.

Un reflejo de esta mantención de tradiciones es la forma de adquirir una porción de territorio, pues lo principal es conformar un matrimonio, sin importar mucho la edad de los individuos, “quienes se convierten en *jaqi* (persona) por medio de esa unión, siendo habilitados y obligados a cumplir servicios comunitarios, además de acceder al uso de la tierra” (Astvaldsson 1994; Colque y Cameron 2010; Chuquimia 2006). El sociólogo Felix Patzi señala que para obtener el derecho sobre la tierra se debe obedecer todas las obligaciones condicionadas por la comunidad y que, al no cumplir con estas, se puede perder la posesión de tierras (Patzi, 1996: 78).

La transferencia de títulos de propiedad se da de varón a varón, el cual representa un 86,8%, en tanto las mujeres no tienen el título de propiedad a su nombre. Las mujeres que heredan un terreno, al casarse pasan sus derechos de propiedad a nombre del esposo o los mantienen juntos (Valencia, 2008: 70).

Teniendo en cuenta que “más de la cuarta parte de las familias del municipio (27,2%) poseen terrenos con una superficie que están comprendidos de 0,1 a 3 hectáreas” (Valencia, 2008: 69). Uno de los problemas que genera esta distribución es la micro repartición de terrenos, pues si se da el caso de contar con una familia compuesta en su mayoría por hermanos varones, el padre deberá distribuir su tierra en pequeñas partes, limitando el cultivo extensivo.

En la mayoría de los casos, la familia de uno de los jóvenes es quien distribuye la extensión del espacio otorgado. Posteriormente, “la pareja se compromete a entrar en la fila o lista para llevar a cabo las obligaciones a la comunidad. Uno de los primeros cargos es la responsabilidad organizativa del trabajo colectivo, como por ejemplo en las fiestas comunales y patronales” (Fernández, 2016: 458). Con el paso del tiempo, los esposos cumplirán con el listado de cargos establecido por el ayllu, acción que muchas veces conlleva a que participen de la vida política y administrativa de la comunidad hasta sus últimos días de vida.

Es por esta razón que en el evento de cambios de autoridad es posible observar a parejas de ancianos culminando sus responsabilidades. En el caso del cierre de actividades del año 2019 en Corpa, la mayoría de representantes son adultos mayores quienes asumen el liderazgo (ver figura 3).

Es importante mencionar que Corpa se encuentra identificado como *Nación y Pueblo Indígena Originario Campesino*, denominación implantada en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia¹⁶. Esta categorización se mantiene con el objetivo de brindar derechos a la población indígena sobre sus tierras. Los beneficios, (...) incluyen no solo el derecho a la tierra, sino también, el derecho al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables que se encuentran en sus territorios, así como la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y su definición de convivencia armónica con

¹⁶Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española (CPE, 2009: Art. 30.1).

la naturaleza, comprendiendo tanto áreas de producción, áreas de aprovechamiento y conservación de los recursos naturales, como espacios de reproducción social, espiritual y cultural¹⁷" (Vargas y Gamboa, sf: 418).

Fig. N° 03 En Corpa la mayoría de *Yapu K'hamanis* son varones mayores de 60 años.



Fuente: Tatiana Vargas Condori

De igual manera, al considerarse autónomos en la organización de su territorio existen bastantes restricciones en cuanto a la compra y venta de terrenos, siendo una de ellas la imposibilidad de vender una porción de territorio a individuos pertenecientes a comunidades externas; asimismo, si existe la posibilidad de traspasar tierra debe ser entre vecinos y de manera interna. La intervención legal es casi inexistente, otorgándoles la mayor responsabilidad a los representantes comunales. Estas condiciones surgen a partir de normativas creadas por cada comunidad, respondiendo a las formas originarias de organización del territorio.

El individuo (*jaqi*) en el Ayllu no puede tener tierra en propio; pues la tierra no le pertenece sino al Ayllu. De ahí la imposibilidad de dividir el territorio del Ayllu en propiedades privadas y de alienarlo. Pero el individuo puede convertirse en poseedor privado por la vía de la pertenencia al Ayllu (Untoja, 2001: 13).

¹⁷ Paráfrasis de las autoras basado en el Art. 403, I, de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

Lo que el economista aymara Fernando Untoja nos explica es que los terrenos son distribuidos de acuerdo a las necesidades de las familias del ayllu, logrando de esta manera alejarse de una política capitalista de apropiación del territorio.

Transición

Se aproxima la hora del evento y la población comienza a ubicarse a pies de la iglesia principal del ayllu. Los nuevos *Yapu K'hamanis* se disponen a esperar acompañados de sus familias, muy ocupados hijos y esposas controlan que toda la ceremonia se desarrolle satisfactoriamente. Nosotros, la familia de los representantes pasados nos localizamos de frente a los iniciantes, llevamos alcohol y coca para festejar. A las tres de la tarde comienza el discurso del *Jillir Yapu K'hamani*, principal representante de los cuatro ayllus. Totalmente en aymara, se refiere a las próximas autoridades como responsables de lo que en el 2020 podría ocurrirle a la madre tierra, también menciona la importancia del cuidado de animales y sobre todo el respeto que conlleva ocupar el cargo.

Finalizado el sermón, las familias proceden a vestir a las nuevas autoridades. Este proceso es realmente significativo, pues en muchas ocasiones el *K'hamani* pasado obsequia una prenda al líder reciente, la razón de este accionar radica en el traspaso de conocimiento y energía. Una vez ataviados los nuevos *Yapu K'hamanis*, la comunidad entera celebra, se escuchan *Jallalas* (gritos festivos), se *pijcha* (mastica) coca y se bebe alcohol con todos los miembros. Existe un semblante de satisfacción en cada uno de los presentes, no solo han cumplido con la comunidad, también están seguros de que a través de la actividad realizada su pedazo de tierra será respetado, y su nombre será recordado por muchos años más.

Consideraciones finales

El acercamiento al trabajo de los *Yapu K'hamanis* me hace pensar en que las comunidades del altiplano han logrado mantener por mucho tiempo sistemas de organización bien ejecutados, para la distribución, apropiación y protección de su territorio. Esto debido a que la resistencia ha sido característica aymara desde antes de la conquista española; un ejemplo de esto se manifiesta en el momento de intervención incaica al territorio de los señoríos aymaras, pues si bien los incas tuvieron el poder sobre esta región, no pudieron quitarles el idioma, ni la forma de administración que se mantiene hasta la fecha.

Asimismo, el reconocimiento institucional y el respaldo gubernamental los acerca a nuevos espacios, ocasionando la revalorización de estos líderes en comunidades más próximas a las ciudades; de igual forma, los aleja de ser considerados simples personajes “ancestrales”, pues sus predicciones adquieren la misma importancia que la información obtenida por sistemas tecnológicos de predicción de lluvias y sequías.

Por último, se entiende que para el *Yapu K'hamani* el espacio territorial resulta ser parte de sí mismo, de sus ancestros y de sus futuras generaciones. Por tal motivo, es necesario cumplir con un cargo durante un año entero, en el cual no solo cuida y protege las cosechas, sino que a través de este accionar le demuestras su respeto a la comunidad y al lugar donde vive. Solo así se identifica como parte del *ayllu*, como uno mismo.

Bibliografía

- Albó, Xavier. (2012). Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta Tarabuco. CIPCA. La Paz, Bolivia.
- Assies, W. (2003). La descentralización a la boliviana y la economía política del reformismo. En Gobiernos Locales y Reforma del Estado en América Latina. El Colegio de Michoacán. México D.F.
- Ayma, Donato. (2016). Año nuevo: Nuevas autoridades en el Ayllu. Bolivia. Encontrado en: http://www.katari.org/?page_id=426
- Candela, Gemma. (2014). Pachayatiris: El entorno les da la predicción a los meteorólogos del área rural. Periódico la razón, la paz: Bolivia. http://la-razon.com/index.php?url=/suplementos/escape/Pachayatiris-entorno-prediccion-meteorologos-rural_0_2073992644.html
- Chui, Raúl. (2012). Una aproximación Histórica a la justicia indígena originaria en el Ayllu Yaru del Cantón Conchacollo de la Marka “San Andrés de Machaca”, 1952-2002. La Paz, Bolivia.
- Chuquimia, R.G. (2006). Repensando la Democracia desde el Ayllu. De la Condición Democrática en Crisis a la Idea de Comunidad en la Política. Editorial Independiente. La Paz, Bolivia.
- Choque, Roberto. (1986). La masacre de Jesús de Machaqa. 2da edición, biblioteca del bicentenario de Bolivia, 2019. La Paz, Bolivia.
- Fernández, Francisca. (2016). Indianización y municipalización de lo aymara en Bolivia: el caso de Jesús de Machaca. Chungara, revista de antropología chilena. Santiago, Chile.
- Gobierno Autónomo de Jesús de Machaca. (2001). Plan de Desarrollo Autónomo Originario. Encontrado en: http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM_S/02_LA%20PAZ/020806%20-%20Jesus%20de%20Machaca.pdf
- Iriarte, Gregorio. (SF). Organización cooperativa del Ayllu. Venezuela. Encontrado en: <http://chamba.coop/legado/organizacion-cooperativa-del-ayllu>
- Loritz, Erika. (2016). Las formas de organización del trabajo en comunidades aymaras en Bolivia. Revista otra economía. Brasil. Encontrado en: <file:///C:/Users/usuario%2014/Downloads/10145-40105-1-PB.pdf>
- Mamani, Grover. (2019). Pachayatiris observan bioindicadores para el pronóstico de sequía del 2020. Euroclima. Encontrado en : <http://serviciosclimaticos.senamhi.gob.bo/2019/08/07/los-pachayatiris-de-la-comunidad-de-yaurichambi-continuan-con-la-observacion-de-bioindicadores-para-el-pronostico-de-sequia-en-la-campana-agricola-2019-2020/>
- Patzi, Félix. (1996). Economía comunera y explotación capitalista. EDCOM Editores. La Paz, Bolivia.
- Untoja, Fernando. (2001). El retorno al Ayllu. La Paz: Bolivia.
- Vargas, Viviana & Gamboa, Shirley. (SF). El derecho de los «pueblos y naciones indígena originario campesinos» en la constitución política del estado plurinacional de Bolivia. Universidad Autónoma Juan Misael Saracho. Tarija, Bolivia.
- Valencia, Paulina. (2008). Estrategias de desarrollo económico para el municipio de Jesús de Machaca (Tesis de pregrado). Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

Danza de Sonajeros, tradición indígena nahua de Tuxpan, Jalisco, México¹.

Emiliano Ignacio Díaz Carnero²

Tuxpan, Jalisco. La comunidad Nahua de Tuxpan, a 18 kilómetros de Zapotlán el Grande en el sur de Jalisco, mantiene vivas sus tradiciones indígenas a pesar de haber sido fuertemente golpeada por la llamada modernidad capitalista.

Conquistadores, colonizadores, hacendados españoles primero y nacionales después, cañeros, narcotraficantes, empresas papeleras como Atenquique y últimamente, invernaderos agroindustriales, han impactado fuertemente a la comunidad Tuxpan, sin embargo, la tradición Nahua continúa. Estas instituciones que históricamente han acaparado gran parte de las tierras de la comunidad de Tuxpan, no solamente las han despojado de su territorio ancestral, sino también han implantado esquemas de vida y patrones culturales que afectan la identidad y tradición indígena. Pero a pesar de eso, la comunidad se mantiene firme y sin doblegarse, como se demuestra cada inicio de año, cuando las cuadrillas de Sonajeros y Chayacates toman las calles y los clanes familiares, retoman el control de la ciudad.

La danza de Sonajeros y Chayacates es en honor a San Sebastián y en ellas participan tanto mujeres como hombres de todas las edades. Se inicia el día 20 de enero, día de su santo, continúa el 27 del mismo mes y termina el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria. Son tres días de danza en donde la tradición antigua Nahua y la fe cristina se entrelazan. Días de danza que recuerdan la rebeldía indígena ante toda agresión y en agradecimiento a las tres imágenes que existen de San Sebastián: la abajeña (20 de enero), la arribeña (27 de enero) y la pronunciada (2 de febrero). Las danzas la realizan 23 cuadrillas formadas por clanes de familias. Cada cuadrilla tiene su propia pequeña imagen de San Sebastián, además de los tres grandes. Las cuadrillas de Sonajeros están integradas por dos piteros, los danzantes punteros y sus aprendices (adultos o jóvenes y niños respectivamente), los monos, el viejo, el apache, los mayores y los responsables de la danza.

¹ El texto sin las fotografías fue publicado en febrero de 2007 en el desaparecido diario *La Jornada Jalisco*.

² Cátedra CONACYT. Profesor Investigador en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de La Frontera Norte, sede Ciudad Juárez. Asociado y Fundador del Instituto de Geografía para la paz A.C. Integrante del Grupo de Trabajo Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano de CLACSO. E-mail: geopaz.org.mx@gmail.com / emilianodc@colef.mx

Foto 1. Cuadrilla de Sonajeros Abajeños. EIDC



Foto 2. Piteros y San Sebastián. EIDC.

Los piteros son los responsables de tocar el tambor tradicional y el carrizo que marcan el ritmo y pisada del danzante y de su sonaja. Los danzantes punteros son los que saben los ritmos y pasos a partir de escuchar el carrizo y el tambor, que marcan el paso a los aprendices. El viejo es el sabio de la comunidad y los monos sus ayudantes. El apache es el jefe de la tribu (la comunidad representada en la cuadrilla). Los mayores son adultos de la comunidad que van al pendiente de los danzantes y en especial de los niños. El responsable de la danza es el más grande en años y es el que trasmite la sabiduría de la danza tradicional a los danzantes actuales.

La danza de los Sonajeros es la más antigua, se realiza desde antes de la llegada de los conquistadores europeos. Don Pedro Patricio, mayor de la comunidad y encargado de la cuadrilla abajeña nos dice: "es una danza de guerra que representa la marcha de las tropas al combate. Su grito es un grito de batalla y la sonaja es el mazo de pelea. Platican los antiguos que esta danza se empezó hacer en agradecimiento a San Sebastián, que llegaron cuando hubo una enfermedad

muy fuerte, una peste que hacía que a la gente le salieran granos y llagas en la cara, creo que era la viruela negra. Llegaron tres San Sebastián, que cuidaban las tres entradas del pueblo para que no entrara la enfermedad. Y es que era muy feo, la gente era enterrada viva para que no contagiara. Ahí la enfermedad se detuvo y desde ahí se agradece a San Sebastián danzándole, con gusto, alegría y amor".

Foto 3. Don Pedro y San Sebastián. EIDC.



Las cuadrillas de abajeños y arribeños son las más antiguas, la de pronunciados surge después de una rebelión de indígenas de Tuxpan junto con indígenas de Zapotlán y de Tamazula contra la hacienda "El Rincón" en 1872. La danza de Chayacates es más nueva, se realiza con violín y una máscara con un paño que representa a los españoles. Nace durante la conquista después de otra gran epidemia de viruela, en 1774, según Lameiras ("Tuxpan de Jalisco. Una Identidad Danzante", 1990). Recordemos que San Sebastián es el protector de los enfermos. Entonces en su origen fue la danza de agradecimiento de los criollos españoles, mientras que la de Sonajeros era la

indígena. Ahora están mezclados y no existe esa diferencia. En las dos danzas bailan tanto indígenas como mestizos.

Tanto las celebraciones del 20 y 27 de enero, como las del 2 de febrero que se realizan cada año, consisten en llevar temprano las imágenes al templo, a la misa de las 7 de la mañana. Después las cuadrillas se preparan para buscar cada una su imagen e iniciar la peregrinación todas juntas rumbo al atrio de la Virgen de la Candelaria, en la casa de su capitán. Después cada cuadrilla va a la casa de su capitán del día (el encargado de cuidar la imagen y dar de comer a los danzantes). Ya que los danzantes han almorcado se preparan para ir a danzarles a todas las imágenes de las demás cuadrillas de la comunidad. Una vez danzadas y homenajeadas todas las imágenes de cada cuadrilla, se regresa a casa de cada capitán, donde lo está esperando su Señor San Sebastián y su cena. Ahí se inicia el traslado de responsabilidades y se piden los nuevos cargos para el próximo año.

Foto 4. Don Pedro con San Sebastián y los Piteros de la Cuadrilla Abajeña. EIDC.



Durante todo el recorrido se danzan diferentes pasos, cada cuadrilla según el número de piezas que sepan sus piteros. El clímax llega cuando se realiza la danza del apache con un significado muy profundo para la comunidad. En esta danza el viejo es sacrificado por el apache, repartiendo sus miembros entre la tribu. Esta danza expresa como todo el conocimiento y sabiduría del viejo es recuperada por el apache para trasmitirla a toda su tribu y a las nuevas generaciones comenta Don Pedro.

Foto 5. Danza del Apache. EIDC.



Con estas danzas y su organización comunitaria se manifiesta no sólo la tradición guerrera de los Nahuas del sur de Jalisco con su fe llena de alegría y amor. Sino también sus tradicionales estructuras de gobierno y de toma de decisiones que permiten la vida colectiva cotidiana basada en el trabajo y esfuerzo de toda la comunidad. Por eso mismo no es mucho decir que la comunidad se mantiene viva y en pie de lucha en Tuxpan: el pueblo de la fiesta eterna.

Foto 6. Sonajeros Abajeños. EIDC.



“Índios espanhóis” sob o pano de fundo da Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira¹

Letícia Larín²

O estopim, da reflexão que se apresenta, deu-se pelo contato com uma ilustração produzida durante a Viagem Filosófica, que ocorreu em solo brasileiro de 1783 a 1792. Chefiada por Alexandre Rodrigues Ferreira, nascido em 1756, esta empreitada científica foi enviada à América do Sul concomitantemente à “segunda comissão demarcadora de fronteiras”, entre Portugal e Espanha, e resultou do “interesse português na ocupação amazônica” – tendo como objetivo, “conhecer um imenso território que permanecia ainda um grande mistério” (Ferreira, 2006b: 8).

As obras plásticas que outorgam esta conjunção são, assim, desenhos ditos *científicos* – os quais se propõem a representar, fielmente, a fauna, a flora e as culturas com as quais se depararam os viajantes, além das transformações nas paisagens resultantes do processo desencadeado pelos europeus – e marcos de pedra que demarcam limites territoriais. Enquanto os objetos escultóricos em pedra são observados, neste estudo, em sua conexão ao contexto geral dos limites territoriais, é realizado, como insinuado no parágrafo anterior, um aprofundamento reflexivo numa aguarela específica – sendo esta o tema principal do presente artigo. Produzida por Joaquim José Codina, nela figura um casal de “índios espanhóis”. A indagação, geradora destes escritos, ponderou se estes “índios espanhóis” pertenceriam a alguma linhagem, relativa à dos atuais guarani e kaiowá que vivem no estado de Mato Grosso do Sul.

Com esta inquirição, o desenvolvimento da escritura pondera hipóteses, passando a dedicar-se progressivamente em captar o contexto determinado destes “índios espanhóis” – através da procedência étnica, da movimentação do panorama histórico e, também, do sentido, para ambas as partes, do contato entre esses naturais e a comitiva científica. O encontro com o desconhecido, por parte do botânico nascido na Bahia – o qual ficou “conhecido como importante naturalista português” – e dos seus acompanhantes – dois “riscadores” (assim se chamavam os artistas desenhistas) (Ferreira, 2002: 5), Joaquim José Codina e José Joachim Freire, e um “jardineiro” (botânico), Agostinho Joaquim do Cabo –, foi caracterizado por perspectivas iluministas a serviço da coroa portuguesa.

¹ **Agradecimentos:** Este trabalho beneficiou do uso da infraestrutura PRISC (*Portuguese Research Infrastructure of Scientific Collections*).

² Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas-Artes, Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Artes, Membro Colaborador. Integrante do Grupo de Trabalho “Pensamento Geográfico Crítico Latino-americano” vinculado ao Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). E-mail: leticialarin@gmail.com

Sendo assim, aspectos marcantes da Expedição Filosófica são dispostos e a relação, entre esses ímpetos e a conjuntura que decorria na conquista do território, é evidenciada. Por fim, a situação “exclusiva” dos “índios espanhóis” termina por “iluminar” aspectos formais – remetentes a simbólicos, filosóficos e políticos –, averiguados no desenho e nos marcos de pedras, que sintonizam adequadamente à mentalidade vigente no poderio da época.

Marcos fronteiriços e “superioridade” europeia

Mesmo tendo nascido na Bahia e sendo conhecido como “o mais importante cientista brasileiro do período colonial” (Ferreira, 2002: 5), Alexandre Rodrigues Ferreira desfrutou de uma privilegiada formação em Portugal. Após ingressar na carreira eclesiástica em 1768 (Ferreira, 1971), concluiu o doutorado da Universidade de Coimbra e lecionou História Natural nesta instituição até 1778. De aí, seguiu ao Museu da Ajuda em Lisboa para, por cinco anos, catalogar espécies vegetais existentes no museu e escrever relatórios e monografias eruditos. “Isso lhe granjeou o título de sócio correspondente da Academia de Ciências de Lisboa” (Ferreira, 2002: 5).

O então famoso naturalista Domenico Vandelli, “quase um Lineu português” (Ferreira, 2002: 5), quando contatado pelo governo do seu Estado-nação para indicar um dirigente à expedição científica que se armava ao Brasil, sugeriu o nome de seu discípulo dileto, Alexandre Rodrigues Ferreira, “para na qualidade de naturalista” (Manoel José Maria da Costa e Sá apud Ferreira, 1971). Ante tal convite, o botânico optou por deixar a confortável situação de prestígio na qual se encontrava, para embarcar numa sacrificada missão que lhe permitiria realizar um trabalho, de importância ímpar à humanidade, junto ao “maior empreendimento científico realizado no Brasil em todo o período colonial” (Ferreira, 2008: 191). Ferreira, com isso, primava pelo labor que desenvolveria na única iniciativa deste tipo financiada pelos cofres da coroa portuguesa, acreditando que o seu empenho e a sua dedicação à filosofia natural – e ao reino – seriam reconhecidos não somente por ele próprio e pela posteridade, se não que pelos “poderosos” de seu contexto social.

Embora tenha sido nomeado chefe da expedição por Dom José I – acompanhado de seu ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (futuro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal) –, a viagem só ocorreu de fato já no reinado de sua filha D. Maria I, a qual declara ser Ferreira, com 27 anos, “o primeiro naturalista português” (Ferreira, 2008: 191). Para delimitar as fronteiras entre Portugal e Espanha equacionadas pelo Tratado de Santo Ildefonso, assinado em 1777, envia-se uma segunda comissão demarcadora de terras, e junto a esta, uma Expedição Filosófico-Natural. O arquiteto bolonhês Giuseppe Antônio Landi, responsável pelo assentamento de bases neoclássicas na ocupação do Brasil, já estava nesta região desde a empreitada anterior, a qual executou a demarcação conforme o Tratado de Madrid. Aquando da segunda, ele e Ferreira travaram um estreito contato até a morte de Landi, em 1791, como se averigua pelas “pranchas de arquitetura feitas por Landi, de várias construções que projetou para a Capitania do Grão-Pará

e São José do Rio Negro, oferecidas pelo arquiteto a Ferreira. (...) Ferreira traz para Portugal os originais aquarelados – onde são copiados” (Ferreira, 2006b: 8).

Nestas cópias constam ao menos dois marcos em pedra, que sinalizam divisões territoriais. Um (Figura Nº 1), pertencente à Biblioteca Nacional do Brasil, no Rio de Janeiro, apresenta como legenda *Prospecto do Marco erigido no anno de 1781 no Rio Jauarý na distancia de 1813 braças a Leste da sua foz*, tendo escritas no corpo frases como “Nos Gloriosos Reynados Da muito Alta Poderosa e Augusta Raynha Fidelissima De Portugal e dos Algarves a Senhora D. Maria I” e “do muito Alto Poderoso e Augusto Rey Catholico das Hespanhas e das Indias O Senhor D. Carlos III”. O outro (Figura Nº 2) pode ser conferido no arquivo do Museu Nacional de História Natural e da Ciência, em Lisboa, e é designado *Prospecto do Marco de pedra da Demarcação da Linha divisória entre os dominios de Portugal, e Hespanha, colocado hum pouco inferior à foz do Rio Jaurú em hum lugar baixo, e pantanoso*. Este monumento não foi destruído e pode ainda ser visitado no município de Cáceres, no estado de Mato Grosso, embora numa localização distinta à original (Figura Nº 3).

Figura Nº 01 – Desenho não assinado. Prospecto do Marco erigido no anno de 1781 no Rio Jauarý na distancia de 1813 braças a Leste da sua foz, [1787?]. Nanquim s/ papel, 34,5 x 24,5 cm.³



Fonte: Reprodução digital não comercial de obra em domínio público proveniente da Biblioteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional (BNDigital).

³ Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira da Biblioteca Nacional do Brasil, Rio de Janeiro. No marco há a inscrição "Para Futura Memoria Na fronteira do Estado do Grão Pará e Maranhão, e da Real Audiencia do Quyto no Vice Reynado de S. Fé Nos Gloriosos Reynados Da muito Alta Poderosa e Augusta Raynha Fidelissima De Portugal e dos Algarves a Senhora D. Maria I. e do Senhor D. Pedro III E do muito Alto Poderoso e Augusto Rey Catholico das Hespanhas e das Indias O Senhor D. Carlos III.", e na base, "R. Para 17 de Abril de 1787".

Figura N° 2 – Codina. **Prospecto do Marco de pedra da Demarcação da Linha divisória entre os Dominios de Portugal, e Hespanha, colocado hum pouco inferior à foz do Rio Jaurú em hum lugar baixo, e pantanoso, 1785**⁴



Fonte: Museu Nacional de História Natural e da Ciência (MUHNAC), Universidade de Lisboa.

⁴ Grafite e [nanquim?] s/ papel pertencente ao Volume 2 de *Prospectos de Cidades, Villas, Povoações, Fortalezas e Edifícios, Rios e Cachoeiras da Expedição Philosophica do Pará, Rio Negro, Matto Grosso e Cuyabá. Originaes*, 36 x 25 x 5,5 cm, 76 pranchas. Coleção de Desenhos do Museu Nacional de História Natural e da Ciência, Lisboa, cota topográfica AHMB, ARF 33. Na base há a inscrição "Remeça [Para?]"⁴ 17 de Abril de 1787.

Figura Nº 3 – Projetado por Giuseppe Antonio Landi. Marco do Jauru, ca. 1754. Mármore de lioz. Instalado em 1754 na foz do Rio Jauru no Rio Paraguai, para dividir o território entre Espanha e Portugal segundo acordo pelo Tratado de Madri em 1750. Atualmente o monumento encontra-se em frente à Catedral de São Luís, Cáceres, MG.



Fonte: Trip Advisor sob o código de incorporação
Essa foto de Marco do Jaurú é cortesia do Tripadvisor.](https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303362-d2414652-i55652890-Marco_do_Jauru-Caceres_State_of_Mato_Grosso.html#55652890)

Esta atitude, de instalar um elemento fixo e inerte que expresse que, dali à posteridade, aquele local pertence à Portugal, responde a uma dupla necessidade – entrelaçada aos domínios físico e psicológico. Há aquela de caracterizar o território a ser dominado, como se mais bem se tratasse é da própria terra de origem – ou, de um modo mais exato, de um apêndice da terra de origem. Esta implantação concreta, no espaço, tanto discursa que a posse é um fato, ao indicar um perímetro ocupado simbolicamente – e fisicamente – pelo colonizador, quanto explica às mentes observantes a coerência daquela ocorrência. Com esse mecanismo, mesmo que os transeuntes – no caso das obras demarcatórias de efeito escultórico – não concordem com o que veem, eles aproximam-se de entendimentos sobre o que se passa e o nexo condizente. Esta compreensão mental, inclusive quando a contragosto, dota a situação de uma corporeidade virtual que contribui à sua concretização no espectro material – já que, ao instalar-se no imaginário do sujeito, ela é ponderada nas ações que ele toma *a posteriori* de obter a referida visão.

Esta capacidade, de exuberantemente mostrar que o território do Brasil era privativo de direito e de fato à coroa portuguesa, é o sentido principal que justifica a presença da comitiva científica no mesmo momento em que se realizava a demarcação da terra. Na *Dissertação sobre as terras do Cabo do Norte pertencentes à Coroa de Portugal pela parte do norte da Capitania do Grão-Pará*⁵ (Ferreira, 2008: 9), por exemplo, quanto ao direito da coroa sobre a região pontua-se que a terra fora adquirida “por descobrimento e conquista”, confirmada “pelo consentimento dos naturais”, sustentada “pelas despesas da coroa” e reconhecida e ratificada pelos tratados “entre Portugal e França”. Quanto ao *Segundo Título – Consentimento dos naturais*, explicita-se que tanto “consentiram eles no descobrimento e conquista (...) e tão contentes se mostraram de serem vassalos da coroa de Portugal” (Ferreira, 2008: 10). Esta presunção constata-se da ideia de que os índios que povoavam muitas aldeias na região, outrora belicosos, mostraram-se favoráveis a receber a fortuna do capitão-mor que os conquistara – Francisco Caldeira. A explicação dá-se através da paz que eles obtiveram, inalcançável sem a força das armas – de fogo. Além disso, ressalta-se uma “espontânea” ajuda da mão-de-obra nativa que ergueu, em poucos dias, uma fortaleza.

Nem de outro modo podiam os índios receber aos portugueses, [por]que o que deles queriam, era que uns e outros, em benefício comum, desfrutassem as produções do país; e o que com eles gastavam era e tem sido tudo quanto tem custado a cristianizá-los e civilizá-los. Tal foi o modo porque à coroa de Portugal se sujeitaram os naturais; não digo do Pará, mas os de todo o Brasil, enquanto os não seduziram e indispuseram contra⁶ ela, de entre os estrangeiros, os piratas franceses, ingleses e holandeses, e de entre os nacionais, os jesuítas (Ferreira, 2008: 11).

⁵ Códice 21,1,39 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

⁶ A palavra “contra” aparece repetida.

Esta argumentação utiliza, assim, justificações protecionistas como aval à exploração da força de trabalho nativa e dos recursos da terra, assim como à tomada do território. No *Terceiro título – Despesas da coroa* fica evidente que este “serviço”, dos portugueses aos indígenas, era, todavia, retribuído parcamente:

Se se pergunta quais são as que com aqueles domínios se tem feito, responde-se que são as que tem custado (...) a criação de inumeráveis vilas e lugares, a que de pobres e rústicas aldeias que eram, passaram as povoações dos índios daquele continente; e sobretudo, para aumento espiritual dos mesmos índios (que foi sempre o principal ponto de vista dos senhores reis de Portugal) as avultadas somas, em que tem importado (Ferreira, 2008: 11).

O desprezo, dos europeus quanto aos pensamentos oriundos dos aborígenes, na contemplação deste consenso, sobre o *Uti possidetis*, evidencia que uns acreditavam serem superiores a outros. Segundo este princípio, cada reino teria a posse efetiva das terras “conquistadas por bandeirantes, missionários e comerciantes de especiarias e drogas do sertão” (Ferreira, 2006b: 7). Além disso, ao serem “superiores”, era para a boa sorte das sociedades originárias o “dever” de serem civilizadas pela trupe vinda do além-mar. É certo que as justificativas pessoais, para tanto, variavam conforme diferentes índoies quanto à sensibilidade do outro, de opressivas, raivosas e sádicas, passando pelas indiferentes, àquelas que acreditavam socorrer pessoas carentes de prospetos, espirituais e tecnológicos, desenvolvidos e elevados – estando muitas variáveis em fluxo, inclusive, num único indivíduo. Contudo, estes documentos oficiais exprimem a tendência de maior poderio no contexto, a qual deu conta de submeter o desenlace histórico, definindo-o “naturalmente” – cientificamente mas talvez não filosoficamente.

Neste período, o esclarecimento – Iluminista – permitiu captar uma lei divina operada por meios mecânicos. Uma evidência desta “luz” é o livro de Issac Newton *Philosophie naturalis principia Mathematica*, que “consolidou a Ciência Moderna no Ocidente” (Ferreira, 2006b: 12) e que pertencia à seleção bibliográfica que equipou a expedição na qual Landi arribou no Brasil. É bastante provável, então, que Ferreira tenha tido contato com estes escritos. Neste esquema de ideias, o funcionamento da natureza, em suas causas e efeitos inter-relacionados, reflete uma filosofia existencial – e por isso a viagem filosófica é científica e vice-versa. Com esta perspectiva que integra ciência e filosofia, Alexandre Rodrigues Ferreira e seus acompanhantes desempenharam o sério papel de reunir provas, que conferissem o direito português em dominar, de fato, aquele território no qual outrora só havia “selvagens”.

“Índios espanhóis”, índios naturais e índios civilizados

Ao observar a Figura Nº 4, fica claro que não somente a cultura que se propôs a dominar viu-se, em geral, como aquela a ser propagada pelo planeta, se não que indígenas também decidiram absorver a cultura do colonizador – mesmo que este processo tenha-se desenvolvido de acordo com variados graus de convencimento, subordinação e violência. Na imagem constam dois “índios

espanhóis” que foram desertados de uma região que hoje pertence à Bolívia, S.^{ta} Cruz de la Sierra, limítrofe com a capitania de Mato Grosso – desmembrada, nos anos 70, nos estados brasileiros Rondônia, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul após ter-se tornado, com a Proclamação da República Brasileira em 1889, no estado de Mato Grosso.

Figura N^o 4 – Joaquim José Codina. **Cazal [Philippe e Luiza ou Feliz e Melchiora] de Indios Hespanhoes [chiquitanos ou mojos] desertados, segundo dispersão da povoação de S.ta Anna da Província de S.ta Cruz de la Sierra**, Dominios de Hespanha confinantes com a Capitania de Mato Grosso, 1787⁷



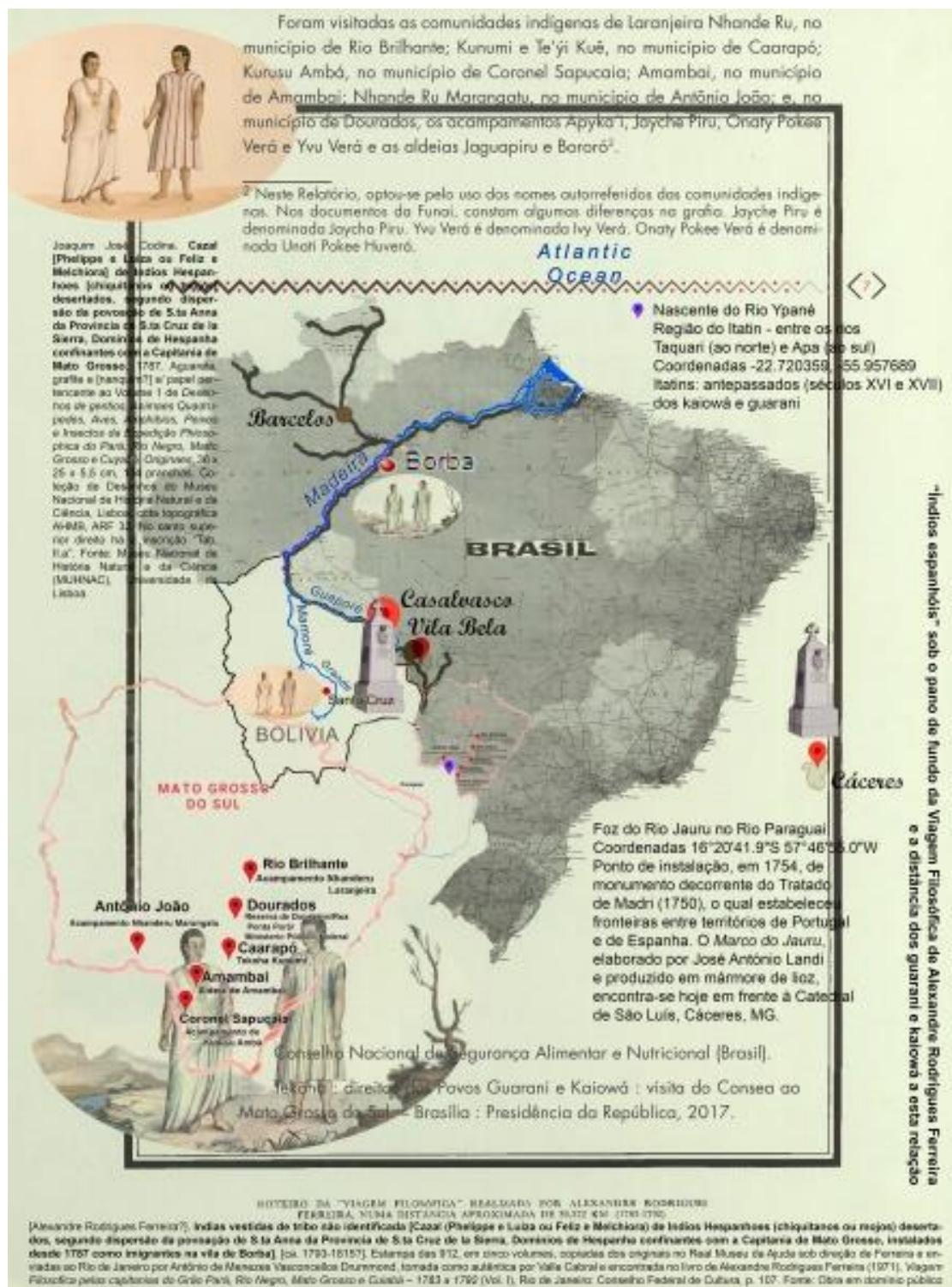
Fonte: Museu Nacional de História Natural e da Ciência (MUHNAC), Universidade de Lisboa.

A rota da Expedição Filosófica – destacada em preto na Figura N^o 5 –, nesta região, não ultrapassou ao sul a área que é hoje a atual fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Com isso, o seguimento que ela perfez às margens do Rio Paraguai não arribou nos territórios, sul-brasileiros e fronteiriços com o Paraguai, mais diretamente conectados à trajetória dos ancestrais dos pātavyterā – sinônimo de guarani e kaiowá utilizado geralmente em contextos paraguaios. Ainda assim, a proximidade geográfica permite, mesmo sem postular a hipótese de que os guarani e

⁷ Aquarela, grafite e [nanquim?] s/ papel pertencente ao Volume 1 de *Desenhos de gentios, Animaes Quadrupedes, Aves, Amphibios, Peixes e Insectos da Expedição Phiosophica do Pará, Rio Negro, Matto Grosso e Cuyabá. Originaes, 36 x 25 x 5,5 cm, 134 pranchas*. Coleção de Desenhos do Museu Nacional de História Natural e da Ciência, Lisboa, cota topográfica AHMB, ARF 32. No canto superior direito há a inscrição “Tab. II.a”.

kaiowá sejam descendentes diretos do grupo cultural ao qual pertencera este casal, realizar uma sondagem que insinue graus de parentesco não tão distantes.

Figura Nº 5 – Letícia Larín. “Índios espanhóis” sob o pano de fundo da Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira e a distância dos guarani e kaiowá a esta relação, 2020. Impressão sobre papel, 73,72 x 54,45 cm.



Fonte: Própria.

Bartolomeu Meliá e George e Friedl Grünberg explicam que os “*Paï-Tavyterã, como parcialidad específica dentro de los Guaraní, se pueden considerar descubiertos para la historia colonial en la década de 1750-60*”, mais exatamente

en 1754, durante los trabajos de demarcación de límites para llevar a ejecución el tratado de Madrid de 1750 entre España y Portugal, cuando se descubrió – o si reencontró, si se quiere – esos Guaraní “infiéis” precisamente en la región cuyo habitát retienen hasta hoy los Paï, es decir, en las cabeceras y curso alto del Ypané, que en este texto se confunde con Corrientes (Meliá, 1976: 155).

Estes “infiéis” foram nomeados, no século XVIII, de *caaguá*, e foram considerados “reencontrados” porque evidências indicam que antepassados desta população, nos séculos XVI e XVII, “*aunque aparentemente aislados y ‘desconocidos’*”, sofreram um processo colonial enquanto *itatín*. Os autores antigos referem com a nomenclatura *itatín*, normalmente, os índios guarani que até o século XVII viviam no norte do Paraguai. Esta região foi localizada por Sanchez Labrador⁸ (apud Métraux, 1929: 917)

entre el río Mbotetey al Norte, que desemboca en el del Paraguay, en los 20 grados de latitud austral, y entre el Igariipí, que desemboca al Sur en el mismo y á la altura de 21 grados, algo más, de la misma latitud. Y hacia el poniente tiene el río Paraguay, que corriendo de Norte á Sur de la baña. Por el Oriente la serranía de Jerez, ciudad antigua de los Espanoles, hoy destruida. Por el Norte llega hasta el famoso lago Manioré. Y por el Sur se dilata, no solamente hasta el río Iganipy, (...) sino hasta el río Paraiy, que desemboca en el Paraguay á los 23 grados.

En quanto caaguá, os outrora *itatín* reestruturaram boa parte do seu modo de ser, “*acentuando una especificidad que los distingue claramente de otros Guaraní, aún de aquellos que, como los Guarayú de Bolivia, procederían del mismo grupo itatín*” (Meliá, 1976: 155). Alfred Métraux explica que o primeiro documento conhecido sobre estes *itatín* que migraram à região da Bolívia – segmentados posteriormente, devido à diferenciação cultural, em *guarayos* e em *pausernas* –, ao ser redatado em 1589,

a été composé peu d'années après le départ de ces Indians du Paraguay et leur établissement dans la Bolivie orientale à la suite de la grande migration déclenchée par le «raid» d'ALEJO GARCIA. (...) A l'époque où les Itatins de la Bolivie nous sont décrits dans cette lettre, ils venaient d'achever la conquête de leur nouvelle patrie et n'avaient pas encore eu le temps de s'assimiler au milieu dans lequel ils étaient appéles à rester jusqu'à nos jours. Ni leur civilisation matérielle, ni leur mœurs, ni leur croyances n'avaient encore eu le temps de se différencier de celles de leurs frères de race restés au Paraguay (Métraux, 1929 : 913).

⁸ José Sánchez Labrador, *El Paraguay católico*; Buenos Aires, 1910, t. I, p. 62.

Portanto, se estes “índios espanhóis” desertados do povoado de Santa Ana – desenhados por Codina – são ou guarayos ou pausernas, eles descendem, assim como os guarani e kaiowá, de indivíduos itatin.

Métraux (1929: 915) deixa transparecer a presença de um vínculo mais estreito entre os “índios espanhóis” observados na aguarela e os guarayos ou os pausernas, ao referir-se aos itatin como “*peuple voisin*” de Santa Cruz de la Sierra (*Sanciae Crucis in monte*). Uma evidência da possibilidade de encontro, na época, entre a comitiva de Ferreira e estes descendentes dos itatin que migraram à região da Bolívia, está num documento anônimo de cerca de 1760, que trata da *relação das povoações e fortalezas fundadas pelos portugueses fora da linha de Tordesilhas em domínio espanhol*.

O redator anônimo deste documento, homem culto e conhecedor da geografia matemática da América do Sul, provavelmente jesuíta, dá notícia (...) de algumas incursões dos portugueses (...) para além dos limites estabelecidos pelo Tratado de Madri, no rio Paraguai até ao território ocupado pelos Mbaiá; pelo rio Mamoré até Santa Cruz de la Sierra (...) (Cortesão, 1969: 471).

Com isso e por outro lado, mesmo num contexto de segmentação do território sul-americano por linhas demarcatórias virtuais, os próprios colonizadores, mobilizados por seus objetivos, aventurearam-se a transgredir certos limites. A construção – o “recorte” – destas áreas, assim como uma flexibilidade quanto ao respeito dos respetivos acordos imateriais, decorria de características físicas dos locais, e também, de certos vislumbres. As denominações das regiões, por exemplo, “surgiam muitas vezes dos relatos dos índios e outras vezes das narrativas dos espanhóis” – ou, então, dos portugueses – “que, por seu turno, os ouviam dos índios, serviam como ponto de localização ou como um objetivo a ser alcançado. (...) Não era a geografia que os impulsionava, mas efetivamente, o imaginário” (Meireles, 1989: 55).

Ainda assim, mesmo destituídos da capacidade estrita de constringir-se aos termos dispostos, portugueses e espanhóis apresentavam a clara missão de decepar a região. Este ímpeto, de podar uma natural maneira de funcionar, interrelaciona-se à opção de ambas coroas por ocuparem espaços rigorosamente delimitados. Nas terras sul-americanas este constrangimento, com vistas à contenção da posse, enrijceu não somente o fluxo populacional indígena pela região, se não que comprimiu a visão sobre os nativos em categorias polarizadas, como, por exemplo, a de “índio espanhol”.

Esta forma algo *esquisita* de discriminar o aborígene, “índio espanhol” – sendo este o motivo de ela figurar, no presente texto, entre aspas –, indica a volição dos europeus por possuir, não somente a terra e os seus recursos, se não que, a gente que consagrava aquele território. Esta postura rebate-se na conotação do termo com o qual os viajantes mencionavam os nativos,

gentio. O raciocínio de Alberto Chirif, a seguir, sobre o panorama prevalecente no século XIX, clarifica a transição que ocorria na ótica dos europeus do século XVIII em relação aos índios.

En el siglo XIX (...) está en auge el desarrollo del positivismo y la secularización del conocimiento y, en general, de la sociedad. En ese momento el salvaje estaba considerado como ser humano (independientemente de que no se lo trate como tal) y ya no importaba que creyese o no en Dios, pero sí que fuese “salvaje”. Por esto, el papel de Occidente era civilizarlo, ya no sólo mediante la religión, sino también del trabajo, del orden y del progreso. Es bajo esa lógica que se justificarán correrías, matanzas, torturas, violaciones y otros crímenes (...) (Chirif, 2009: 23).

No Iluminismo, assim, passava-se por um processo de secularização da atuação humana, no qual a primazia cristã abria lugar à da eficiência econômica. Neste âmbito, o interesse da comissão científica, em determinar as características específicas de cada estilo indígena de ser, não atuou de um modo ingênuo. É certo que o esclarecimento, de que os costumes daqueles nativos variavam consideravelmente de uma sociedade a outra, levou, por seu lado, à desconstrução do estereótipo simplista do indígena primitivo, dada junto à capacidade de dotar complexidade e valor às variadas e múltiplas culturas indígenas.

Mas na contramão desta crítica com respeito a noções gerais redutoras, a qual gerou perspetivas mais relativistas, há – e no contexto específico do trabalho desenvolvido por Ferreira e sua comitiva, de um modo objetivo – o exercício de conhecer as características e potenciais do território “português” com relação àqueles relativos ao concorrente espanhol – além, também, dos condizentes aos “inimigos” autóctones. Este esforço permitiu, por exemplo, distinguir os grupos propícios a alianças daqueles à rebeldia, o que contribuiu ao discernimento das evidências físicas oportunas a legitimar o domínio do território. Esta função prática facilitou, através da análise científica, o reconhecimento – a “conformação” – da parcela “portuguesa” do continente, caracterizada pelos costumes de certos naturais, por determinada fauna e por específica flora. Por outro lado, estes conhecimentos fomentaram a capacidade de incidência dos colonizadores na ativação do território, implementando o carácter, não apenas de possessão do espaço, se não que, de elaboração de uma colónia para abastecer – e enriquecer – a metrópole. Portanto, a Viagem Filosófica apoderou o Estado-nação português com informações que incrementaram o seu poder colonizador e viabilizaram a sua conquista. Este êxito obteve-se apoiado na noção de que os naturais – “selvagens”, segundo Chirif (2009: 23) – necessitavam do auxílio dos brancos com vistas a se tornarem civilizados.

Um indício da ambiguidade comportamental, que caracterizava a mentalidade da época, é o fato de Alexandre Rodrigues Ferreira preocupar-se em ser instruído por aprendizagens junto aos indígenas, com vistas ao implemento económico, ao passo em que, devido à intenção de curar doenças que se alastravam pelas populações indígenas – além do que, por mera curiosidade e

efetivo interesse no avanço da ciência. Com isso, por um lado o botânico incidia um olhar explorador, ávido por recursos que propiciassem soluções eficazes no desenvolvimento tecnológico e mercantil. Por outro, apresentava uma preocupação, imbuída de aspectos humanitários, com a saúde e a qualidade de vida dos índios. Ainda assim, este cuidado não era isento de interesses, já que os saberes e a mão-de-obra nativos reverberavam na performance da empreitada de Ferreira. Evidências desta duplidade são as principais queixas do botânico, dentre as quais é insistente o lamento sobre as constantes fugas dos índios – das centenas de participantes em sua expedição, mais de cem eram “índios auxiliares, que eram renovados sempre que fugiam ou sofriam alguma fatalidade” (Ferreira, 2008: 191).

De modo a descortinar um panorama geral referente a esta circunstância, no período, diagnostica-se esta situação, também, na primeira incursão de Landi pelo território. Sua “frota partiu com 23 grandes canoas, nas quais transportavam 1.025 homens, sendo 511 índios” (Ferreira, 2006b: 13). Segundo a descrição do secretário João Pinto da Silva, as

principais dificuldades que encontrou a expedição eram a constante fuga dos índios remeiros, muitas vezes incitados pelos padres jesuítas, principalmente em vilas maiores, e a grande dificuldade na reposição de índios para substituir os que fugiam. Várias vezes o recrutamento forçado de índios era indispensável para que não parasse a expedição (Ferreira, 2006b: 15).

Como as vias de transporte eram os rios – e dada a inabilidade dos europeus neste estilo de navegação –, os remeiro eram indispensáveis à propagação das comitivas e das provisões das quais estas dependiam. Contudo, mesmo com esta visão do indígena enquanto pessoa subdesenvolvida a prestar serviços a favor do progresso – sendo este entendido como um interesse unânime a todos –, o próprio caráter científico da ótica de Ferreira conheceu e constatou, também, que por fato e por direito os indígenas apresentavam conhecimentos relevantes e que, em muitos aspectos, não eram inferiores aos europeus.

Mas, como já mencionado, o enredo histórico da época foi resolvido segundo o poder em maior vigência no contexto. A tomada de consciência quanto a armas, substâncias curativas e peçonhentas, métodos de construção, dinâmicas de locomoção, estilos de ataque, etc., etc. e etc., utilizados pelos ameríndios, contribuiu à eficácia da articulação política portuguesa e à conquista do território pelo reino invasor. E foi com esta missão que a Expedição Filosófica partiu da Europa, “na charrua Águia e Coração de Jesus”, em direção a Belém do Pará em setembro de 1783: a “de recolher e aprontar todos os produtos dos três reinos da natureza que encontrasse e remetê-los ao Real Museu de Lisboa, bem como fazer particulares observações filosóficas e políticas acerca de todos os objetos da viagem” (Ferreira, 1971).

Itatin, caaguá e guarayos

As denominações do grupo cultural – de enfoque neste texto – em voga no século XVIII são *caaguá* e *monteses*, as quais apresentam um caráter geral. Informações existentes de finais do mencionado século indicam que, sob estes termos, designavam-se três parcialidades guarani diferenciadas, conhecidas atualmente no Paraguai como *mbyá*, *chiripá* e *paí*, e no Brasil como *mbyá*, *ñandeva* e *kaiowá*. Essas distinções devem-se a critérios geográficos, sendo que a localização destas populações “*no ha cambiado sensiblemente desde el final del siglo XVIII*” (Meilá, 1976: 169). Ainda assim, o Padre Bernardo Nusdorffer⁹, ao relatar o que fizeram os demarcadores que foram colocar limites entre o Paraná e o Paraguai – os quais, segundo Meliá (1976), contataram o povo ancestral aos guarani e *kaiowá* –, não exclui que entre estes “restos” da nação dos itatin “*se hayan incorporado otros Guaraní, no necesariamente de la nación itatín, pero de cultura análoga y habiendo passado por un proceso colonial similar*” (Meliá, 1976: 156).

Esta flexibilidade na incorporação e no intercâmbio cultural pode ser simbólica quanto ao “*processo de una parcialidade guaraní como los Paí, que habría vivido durante siglos frente al mundo colonial sin dejarse assimilar interamente por él y hasta habría logrado reestruturarse internamente para ‘convivir’ con esos ‘Otros hombres’*” (Meliá, 1976: 156). Segundo uma carta ânua¹⁰ de 1589 da província jesuítica do Peru, este rechaço aos europeus, e abertura aos indígenas de outras culturas que vivenciaram experiências semelhantes, contrasta com descrições dos itatin que migraram à Bolívia: os “*Itatins (...) sont féroces, ils méprisent tous les autres mortels et n'estiment que l'Espagnoles dont ils se vantent d'être issus: c'est une race qui s'attache éminemment aux injures qu'elle a subies, à tel point qu'elle ne sait pas oublier*” (Métraux, 1929: 917-8). Para Nusdorffer (Meilá, 1976: 156), a população itatin, antecessora aos *paí* e aos *monteses*, foi reduzida à missão de Itatin pelo ano de 1632 em diante. Contudo, devido aos insistentes ataques dos bandeirantes paulistas, ela trasladou-se pouco a pouco ao sul, até estabelecer-se definitivamente em 1669 entre o Tebicuary e o Paraná.

O referido reencontro, com os ancestrais dos *paí-tavyterã*, teve lugar porque demarcadores, espanhóis e portugueses, saíram do Paraguai por terra, em direção ao rio Ypané – segundo a correção, já vista, de Meliá (1976: 155) –, para determinar a linha indicada pelo Tratado de Madrid. Alguns regressaram no início do mesmo ano e outros no fim,

cumplido ya como decían su encargo y puestas la columnas del non plus ultra. aunq confesaban q̄ estaban con algún rezelo, si los Señores Comissarios principales aprobarian lo hecho, porq̄ avian puesto los mojones unas 24 leguas mas aca hazia el Sur. de lo q̄ debían, según el tratado. de su hecho daban por razón, q̄ les avia sido imposible ir mas adelante y

⁹ Documento “*Relacion de todo lo sucedido en estas Doctrinas en orden a las mudanzas de los 7 Pueblos del Uruguay desde S. Borja hasta S. Miguel inclusive, que por el tratado Real, y linea divisoria de los límites entre las dos Coronas, o se avian de entregar a los Portugueses, o se avian de mudar a otros parajes. Setembre de 1750 a fins de 1755*”.

¹⁰ *Monumenta Peruana IV* (1966): 593.

vencer por tierra la fragosidad y maleza de aquellos montes, ni tampoco podían vencer con canoas las corrientes del río por su rapidez (Nusdorffer¹¹ apud Cortesão, 1969: 284-5).

É expressivo notar que um problema, enunciado neste relato, coaduna ao esclarecimento de que o termo *monteses* – sinónimo de *caaguá* – advém justamente das constantes fugas destes indígenas. Nestas, ao se embrenharem nos montes, eles eram dificilmente contatados. Além disso, um dos mais úteis trabalhos desempenhados por nativos na Expedição Filosófica e em tantas outras iniciativas europeias, como já mencionado, foi o de atuar como remador. A alta quantidade de ameríndios fugitivos resultava em atrasos na expedição, devido à falta de mão-de-obra capacitada a navegar nos rios. Curiosamente, esta conexão, entre índio remador e fuga, causou dos maiores dispêndios económicos à comitiva de Ferreira, protagonizando, com isso, dos principais empecilhos à realização da ambição científica do botânico baiano.

Mesmo ante dificuldades, causadas pela insuficiente capacidade europeia em desbravar a geografia local – a qual gerava uma dependência dos colonizadores com respeito aos naturais –, no processo de demarcação relativo ao Tratado de Madrid, em 1754, os portugueses e os espanhóis em

su empresa dieron con unos Indios Infieles q adoran un Dios y reverencian la Cruz y traen en la cabeza abierta una corona como de Sacerdotes; q les preguntaron si traían Padres y un dia los acometieron en mucho numero y q se libraron dellos con los tiros de escopetas, con q mataron à 3 dellos y q traxeron uno dellos al Paraguay q son de Lengua Guarani. Suponemos son de las reliquias de los pueblos de los Itatines y otros q antiguamente han estado por ay, assi de los Jesuitas como de otros y los destruieron los Mamelucos por años 1630 y tantos (Nusdorffer¹² apud Cortesão, 1969: 285-6).

Na imagem de Codina, cada “índio espanhol” leva uma cruz pendurada no pescoço, o que permite deduzir que estes sujeitos reverenciavam a cruz. Esta semelhança, entre os caaguá e os “índios espanhóis” da aguarela, pode ser complexificada a partir da reflexão de Meliá (1976: 170) e do casal Grünberg que se segue.

Decir que estos Guaraní "adoran un Dios", en el caso de los demarcadores probablemente no tiene más alcance que el haber notado la falta de aquellos ídolos y otros elementos supersticiosos que la mentalidad de la época unía con las creencias de carácter politeísta y que se suponía debían estar necesariamente presentes entre los "infieles".

Os guarani e kaiowá, assim como os guarani descritos por Bartolomeu Meliá e por Georg e Friedl Grünberg, não manifestam o seu politeísmo em formas obviamente decifráveis por olhares

¹¹ Documento “Parte Quarta en q se refiere lo q sucedio en las Missiones todo este año 1755. En orden à la entrega de los 7 pueblos del Uruguay a los Portugueses y execution del tratado de los Reyes Catholico y Fidelissimo”.

¹² Documento “Relacion de todo lo sucedido en estas Doctrinas en orden a las mudanzas de los 7 Pueblos del Uruguay desde S. Borja hasta S. Miguel inclusive, que por el tratado Real, y linea divisoria de los limites entre las dos Coronas, o se avian de entregar a los Portugueses, o se avian de mudar a otros parajes. Setembro de 1750 a fins de 1755”.

ocidentais. Essa dificuldade de leitura caracteriza não somente os norteados cerradamente pela perspetiva cristã, se não que também, por exemplo, os cidadinos contemporâneos não iniciados na mundividência indígena. Por certo, os sujeitos da atualidade, em geral, presumem que as culturas ameríndias não são monoteístas, mas não por isso são capazes de reconhecer espíritos, do tempo das origens, em peças sonoras adornadas – as quais podem parecer-lhes meros instrumentos enfeitados. Quanto à cruz, os paĩ-tavyterã lidam com dois elementos neste formato, o pau de *chiru* e o *kurusu*. Como Métraux (apud Meliá, 1976: 171), ao analisar a cultura material das tribos tupi-guarani ancestrais, não encontrou objeto algum em forma de cruz, é provável que a atual presença deste elemento, entre os guarani, advenha de contatos coloniais e missionários. Ainda assim, os funcionamentos dos paus de *chiru* e dos *kurusu* são profundamente divergentes do das cruzes de Cristo, ao manejarem patamares politeístas e serem encarnados por espíritos.

As informações aqui dispostas não permitem revelar se os “índios espanhóis”, que figuram no desenho, eram cristãos de fato ou se as cruzes, que utilizavam, eram por eles visionadas como pertencentes a um universo simbólico sincrético. Contudo, a hipótese, de serem politeístas enquanto ostentavam uma cruz, é pertinente e plausível. Outra suposição surgida da fala de Nusdorffer é que, ao dizer que os índios infieis encontrados traziam “na cabeça aberta uma coroa como de sacerdotes”, ele tenha-se referido a um corte de cabelo específico. Meliá e os Grünberg, a partir de um relato sobre guarani selváticos do viajante do século XIX Johann Rudolph Rengger, pondera que as características apontadas na descrição

pertenecen más bien a los Mbyá o Tarumá de las cercanías de San Joaquín. Hablando específicamente de éstos últimos, señala el porte del tembetá y el típico corte de los cabellos en tonsura¹³. Constata justamente que los criollos los tratan de perezosos, ingratos y ladrones, al mismo tiempo que desconfían de ellos por la atracción que ejercen sobre los “convertidos”, quienes eventualmente les siguen. “Es bastante natural, apunta Rengger, que los Indios convertidos, sobre todo en un villorrio tan aislado como el de San Joaquín, prefieran buscar su subsistencia en el monte, antes que trabajar continuamente para otro”¹⁴ (Meliá, 1976: 177).

Os autores (Meliá, 1976: 177) esclarecem que a tonsura foi generalizada entre os tupinambá e os itatin do tempo colonial, “quedando en interrogante su distribución extensiva entre los otros Guarani”. Alfred Métraux atesta que a “présente de cette mode chez le Itatin, nous prove qu'elle devait être générale parmi les anciens Guaraní. Leurs descendants, les Kainguá, avaient le sommet du crâne tondu en ronde” (Métraux, 1929 : 919). No final do período colonial, esta estética de estilização da cabeça era encontrada somente entre os caaguá e os aché-guayaki. Porém, estes últimos apresentam uma distância cultural, em relação aos guarani e kaiowá, que impede a consideração de um liame entre eles (Meliá, 1976: 171). Com isso, se os “índios espanhóis”, dos quais aqui se trata, fossem descendentes diretos dos itatin que não migraram à Bolívia, eles

¹³ Johann Rudolph Rengger, *Reise nach Paraguay in den 1818 bis 1826; Aarau, 1835*, p. 107.

¹⁴ Ibid., p. 108.

provavelmente – mas não certamente – teriam o corte de cabelo em tonsura. Soma-se a esta apreciação o abandono do uso da tonsura, no decorrer dos séculos, por parte dos itatin que migraram à Bolívia, os guarayos. Além disso, quando estes foram visitados pelo naturalista francês d'Orbigny, no século XIX, apresentavam cabelos longos (Métraux, 1929 : 919) – assim como os nativos retratados na aguarela de Codina.

Alcide d'Orbigny visitou os guarayos na localidade de Santa Cruz, e decidiu, neste contato, desenhá-los. Os indígenas retratados por d'Orbigny, assim como os “índios espanhóis” que permeiam a presente reflexão, apresentam os cabelos compridos, entretanto, diferenças ressaltam em vários aspectos. Os cabelos dos guarayos de d'Orbigny estão soltos, eles estão apenas semivestidos e, ao invés de um bastão, portam armas. Além disso, as mulheres apresentam pinturas corporais (Garrett, 2014). Por outro lado, Métraux esclarece que os itatin da Bolívia “*ignorent l'usage des vêtements. Seules les femmes s'entourent les corps de tissus de coton ou d'écorces d'arbres. Lorsq'elles sont mariées, elle se soucient moins d'être couvertes. Cependant pour aller dans les bourgades espagnoles, ils revêtent une tunique qu'ils enlèvent en sortant*” (1929 : 918-9). A partir destas discrepâncias presume-se que os “índios espanhóis”, que tiveram contato com sujeitos da comitiva de Alexandre Rodrigues Ferreira, não são guarayos, e que assim sendo, não possuem a ascendência itatin. Portanto, os “índios espanhóis” de Codina não apresentam graus de parentesco com os guarani e kaiowá.

Mojos e chiquitanos

Ao passo que a ilustração de d'Orbigny, dos guarayos, indica que os “índios espanhóis” de Codina não deveriam pertencer a esta nação indígena, há outra que, à primeira vista, causa um impacto bastante similar ao decorrente do contato com o desenho da Expedição Filosófica. Ela mostra quatro indígenas chiquitanos da Bolívia, e foi fruto de vários meses de visita do naturalista, durante o ano de 1831, a territórios nos quais outrora havia missões de Chiquitos. Como similaridades com a caracterização dos “índios espanhóis” de Joaquim José Codina, há a cruz pendurada no pescoço, os cabelos compridos e presos, os modelos das vestimentas, os brincos usados pelas mulheres e o bastão que os homens seguram com a mão direita. Enquanto, no desenho do português, o casal parece apresentar os cabelos compridos e presos apenas na altura da nuca, o casal central da imagem produzida pelo francês sugere o mesmo aspeto, sendo que a mulher tem uma trança comprida – talvez, a retratada por Codina esconda, do mesmo modo, uma atrás de si. O casal chiquitano é ladeado por duas mulheres com penteados diferentes, o que pode significar que elas sejam mais jovens do que o par entre elas (Garrett, 2014). À esta coincidência, nos penteados dos casais, corrobora a apreciação de que os cabelos dos primeiros chiquitanos (não discriminados), encontrados pelos europeus ainda no século XVI, “eram mantidos longos e atados à nuca” (Meireles, 1989: 58).

A “índia espanhola” de Codina usa pulseiras e um colar espalhafatoso, assim como a mulher na parte central da composição de d’Orbigny, embora os *designs* entre si sejam bastante distintos. Os modelos dos *tipoy*¹⁵ femininos são similares, sendo que o da chiquitana supostamente mais velha apresenta, possivelmente, uma faixa chamativa em cima do busto, a qual é inexistente no da “índia espanhola” de Codina. Já os *tipoy* das duas chiquitanas, nas laterais da composição, são costurados sobre os ombros, detalhe também averiguado no da aguarela de Codina. A túnica comprida com listras verticais, do “índio espanhol” de Codina, difere da curta e lisa, acompanhada de um tipo de bermuda, que veste o chiquitano de d’Orbigny. A constatação desta discrepância, junto à apreciação de que o desenhista francês resgata, dos habitantes chiquitanos, “*la diversidad de orígenes étnicos además del buen humor y la bondad*” (Garrett, 2014), pode levar à suposição de que o casal retratado por Codina seja interétnico.

A vestimenta do “índio espanhol”, de Joaquim José Codina, apresenta elementos análogos aos das roupas dos itatin do Paraguai, da época das reduções. Nestas, homens e mulheres tinham “*vestidos de algodón con listas muy vistosas de varios colores*” (Meliá, 1976: 162). Esta possibilidade, de um casal formado por uma chiquitana e um caaguá – já que os itatin do Paraguai eram antepassados dos caaguá do século XVIII –, torna-se mais plausível ao saber que entre os itatin do Paraguai, comumente, “*cada Indio no tiene más de una mujer*” (Meliá, 1976: 162). Entretanto, após o casamento, eles “*viven juntos cuanto tiempo quieren, y cuando el marido se quiere casar con otra mujer deja aquella, y lo mismo es de la mujer, y no parece que estos Indios en su natural conozcan la perpetuidad del matrimonio*” (Meliá, 1976: 162).

Os desenhos em questão não permitem apreender se os retratados regem-se por estruturas monogâmicas temporárias ou vitalícias, e por isso, este aspetto não contribui nem subtrai à resolução do presente problema. Porém, dado de significância é o de que os guarani, com frequência, realizavam ataques às aldeias de Santa Cruz de la Sierra, dinâmica que dificulta o estabelecimento de elos afetivos entre indivíduos das duas populações. Outro detalhe relevante sobressai nas túnicas dos homens desenhados, por Codina e por d’Orbigny. Elas apresentam golas de corte similar, com uma forma análoga à da letra V. Este conjunto de observações auferem uma maior probabilidade a que o “índio espanhol”, de Codina, seja chiquitano e não caaguá, já que a sua veste, de uma peça, pode ter-se modernizado no contato com o estilo dos homens europeus, desmembrando-se num conjunto de camiseta larga e calça curta. Evidência desta transformação está numa declaração sobre as peças de tecido, enviadas pelos portugueses junto a cinco “índios espanhóis”, que utilizavam vestidos, sendo as mesmas

huma pessa de Bretanha, huma dita de Cadiaz para os doux homens, sendo a pessa de Bretanha, e a de Cadiaz para entre ambos se repartirem, de forma que cada hum fique com sua Camiza, e seu calção; e (...) tres pessas de Cadiaz, e huma dita de Bretanha, para saias, e

¹⁵ Vestido tradicional, das mulheres das planícies e terras baixas, de origem espanhol (Garrett, 2014).

Camizas das duas Mulheres, e filha, indo mais duas cabeças de Linhas brancas, para se cozer toda a referida obra¹⁶ (Ferreira, 1787).

Outro elemento que coaduna a esta hipótese é o bastão, que os dois homens seguram na mão direita. Na região da província de Santa Cruz, as reduções jesuíticas respeitaram as hierarquias encontradas em funcionamento nas populações locais. Neste contexto, os referidos bastões eram comumente utilizados por homens que desempenhavam funções sociais específicas. Este objeto é mencionado no relato de uma ocorrência na região de Mojos

em 1820, ainda sob o clima caótico que dominou as missões após a expulsão dos inacianos, o governador espanhol da província indispôs-se com o “cacique” *canichana*, em San Pedro. Exigiu seu bastão, símbolo de poder. O “cacique” negou-se, afirmando que Deus lhe havia dado. Exasperado, o governador matou-o com um tiro no peito (Meireles, 1989: 69).

Entretanto, em seu livro *Guardiões da Fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*, Denise Maldi Meireles dispõe a complexa situação dos povos do planalto chiquitano, no terreno boliviano. Santa Cruz deu lugar a missões de Mojos e a de Chiquitos, sendo que em ambas localidades havia uma missão de Santa Ana. A Santa Ana de Mojos foi fundada em 1709, “perto da confluência dos afluentes do Mamoré, o Yacuna e o Rapulo” (Meireles, 1989: 77), e nela vivia o grupo movima. A região de Chiquitos comportava dez missões, sendo a de Santa Ana localizada a 36 léguas a Sudoeste de Vila Bela e contendo aldeados os grupos chiquitos, koraveka, saraveka e kuruminaka. Não é sabido o seu ano exato de fundação, apenas que ele ocorreu entre o final do século XVII e início do XVIII.

A escassez de registros históricos torna a tarefa, de discernir especificidades entre mojos e chiquitanos, complicada. Além disso, a híbrida configuração destes povos não facilita a questão. As populações absurdamente agrupadas sob a denominação genérica *chiquitanos*, mesmo no período das missões, mantiveram-se divididas “em numerosas aldeias com chefias independentes” (Meireles, 1989: 60). As missões de Mojos, por exemplo, embora dispondo de uma organização territorial antagônica à espacialidade tradicional indígena – vista geralmente, e negativamente, como dispersa –, mantiveram uma estrutura administrativa correspondente, em certa medida, às divisões internas das sociedades nativas (Meireles, 1989: 79). Em cada uma destas missões havia oito cargos administrativos exercidos por índios – corregedor (chefe da missão), *teniente*, alferes, alcaide primeiro, alcaide segundo, comandante, chefe de justiça e sargento maior –, “todos subordinados à autoridade máxima, que era o cura missionário (...) Esse ‘chefes’ tinham o título de juízes e usavam um bastão como símbolo de autoridade. Cada um tinha atribuições específicas e juntos formavam o cabildo” (Meireles, 1989: 80).

¹⁶ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

Esta ambientação, caracterizada por complexas fusões em variados níveis, aliada à já mencionada incipiente de documentos sobre o contexto, torna “extremamente difícil a construção de um panorama etnográfico para a região” (Meireles, 1989: 57).

Uma perspectiva sobre a época das missões só é possível de ser obtida através dos relatos dos visitantes do século XIX, sobretudo Alcides d'Orbigny e Franz Keller-Leuzinger. (...) A tônica dos relatos é de êxtase e perplexidade. As ruínas das missões ofereciam aos visitantes o quadro da sua catástrofe; mas não da sua decadência. Não é o remanescente que salta aos olhos, mas o inacabado (Meireles, 1989: 69).

Ainda assim, contrastes gerais entre as duas regiões podem ser determinados. Diferentemente do maior rigor que concentrava as populações de Mojos, nas de Chiquitos não “havia o culto ao jaguar, mas cerimônias celebradas em honra a ‘divindades’ distintas, conduzidas pelos xamas que eram os intermediários entre a humanidade e o rico panteão” (Meireles, 1989: 60). Por outro lado, ambas regiões foram, de certo modo, amigáveis com os espanhóis, desenvolvendo-se culturalmente e economicamente sob a tutela dos jesuítas. Durante o século XVIII, por exemplo, Santa Cruz manteve, com outras missões, um comércio regular, facilitado pela recorrente proximidade entre os assentamentos humanos e os rios. À diferença dos guarani, que “conformavam uma mesma etnia, linguística e culturalmente homogênea” (Meireles, 1989: 79), andavam nus, eram exocanibais e foram considerados “atrasados” pelos europeus, estas sociedades *aruak* da província abrigavam

uma notável pluralidade étnica e os primeiros índios encontrados foram descritos com imagens que estão longe de sugerir “selvageria”. O que os jesuítas promoveram na planície, na verdade, foi uma imposição da língua e da cultura *mojo* aos demais povos, talvez, precisamente, porque os considerassem mais civilizados (Meireles, 1989: 79).

Com a expulsão dos jesuítas, é provável que uma das missões de Santa Ana tenha dado lugar à *povoação de S.ta Anna da Província de S.ta Cruz de la Sierra*, conforme lê-se na legenda do desenho de Joaquim José Codina. Durante as missões, devido à adesão dos nativos e rigor disciplinar dos curas, as aldeias mantiveram as suas estruturas sociais e coletivas organizadas sob uma certa unidade funcional. Com a expulsão dos padres e a transição a um momento no qual os ameríndios não eram mais vistos como tutelados, se não que conforme os seus potenciais servis à coroa, as comunidades foram debandadas. A instalação deste novo tipo de relação de poder foi articulada de um modo algo impactante, sem o trato pedagógico – que era cuidado pelas autoridades cristãs – e excitando, a própria conduta dos jesuítas, a maiores desmesuras. Com isso, a ganância por acumular domínios, resultante de uma mentalidade esclarecidamente extractivista e mercantilista, “tragou” as etnias aborígenes num fluxo migratório.

O processo é demasiado conhecido, mas as populações de Mojos e Chiquitos teriam, na sequência do “histórico”, desencadeado a partir dos primeiros encontros, de desempenhar o

papel de guardião desses territórios. Este fato, paradoxalmente, iria preservá-los em alguns momentos, e acabaria por aniquilá-los em outros (Meireles, 1989: 61).

Esta observação recai num novo papel conferido aos indígenas, ao de gentios tornarem-se vassalos. As coroas tinham interesse em manter os aborígenes concentrados em povoações nas regiões fronteiriças, pois, deste modo, eles serviam de guardiões das fronteiras. Foi este fato que retardou a expulsão dos padres, seja pelo lado espanhol, seja pelo português, já que as missões mantinham as populações nativas “mansas” assentadas e inibiam o avanço do oponente. Por outro lado, em outros tantos momentos, estes agrupamentos foram propícios à instrumentalização massiva do gentio, junto com alguns brancos, como “gente própria para fazer guerra ao gentio” (D. Luiz Mascarenhas apud Meireles, 1989: 146). Contudo, no contexto da época da Viagem Filosófica, os jesuítas eram cada vez mais criticados por incitarem os indígenas à rebelião, ao fomentarem comportamentos não favoráveis, à usurpação da terra por colonos e à exploração dos recursos e mão-de-obra nativa por bandeirantes e *encomenderos* – cujas práticas encobriam-se por políticas oficiais protecionistas no tocante aos naturais.

Esta questão é complexa, pois, apresenta uma configuração caso a caso. Os povos originários foram frequentemente abastecidos com armas de fogo, quando houve interesse do governo na luta que se procurava detonar. No caso específico do período tratado, do lado português, mesmo que as missões efetivamente protegessem os limites territoriais, elas despertavam certa consciência de oposição à entrada dos bandeirantes, de outros tipos de desbravadores e de colonos. O governador Mendonça Furtado – irmão do “último déspota com esclarecimentos iluministas” (Ferreira, 2006b: 8) Marquês de Pombal –, que fora enviado junto à comitiva de Landi, queixava-se não somente pelo fato de os jesuítas convencerem os naturais a fugirem da expedição, se não que, também, por estimularem “os índios a não obedecerem às ordens expressas da coroa para cultivarem gêneros alimentícios ao longo do percurso para abastecer” (Ferreira, 2006b: 15) o grupo viajante. Reclamações sob frases como “os padres me dizem absolutamente que não podem obrigar os índios àquele trabalho” e “finalmente não há que esperar dêstes padres, porque hão de fazer quanto nêles couber para que não se consiga esta diligência assim porque é contra os seus interesses como para me desgostarem, porque êles sabem muito bem que eu não lhes sou propício às suas conveniências”¹⁷ (Ferreira, 2006b: 15), decreto contribuíram à expulsão dos curas portugueses do território colonial brasileiro em 1759.

Já no contexto específico de Alexandre Rodrigues Ferreira, posterior à retirada forçada dos padres, o rei D. José I faleceu em 1776, Pombal demitiu-se no ano seguinte “em meio a um clima hostil” e a Companhia Geral foi extinta, finalmente, em 1778, “acusada de promover a inflação e a ruína de muitos comerciantes, em função dos privilégios detidos pelos seus administradores” (Meireles, 1989: 167). Do lado espanhol a história foi outra, mas desenvolvida numa sintonia

¹⁷ M. Marcos, 1963, *A Amazônia na era pombalina*, Rio de Janeiro, pp. 437-8.

equiparável. As “missões abrigavam a mão-de-obra, indispensável aos colonos *encomenderos*, ao mesmo tempo em que isolavam os núcleos de população dentro de um sistema econômico peculiar, incompatível com a economia de mercado” (Meireles, 1989: 142). Esta indisposição, face a empreitadas extractivistas e mercantis, acarretou na expulsão dos jesuítas, também do lado espanhol.

Embora, ao contrário de outras regiões da Amazônia, o Guaporé não tenha sido, no século XVIII, visitado por viajantes que deixassem informações detalhadas, Alexandre Rodrigues Ferreira esteve na localidade por volta dos anos 1788 e 1789. Contudo, Meireles (1989: 13) qualifica como *decepcionantes* os dados deixados pela sua expedição. Ainda assim, se os “índios espanhóis” tivessem cruzado com a comitiva, científica portuguesa, na própria região de Santa Cruz de la Sierra, Codina não os haveria identificado como *desertados, segundo dispersão da povoação de S.^{ta} Anna da Província de S.^{ta} Cruz de la Sierra*. Com isso, é extremamente provável que indivíduos do grupo, chefiado pelo Doutor Ferreira, tenham encontrado os “índios espanhóis” após o abandono destes da região de Santa Cruz – sendo este êxodo compelido pela violência praticada por bandeirantes e *encomenderos*. No parágrafo abaixo, Meireles (1989: 167) dá conta do tenso clima que pairava na região, na época.

O Guaporé pós-jesuíta assinala um clima de contradição e decadênciа. A expulsão dos inacianos, sob a alegação de que, por um lado, controlavam o contrabando, por outro, dificultavam as relações na fronteira era absurda e inócua. Os portugueses continuaram a manter a fronteira em estado de alerta, chegando a iniciar a construção do Forte Príncipe, um gigantesco mausoléu, para proteger uma navegação que agonizava. A tentativa do estabelecimento de relações comerciais se fez através da oficialização do contrabando. Permutava-se a prata espanhola pelo ouro português. Saqueavam entre si o que restava das colônias, num clima de *fin de siècle* que já prenunciava, para a região do Guaporé, um esvaziamento irrecuperável.

O ponto de contato burocrático com a coroa portuguesa, nesta região, era a capital da capitania de Mato Grosso, Vila Bela. Dos documentos da época averiguados no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), em Lisboa, há um ofício do governador e capitão-general da sobredita capitania, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, que comenta sobre a deserção dos “índios espanhóis” das missões de Santa Ana de Chiquitos e de São Inácio. O documento é dirigido ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro, e explicita o interesse de Portugal em “absorver”, em seu território, estes “índios espanhóis”.

Em consequencia de haver praticado na forma das Reaes Ordens, todo o acolhimento, e beneficio possíveis a respeito dos Indios Espanhoes da Missão de S. Anna de Chiquitos, que no meu tempo se reconheceu pela primeira ves, e principiou a frequentar como fiz prezente a Sua Magestade. Rezulta que os ditos Indios tem continuado a vir a esta Capital em numerosos bandos sempre que podem executallo; mas não tem sido praticável ainda o reduzillo a que se

transportem para estes Dominios conforme desejava, em rezão¹⁸ de lhe ser dificultozíssimo conduzir as Mulheres e Filhos; sobre cuja deserção vigiam cuidadosamente os seus Respectivos Curas.

Exponho da mesma sorte a VEx.^{ca19}, que doutra Missão de S. Inacio tambem da Provincia de Chiquitos, pela grande vizinhança [a 10 Legoas] em que se acha da referida de S. Anna; tem semellantemente facilitado a vinda de alguns Indios seus domiciliários, que nas próximas secas passaram a esta dita Capital, pela primeira ves: (...) não descuidarei de promover todo o possível comercio com os ditos Indios, athe ver se não será impossível efectuar, ao menos em parte, a sua útil deserção²⁰ (Pereira e Cáceres, 1781).

Ainda assim, mesmo que o autor do ofício mencione a “Provincia de Chiquitos”, o conteúdo do documento não torna evidente se o autor tinha, ou não, o discernimento sobre a existência das duas regiões, de Mojos e de Chiquitos, em Santa Cruz de la Sierra. Por conseguinte, além de haver uma missão de Santa Ana em cada uma destas localidades, havia também, em cada uma delas, uma de São Inácio. A este contexto pode ser elucidativa a clarificação de Meireles, ao dizer que os

dados sobre esses povos são mínimos. Durante o século XVIII, os Saraveka estavam localizados nas florestas vizinhas à missão de Santa Ana, espalhados em diversas aldeias. Foram recolhidos à missão mas, após a saída dos jesuítas, grande parte da sociedade migrou para Casalvasco, pelo capitão-general Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres em 1783, nas margens do rio Barbados, afluente do Guaporé (Meireles, 1989: 57).

No ano de 1783, a povoação de Casalvasco foi fundada a alguns quilómetros de Vila Bela, com a intenção de resguardar este território, hoje limítrofe à atual fronteira com a Bolívia, ao reino português. Com isso, a deserção informada no documento citado acima, já incentivada pelos portugueses à Vila Bela em 1781, ganhou um especial motivo, em 1783, devido à busca por assegurar o domínio de Casalvasco. O governo lusitano aproveitou-se da crise gerada pela progressiva extinção das missões – a qual implementou a violência dos padres com respeito aos indígenas – e pela crescente penetração de *encomenderos* na região. Como resultado, instalou-se uma comunidade fronteiriça, povoada pela vontade de fuga dos “índios espanhóis”, conduzidos a viverem num espaço sob tutela da coroa portuguesa.

Um desenho de Alcide d’Orbigny sobre os mojos, ao mostrar uma cena do século XVIII – quando os jesuítas ainda estavam, provavelmente, a cargo das missões (Garrett, 2014) – com homens com cabelos compridos e usando vestidos com desenhos geométricos, não permite diferenciá-los facilmente dos chiquitanos. Ainda assim, é certo que o naturalista francês conheceu, com certo grau de profundidade, tanto mojos quanto chiquitos. Por outro lado, a fala de Meireles – de que

¹⁸ Sinônimo, provavelmente, de *razão*.

¹⁹ Abreviação, provavelmente, de *Vossa Excelência*.

²⁰ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

grande parte dos *saraveka*, recolhidos à missão de Santa Ana de Chiquitos, migraram para Casalvasco em 1783 – permite postular a hipótese de que os “índios espanhóis” de Codina sejam, não somente pertencentes aos grupos genericamente conhecidos por chiquitanos, se não que sejam, mais especificamente, *saraveka*.

Saraveka

A suposição de que os “índios espanhóis” – da aguarela de Joaquim José Codina – advenham da missão de Santa Ana de Chiquitos, e de que sejam *saraveka*, é indiciada, também, pela observação de d’Orbigny apresentada a seguir.

D'après ce que nous ont appris leurs vieillards, écrit d'Orbigny, les Saravécas, avant d'être réunis dans les missions des Jésuites, vivaient au sein des forêts qui avoisinent la Réduction actuelle de Santa-Ana, vers l'est, sur les chaînes nord-est des dernières collines de la province de Chiquitos, vers le 16^e degré de latitude sud, et par le 62^e degré de longitude ouest de Paris, formant plusieurs petites tribus voisines les unes des autres, et, pour ainsi dire, enclavées par les Chiquitos sur la frontière nord-est du territoire qu'occupe cette nation. Aujourd'hui aucun Saravéca ne se trouve à l'état sauvage, tous étant soumis au christianisme, dans la mission de Santa-Ana. Au nombre encore de deux cent cinquante, au moins, à Santa-Ana, et d'un cent environ à la Réduction de Casalvasco, où les Portugais les ont menés, leur chiffre total peut, en tout, s'élever à trois cent cinquante (Alcide d’Orbigny²¹ apud Créqui-Montfort, 1913: 497).

Este relato de 1839 estima, assim, uma população de 100 indivíduos *saraveka* em Casalvasco. Porém, Meireles esclarece que pouco depois da fundação desse povoado, em 1783, “o capitão-general estabeleceu um destacamento militar, distribuiu terras e criou um aldeamento para índios. Foi o único aldeamento para índios criado pelo governo na região do Guaporé, que abrigou” (Meireles, 1989: 198) não somente grupos de *saraveka*, se não que, também, de *koraveka*. A partir desta apreciação, pode-se considerar que os “índios espanhóis”, de Codina, sejam ou *saraveka* ou *koraveka*.

Por outro lado, a hipótese, de que os “índios espanhóis” de Codina sejam *saraveka*, é maior caso o seu encontro, com a comitiva científica, esteja vinculado à Vila Maria, atual Cáceres – região na qual se colocara o marco de pedra visto nas Figuras Nº 2 e Nº 3. Meireles esclarece que em

1778 ocorreu a maior emigração de índios da Província de Chiquitos para Mato Grosso. Tratava-se, na verdade, de um grupo *saraveka* que se dirigiu para a margem direita do rio Paraguai. O fato levou o capitão-general Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres a fundar a cidade de Vila Maria, hoje Cáceres. Segundo o termo de fundação de Vila Maria, o capitão-general havia mandado “fundar, erigir e consolidar uma povoação civilizada aonde se congregassem todo o maior número de moradores possível, compreendendo todos os casais

²¹ 1839, *Voyage dans l'Amérique méridionale* (t. IV, première partie), Paris: L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux, p. 266.

de índios castelhanos proximamente desertados para estes Domínios Portugueses da Província de Chiquitos" (Meireles, 1989: 161-2).

No contexto relacionado diretamente à viagem científica portuguesa, dez anos depois, em ofício de 1788 enviado de Barcellos, o governador nomeado da capitania de Mato Grosso, João Pereira Caldas (1788), anuncia ao capitão-general da capitania de Mato Grosso, Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, que os "pertendidos Indios, e provimentos acabão²² aqui de chegar (...), os restantes esperados socorros, se bem que muito consideravel, e prejudicialmente diminuídos", e que vai, portanto, "sem demora alguma pôr em Viagem a mencionada Expedição"²³ Filosófica. Curiosamente, a data desta notícia, da ida da comitiva científica às terras de Mato Grosso, não coincide com a do relato escrito a pulso pelo próprio Ferreira, em 1787, sobre os "índios espanhóis".

A Taboa II.^a representa hum dos dous Casaes dos Indios Hespanhoes, que desertarão²⁴, segundo eles disserão, da Povoação de Santa Anna da Província de Santa Cruz de la Sierra, Dominios de Hespanha confinantes com a Capitania de Mato grosso. Chegarão desta Villa no dia 24 de Janeiro de 1787 remettidos a V. Ex.^a²⁵ pelo Commandante de Borba. Erão cinco entre todos, a saber, o Indio Felix marido da India Melchiora, e Pay da rapariga Dorothea, e o Indio Phelipe casado com a India Luiza. Disserão, que havião desertado, por se terem desgostado da demasiada severidade de hum dos dous Padres de sua Povoação; e que descendendo pelo Rio da Madeira lhes havião morrido dous da sua comitiva nas Cachoeiras do dito Rio, e que só elles cinco tinhão escapado. Encontrou-os nas prayas daquele Rio hum dos Cabos das Canoas do Pará, que andava na factura das Manteigas de Tartaruga, e conhecendo que erão Hespanhoes, os prendeo á ordem do General do Estado, a quem fazia tenção de os appresentar: o que com tudo resolveo o Commandante de Borba, que se não devia effectuar, sem serem primeiramente appresentados a V. Ex.^a o Sñor João Pereira Caldas a quem os dirigio. Fallavão soffrivelmente a Lingua Hespanholla: indicavão huma notável educação, e ensino nos Dogmas da Fé, e nas demonstraçoens exteriores de Religião: pedião, e recebião o que se lhes dava com urbana humiliação, acrescentando ao beneficio e o agradecimento expressado pelas palavras – Deus se lo pague – beijavão de joelhos o Escapulario ao Religioso Carmelita Cappelão da Expedição: ajoelhavão para rezarem quando ouvião as badaladas do meio dia, e trindades: não desconhecião o uso do açucar, da manteiga, do chocolate, e das carmes, particularmente a de vacca, que eles dizião, que nas suas Povoaçãoens a comião fresca todos os Domingos, por haver nellas muito gado. Vestião humas túnicas sem mangas, a que elles chamavão camizetas, que eram mais curtas as dos homens, e mais compridas as das mulheres, sem outra alguma roupa interior, e erão as ditas túnicas de tapoeirana, que he hum certo tecido de algodão entre os nossos Indios, com a diferença que o de que usavão os ditos Hespanhoes era entremeado de Listras de Lã o tinta de encarnado. Engrandecerão muito a

²² Segundo a língua portuguesa atual lê-se *acobam*.

²³ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

²⁴ Segundo a língua portuguesa atual lê-se *desertaram*, sendo que esta atualização do modo de conjugar-se serve a todos os casos similares encontrados na citação.

²⁵ Abreviação, provavelmente, de *Vossa Excelência*. Esta apreciação deve ser considerada nos posteriores casos semelhantes.

bondade do Commandante de Borba, e pedirão a V. Ex.^a a permissão de voltarem para se estabelecerem naquela Villa: no que V. Ex.^a conveio, passando a recomendar ao Commandante o zelo que devia ter em aproveitar a industria dos ditos, facilitando lhe o uso, e o trabalho dos Teares para no seu methodo de tecer ficarem igualm.^{te²⁶} instruídos os novos²⁷ (Ferreira, 1787).

Esta falta de sincronismo cronológico indica que, embora o desenho dos “índios espanhóis” de Joaquim José Codina dê, de fato, conta de representar o contexto dos *saraveka* que migraram à capitania de Mato Grosso, ele não foi, em primeira instância, um resultado desta situação. Ainda assim, as reflexões desenvolvidas até o presente momento expuseram o panorama histórico em vigência na época e relacionaram a situação dos povos de Santa Cruz de la Sierra com a empreitada portuguesa no território limítrofe com a Bolívia. Contudo, resta por esclarecer sob qual contexto o casal de “índios espanhóis” tornou-se motivo da ilustração realizada pela comitiva científica.

“Índios espanhóis” e Expedição Filosófica

Resumindo-se o entendimento a partir do documento sobre os “índios espanhóis”, escrito por Alexandre Rodrigues Ferreira (1787), tem-se a seguinte trajetória efetuada pelos referidos naturais. Sete nativos desertaram a povoação de Santa Ana, na qual habitavam, devido à “demasiada severidade” de um dos dois padres da missão. Ao descerem pelo rio da Madeira, dois deles morreram, permanecendo dois casais e a filha de um deles. Esta situação favorece a que os indígenas representados por Codina sejam Phelippe e Luiza, já que a tendência, ao optar-se pelo outro par, seria incluir no desenho a rapariga Dorothea.

O provável é que eles tenham seguido desde o rio Guaporé, pois, num determinado momento, este passa a ser o Madeira. As missões de Chiquitos, “de forma diversa das missões de Mojos, não estavam situadas próximas de grandes rios” (Meireles, 1989: 91), o que aumenta muito levemente a probabilidade de que os “índios espanhóis” fossem mojos – dirigir-se ao rio Guaporé, a partir das missões de Chiquitos, tampouco requeria um elevado dispêndio. Esta corrente, formada pelo fluxo dos rios Guaporé, Mamoré e Madeira, define a linha divisória entre os territórios do Brasil e da Bolívia, sendo que esta rota fluvial facilitava a comunicação do Mato Grosso com o Pará (Souza, 1848: 424). Ao já estarem os “índios espanhóis” numa praia do rio Madeira, na região do Pará, eles foram abordados e presos por um oficial português. Este encontro deu-se, provavelmente, perto da vila de Borba, seja porque do rio Madeira, em “distancia de trinta leguas da sua barra está a villa de Borba, á margem oriental, em uma planicie agradavel e saudavel” (Souza, 1848: 424), seja porque os nativos, capturados, foram levados ao comandante de Borba. Este último decidiu dirigir-los a Barcelos, para que fossem apresentados ao Senhor João Pereira Caldas.

²⁶ Abreviação, provavelmente, de *igualmente*.

²⁷ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

Nesse então, os “índios espanhóis” solicitaram regressar à vila de Borba, o que lhes foi concedido pelo referido Senhor de Barcelos, junto à recomendação de que as habilidades têxteis dos indígenas fossem aproveitadas. Com isso, os outros naturais, da comunidade de Borba, poderiam ser instruídos no método de trabalho nos teares, que os novos habitantes dominavam. Os escritos de Ferreira levam à ideia de que esta especificidade de trabalho têxtil, a ser compartilhada, refere-se ao “entremeado de Listras de Lã o tinta de encarnado”. Com isso, presume-se e se conclui que estes aborígenes, oriundos das missões de Santa Cruz de la Sierra – não podendo diagnosticar-se tratarem-se de mojos ou de chiquitos –, desertaram o seu local de origem e terminaram fixando-se na vila de Borba, onde passaram a influenciar a cultura material local, a partir de seus conhecimentos na produção de tecidos.

São ainda dignas de comentário algumas observações, que vinculam os “índios espanhóis” descritos por Ferreira àqueles que viviam na região de Santa Cruz de la Sierra. Primeiramente, a familiaridade com alimentos, como carne de gado e açúcar, é pertinente ao contexto, de produção e de fluxo de produtos agrícolas, que marcou as missões de mojos e de chiquitos – o artesanato constituía também outro âmbito mercadológico de destaque. Entretanto, ao falarem “sofrivelmente a Lingoa Hespanholla”, a incidência recai novamente em que sejam chiquitos, pois, nessas missões, em “cada aldeia foram fundadas escolas onde o espanhol era ensinado (o que parece não ter ocorrido em Mojos)” (Meireles, 1989: 94). Além disso, a “urbana humilhação” com que demonstravam “huma notável educação, e ensino nos Dogmas da Fé”, reverbera dinâmicas relacionais que marcaram o início das missões de Chiquitos.

Em 1690, vários grupos (...) renderam-se e consentiram em receber missionários. Na realidade, a escravização de índios atingira tamanhas proporções que o governador de Santa Cruz solicitou jesuítas para Chiquitos em 1691. Em dezembro daquele ano, o Pe. José Arce partiu para o planalto. Foi acolhido pelos *Piñoco* e entre eles fundou a missão de San Javier, perto do rio San Pedro. O jesuíta encontrou-os em estado lastimável:

“A miséria e o vizinho espectro da morte os tornavam discípulos dóceis: suplicaram ao jesuíta que não os abandonasse, e ele, tanto por movê-lo a compaixão, quanto por estar iminente a estação das chuvas, durante a qual lhe seria impossível alcançar o lugar onde deveria encontrar-se com seus irmãos no Paraguai, resolveu ficar e lançar os fundamentos da primeira missão de Chiquitos”²⁸ (Meireles, 1989: 88-9).

Pouco depois, já com outros padres na administração da missão, “os portugueses avançavam numa bandeira, atingindo o rio Taquari, afluente do Paraguai, e alcançando a ‘lagoa dos Xarayés’, ou seja, o pantanal mato-grossense. Encontraram a ocidente um grupo de *chiquitanos*: os *Taos*. Prenderam muitos para vender como escravos” (Meireles, 1989: 89). Este grupo decidiu atacar a missão de San Javier, de Chiquitos, mas como os jesuítas da mesma foram avisados a tempo,

²⁸ Robert Southey (1965), *História do Brasil* (Vol. 5), São Paulo: Ed. Obelisco, p. 157.

puderam solicitar “reforço a Santa Cruz. Conseguiram reunir uma força de 130 homens e cerca de 300 índios *chiquitos*” (Meireles, 1989: 89).

Com isso, a missão terminou por deter os portugueses, e embora o assentamento tenha tido os seus inícios com os *piñoco*, é provável que os nativos chegados posteriormente compartilhassem de posturas semelhantes às das deles. Esta suposta coincidência comportamental teria a sua justificativa, não somente na trágica situação que permeava a realidade dos naturais – a qual os impelia a “agradarem” os europeus como medida em defesa da própria integridade física –, se não que no *modus operandi* que caracteriza geralmente as culturas indígenas. Nestas, sendo oral, a transmissão da cultura, é frequente que os indivíduos incorporem, nos relatos dos mitos ancestrais, ocorrências e aprendizados recentes. Com isso, é possível que os dizeres destes primeiros aborígenes, que fincaram uma missão de Chiquitos – os *piñoco* –, tenham sido impregnados por estratégias, de amar ao Deus e de ser submissamente gentil aos brancos, que ensinavam à comunidade formas para sobreviver no contexto de crise que se impunha.

É de notar-se a opção de Ferreira por representar estes “índios espanhóis”, ou chiquitanos ou mojos, num terreno não condizente àquele que lhe ofereceria dados mais aprofundados sobre o grupo cultural em questão – o qual seria a capitania do Mato Grosso, pelas regiões de Vila Bela, de Casalvasco ou da atual Cáceres. Com respeito ao rio Madeira, o Cônego André Fernandes de Souza explica que

por este rio sempre houveram hostilidades e perigos da parte do gentio Mura (...) e por consequencia ignora-se as raridades e preciosidades que n'elle pôde haver. Sem embargo de ter feito por elle o Dr. Alexandre naturalista a sua derrota ao Mato-Grosso, cujo resultado até agora ignoramos (Souza, 1848: 424).

A expedição de Ferreira produziu alguns desenhos dos mura, e caberia averiguar se esta atenção foi em desmedro – forçado – da com a fauna e com a flora da região – neste caso, imagina-se até que ponto estas hostilidades dos mura causaram um afastamento da comitiva, chefiada pelo botânico, com respeito aos indígenas encontrados subsequentemente, dentre os quais provavelmente estavam “índios espanhóis”. Por outro lado, quando Ferreira, em “fins de agosto de 1788 deixou Barcelos para subir o Rio Madeira e, a seguir o Guaporé, atingindo Vila Bela, a capital de Mato Grosso, em 1789 após 13 meses de viagem, (...) foi acometido de severa malária” (Ferreira, 1971). Este fato, imbuído na ambientação dificultosa oferecida pelo continente, pode, também, ser passível de explicar um silêncio de Ferreira, quanto aos “índios espanhóis” em terreno mato-grossense.

A “Memoria sobre os Indios Hespanoës”, seguida pela indicação de que foram apresentados “na Villa de Barcellos para onde os remetteo o Commandante de Borba, segundo os fez desenhar, e remetteo os Desenhos para o Real Gabinete de Historia Natural o D.^{or} Naturalista Alexandre

Rodrigues Ferreira", parece indicar que a produção da aguarela com o mencionado tema foi solicitada pelo "III.^{mo}²⁹ Ex.^{mo}³⁰ Sñor³¹ João Pereira Caldas na Villa de Barcellos"³² (Ferreira, 1787). Ferreira dá notícia da chegada dos "índios espanhóis" à Vila de Borba em 24 de janeiro de 1787, sendo que no dia 25 de janeiro, do mesmo ano, os cinco nativos arribam à vila de Barcelos. João Pereira Caldas, então, para reenviar os "índios espanhóis" à vila de Borba, explica que se

me apresentarão juntamente os dous Indios, e tres Indias da Nação Hespanholla, que desertando das suas terras confinantes com o Mato-grosso, ahy vierão ter (...) e como as ditas pessoas me disseram que se querião estabelecer nessa Villa, eu as faço agora mesmo regresso, para que nella fiquem, fazendo as [VM.º?] ³³ agazalhar, e sustentar como for possivel, em quanto não fazem as suas roças; e defendendo que se não incomodem com alguma violencia para que se não desgostem, e por isso se retirem³⁴ (Ferreira, 1787).

Este especial protagonismo do senhor João Pereira Caldas, no âmbito da tomada de decisões, é fruto de uma vida dedicada aos serviços da coroa. Ex-governador da capitania do Grão-Pará, ele instalou-se na capital da capitania do Rio Negro – Barcelos – "como 1º comissário da 4ª divisão de limites" (Santos, 2010: 517), desempenhando um relevante papel na concretização dos termos designados no Tratado de Santo Ildefonso – empreitada que originou, também, a Viagem Filosófica.

Por ter acumulado vasta experiência na região amazônica, Pereira Caldas foi de grande valia no fornecimento a Alexandre Rodrigues Ferreira de informações preciosas sobre população, agricultura, navegação e comércio locais. Prontificou-se a fornecer barcos, víveres e, conhedor do Rio Negro, evitou que o viajante percorresse áreas povoadas de índios hostis, aconselhando mudanças de itinerários por terras mais seguras. Configurou-se, portanto, em um dos principais "patronos" da expedição científica (Santos, 2010: 517).

Esta função de provedor também sucedeu no momento de reenvio dos "índios espanhóis" à vila de Borba, ao dotar-lhes de machados, foices, chapéus, peças de roupa, entre outros. Esta atitude, entretanto, não foi destituída de interesses, quanto ao desenvolvimento e à contraparte, económicos, conforme evidenciado pelo seu aconselhamento de que como

esta gente sabe tecer os pannos de algodão de que vem vestida, talvez seria bom estabelecer-lhe ahy Teares, e comprando-se-lhe o algodão, fazela nisso trabalhar, conforme a qualidade de

²⁹ Abreviação, provavelmente, de *Ilustríssimo*.

³⁰ Abreviação, provavelmente, de *Excelentíssimo*.

³¹ Segundo a língua portuguesa atual lê-se, provavelmente, *Senhor*.

³² Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

³³ Abreviação, aparentemente, de *Vossa Majestade*, embora este tratamento não pareça ser o mais coerente ao sujeito de referência.

³⁴ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

tecidos que parecer poderão ter melhor saída, em ordem a que assim se possão³⁵ vender, depois de descontado no preço o custo do algodão³⁶ (Ferreira, 1787).

A instância de Ferreira e sua comitiva estarem em Barcelos, no momento da realização do desenho por Joaquim José Codina, a mando de João Pereira Caldas, unida ao fato de que os “índios espanhóis” retratados estiveram neste local muito brevemente, indica duas situações relacionadas. Uma é a ausência de profunda preocupação em conhecer cientificamente os indivíduos nativos ditos “espanhóis” e, a outra, tanto a de agradar o companheiro comissário de Barcelos, quanto a de exaltar à coroa os serviços a ela prestados, pela própria comitiva de Ferreira e por João Pereira Caldas. Considerando, ainda, a técnica detalhada empregada na aguarela dos “índios espanhóis”, e com isso, o elevado tempo dedicado em sua produção, presume-se que, após um tênu contat, Joaquim José Codina teve que esforçar-se por produzir um material rigoroso, que *parescesse refletir um alto nível de observação e conhecimento.*

Uma conduta deste tipo é averiguada, também, numa “fala proferida pelo naturalista na celebração do natalício do comissário, em 1785, na vila de Barcelos” (Santos, 2010: 519).

Em suma “o Piauí foi domado, o Pará policiado e a demarcação empreendida”³⁷. Neste aspecto, Alexandre Rodrigues Ferreira cedeu aos apelos do econômico em detrimento da realidade dos fatos, pois as divergências entre as comissões lusa e castelhana retardaram a satisfação das questões de limites previstas no Tratado de Santo Ildefonso.

Um prejuízo ao rigor científico pode ser evidente, ainda, ao observar-se a Figura Nº 6, caso a legenda que a acompanha seja fidedigna. Esclarece-se que a perspetiva prevalecente no presente texto reivindica a possibilidade de que a sentença, que confere a esta estampa ser copiada “sob direção de Ferreira”, não seja veraz. Ainda que este estudo tenha detetado, em Ferreira, uma certa submissão do aspeto científico quanto à própria imagem política a ser projetada, não parece plausível que, após o contato com os dois casais de “índios espanhóis” – por mais fugaz que este tenha sido –, o naturalista observasse duas mulheres no lugar do homem e da mulher desenhados por Codina. Entretanto, este ponto-de-vista baseia-se em evidências extremamente rasas, e tampouco cabendo, a esta incipiente reflexão, o ingresso nestas novas ponderações, esta observação é deixada aqui como um ponto digno de nota.

³⁵ Segundo a língua portuguesa atual lê-se *possam*.

³⁶ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

³⁷ IHGB. Lata 195, doc. 7, n. 3, fls. 1-5.

Figura Nº 6 – [Alexandre Rodrigues Ferreira?]. Indias vestidas de tribo não identificada [Cazal (Philippe e Luiza ou Feliz e Melchiora) de Indios Hespanhoes (chiquitanos ou mojos) desertados, segundo dispersão da povoação de S.ta Anna da Província de S.ta Cruz de la Sierra, Dominios de Hespanha confinantes com a Capitania de Mato Grosso, instalados desde 1787 como imigrantes na vila de Borba], [ca. 1793-1815?] ³⁸



Fonte: Obra em domínio público proveniente da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP).

Ainda assim, dando seguimento às adendas que este estudo propõe a legendas, explica-se que nos casos de dúvida quanto ao dado correto, aquele mais provável é o precedente. Concernente à Figura Nº 4, à discriminação do *Cazal* acrescentam-se *Philippe e Luiza ou Felix e Melchiora*, à dos *Indios Hespanhoes, chiquitanos ou mojos*, e o ano aproximado substitui-se pelo 1787. Regressando à Figura Nº 6, mas em consonância a um outro aspeto, ressalta nela um carácter recorrente nas imagens ilustradas, que é o da sua desconexão com um meio-ambiente. No caso da Expedição Filosófica de Ferreira, os desenhos de gentios, produzidos junto à intenção de determinar elementos característicos das culturas em questão, ignoram relações entre os elementos da cultura material e o meio-ambiente.

³⁸ Estampa das 912, em cinco volumes, copiadas dos originais no Real Museu da Ajuda sob direção de Ferreira e enviadas ao Rio de Janeiro por Antônio de Menezes Vasconcellos Drummond, tomada como autêntica por Valle Cabral e encontrada no livro de Alexandre Rodrigues Ferreira (1971), *Viagem Filosofica pelas capitâncias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – 1783 a 1792* (Vol. I), Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, p. 107.

Na Figura Nº 4, o solo serve apenas para identificar uma superfície de apoio aos pés. A transposição dos ali retratados, ao fundo visto na Figura Nº 6, denota a possibilidade de as pessoas caracterizadas, sobre fundos vazios, serem transportadas a qualquer local. Esta instância dialoga, por exemplo, com uma prática usual de Alexandre Rodrigues Ferreira, que foi a de transplantar espécies vegetais, procurando levar as capacidades de determinada planta a locais nos quais essas eram escassas. De um modo similar, os indígenas foram geralmente analisados, por ele, conforme os seus potenciais a serem postos em funcionamento, na engrenagem do sistema colonial fomentado pela coroa portuguesa.

A atenção, com habilidades artesanais e mecânicas, plasmou-se em diversos desenhos produzidos pela expedição, ao passo que aspectos relativos ao entendimento de mundo dos nativos, enquanto normalmente considerados pelos jesuítas – cujas preocupações incluíam a de “colonizar” almas –, obliteraram-se nas mais conhecidas representações de gentios executadas pela comitiva de Ferreira. Uma evidência deste mecanismo, na aguarela dos “índios espanhóis” de Codina, é captada no bastão de mando que o homem segura. Nos corpos representados não se distingue qualquer postura, que denote um certo protocolo, poder ou hierarquia ativado pelo objeto. Pelo contrário, ele encontra-se algo escondido atrás do “índio espanhol”, parecendo mais um pau de apoio. Esta imagem, assim, oculta o sentido de chefia expressado pela peça de madeira, tornando-a talvez menos significante, na composição, que a mão esquerda da mulher – com a qual ela ergue, levemente, a barra do próprio vestido.

Como já comentado, estes valores não são unívocos ou puros, se não que condizem à força atuante de maior poder. Ferreira padeceu, certamente, de sentimentos de inúmeras naturezas com respeito aos indígenas, conforme vê-se num manuscrito que, embora não datado, deduz-se ser do ano de 1788 – pela presença da frase “Anno próximo passado de 1787”³⁹ (Ferreira, 1788) no corpo do documento. Ele enumera, em sete partes, causas das doenças dos índios. Na “II.^a A inquietação, e constrangim.⁴⁰ do espirito”⁴¹, Ferreira menciona vários casos em que as condições extremas, implicadas nas subidas dos rios, levaram à perda de quantidades significativas de nativos. O naturalista versa sobre a dificuldade de “nomear a hum Indio p.^a⁴² huma viagem a Mato grosso, de notificalo p.^a morrer: elle o não entende”⁴³. Estes naturais, para escaparem “da morte, hão de fugir, se poder”⁴⁴. Eis aqui a primeira inquietação de seu espirito: estar sempre atento, espreitando o lugar, e a occaseao de o fazer”⁴⁵. O botânico comprehende, portanto, que esta inquietação do aborígene “tanto mais o agita, e o mortifica”. Por outro lado, a própria experiência num campo de vulnerabilidade, como o apresentado pela paisagem sul-americana, dificilmente manteve o chefe da expedição – assim como a sua comitiva – indiferente à experiência de vida

³⁹ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

⁴⁰ Abreviação, provavelmente, de *constrangimento*.

⁴¹ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

⁴² Abreviação, provavelmente, de *para*.

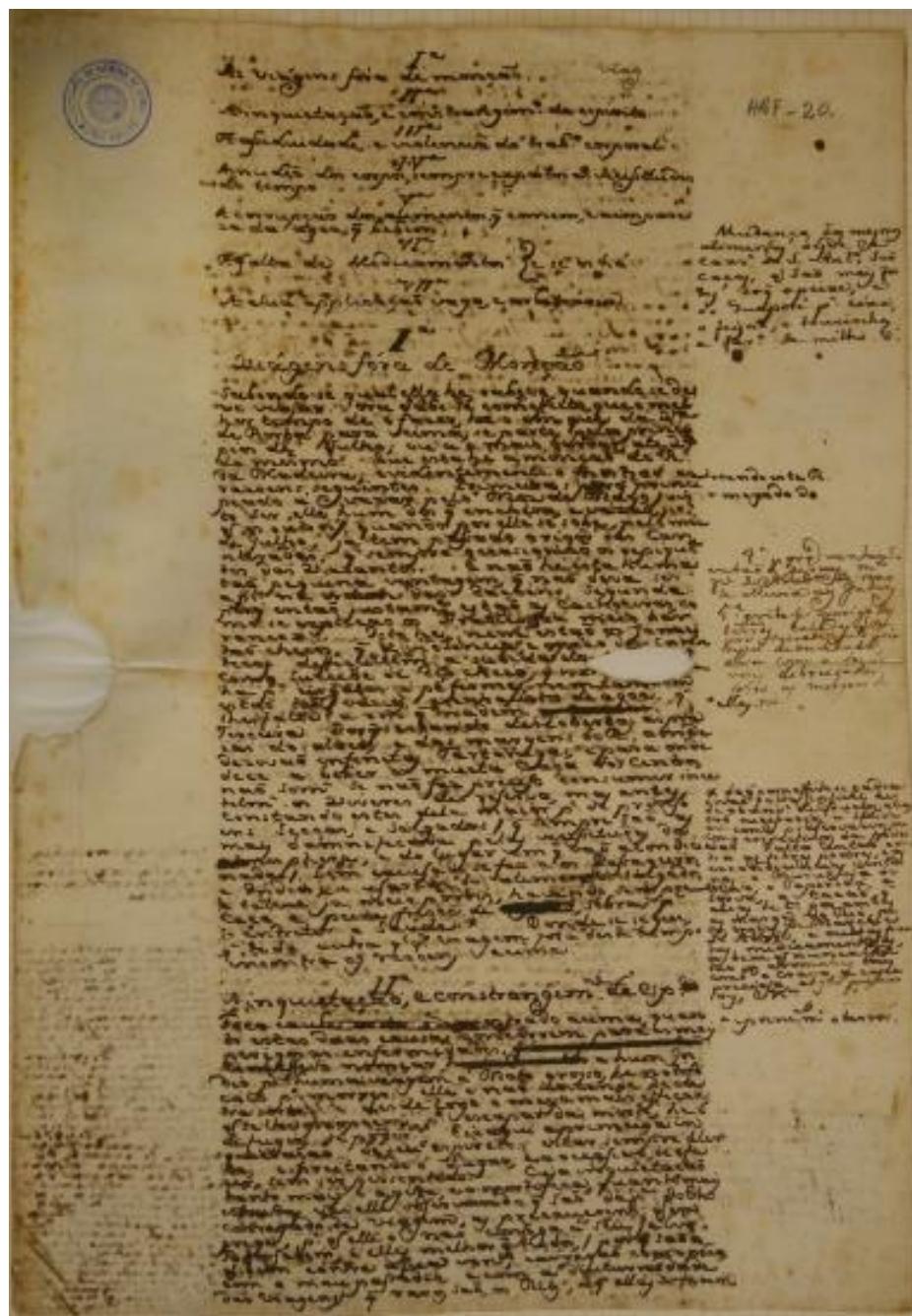
⁴³ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

⁴⁴ Segundo a língua portuguesa atual lê-se, provavelmente, *puder*.

⁴⁵ Interpretação da caligrafia do documento realizada pela autora.

desbravada pelos naturais. O aspetto do citado manuscrito (Figura Nº 7), por exemplo, parece traduzir um momento de adversidade passado por Ferreira, já que as palavras mostram-se espremidas na folha de papel, como se procurassem economizar recursos que se mostravam escassos.

Figura Nº 7 – [Alexandre Rodrigues Ferreira?]. Manuscrito sobre as doenças e outros problemas que afetam a saúde dos índios, 1788. [Nanquim?] s/ papel, 5 p. Museu Nacional de História Natural e da Ciência, Lisboa, cota topográfica ARF-20.



Fonte: Museu Nacional de História Natural e da Ciência (MUHNAC), Universidade de Lisboa.

Apesar deste tipo de empatia, com respeito aos aborígenes, a forma de representação de maior amplitude no contexto foi recíproca à uma mentalidade vigente, entre os “brancos” do período analisado. Como foi visto, no Iluminismo esvaía-se a credibilidade em explicações espirituais. Em seu lugar, ingressava a noção da permanência de uma razão científica, subjacente à filosofia regente da existência. Como foi visto, esta razão limitava-se às causas e efeitos diretos, não captando complexidades resultantes da interferência e entrelaçamento de fatores múltiplos e diversos. Com isso, por mais eloquentes que tenham sido as investigações do botânico baiano, a sua empreitada foi altamente prejudicada por um traço dos indígenas que ele não conseguiu incluir em seu plano de desenvolvimento económico: as constantes fugas.

Por outro lado, essas fugas – ao menos no exemplo estudado, dos “índios espanhóis” de Codina e, é claro, dos que realizavam trabalhos forçados – foram causadas pelo próprio processo de domínio do território, por portugueses e espanhóis, levado a cabo sob uma dinâmica de constrição de estilos de vida a um esquema específico. Esse fator torna a visualização desta figura, de um indígena “sem fundo” – “sem meio-ambiente”, “sem lugar”, “sem terra” – emblemática dos constantes êxodos praticados pelos indígenas em busca de um local no qual quisessem estar. Sem um ambiente adequado para viver – já que, num local eram explorados e, ao fugirem, davam com as “mãos” de outros que queriam extrair deles o que pudessem –, os nativos da terra tiveram o seu elo com o espaço fragilizado, sendo dispostos – dispersos – no plano – no cenário – como se não fossem pessoas, se não, coisas.

Com isso, o circuito proposto pela presente reflexão fecha-se, com uma ambígua contraposição. De um lado, na ilustração científica dos “índios espanhóis”, pessoas destituídas de uma paisagem – pessoas “sem lugar” – são tratadas como objetos – ao terem a sua produção direcionada conforme normas impostas por outros, estes indivíduos tornam-se aptos a se tornarem “produtos”. Do outro, nas peças demarcatórias em pedra colocadas pelos ocidentais no solo brasileiro, *coisas* asseguram um espaço determinado à gente alheia. Neste âmbito, os marcos de pedra exaltam um significado semelhante àquele emanado pelos fundos inexistentes das estampas dos gentis: ambos indicam territórios cujos sujeitos pertencentes foram erradicados.

Bibliografia

Caldas, J. P. e Pereira e Cáceres, L. de A. de M. (25/08/1788). *OFÍCIO (cópia) do [governador nomeado da capitania de Mato Grosso] João Pereira Caldas ao [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres sobre a Expedição Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira que irá à capitania de Mato Grosso*. Barcelos. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, Coleção Projeto Resgate – Mato Grosso, AHU_CU_010, Cx. 26, D. 1528, 2 doc., 6 f. [manuscrito].

Créqui-Montfort, G. de e Rivet, P. (1913). “Linguistique Bolivienne – La langue saraveka”. *Journal de la société des américanistes de Paris*. Tomo 10, nº 2, 497-540.

Chirif, A. e Chaparro, M. C. (Eds.) (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, IWGIA e UPC. ISBN: 978-9972-608-27-8

Cortesão, J. (Ed.) (1969). *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)* (Manuscritos da Coleção de Angelis VII). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

Ferreira, A. R. (20/02/1787). *Memória sobre os índios espanhóis, apresentados a João Pereira Caldas na vila de Barcelos para onde os remeteu o comandante de Borba; segundo os fez desenhar e remeteu os desenhos para o Real Gabinete de História Natural (...)*. Barcelos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Manuscritos, loc. original 21,1,041, 5 f. [manuscrito].

Ferreira, A. R. (1788). *Manuscrito sobre as doenças e outros problemas que afetam a saúde dos índios*. Lisboa: Museu Nacional de História Natural e da Ciência (MUHNAC), cota topográfica ARF-20, 5 p. [manuscrito].

Ferreira, A. R. (1971). *Viagem Filosofica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – 1783 a 1792* (Vol. I). Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.

Ferreira, A. R., Ferrão, C. (Ed. e org.) e Soares, J. P. M. (Ed. e org.) (2002). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira – A Expedição Philosophica pelas Capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá* (Vol. I). Petrópolis, Rio de Janeiro: Kapa Editorial. ISBN: 85-88108-06-2

Ferreira, A. R., Ferrão, C. (Org.) e Soares, J. P. M. (Org.) (2006a). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira – A Expedição Philosophica pelas Capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá* (Vol. I). Petrópolis, Rio de Janeiro: Kapa Editorial. ISBN: 85-88108-18-6

Ferreira, A. R., Ferrão, C. (Org.) e Soares, J. P. M. (Org.) (2006b). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira – A Expedição Philosophica pelas Capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá* (Vol. II). Petrópolis, Rio de Janeiro: Kapa Editorial. ISBN: 85-88108-19-4

Ferreira, A. R., Ferrão, C. (Ed. e org.) e Soares, J. P. M. (Ed. e org.) (2008). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira – A Expedição Philosophica pelas Capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá* (Vol. III). Petrópolis, Rio de Janeiro: Kapa Editorial. ISBN: 978-85-88108-34-9

Garrett, A. M. L. (2014). “El hombre del nuevo mundo - Indígenas de las tierras bajas bolivianas en la mirada de Alcide d’Orbigny”. *Caravelle*. Nº 103, 67-83.

Meireles, D. M. (1989). *Guardiães da Fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. ISBN: 85-326-0017-4

Meliá, B., Grünberg, G. e Grünberg, F. (1976). *Los Pañ-Tavyterã – Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

Métraux, A. (1929). “Un ancien document peu connu sur les Guarayú de la Bolivie orientale – Missio in Provinciam Santae Crucis in Annuae Litterae Societatis Iesu 1589”. *Anthropos*. Nº 24, 913-41.

Pereira e Cáceres, L. de A. de M. e Mello e Castro, M. (27/01/1781). *OFÍCIO do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro sobre a deserção dos índios espanhóis da missão de Santa Ana de Chiquitos e de S. Inácio em razão de lhe ser difícil conduzir as mulheres e filhos, e sobre cuja deserção vigiam cuidadosamente os seus respectivos curas*. Vila Bela. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, Coleção Projeto Resgate – Mato Grosso, AHU_CU_010, Cx. 21, D. 1308, 1 f. [manuscrito].

Santos, F. V. dos (2010). “Uma vida dedicada ao Real Serviço – João Pereira Caldas, dos sertões do Rio Negro à nomeação para o Conselho Ultramarino (1753-1790)”. *Varia História*. Vol. 26, nº 44, 499-521.

Souza, A. F. de (1848). “Noticias Geographicas da Capitania do Rio Negro no Grande Rio Amazonas”. *Revista Trimestral de História e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brazileiro*. Nº 12, 411-504.

Slam com Trevo Ribeiro¹

A MATA COBRA

**Chegaram os de fora
Mataram os de dentro
Os que tava aqui dentro
Resistem até agora**

**O processo é louco
O processo é lento
Tem que estar atento
Não importa a hora**

**A mãe terra grita
A mãe terra chora
Assim como a rua
A mata cobra**

**Cobra jibóia
Cobra jibóia
Cobra jibóia [2x]**

**Enquanto pra tu
Ela dava o bote
Pra nós ela dava a bôia
Cês só querem as jóia**

**São vocês
Que mutilam nossa gente
Não entende que a Amazônia
É feita de múltipla gente**

**O fogo das tuas queimadas são quente
Mas não é suficiente
Para matar as sementes**

¹ Integrante do Movimento Slam Amazônia. E-mail: estevaomaraba@gmail.com
Instagram: [https://www.instagram.com/slammazoniaoficial/](https://www.instagram.com/slammamazoniaoficial/).
Facebook: <https://www.facebook.com/Slam-Amaz%C3%A3nia-103038481120522/>

Vocês mente
Que nem sente

Diz que vai trazer riqueza
Até agora só vi dor
Até agora só vi morte

Índios Nagô
Filhos do Norte
A história tem cor
Do guerreiro mais forte
E que hoje não usa gravata, não
Só chinelo e short, hey

Só chinelo e short, hey

Só chinelo e short, hey

Só chinelo e short

É que vocês pensam assim ó

vou te contar:

Vou derrubar só mais uma

Cês tão sendo vigiado pela Samaúma

Enquanto some mil

Cês fala que some uma

Isso me consome

E tu grita: CONSUMA

Tu me empurra panetone

EU só queria caiçuma

Eu quero mesmo é que tu caia

Depois quero que tu suma

Enquanto nós não passa o pano

Dá pane

É aí que tudo vem a tona

Tipo o desenho kanê

Da planta sagrada Shakrona

Tu fala que nós te deve
Eu falo que tu se dane
Tu fala que é o dono
Então segura a cabeçada do Zidane

Nós tá ligado na tua gana
Nós tá ligado no teu abono
Tu faz de tudo pra que eu me inflame
Acha que pode tudo por causa da tua grana

Quer que eu chame senhor, quer
Quer que eu chame madame [2x]
Tu causa em tanta gente tanta dor
Que parece que não há nesse mundo ninguém que te ame

Alguém que coma com você sem mexer no celular
Pergunte como vai você
É assim mermo que tu quer estar?

Na sala-estar, assistindo um DVD
Com tua esposa de refém
Esperando você
Pro cé vê, o procedê

Quem com ferro fere
Com ferro será ferido
Tu tá ferrado
Acabou a tua forra
O fato é que tô farto
Mete o pé, sai fora

Tua farda é fardo
Nosso flow é foda
Nossa fada é Frida
A ferida é khalo
Me diga que fui
nem no fim não me calo

Nem no fim não me calo, não
Nem no fim não me calo, não
Nem no fim não me calo

Segura a tua fobia
Segura esse bafo
O teu filho homofóbico, afinal
O teu filho homofóbico, afinal
Tem afeto por falo

Falo
Que falo? Que falo?
Falo, falo mermo!
Falo
Que falo? Que falo?
Falo, falo mermo! [4x]

Falo
Que falo? Que falo?
Falo, falo mermo!
Falo
Que falo? Que falo?
Falo, falo mermo! [4x]

Trevo Ribeiro

ESPÍRITOS DA MATA

Depois de tu ter feito um trato
Com quem tava no trono da ditadura
Tratou, a base de trator e tortura,
Os espíritos da mata,
A expressão da cultura
As pessoas e nossa vasta fauna
Enterradas sem perdão na sepultura

Seu porte de arma
Deixam milhares de almas sem aporte
Não faz parte da minha calma
Ver você matar o Norte

Dou um giro, respiro fundo, bato palma
Para que os espíritos da floresta
Caiam todos de testa
Na tua sorte
E que numa noite indigesta
Venha um vento frio
Feito um corte
Junto a uma estranho assobio de uma fina fresta
E fale: tu achou mesmo que eu não ia lembrar daquelas mortes?

Aí tu sente um corte no peito
Que nem o mais forte dos sujeitos aguenta

Sabe quem é?
É Matinta Pereira
Ela tá dizendo que vem pegar o tabaco na próxima sexta-feira
Quando ela, no formato de velha, aparece
Teu corpo padece,
Tua perna chacoalha
Um pássaro agourento
Chamado Rasga-Mortalha
Te deixa ao relento

Pelo teu imperdoável esquecimento

"Ai... Deus me valha!"

Isso... Clama pelos teus!

Porque na mata

Quem grita de volta é o Mapinguari

Um gigante peludo

Com olho na testa

E boca no umbigo

Mostro macetudo

Sem tempo pra festa

Não é teu amigo

O sopro do bucho do Mapinguari

Dilata o aço e deixa em estilhaço a tua espingarda

Aí tu se arrepende de tudo destruir

Sem ter pra onde ir

Tua cabeça é arrancada

De madrugada

Nas águas de um rio qualquer

A lara te faz de bobo

O boto te faz de mané

Te leva para o fundo do rio

Na boca do Igarapé

Esse rio é minha rua

Se a rua é nós

O rio é nós

Aqui tu não faz o que bem quer

Quer-queira, quer-não

1/3 daquilo que tu fez

Já era motivo de maldição

Pega o terço vai...

Reza chorando, olhando pra cima

Tu não queria consumir a mata?

Agora quem te consome é o fogo de Macunaíma

Lá de cima

Lá de cima se anuncia a queda do céu

Queda essa que conhece a nossa luta

Não argumenta

Senta que tu é réu

Sem advogado, o teu gado é tua culpa

O juiza é a poesia

Fake News de mito nunca foi mitologia

O veredito tá aqui nesse papel

Pois é...

Na real, tu nunca produziu nada

Tu matou e explorou foi muita gente em larga escala

Escuta, repara...

FIUUUUUUUUU (assobio)

Tem gente que rir, tem gente que chora

É o sopro do Virapuru

Com a fumaça da caipora

Que vai fazer justiça nos tormentos do agora

Porque assim como a rua a mata cobra

Trevo Ribeiro

Procurei no dicionário a palavra indígena:

Aquele que pertence à terra

Procurei no dicionário a palavra vítima:

Aquele que não vence a guerra;

Aquele que se ferra;

Aquele que já não mora em cima,

Mas embaixo da terra

Aquele cujo a família enterra

A estatística berra, a conjuntura é estrutural

A jornalística erra quando conjectura o real:

A gente sabe quem morre

A gente sabe quem mata

A gente sabe quem tá nos corre

A gente sabe quem se acha a nata

Mato Grosso clama

Com a dignidade jogada na lama:

"Ai meu deus, os Guarani invadiram minha grama"

Porra, foram vocês que acenderam essa chama

Agora aguenta, engula a luta e não reclama!

Engraçado que agro que diz que é pop,

O top dos top

É o senhor da improdutividade;

O juiz de sua própria impunidade

São milhões de hectares de mal uso

São milhões de rincões de abusos

Vocês os chamam de invasores,

Mas parecem esquecer que vocês

É que são os verdadeiros intrusos

Que porra é essa de índio?

Índio é quem nasce na Índia!

A gente foi fruto do estupro

De alguém que achou que nós tava na Índia, mano?

Tupi or not tupi?

Eis a questão

Por mais vida na mata e menos corpos no chão

Fazemos parte da Kaigang

Daqueles que lutam por menos sangue

Onde a mata em pé é seu endereço

Aumenta o preço

E Kaiowá-lor do território

Não aguentam os ver sóbrio

Facilitam o acesso

Para os intupinumbar de cachaça

Tudo que é diferente vocês rechaça

Querem que esqueçam suas raízes

E não ashaninka mais

Querem escrever jaz

No mármore

Passar em branco os seus ancestrais

Na lápide

Não querem que existam ascendentes

Os inspira medo da vida veemente

Que os indígenas levam

Querem infertilizar os seus ventres

Pois receiam a espiritualidade ardente

Que os indígenas carregam

Qual é a cor do Brasil?

Vai me diz...

Qual é a cor do Brasil?

É a cor da terra de frente para um branco fuzil

O que é família tradicional?

O que é família tradicional?

Não é o pai adúltero, mãe do lar e filho hetero-anal

É quem já tava aqui muito antes de Pedro Alvares Cabral

Quando penso em agro só consigo pensar em tóxico

É uma gana por grana beirando psicopatia

Eu quero pensar no eco para pensar o lógico

Eu quero pensar no agro atrelado a florestania

Só tem um resto de floresta e floresta não é resto

Floresta é fartura e fartura é festa

Floresta é o futuro de quem vocês detesta

Floresta é o suspiro da vida em sinal de protesto

Mas para vocês, tanto fez como tanto faz

A arma vem na frente e a conversa vem atrás

A guerra é solução que tu arranja para ter paz

Tu só num contava que teria muita resistência para pouco capataz

Trevo Ribeiro

**Carol é nossa prima, mas de vez em quando é mãe do zé
Carol é Carolina, mas se torna ?????? quando quer
Muita gente tem o nome dela, mas ninguém é como ela é
Ela canta aquarela enquanto seu primo toca a nota ré
Carol é a festa da família
Carol é uma alegria de filha!
Quando carol sorri, o mundo inteiro brilha
Até quem tava triste, sente vontade de dançar quadrilha!**

**Laura é lauroca e também é lalá
Laura é curiosa e boa de observar
Laura é tão boa de desenhar
Que quando termina, os desenhos começam a se movimentar
Besouro nenhum se mete na sua comida
Protege a vida dos animais como se fosse sua própria vida
Laura é um presente pro mundo
Por isso que essa família se sente tão agradecida**

**Gabriela é geibis, mais conhecida como gabi
Ela é um xodó de pessoa:
Séria quando quer, mas muito fácil de fazê-la rir
Gabi viaja tanto que o tamanho do mundo parece diminuir
A gabi tem um amor tão grande pela gente
Que não importa onde esteja, no natal sempre está aqui**

**Alexandra é xanduca, maia conhecida como xânda
O seu grau de meiguice se aproxima de um ursa panda
Esperto é quem tá com ela
Besta é quem debanda
Com seu amor,
Capitu, que morria no livro de Assis,
renasce numa pelúcia que anda**

**Alexandre é Xande, mais conhecido como Assis
Assim como o Machado, dos livros é aprendiz
Ficamos atentos com suas tramas juvenis:
Foi preso por não se barbear do jeito que o general quis!
Como bom contador de história que é,
Costuma deixar nosso dia mais feliz**

**Marilúcia é Mari, mais conhecida como vó
Leonina acolhedora, é nossa matriarca maior
Quem tá com ela, nunca se sente só
Sem ela, o natal é bom
Mas com ela o natal é mil vezes melhor**

Trevo Ribeiro

Construído desde variadas latitudes

Abril, 2020

Publicación del Grupo de Trabajo de CLACSO
© “Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano”

Publicação do Grupo de Trabalho de CLACSO
© “Pensamento Geográfico Crítico Latino-americano”



Boletín Geocrítica Latinaamericana está bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](#)

«De esta forma, lo que se encuentra, sí, de manera lineal y constante es el genocidio/epistemicidio/terricidio por parte de este sistema-mundo salvaje contra los pueblos indígenas, llevando a estos últimos, a resistir y a re-existir en sus saberes, poderes y espacios desde hace más 500 años, pues el saber indígena es el poder político/social y el poder indígena es el saber simbólico/territorial contrahegemónico, anticolonial/moderno contra ese sistema-mundo que succiona vidas, espacios/tiempos en Indoamérica.»

(PÉREZ SALAS, 2020)



ISSN: 2665 - 4016



Grupo de Trabajo «Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano»
Grupo de Trabalho «Pensamento Geográfico Crítico Latino-americano»

