

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Dissertação de mestrado:

**Entre a harmonia e o caos.  
Contribuições para uma releitura da etnologia na Sierra  
Nevada de Santa Marta (Colômbia)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

---

BANCA EXAMINADORA:

---

Dr. Luis Abraham Cayón (Orientador)

---

Dra. Karenina Vieira

---

Dra. Marcela Coelho de Souza

---

Dr. Jose Antonio Pimenta (Suplente)

---

**Jose Arenas Gómez**

Brasília  
março de 2012

## Resumo

Os *Ijka*, *Kággaba*, *Kankuamo* e *Wiwa* são quatro grupos indígenas de língua *Chibcha* que habitam a *Sierra Nevada de Santa Marta*, um grande maciço montanhoso situado ao norte da Colômbia. Embora sejam a imagem do indígena verdadeiro e puro para o senso comum da sociedade colombiana, poucos trabalhos etnográficos profundos tem sido realizados entre eles. A maior parte desses trabalhos falam de aspectos “externos” a esses grupos, tendo portanto, muitos vazios etnográficos. Este trabalho parte da idéia que para entender as realidades indígenas é preciso vê-las como entes auto-constituídos. Não se consideram aqui, de forma alguma, sociedades isoladas ou fixas. Tampouco se pode negar a importância de suas relações com os brancos ou o fato de que em sua relação com estes, instrumentalizem politicamente sua identidade étnica. Trata-se de evidenciar os elementos próprios que constituem sua socialidade, com o objetivo de não vê-las como produtos de uma relação política com o Estado. Para isso considera-se como ponto de partida o estudo sobre a pessoa, proposto pela teoria etnológica amazônica, para dar conta de elementos próprios, percebendo os quatro grupos como um sistema regional a partir de seus elementos cosmológicos e práticas compartilhadas.

## Abstract

The *Ijka*, the *Kággaba*, the *Kankuamo*, and the *Wiwa*, are four *Chibcha*-speaking indigenous groups who live in the Sierra Nevada de Santa Marta, a large mountain range in the north of Colombia. Although for most of Colombian society they are the image of true and pure indians, there are few ethnographic studies on them. Most ethnographies address issues that are "external" to these groups, and several ethnographic gaps persist. This work asserts that in order to understand indigenous realities we need to visualize how such realities are self-constituted. The dissertation does not claim that it deals with fixed or isolated societies. Nor does it deny how important their relations with whites are, or how, in these relations, they instrumentalize their ethnic identity in order to attain political goals. This work highlights the proper elements that constitute these groups' sociality and avoids seeing these populations as products of a political, state-driven relation. The dissertation takes as a starting point the study of the person as proposed by Amazonian ethnological theory. From such theoretical standpoint, the four groups' proper elements are analyzed as a regional system composed through cosmological elements and shared practices.

## AGRADECIMENTOS

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>6</b>
Outros caminhos. O porquê de um interesse pelo “interior”	9
Encontrando meu caminho. Primeiros contatos com a etnologia amazônica.	12
O <i>pagamento</i> . Chave de entrada para a análise.	16
Começando o processo. As fontes	19
Sobre a organização deste trabalho.	22

## CAPÍTULO I

<b>Os primeiros passos. A Sierra Nevada, sua gente e sua história</b>	<b>24</b>
Olhando o Maciço. Caracterização da Sierra Nevada	25
Revisando a história. Antigos habitantes da Sierra	33
Ondas. Chegada de ondas colonizadoras e missionários	45
Missões Capuchinhas. Idas e voltas da catequização	49
A Sierra volta a receber os "sábios". Reavivamento do interesse acadêmico sobre o Maciço	52
Conhecendo aos indígenas Serranos	53
Fotos Capítulo I	65

## CAPÍTULO II

<b>"Antes, antes... en un principio". Uma aproximação à cosmologia serrana</b>	<b>67</b>
Todos somos filhos da mesma Madre. Um olhar à cosmologia serrana.	70
A criação. Padres e Madres do mundo	75
O mundo é um ovo cósmico. Concepção do Universo.	93
“Debemos ponernos de acuerdo”. O equilíbrio: entre a harmonia e o caos.	99

## CAPÍTULO III

<b>Nossos Hermanos Mayores mantêm o mundo</b>	<b>110</b>
Na Sierra Nevada estão os Hermanos Mayores da humanidade: hierarquias do conhecimento entre branco e indígena.	113
Entre sacerdotes e chefes: os <i>mamas</i> da Nevada.	120
Tecendo a vida: de fazer mochilas a tecer o universo	132
Fotos capítulo III	143

## CAPÍTULO IV

<b>Fazendo gente. Notas sobre a construção da pessoa serrana</b>	<b>145</b>
O pagamento. Oferendas, alimento e negociações.	146
Individual ou coletivo? Repensando os pagamentos em seus diferentes níveis.	155
Entre o bom e o mal – o homem e a mulher: reflexões sobre a relação do pagamento e a lateralidade do corpo humano.	160
Vivendo entre dois úteros: o pagamento e sua marca dentro do Ciclo Vital indígena serrano.	164
A vida é uma troca constante. <i>Makruma</i> ou os frutos da vida.	179
Comprando crianças, fazendo humanos. A construção da pessoa serrana.	184

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

<b>Entre a harmonia e o caos. Notas de encerramento</b>	<b>189</b>
---	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>193</b>
---------------------	------------

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer a mis padres, sin cuyo apoyo esta experiencia nunca habría comenzado. Siempre les adeudaré el enseñarme a soñar. Sus incentivos y consejos me pusieron siempre en el camino adecuado, pero sobre todo les agradezco su inmenso amor y la comprensión incondicional. Esto es para ustedes.

A los buenos deseos y el interés constante de mi familia.

Quiero agradecer a la Dra. Myriam Jiemno, quien me abrió un mundo de posibilidades en mi primera clase de antropología en el pregrado, y quien me guió después de muchos años, y de varios irs y venires, para cursar la maestría en la UnB.

A la Dra. Alcida Ramos le estaré eternamente agradecido por la acogida aún antes de conocerme. Su ayuda fue incalculable. Quiero agradecerle también por ser una fuente de inspiración y una maestra invaluable.

A Luis Cayón, quien antes que ser mi orientador fue mi amigo y mi guía en todo el proceso de ser nuevo en un contexto ajeno. Gracias por guiar un novato y tener la paciencia de trabajar con quien está dando sus primeros pasos.

A Karenina Vieira, quien dió cuenta de mi cuando yo mismo estaba ausente. Tu apoyo no tiene medida.

A mi “turma” de maestría, y a todos los amigos que he conocido en estos dos años de nuevas experiencias. Gracias por convertirse en mi familia brasilera y por haber abierto un espacio para mí en sus vidas.

Quiero agradecer muy especialmente a Andrea. Tu amor, incondicionalidad y presencia, aún a la distancia, siempre fueron un soporte para mí. Sin tu presencia a mi lado en el tiempo que caminamos juntos, Brasíla no sería un hogar para mí y todo esto tendría un color diferente. Gracias por haber llenado tantos espacios.

Agradezco enormemente a Álvaro Torres, indígena *ijka*, compañero de trabajo y amigo, por darme la oportunidad de entrar en su casa y tener mi primer contacto con la Sierra Nevada.

Agradezco al DAN la oportunidad ofrecida para adelantar mis estudios y a la CAPES por el financiamiento recibido. Agradezco también a Colfuturo en Colombia por el apoyo recibido.

Para esta versión en portugués, estoy especialmente agradecido con Carolina Sorbeiro, Junia Lima, Anderson Silva, Sara Santos Morais, David Rojas y Maria Carolina Guímaro quienes me ayudaron a traducir partes del texto original y/o hacer una revisión básica del mismo. Adeudo al lector una traducción más cuidadosa. A Marol le adeudo, claro, la paciencia ayuda y cariño.

Finalmente, pero más importante, agradezco a la fuerza creadora, a la vitalidad máxima, a mi guía. Sin eso, no habría nada...

## INTRODUÇÃO

*“Caminante, no hay camino. Se hace camino al andar...”*  
(Antonio Machado)

Gostaria de começar este texto com uma alegoria a uma experiência de campo. Aquelas notas que fazem de um texto antropológico uma janela a uma paisagem diferente, muitas vezes desconhecida para o leitor. Porém, não tenho tal experiência. Pode-se dizer que ainda não passei pelo ritual de passagem, não enfrentei sozinho uma alteridade “radical”. Já me enfrentei a muitos “outros”, que se desenharam nas linhas negras que traçam as palavras dos livros que dia após dia devemos digerir em nossa formação antropológica. Estes outros “outros” com os quais já me encontrei foram os que me ofereceram anedotas, mas não é desses “outros” que quero falar neste texto. Meus novos “outros” aos que tenho dedicado particular atenção no último ano são quatro grupos indígenas da *Sierra Nevada de Santa Marta*, maciço montanhoso que desde uma altura de 5800 m.s.n.m, cai íngreme até se afundar no Mar Caribe a uma distância de escassos 43 quilômetros. Estes “outros” são novos em minha faceta como antropólogo, mas não em minha faceta pessoal. Desde criança tive fascinação por estes personagens. Suas roupas brancas, suas mochilas tecidas com lã, sisal ou algodão, seus gorros, etc., sempre me causaram impacto e curiosidade.

Lembro-me que na minha infância ficava observando uns quadros desenhados a lápis que uma tia tinha na casa dela. Eram 5 quadros, entre os quais me lembro particularmente de três. Um era uma mulher amamentando um bebê, outro era um conjunto de três ou quatro mochilas penduradas de um prego imaginário sobre uma parede invisível e outro era de um homem deitado sobre umas pedras. Particularmente, esses quadros eram desenhos originais que estampavam cenas cotidianas dos grupos da *Sierra Nevada*. Faz três meses minha tia me deu de presente esses quadros, hoje estão aguardando um lugar adequado para pendurá-los, mas ainda mantêm vivo o sentimento de curiosidade que me geravam quando, perdido nos traços a lápis, o menino que naquela época se submergia em sua imaginação tentava definir quem eram eles.

A fascinação e o interesse sempre estiveram presentes, com certeza não desde uma perspectiva acadêmica mas sempre como uma inquietação pessoal. Pode-se dizê-lo desta forma: sempre foram meu recorte de exotismo. Este recorte foi incentivado constantemente a partir das imagens dos meios de comunicação. Eventualmente apareciam estes indígenas na televisão fazendo seus rituais de purificação e assim, limpar o mundo “porque temos de pagar à mãe terra pelo dano que lhe causamos”. Hoje, na minha faceta como antropólogo, pretendo falar desde esta perspectiva de meus novos “outros”, mas devo fazê-lo desde uma perspectiva bibliográfica. Embora tenha ido à *Sierra* e com o passar do tempo conheci indígenas desta região, estes

encontros nunca estiveram “objetivamente” envolvidos com a idéia de ser um antropólogo. Porém, hoje em dia me pergunto se, da mesma forma que um engenheiro, um médico ou um arquiteto, os que estamos na antropologia temos realmente a capacidade de tirar nossa roupa de trabalho quando chegamos em casa e deixamos de ser antropólogos ou antropólogas na nossa intimidade. Pouco a pouco tenho me convencido de que se os psicólogos “psicologizam” tudo (deus me livre...) os antropólogos “antropologizamos” tudo (bom, tem alguma diferença nisso?). Este trabalho é assim o resultado de uma aproximação bibliográfica a quatro grupos indígenas de língua *Chibcha* assentados na *Sierra Nevada de Santa Marta* ao norte da Colômbia.

Provenho de um contexto onde o a maior parte da produção antropológica contemporânea têm deixado de lado as etnografias sobre comunidades indígenas, pelo menos aquelas denominadas de tipo "clássico" sob uma crítica à colonialidade do poder e do saber, preocupação abraçada com força pela etnologia colombiana destes tempos. Depois de me formar como antropólogo na Universidad Nacional de Colombia, onde tinha ingressado com o interesse de me tornar um arqueólogo, e onde acabei trabalhando sobre a identidade dos jovens em torno da música, trabalhei com a *Secretaría de Salud Distrital* por mais de três anos numa linha de intervenção que dava conta das problemáticas das minorias étnicas (na Colômbia são constitucionalmente constituídas como minorias étnicas os grupos indígenas, os grupos afro-descendentes, os ciganos e os nativos das ilhas caribenhas do território nacional assim como os habitantes dos povoados fundados por antigos escravos que fugiram das fazendas). Minha ênfase de trabalho eram os grupos indígenas assentados na periferia da capital colombiana, fazendo um acompanhamento ao que se denominou “Processo de fortalecimento organizativo e recuperação da medicina tradicional”.

Confesso que durante a maior parte de meu processo de formação e inclusive depois de ter me formado, vivi um processo constante de aflição. Não me encontrava, não achava um lugar adequado para mim dentro da disciplina. Comecei como estudante de arqueologia, e embora adorasse participar de escavações, a teoria arqueológica não me chamava muito a atenção. Por vários motivos saí dessa área e me envolvi com a antropologia biológica, da qual acabei saindo após um interessante aprendizado. Finalizei meus estudos, às pressas, começando a entrar no que se conhece como antropologia urbana. Foi ao trabalhar na *Secretaría de Salud* que encontrei meu interesse real: não queria fazer o que estava fazendo, mas queria entrar na etnologia. Em meu trabalho percebi a necessidade de entender profundamente o pensamento indígena para que todas as ações que faz o Estado, suas propostas de intervenção, suas leis com enfoque diferencial, etc., tenham algum impacto real na vida de nossas "alteridades". Meu interesse então se localizou no campo da etnologia Isto fez com que eu quisesse voltar a estudar, começar do zero, mas não era a ocasião. O melhor seria buscar a forma de continuar meus estudos, e por isso estou escrevendo este trabalho.

Meu interesse se fortaleceu com uma viagem realizada a *Nabusímake*, assentamento

mais conhecido do grupo *Ijka* no sudoeste da *Sierra Nevada*. Esta viagem reforçou minha curiosidade por outras formas de vida, de pensar e de fazer. Isto não é nenhuma novidade entre os etnógrafos, mas aceitar que esta era uma de minhas motivações me faz ser consciente das implicações de meu trabalho. Com esse interesse em mente, o passo seguinte foi pensar um assunto específico para realizar a pesquisa como formação de pós-graduação. Conversando com vários colegas, surgiu a ideia de que era necessário estudar os grupos desde uma ótica que permitisse ver sua relação com a sociedade nacional. Meus interesses por questões cosmológicas e abstratas eram rejeitadas de uma forma nada diplomática sob o argumento de que eram interesses com vícios colonialistas que não davam conta da realidade dos grupos, isto é, minhas preocupações pareciam ser anacrônicas. Acabava me sentindo então fora de lugar, isolado, em essência um ser estranho.

Foi assim que cheguei a cursar o Mestrado na Universidade de Brasília. Tinha perguntas, tinha um lugar de campo, mas não tinha assunto definido. A preocupação por uma "praticidade" e "efetividade" nos trabalhos antropológicos que buscavam se contrapor às preocupações "colonialistas" me impediam de dar forma a meu interesse pessoal. Porém, ao longo do curso encontrei um contexto acadêmico diferente. Um contexto onde a preocupação preponderante (pelo menos na minha perspectiva) não é uma efetividade imediatista da produção antropológica, o que não significava desentendimento e falta de compromisso com os sujeitos indígenas com quem se estuda. Encontrei um contexto onde a investigação acadêmica séria, profunda e sistemática dá espaço a muitos assuntos, inclusive aqueles que são vistos com desconfiança por acadêmicos colombianos. Resumidamente, encontrei um lugar onde explorar minhas inquietações não era castigado. Um lugar onde o trabalho não está em dissonância com uma preocupação diante dos sujeitos com os quais estudamos.

Alcida Ramos<sup>1</sup> assinala que as críticas contra o trabalho acadêmico, como a de Boaventura de Sousa Santos para quem os textos acadêmicos são ou podem ser ferramentas de recolonização, não consideram o desenvolvimento do conhecimento antropológico num contexto maior. Mesmo reconhecendo que existem trabalhos que cumprem o papel de ser manifestos neocolonialistas, os trabalhos acadêmicos podem ser, de fato, ferramentas de descolonização. As críticas sobre o papel dos pesquisadores em seu trabalho com as comunidades e o valor "científico" não são novidade dentro do campo das ciências sociais. A acertada crítica a uma antropologia objetivista, foi uma das pedras angulares no surgimento de uma antropologia pós-moderna norte-americana, especialmente no grupo de orientandos de Clifford Geertz. Lamentavelmente, uma crítica tão pertinente foi levada a tal extremo que essencializou a escrita etnográfica limitando-a um exercício literário.

---

<sup>1</sup> Comunicação pessoal na disciplina de Vozes Indígenas.

## Outros caminhos. O porquê de um interesse pelo “interior”

Weildler Guerra (2001), indígena *Wayúu* da Península da Guajira (Região limítrofe à *Sierra Nevada de Santa Marta*) é um intelectual indígena que além do mais conta com formação antropológica. Seu trabalho acadêmico, mesmo sendo muito interessante, escolhe um caminho que não é muito valorizado na antropologia colombiana. Seu lugar como intelectual indígena é mais reconhecido por seu papel dentro do cenário das relações “interétnicas” do que por seus trabalhos auto-etnográficos onde trata de assuntos cosmológicos, relações de parentesco, organização e estrutura social, etc. Na primeira auto-etnografia realizada neste grupo, Guerra descreve o processo de resolução de conflitos dentro da sua própria sociedade. Este é um trabalho realizado no estilo “clássico” que não tem como eixo fundamental a análise do discurso e a construção da etnicidade política (tão de moda na antropologia colombiana). É um trabalho que permite dialogar com os dados que oferece o autor, que, sem desconhecer a inserção de seu grupo dentro de realidades maiores (sociedade nacional versus sistema mundo) privilegia elementos “internos” ou próprios de sua gente para falar de problemáticas maiores, inclusive de problemáticas trazidas pelo contato entre os *Wayúu* e a sociedade colombiana.

Apesar do que se espera como intelectual indígena reconhecido no cenário nacional, Guerra não tenta demonstrar em momento algum como a identidade *Wayúu* é uma instrumentalização política de sua identidade étnica, resultado de sua interação com um interlocutor “maior”: o Estado Colombiano. O que Guerra consegue demonstrar, é que ainda quando os *Wayúu* tenham estado dentro de um forte sistema de relações com sociedades não-indígenas (holandeses desde a colônia, piratas durante o século XVIII, colonos regionais e governo central), a lógica da sua gente deve ser entendida em termos do próprio grupo, e não em termos de uma relação “interétnica”. Em momento algum trata-se de ver aos *Wayúu* como uma sociedade isolada, pura e estável, mas como uma sociedade que, como todas, responde a relações dinâmicas e transformativas a partir de uma estruturação própria, não a partir de valores externos a ela.

Embora o autor não manifeste um interesse ou militância política em prol do reconhecimento da identidade étnica no contexto político colombiano, faz uma releitura do imaginário de violência que temos os colombianos sobre a população *Wayúu*, descrevendo os processos internos de solução dos conflitos, sublinhando que acima de tudo, o interesse está em querer resolver as disputas sem ter que optar por caminhos violentos. Seu trabalho posiciona sua comunidade dentro de um contexto nacional, mostrando um sistema altamente “eficiente” de resolução de conflitos que serve como referencial de análise que por sua vez propõe respostas eficazes e concretas para a consecução da paz num contexto em que a guerra tem estado presente desde antes que a Colômbia fosse constituída como nação. Sem deixar de lado elementos de interesse para a “etnografia clássica”, tais como relações de parentesco, residência e cosmologia, o trabalho de Guerra é político e comprometido. Este é um exemplo do caminho

que eu quero seguir.

Mesmo que durante a formação como profissionais em antropologia as poucas universidades colombianas que contam com formação em antropologia tenham disciplinas focadas na leitura e estudo de autores clássicos da disciplina (se não me engano neste momento somente oito universidades contam com formação superior em antropologia em todo o país), nos trabalhos monográficos finais, suas contribuições são geralmente evitadas ou rejeitadas por ser consideradas anacrônicas. Lembro de ocasiões em que escutei durante as aulas reclamações de meus colegas pelo fato de estarmos lendo Radcliffe-Brown ou Evans-Pritchard, argumentando que como agentes do poder colonial, sua produção estava contaminada e não era útil para a interpretação de problemas contemporâneos. Soube também de casos em que um orientador exigia que a bibliografia das monografias de graduação não tivessem referências com mais de cinco anos. Em outra ocasião, conversando com uma amiga que se formou comigo, ela me contou que ia começar o doutorado em Saúde Pública para trabalhar modelos de saúde e de doença em comunidades rurais. Quando eu lhe perguntei por que não fazia o doutorado em antropologia e trabalhava no mesmo assunto, sua resposta foi contundente: “Josecito, yo ya estudié eso. Ya soy antropológa, y me aburriría tener que leer ahora a Lévi-Strauss y esas cosas, no tiene sentido”.

Este tipo de coisas demonstram a negação de que a produção do conhecimento antropológico é eminentemente acumulativo e não uma ruptura radical de paradigmas (Ramos, 2010). Adicionalmente teve diversas fontes. Muitos assuntos, metodologias e teorias produzidas em contextos específicos são rejeitadas por não se acomodar dentro dos padrões canônicos. Aquelas propostas são deixadas de lado, ou como diz a professora Alcida Ramos, são guardadas nas estantes do esquecimento até que um dia são recuperadas e revalorizadas sem que seus autores tenham a possibilidade de conhecer a força de suas contribuições. Casos desse tipo são muitos. Para mencionar um deles, temos o exemplo de Gabriel Tarde, intelectual francês do século XIX, cuja visão sobre sociedade foi apagada por uma postura mais conservadora exposta por Durkheim, mas que há duas décadas a antropologia está “redescobrimo”, pois permite entender melhor a relação entre as práticas particulares e as construções coletivas. Nunca saberemos de onde virá a inspiração (Ramos, comunicação pessoal).

Na antropologia colombiana, temas como parentesco, as teorias da descendência e a filiação, mito e ritual entre comunidades indígenas, têm sido deixados de lado ou bem revisitados como reivindicações políticas e ficções modernas de uma dialética da tradição. A verdade é que, só consegui perceber a limitação deste caminho quando saí do contexto colombiano e consegui fazer um olhar “de fora”. Sem querer cair em essencialismos nem na ideia ingênua de que a tradição é unívoca e imutável, esse estilo de antropologia colombiana deve entender que, embora a tradição seja uma construção social, é forjada dentro de contextos específicos diferentes ao nosso; em contato com o nosso, mas sendo interpretada em referenciais que são alheios a nós. Como disse um indígena *ijka*, “a tradição é como um rio que sempre

muda, mas continua sendo o mesmo rio” (em Ferro, 1998).

Poderia encaixar o interesse etnológico da antropologia colombiana numa "exterioridade" aos próprios grupos. Sua relação com o Estado, a maleabilidade de seus costumes, a dimensão política de seus rituais direcionada para fora de si mesmas, são assuntos que marcam o fazer antropológico na Colômbia. Legítimo desde todo ponto de vista, claro!, mas também passível de críticas. Pareceria a final de contas que a construção dos grupos indígenas está dada pela sua relação com o Estado Nacional, por sua condição de cidadãos colombianos, num contexto de multiculturalismo e pluralidade étnica. Mesmo que este interesse pode ser guiado pela busca de entender a construção do Estado-Nação colombiano, sua proposta não permite evidenciar um elemento fundamental: a constituição própria das comunidades indígenas.

Neste sentido, à antropologia colombiana lhe cabe, como uma luva, a crítica de Eduardo Viveiros de Castro (1999) quando assinala que certas vertentes dos estudos de contato interétnico tomam aos povos indígenas como criaturas da visão objetivante do Estado Nacional, duplicando-se desta forma a assimetria política entre os dois polos, já toma aos grupos indígenas como agentes passivos definidos e explicados somente na medida em que se relaciona com o Estado. Viveiros de Castro criticava duas posturas hegemônicas das ciências sociais (a ecologia cultural americana e a economia política europeia) já que estas reduzem o indígena a meros contingentes que simplesmente respondem respectivamente às necessidades do ambiente e do capital. Desta forma, o Capitalismo e o Estado Colonial disputam com a Ordem Natural o papel de *grande objetivador*. Assim, os indígenas não são situados *em* um Estado, mas *por* um Estado<sup>2</sup>. O perigo, para este autor, está em que o interior (o conteúdo das sociedades indígenas), é constituído pelo exterior (a Sociedade Nacional) pensando este último como auto-constituído. Desta forma, o interno e o externo se consideram como dimensões de um dispositivo colonial, que é forçado a criar no plano intelectual uma visão subordinada do interno.

Como pensar então uma antropologia que não acabe por cair novamente em sua armadilha colonial? Como explicita Viveiros de Castro (2010), a antropologia está em posição de revogar sua origem colonial. A maneira de nos entender no outro somente por um interesse de um "nós", o uso do "outro" como simples ferramenta de apreensão da ideia de alteridade é o que tem nos dado uma característica *narcisista*<sup>3</sup>. Mesmo que as críticas a este narcisismo tenham sido feitas em vários momentos, especialmente por autores pós-modernos, faço referência à exposição de Viveiros de Castro por ser a que melhor traça meu interesse pessoal no fazer antropológico. Segundo ele

---

<sup>2</sup> Ênfase minha, não do autor.

<sup>3</sup> Viveiros de Castro usa esta referência em reconhecimento a sua dívida teórica com a produção de Deleuze e Guattari, equiparando a escrita de um livro invisível (o anti-narciso) ao que em seu momento significou *o Anti-Édipo*.

El objetivo de El Anti-Narciso, entonces, es ilustrar la tesis según la cual todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas: así, esas teorías se ubican en una estricta continuidad estructural con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que históricamente se encuentran en "posición de objeto" con respecto a la disciplina" (Viveiros de Castro E. , *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010, p. 17)

O objetivo, então é ilustrar a tese segundo a qual todas as teorias antropológicas não triviais são *versões* das práticas de conhecimento indígenas. Assim, essas teorias se localizam numa estrita continuidade estrutural com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que historicamente se encontram em "posição de objeto" em relação à disciplina.

O que me agrada desta proposta, é o fato de reconhecer, dar validade e sublinhar que os pensamentos próprios dos grupos [com os] que estudamos são o motor que deve suprir o movimento de nossa disciplina. Aqui é onde me sinto totalmente à vontade, pois este referencial dá espaço a minha pergunta (interesse) pelos processos de construção, visão e prática do mundo entre indígenas, especificamente nos grupos que habitam a *Sierra Nevada de Santa Marta*. Neste sentido, deixo de ser a pessoa estranha com preocupações "anacrônicas" e "colonialistas" e me permito explorar teorias próprias destes grupos, teorias que não só dão conta de seu próprio mundo mas de sua própria construção de alteridade. Considero este um bom caminho que permite ver aos indígenas como antropólogos simétricos, em cujas teorias de mundo nós encaixamos dentro de um papel específico, muito diferente da visão que tem aos indígenas como produção de uma relação com o Estado e a sociedade nacional.

### **Encontrando meu caminho. Primeiros contatos com a etnologia amazônica.**

Consegui visualizar meu problema de pesquisa em 2011, quando comecei a me aproximar dos desdobramentos mais importantes sobre trabalhos etnográficos feitos na Amazônia e no Brasil Central. Comecei a ver que nestes trabalhos existia uma preocupação marcada pelas formas de sociabilidade da miríade de grupos que habitam essas regiões. Um número gigantesco de trabalhos, etnografias muito profundas e sistemáticas permitiam dar conta de problemas sociológicos que até 40 anos atrás não tinham sido de interesse para a academia devido a sua influência teuto americana (Viveiros de Castro E., 1995). Embora estes trabalhos não neguem a importância política e prática de analisar academicamente o contato entre indígenas e brancos, o ponto central se encontrava "dentro" dos mesmos grupos e não em seu "exterior", categorias estas (interior e exterior) meramente relacionais que servem como auxílio analítico. O contato com o branco começou a ser lido a partir da ótica indígena, vendo suas implicações cosmológicas e a maneira como essas relações eram readaptadas dentro das cosmologias (ver Albert 1992, 2002; Wright 2002, Grenand 2002, Heckenberger 2001, Buchillet 2002), sempre procurando as implicações internas para o grupo.

Como contraposição à universalização de modelos teóricos cujos nichos etnográficos estavam afastados, a etnologia amazônica procurou saídas às teorias africanas, melanésias e australianas, percebendo que estas não serviam para entender as realidades ameríndias. Em outras palavras, houve uma preocupação pela construção de teorias próprias. Assim surgiram assuntos chave que serviram de ferramenta transversal para o estudo dos grupos ameríndios. Foi a partir de inúmeros trabalhos etnográficos que começaram a construir-se temas complexos que serviam de campo analítico tais como o parentesco, os sistemas regionais e a noção de pessoa. Estes assuntos, cabe ressaltar, não são tratados como categorias isoladas, mas como eixos inter-relacionados a partir dos quais busca-se entender realidades complexas. Mesmo que estes assuntos já tivessem servido de fonte de inspiração às antropologias inglesa e francesa, os etnólogos americanistas buscaram ver estes temas a partir de elementos etnográficos particulares, contrapondo-se às generalizações feitas outrora por grandes nomes da antropologia

Após ter optado por trabalhar com algum grupo da *Sierra Nevada de Santa Marta*, escolha que respondeu a elementos principalmente emotivos, encontrei neste contexto um ninho frutífero para desenvolver minha pesquisa. Não conheço a etnologia amazônica, nem acompanho a totalidade e complexidade destas discussões, em parte porque é um contexto ao qual até agora estou me aproximando, por outro lado porque tal aproximação se efetua com os trabalhos de síntese mais atual e não com as etnografias seminais. O que até agora pude ver são certos elementos importantes desta teoria amazônica, que podem me ajudar a ter outra visão sobre a etnologia da *Sierra*. Mesmo que os grupos da *Sierra Nevada de Santa Marta* não compartilhem com as comunidades amazônicas os elementos prototípicos que inspiraram grande parte da discussão, os desdobramentos e as reflexões que surgiram desta permite ver dimensões interessantes que ainda não foram refletidas no contexto etnológico da *Sierra Nevada*. Por quê levar umas preocupações analíticas amazônicas à *Sierra*? Devo insistir e enfatizar que minha interlocução direta neste trabalho não é com a teoria etnológica amazônica como um corpus total. Dizer que tenho domínio de tal temática seria mais do que irresponsável. Não busco, portanto, transplantar modelo algum. O que procuro é que certos postulados e síntese da produção etnológica amazônica sirvam de inspiração analítica para buscar outros caminhos na pesquisa etnológica da *Sierra Nevada*. Nesta medida, minha intenção não é discutir com o perspectivismo de Viveiros de Castro, ou com o totemismo e animismo de Descola, ou com os enfoques sobre cotidianidade de Overing. Não busco me filiar a nenhuma corrente em particular nem demonstrar que um ou outro fenômeno se encontra entre os indígenas da *Sierra Nevada* a despeito de outro. Ainda quando veremos que os indígenas da *Sierra* têm elementos que são pedras angulares para a produção destas correntes, o que busco é um apoio analítico que me permita ter um olhar diferente da etnologia serrana.

Por quê vale a pena tal exercício? Apesar da distância geográfica que separa a Amazônia da *Sierra Nevada* e à oposição acadêmica imperante entre indígenas de terras altas e indígenas

de terras baixas, podem-se encontrar muitos elementos correlacionados em ambos os contextos. Há várias coisas que se devem dizer a respeito. Os movimentos e dinâmicas de migração, comerciais e de outras naturezas fazem que estes grupos não fiquem ancorados dentro de seu território. Pensar o contrário é fazer o mesmo que faz o Estado, buscando delimitar as realidades indígenas dentro de fronteiras circunscritas, pequenas bolhas de alteridade que servem de vitrines culturais. Já se propôs que antes da chegada dos europeus a estas terras, existiam grandes fluxos de intercâmbio simbólico e material entre os diferentes lugares do continente americano. De fato, grupos da família linguística *Arawak* são vizinhos geográficos (los Wayúu) e estabeleceram relações de diferentes tipos com os habitantes da *Sierra*. Os *Makuna* da Amazônia colombiana assinalam que seu pensamento xamânico conecta-se com o pensamento dos grupos da *Sierra Nevada* por intermediação de certos lugares sagrados e de diversos grupos indígenas (Cayón, comunicação pessoal). Por outro lado, apoiar-nos nos avanços teóricos da Amazônia para reler a etnologia da *Sierra* permite nos questionar sobre a validade da oposição entre terras altas e baixas. Tal oposição gera, entre muitas outras, um desconforto particular: a etnologia da Amazônia e o Brasil Central, de forte influência estruturalista, circunscrevem sua análise a estas regiões geográficas, mas seus desdobramentos mais poderosos falam de uma condição ameríndia, isto é, idealmente contempla o total dos grupos indígenas do continente. No entanto, ainda não encontrei um trabalho sistemático e profundo que crie um diálogo entre grupos amazônicos e grupos andinos ou de terras altas, entre os quais estejam os da *Sierra Nevada de Santa Marta*. Aliás, se existe tal trabalho, o que se pode ver é uma generalização dos postulados amazônicos ao resto da etnologia indígena. Tal fato se reflete em elementos cotidianos e até brincalhões em contextos de estudo entre colegas onde se ouvem piadas como aquela que afirma que os etnólogos de verdade são os da Amazônia, como se nas terras altas não existisse uma "indianidade real" ou pelo menos interessante para a etnologia. Se vamos "levar a sério" uma condição geral ameríndia, devemos abrir o diálogo amazônico a contextos "diferentes" dentro do nosso, não como modelo fixo mas como ponto de diálogo, pois inegavelmente o trabalho etnológico amazônico é o melhor avanço da etnologia na América do Sul. Ainda que neste trabalho não tenho intenção de revisar criticamente a oposição terras altas/terras baixas, quero pensar que estou plantando uma semente (pelo menos em meu próprio interesse etnográfico e etnológico) para que com o passar dos anos, a experiência advinda e mais trabalhos de campo, possa pensar algo bem estruturado a esse respeito.

Atualmente, a *Sierra Nevada de Santa Marta* acolhe quatro grupos indígenas: *Ijka*, *Kággaba*, *Kankuamo* e *Wiwa*. Apesar da grande bibliografia sobre estes grupos, e da antiguidade de seu contato com diferentes pesquisadores, não existe uma sistematização de elementos próprios destas comunidades que permitam chegar a conclusões contundentes a respeito da realidade de sua organização, seu sistema cosmológico, entre outros aspectos. Existem noções gerais sobre os sistemas de clãs nos quais se organizam, assim como se sabe que

isso tem alguma relação com a forma como se casam tanto no interior do grupo como no exterior ao mesmo. Da mesma forma, com frequência tem sido delineado que o parentesco tem uma grande influência no manejo, posse e transferência de terra, mas ainda não se fez nenhuma pesquisa nem sistematização. Na literatura antropológica colombiana tem primazia o interesse pelo estudo das relações de contato e "aculturação" destas comunidades e de seus antecessores de cara ao trato que desde o século XVI tiveram com os colonos.

Se bem os quatro grupos possuem diferenças entre si, há entre eles elementos compartilhados de sua organização social. Cada um tem uma língua distintiva, dentro da família linguística *Chibcha* (Trillos, 1997), mas as quatro são mutuamente ininteligíveis. Adicionalmente, a supremacia da vida ritual, assim como o status e o poder que ostenta a figura do sacerdote indígena ou *mamo*, mantêm-se como fundante do ser indígena para suas comunidades. Apesar do peso que tem a figura do *mamo* para a manutenção do *ethos* indígena nos quatro povos, o grosso das posturas antropológicas a respeito focam sua atenção na dimensão ritual extra grupal e não no conteúdo interno que dá sentido às práticas. Da mesma forma, colocam uma oposição entre seu trabalho sacerdotal e o xamânico característico da Amazônia. Desta forma, é comum encontrar análises que definem a vida ritual destas comunidades somente na esfera da representação política da diferença identidade étnica ou que julguem o papel do *mamo* como legitimadores de seu *status quo*, manipulando sua posição e suas ações para manter a desigualdade inerente a sua sociedade, que os reveste de poderes e status específicos (Uribe, C. 1990).

A ênfase na exterioridade do grupo tem impedido uma análise mais profunda de suas próprias relações. Quando se utilizaram elementos chave como a vida ritual, o simbolismo e as práticas religiosas, as bases de seu parentesco, seus artesanatos, entre outros, tem sido na grande maioria das vezes para mostrar como estas tem sido contaminadas ou ostensivamente modificadas por causa do contato com os colonos. No entanto, considero importante reconhecer as interações interétnicas e sou consciente das implicações na ordem do mundo que implicam. Aproveitando a crítica feita por Viveiros de Castro a certas vertentes dos estudos do contato e projetando-a no contexto colombiano, assumo que o que constitui um grupo, neste caso indígena, não se encontra fora dele, mas pelo contrário, no interior deste. Como se constrói a pessoa *kággaba* ou *ijka*?, como é sua relação com o meio?, como é concebido e construído seu território? Estas perguntas adquirem sentido dentro de um referencial de análise mais "internalista", por dar-lhe algum nome (admito que o termo pode ser problemático). Mesmo que estas questões tenham se desenhado sutilmente em pesquisas precedentes, o fato de ser consideradas pouco importantes no contexto etnológico colombiano, somado à falta de uma sistematização da informação etnográfica, tem impedido um trabalho profundo que permita lhes dar o espaço merecido dentro do cenário ameríndio.

Dentre os vários pontos inovadores e interessantes com os que contribui a etnologia amazônica, me chama a atenção particularmente o estudo sobre a categoria de pessoa como via

para dar conta de uma teoria nativa, e de uma etnologia própria. Parece-me interessante esta categoria de análise, pois, como evidenciam Seeger et. al., e parafraseando Geertz, o conceito de pessoa é um ponto chave, fundamental na compreensão antropológica, considerando que fazer antropologia é “... analisar as formas simbólicas (...) nos termos que os seres humanos [*people*] se representam, para si mesmos e para os outros.” (Seeger, Da Matta, & Viveiros de Castro, 1987).

O estudo da *pessoa* como categoria não é um assunto de interesse recente para a antropologia (Mauss 2003 [1938] e Leenhardt 1997 [1947]), já que faz muito tempo se comprovou que se trata de uma categoria construída socialmente. Por exemplo, para o caso de ocidente Luis Cayón (2009) mostra que a *pessoa* é resultado de uma desagregação entre a mente e o corpo, no qual o indivíduo concebe o "eu" como algo próprio, essencial e interno, sendo assim o corpo um recipiente que contém essa interioridade e que por sua vez a relaciona com uma exterioridade chamada natureza. Nesta construção, uma natureza exterior somente pode ser conhecida por meio da razão, que depura e filtra as informações através dos sentidos. Aparece então um indivíduo que não participa da natureza mas que a observa como uma entidade exterior. Sendo este, *grosso modo*, a caracterização da pessoa em ocidente, deve-se esclarecer que ainda as etnografias que não se preocupavam expressamente por estes assuntos e cujos pesquisadores não "levaram a sério" as teorias indígenas, consideram como elementos transcendentais o fato de que a categoria de pessoa, assim como a de natureza, são construídas de forma diferente em outros contextos socioculturais. O que se deve entender então em primeira instância, é aquilo que cada grupo concebe por *pessoa, sociedade e natureza*.

Enfatizando a construção da pessoa como categoria analítica, a etnologia amazônica desenvolve principalmente duas tendências teóricas dominantes que dão conta de maneira mais ampla da relação entre natureza e cultura. Uma das tendências procura dar conta das relações ao interior do grupo local, priorizando as relações interpessoais e a partilha de substâncias e alimentos que criam consanguinidade, propondo assim uma antropologia do cotidiano (Overing & Passes, 2000). A segunda tendência privilegia as relações entre o grupo local e os demais grupos, valorizando a relação entre cosmologia y sociologia as~iNesta visão, a guerra, a aliança, a filiação, a predação, o intercâmbio e o xamanismo funcionam como operadores de relação entre os grupos (Cayón, 2008). Estas visões não são excludentes e podem ser complementares. Para meu caso, o importante é que apontam temáticas interessantes para ser analisadas na *Sierra Nevada de Santa Marta*, principalmente a relacionada com a construção da pessoa.

### **O pagamento. Chave de entrada para a análise.**

Devido aos vazios etnográficos que existem na *Sierra Nevada de Santa Marta*, tive de considerar um ponto para começar esta pesquisa. Diante da impossibilidade de realizar trabalho

de campo por questões de tempo e pelo fato de ser minha primeira experiência deste tipo, procurei um assunto que pudesse servir como porta de entrada para estudar a construção da pessoa e que ao mesmo tempo pudesse ser abordado bibliograficamente. Na medida em que a leitura da literatura antropológica sobre a *Sierra* acontecia, me chamou a atenção uma atividade que aparecia constantemente na maioria das descrições etnográficas, trabalhos acadêmicos e aparições midiáticas destes indígenas: os *pagamentos*. Vendo-os desde uma perspectiva apurada, os *pagamentos* são basicamente oferendas que os indígenas realizam ao que eles denominam *Padres e Madres* das coisas. Seres de características humanas que vivem em um plano “espiritual” (para usar uma categoria nossa que o define parcialmente). Estas oferendas são a forma como os indígenas pagam a estes “*seres espirituales*” para poder em troca consumir animais, plantas, semear, colher, construir um centro cerimonial, etc., já que os *Padres e Madres* espirituais são os donos de tudo o que existe. No entanto, percebi que os *pagamentos* também se realizam quando as pessoas passam de uma fase do ciclo vital a outra, quando estão doentes, quando devem expiar uma culpa, quando precisam que tudo resulte bem, etc. A amplitude de contextos onde o *pagamento* é realizado, assim como a insistência na literatura dessa atividade como eixo fundamental da vida dos indígenas serranos parecia um ponto inicial propício para começar meu trabalho, ainda mais quando apesar de ser um assunto altamente relacionado em todas as pesquisas, somente uma monografia tratava o assunto com exclusividade (ver Ferro 1998).

Foi assim que me chamou a atenção o fato de que os quatro grupos tivessem esta atividade como um dos eixos fundamentais das suas vidas, vinculado ao fato de que a informação etnográfica disponível colocasse em evidência um sistema cosmológico compartilhado, assim como várias práticas sociais comuns. Por esse motivo resolvi tratar aos quatro grupos como um sistema regional. Mesmo que Uribe (1990) diga que estes grupos sempre estiveram imersos dentro de um sistema regional mais amplo (isto é, em relação com as sociedades de colonos que buscaram a *Sierra* como um lar), pretendo mostrar que estes quatro grupos conformam um sistema regional a partir de seus elementos cosmológicos e suas práticas consequentes. Um sistema regional que fale desde o indígena e não desde o branco, que tem uma estrutura própria.

Revisando a bibliografia da região fui percebendo que o *pagamento* vincula-se à maneira como os indígenas se concebem a si mesmos, assim como a um complexo sistema de relações entre os seres humanos, estes com os animais e humanos e entre estes e os “*seres espirituales*”. A partir do impulso da categoria de pessoa como eixo analítico proposto, identifiquei um vazio analítico dentro da etnologia serrana no que diz respeito a esta categoria, motivo pelo qual tracei como objetivo para este trabalho explorar a relação entre o *pagamento* e a construção da pessoa serrana, análise que até agora não foi feita.

Porém, esse não é o único objetivo. Já que não contava com conhecimento etnológico sobre os grupos, este trabalho configura um primeiro exercício de aproximação e sistematização

da literatura etnográfica da Sierra Nevada; foi um exercício que me permitiu mapear as condições etnológicas, geográficas, linguísticas, sociais e culturais dos habitantes indígenas do Maciço. Em consequência, este trabalho não busca tratar os temas com profundidade, pois ainda não há condições etnográficas que o permitam, mas dar conta de um contexto social amplo, abarcando os elementos mais importantes que permitam entender seu funcionamento. Dadas as características do assunto, o fato de não ter podido realizar trabalho de campo, a extensão da bibliografia etnográfica serrana, e a complexidade das propostas etnológicas amazônicas, este trabalho é um passo preliminar, um exercício que pretende contextualizar o assunto dentro de um referencial mais geral e que só ganhará sentido no momento em que possa realizar um trabalho de campo sistemático e de longa duração que me permita revisar as interpretações que fiz aqui e ao mesmo tempo dar um conteúdo etnográfico consistente. Por tal motivo, este texto somente adquire sentido como primeiro passo para um trabalho doutoral.

Neste sentido, embora se manifestem umas primeiras e rudimentares linhas de diálogo com alguns aspectos da etnologia amazônica, e por isso possa ser de interesse para outros pesquisadores (isso espero), este trabalho esteve projetado a facilitar minha própria pesquisa futura, de forma que esta dissertação pretende semear as bases bibliográficas e interpretativas necessárias para poder realizar no futuro um trabalho completo.

Sinto-me satisfeito do trabalho realizado na medida em que isso me permitiu construir uma imagem da vida dos indígenas serranos diferente à que eu tinha; me permitiu observar sua cosmologia e a relação entre esta e as atividades cotidianas, o que põe em evidência elementos estruturais que dão sentido às sociedades serranas e que por sua vez demonstra que o cosmológico, apesar de ser abstrato e de difícil apreensão, evidencia-se até nos detalhes mais pequenos da cotidianidade, inclusive aqueles que consideramos banais. Sinto-me satisfeito também porque foi um desafio pessoal me enfrentar a um assunto complexo que nunca tinha estudado e do qual comecei praticamente de zero. Ao contrário do que foi na minha monografia, considero este trabalho como um verdadeiro passo, uma forma de amadurecer minhas ideias como antropólogo. Sou consciente de que minha análise carece em muitos aspectos e momentos da profundidade teórica que o assunto exige; estou consciente também de todos os vínculos possíveis que se abriram e não explorei. Sei que muitas das coisas que digo e coloco podem ser ditas de outras maneiras mais adequadas, mas dadas as condições apresentadas anteriormente e à precariedade do tempo, tenho satisfação pelo esforço realizado. Creio que se tivesse mais tempo para mastigar as ideias, e assim fazer conexões mais profundas, este trabalho teria o potencial que o tema sugere.

Minha intenção com esta dissertação não é demonstrar conhecimentos complexos nem domínio teórico sobre a matéria. Não escrevi com a pretensão de publicar, pois sei que falta bastante para isso. No entanto, minha intenção e preocupação desde o começo é que este trabalho reflita meu crescimento como antropólogo e evidencie os elementos esperados de uma formação de mestrado, este é meu anseio. Pois, a final de contas, para fazer uma longa viagem é

necessário dar o primeiro passo.

Como todo exercício, surgiram dúvidas e perguntas. Algumas foram se respondendo conforme o trabalho foi avançando, outras ficaram para ser respondidas posteriormente. Teria gostado de trabalhar outros elementos importantes como a residência, as formas de casamento e as relações de parentesco, mas estas são um dos principais vazios etnográficos que encontramos na etnologia da Sierra. Por isso serão elementos a ser trabalhados durante meu trabalho de campo.

### **Começando o processo. As fontes**

Já que não conhecia nada da bibliografia da região, viajei à Colômbia entre fevereiro e março de 2011 com o fim de obter informação necessária. Viajei às cidades de Bogotá, Santa Marta e Valledupar para buscar a maior quantidade de documentos sobre a Sierra Nevada. A partir de uma etnografia clássica sobre os *Kággaba* busquei em sua bibliografia os textos citados pelo autor. Posteriormente procurei tais textos e fiz o mesmo com as respectivas bibliografias de maneira que criei uma base grande a partir das referências dos livros que ia encontrando. Adicionalmente, procurei nas bibliotecas das principais universidades colombianas textos e monografias principalmente antropológicas que trataram o assunto. Ali me deparei com um dos maiores inconvenientes: a maior parte das monografias que estavam nas bibliotecas das universidades estão protegidas por direitos autorais, o que me impossibilitou a obtenção de uma cópia das mesmas. De nada serviu explicar a minha situação aos diretores das bibliotecas, nem as cartas de apresentação que emitii o DAN, “é proibido copiar esses documentos”. De nada serviu tentar me comunicar com os respectivos autores, pois nunca responderam aos e-mails enviados.

Devido a que muitas dessas monografias eram cruciais para o meu trabalho, tive que buscar maneiras *non sanctas* para poder fotocopiá-las. Isso exigiu muito tempo. Somente no *Instituto Colombiano de Antropologia e Historia* (ICANH) a pessoa encarregada da situação entendeu a minha situação e passou por alto a restrição. A ela devo minha gratidão por poder ter em meu poder copia de várias obras de difícil consecução.

Sem tempo para filtrar a bibliografia que ia encontrando, tentei obter a maior quantidade de documentos retornando ao Brasil literalmente com a mala cheia de livros e fotocópias. Com a ajuda do meu orientador, quem já estava familiarizado com boa parte da bibliografia etnográfica sobre a Sierra, comecei a fazer um filtro identificando quatro eixos temáticos principais: Primeiro, os trabalhos etnográficos propriamente ditos que falam sobre cosmologia, organização social, formas de casamento, entre outros temas “típicos” da etnografia clássica, onde encontramos uma concentração importante dos trabalhos do antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, quem fora o pesquisador mais prolífico sobre a Sierra Nevada, e o acadêmico que mais tempo esteve fazendo trabalho de campo. No entanto, o

trabalho mais atual de que se tem acesso data de 1999. Também não há uma continuidade temporal nos trabalhos realizados. As monografias sobre os indígenas da Sierra são poucas: a princípios do século XX Bishoff e Konrad Preuss fizeram seus primeiros trabalhos, posteriormente a meados da década de 1940 começou a trabalhar Reichel-Dolmatoff a quem devemos as principais fontes sobre a região. Até a década de 1970 voltamos a ter uma produção etnográfica sistemática com Donald Tayler e na década de 1980 com Carlos Alberto Uribe. Finalmente a finais da década de 1990, encontramos dois trabalhos de graduação que contaram com trabalho de campo: María del Rosario Ferro e Marta Villegas. Do ano 2000 até hoje, os trabalhos mais conhecidos tem sido os de Patrick Morales, quem estuda o processo de re-etnização dos *Kankuamo*. No lapso de quase um século, são poucos os pesquisadores que, havendo realizado trabalhos de campo sistemáticos, tenham produzido textos que possam dar conta destas temáticas. Entre eles devemos ressaltar a Juan Carlos Orrantia e Zakik Murillo. Um segundo tipo de trabalhos pertencem à arqueologia, onde os principais pesquisadores foram Alden Mason e Gregory Mason, que realizaram suas prospecções arqueológicas na década de 1930, voltamos a ter a Reichel- Dolmatoff e posteriormente a Ana María Groot, Felipe Cárdenas e Carl Langebaek. Um terceiro grupo de trabalhos está conformado pelos relatórios institucionais de ONGs e das próprias associações indígenas onde estão contidos muitos elementos importantes para esta investigação, mas não tive acesso a eles. Um quarto grupo está conformado por trabalhos que estão vinculados à relação entre estes grupos e à sociedade nacional. Este último grupo é maioria. Como exemplos ver (Figueroa, 1998; Riaño Molina, 2004; Schlegelberger, 1995; Serge, 2008).

Após ter filtrado a informação, e devido à extensão da bibliografia, privilegiei os trabalhos mais etnográficos, resultados de trabalhos de campo duradouros e sistemáticos. Este foi o primeiro eixo a revisar. Para poder ter elementos analíticos que atravessassem todos os trabalhos, fui criando uma matriz de categorias gerais nas quais ia situando a informação conforme avançava a leitura. As categorias foram construídas a partir dos elementos que me pareciam importantes para minha pesquisa. A modo de exemplo do processo, havia categorias gerais como território, parentesco, autoridade, religião, cosmologia, pagamento e etnohistória. Dentro de cada uma delas construí categorias específicas; por exemplo, no caso do território situava categorias como moradia, apropriação da terra, agricultura, etc. Na categoria de cosmologia houve categorias específicas como visão do universo, tipos de seres que existem no universo, relação entre os diferentes seres, mitos de criação, etc. Ter esta matriz me ajudou a ir organizando a informação, de forma que no momento em que estivesse escrevendo sobre algum assunto, sabia onde me dirigir para encontrar a informação relacionada. Da mesma forma fui criando mapas conceituais e quadros comparativos que sistematizaram a informação principal. Muitos destes foram simplificados e colocados ou bem em forma de quadro ou bem em forma de esquema dentro do trabalho. Mesmo assim, fico devendo a análise profunda de um dos mais complexos (anexo 1).

Uma vez lidos os textos etnográficos, comecei a ler trabalhos posteriores que desdobravam os dados fornecidos nas etnografias mais conhecidas. Foi curioso evidenciar que apesar da grande quantidade de trabalhos escritos sobre a Sierra Nevada, os trabalhos não etnográficos sempre fazem referência aos mesmos autores, principalmente a Reichel-Dolmatoff. Indiscutivelmente este autor é de grande valia para a etnologia da Sierra, mas os trabalhos não etnográficos sobre o Maciço tomam seus dados sem fazê-los dialogar com outros trabalhos similares. Sou consciente de que, por ser Reichel-Dolmatoff quem mais pesquisou elementos cosmológicos e organizativos nestes grupos, sua pegada estará presente na etnologia da região. De fato, para meu próprio trabalho foi uma fonte fundamental. Porém, me dei ao trabalho de enlaçar seus dados com os de outros pesquisadores, gerando assim um tecido de dados que espero que possam dar conta de uma complexidade maior.

Paralelamente ia lendo trabalhos que privilegiavam o caráter “político-exteriorista” dos indígenas serranos, pois eles também têm elementos importantes para a análise. Conforme iam aparecendo dúvidas mais gerais, buscava no diálogo com meu orientador referências antropológicas que me dessem um referencial conceitual para entender minhas inquietações. Este foi um processo muito interessante, pois, pelo menos na minha cabeça, foi-se formando um mapa de relações entre a teoria antropológica geral e minhas leituras etnológicas. Certos textos sobre arqueologia me foram úteis para trabalhar a parte histórica mesmo que ainda sinta a necessidade de estudar mais estes documentos e poder contrastá-los com textos coloniais que de primeira mão descrevam os grupos da Sierra durante a chegada dos europeus.

Embora as tarefas necessárias para fazer meu trabalho eram muito interessantes e enriquecedoras, meu principal problema era a falta de tempo. Contava somente com um ano para fazer a leitura sistemática da bibliografia regional, escrever a dissertação, além de acabar as matérias do mestrado. Por outro lado, tinha que estudar para a prova de doutorado na Universidade de Brasília. Por tal motivo tive de privilegiar a literatura regional à literatura antropológica mais ampla para poder dar conta de um trabalho o menos fragmentado possível. Eis minha dívida com uma correlação e diálogo direto com a teoria antropológica ampla. Sou ciente de que em muitos pontos deste trabalho abre-se a possibilidade de diálogo direto com clássicos da antropologia como Marcel Mauss, Maurice Leendhardt, Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach, entre outros, assim como com outros autores que sem ser clássicos, são importantes referências para este trabalho e para a antropologia em geral, tais como Roy Wagner, Bruno Latour e Marilyn Strathern. O fato de não dialogar abertamente com seus pressupostos não significa que não os considere valiosos. Na verdade, muitas de suas propostas fundamentais estão contidas indiretamente na forma como se desdobraram as ideias contidas neste trabalho e nos pressupostos desde os quais parti. Suas propostas, como diria Lévi-Strauss, foram boas para pensar. Em definitiva, creio que para isso deve estar a teoria, não para preencher um texto com citações que confirmam validade a uma ideia, mas para permitir analisar as coisas de uma forma diferente.

### Sobre a organização deste trabalho.

Inicialmente este trabalho estava organizado em três capítulos gerais. No processo de escrita e revisão, um dos capítulos dobrou seu tamanho e foi preciso, para obter um balanço, reconfigurar o texto. Desta forma apresento um trabalho com quatro capítulos organizados da seguinte forma:

O primeiro capítulo é basicamente uma contextualização da *Sierra Nevada de Santa Marta* dando um rápido olhar a sua situação geográfica para posteriormente falar sobre os pesquisadores que tem escrito sobre ela e seu processo histórico. Como eixo para a apresentação deste capítulo apresento os imaginários mais comuns que já se tiveram sobre o Maciço, que se apresenta em muitas ocasiões como um território puro, resguardo cristalino de culturas milenares e paraíso perdido. Neste capítulo apresento também a primeira aproximação histórica e antropológica aos grupos que ali se assentam, mostrando entre outras coisas uma discussão antiga na antropologia colombiana sobre a continuidade entre os indígenas que ocuparam o maciço antes da chegada dos espanhóis e os grupos que atualmente o ocupam. O capítulo acaba com uma apresentação geral dos grupos, argumentando que por muitos elementos compartilhados, é válido tratá-los como um sistema regional.

O segundo capítulo parte do fato de que os grupos da Sierra formam este complexo regional (que não é igual a pensá-los como grupos iguais e homogêneos), para começar a tratar o corpus cosmológico dos grupos. Evidencia-se então que na cosmologia estes grupos tem uns princípios estruturais compartilhados que funcionam a partir de oposições complementares e cujo eixo principal é a busca pela fertilidade e pelo que eles chamam de harmonia: preocupações constantes para a continuidade social de seus grupos e para não cair no caos que tanto temem. Trata-se então, neste capítulo, da cosmologia a partir dos mitos de criação, evidenciando os elementos principais que se encontram nas diferentes versões que temos acesso. Nesta revisão encontramos a presença de um ser supremo, feminino, criador de tudo, conhecida como *la Madre Universal* ou *la Madre*, de cuja descendência provêm os *Padres e Madres espirituais* donos de todas as coisas. Tratamos igualmente a visão nativa do universo e sua relação com os *seres espirituleis*. O capítulo acaba com a revisão de duas categorias fundamentais para o pensamento serrano. Uma é o conceito de *Alúna* ou mundo espiritual onde se aponta sua complexidade, polissemia e se propõe sua relação com um princípio de vitalidade. A outra categoria é a de *Yuluka* que se relaciona principalmente com o conceito de “estar de acuerdo” ou “ponerse en equilibrio”, mas cujos desdobramentos vão além e evidenciam uma relação específica da relação entre os seres humanos e os *seres espirituales*.

O terceiro capítulo continua com o tratamento da cosmologia serrana mas visa dar um conteúdo “interno” a certas categorias do discurso indígena serrano que se mobilizam constantemente dentro da relação entre os indígenas do Maciço e o Estado/sociedade nacional. Desta maneira encontramos categorias como a de *Hermanos Mayores*, título que se auto-

outorgam para argumentar que são os possuidores do conhecimento verdadeiro ou *ley de la Madre*. Esta categoria demonstra a existência de papéis específicos para indígenas e para brancos, mas que tem correlativos nos diferentes níveis do pensamento, ora no nível cosmológico, ora na relação dentro do grupo, ora na relação doméstica. A intenção deste capítulo é tomar várias categorias que têm sido criticadas como construídas politicamente em contextos das relações “interétnicas” para demonstrar que, mais do que construções políticas do discurso (não se nega em nenhum momento a instrumentalização desta identidade étnica), estas categorias têm conteúdos muito mais profundos que são adaptados a esta instrumentalização, de forma que não se pode ver como simples categorias discursivas.

O capítulo quatro foi provavelmente o que mais me agradou na sua construção. Nele se mostra como a partir dos elementos cosmológicos, o *pagamento* está presente na forma como se constrói a pessoa serrana. Para tal fim se discute o que é o *pagamento, como*, quando e porquê se faz para posteriormente evidenciar sua importância como marcador no transcurso do ciclo vital das pessoas.

Por último, as considerações finais (que não conclusões) apontam a recolher de maneira sucinta as ideias principais que se expuseram ao longo da dissertação. Novamente reitero minha dívida com um diálogo direto com a teoria antropológica mais ampla. Espero dar conta dela em meu trabalho doutoral.

Este trabalho foi escrito originalmente em espanhol e posteriormente (e as pressas), traduzido com ajuda de varias pessoas ao português. Devido à falta de tempo, não foi possível realizar uma padronização definitiva e revisão de estilo.

## CAPITULO I

### Os primeiros passos. A Sierra Nevada, sua gente e sua história

No horizonte étnico colombiano atual, os quatro grupos indígenas que habitam a *Sierra Nevada de Santa Marta* (*Ijka*, *Kággaba*, *Kankuamo* e *Wiwa*) são vistos como os herdeiros da grande tradição *tairona*, quem com sua complexa organização social, grandes conhecimentos urbanísticos e práticas ecológicas, chegaram a formar organizações análogas a cacicados e proto-estados (Reichel-Dolmatoff apud Cárdenas, 1983). Estes quatro grupos são vistos como indígenas sábios que souberam permanecer isolados das influências ocidentais de forma que suas tradições se mostram como legítimas expressões do conhecimento ancestral, vinculados principalmente ao cuidado da terra e do meio ambiente, o que tem lhe permitido um encaixe quase perfeito dentro dos discursos ecologistas que se fortaleceram desde a década de 1990. Apropriando-se desta visão, os próprios indígenas se apresentam diante da sociedade nacional como os *Hermanos Mayores* da humanidade, isto é, os detentores do conhecimento verdadeiro e os encarregados de manter o equilíbrio do mundo por meio do que denominaram *a ley de la Madre*, conjunto de preceitos que organizam e regem sua vida e que estão relacionados com sua máxima figura divina: *la Gran Madre Universal*. Assumindo-se como os guardiões da reprodução do universo, estes grupos refletem muitos dos valores relacionados ao habitat que os acolhe como a ideia de uma natureza pura, um vínculo profundo com tal natureza e um manejo ecológico do ambiente mediado pela noção de equilíbrio derivada de várias práticas rituais. Esta visão tem se fortalecido através do vínculo que, tanto os grupos indígenas, alguns em maior medida que os outros, assim como vários pesquisadores (Mason G. , 1938; Mason J. A., 1931, 1936, 1939; Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950]), tem feito com os *Tairona*, habitantes pré-hispânicos do maciço. Como veremos, tanto esta relação como a própria categoria de *tairona* podem acolher elementos problemáticos, mas também tem que ser lidos de forma não literal.

Na imaginação popular dos colombianos, persiste a ideia da existência passada de uma grande civilização na *Sierra Nevada* enraizadas nas imagens dos centros de habitação que construíram seus antigos habitantes. É assim que se relaciona a *Sierra* com grandes centros urbanos como *Pueblito* e *Ciudad Perdida*, os caminhos pré-hispânicos que conectam vários assentamentos tanto do maciço como fora dele e os inumeráveis terraços de pedra que serviram como modificações do terreno para poder cultivar. Os livros de história que usamos na escola nos ensinaram que a “civilização” dos *Tairona* contava com uma grande complexidade social,

sendo também mestres habilidosos no trabalho com ouro. Nos ensinaram também que, homólogos a outros grupos indígenas do atual território colombiano como os *Quimbaya*, *Zenúes* e *Muisca*, os *Tairona* eram entidades concretas, identificáveis por traços específicos, que dada sua complexidade e hierarquização social eram comparativamente “mais evoluídos” que os demais grupos indígenas.

Tanto a historiografia disponível como certas “descobertas” arqueológicas consistentes, principalmente em grandes centros de concentração demográfica e uma ampla rede de caminhos que conectam construções de pedra que serviram de base para templos, casas e campos de cultivo, permitem demonstrar que existia uma manipulação do ambiente e um vasto conhecimento de engenharia e arquitetura. A partir destes elementos e sob uma ideia de desenvolvimento ou evolução linear do que conhecemos como sociedade, chegou-se a afirmar que antes da chegada dos europeus, os grupos desta região se encontravam num desenvolvimento cultural prévio à formação de um Estado ou de uma Confederação. É assim que lugares reconhecidos como *Pueblito* e *Ciudad Perdida* se tornaram testemunhas físicas do grande desenvolvimento destes indígenas, tendo implícita a ideia de que se não tivesse sido pela intervenção europeia, os grupos da *Sierra Nevada* teriam chegado a ser estados como os Incas ou os Aztecas, por exemplo.

### **Olhando o Maciço. Caracterização da Sierra Nevada**

A *Sierra Nevada de Santa Marta* é um maciço montanhoso de base piramidal localizado no norte da Colômbia, próximo do mar Caribe. Tem uma superfície aproximada de 17.000 km<sup>2</sup> de área e uma altura de 5.755msnm, envolve os *departamentos*<sup>4</sup> de Magdalena, Cesar e Guajira e encontra-se isolada da cordilheira dos Andes pelo sistema de vales que formam os rios Cesar e Ranchería. De íngremes encostas, vales inter-montanhosos e abundantes rios, pode-se encontrar nela a totalidade dos climas: desde o calor das praias do Caribe até o frio inclemente das neves perpetuas em seus picos. Apesar da sua grande superfície, somente embaixo dos 2.800 msnm seus solos se tornam férteis, já que por causa das suas encostas escarpadas, a maior parte de seu solo tem pouco húmus e no geral há poucas planícies irrigadas (Correa, 1998).

---

<sup>4</sup> Categoria territorial equivalente aos Estados no Brasil

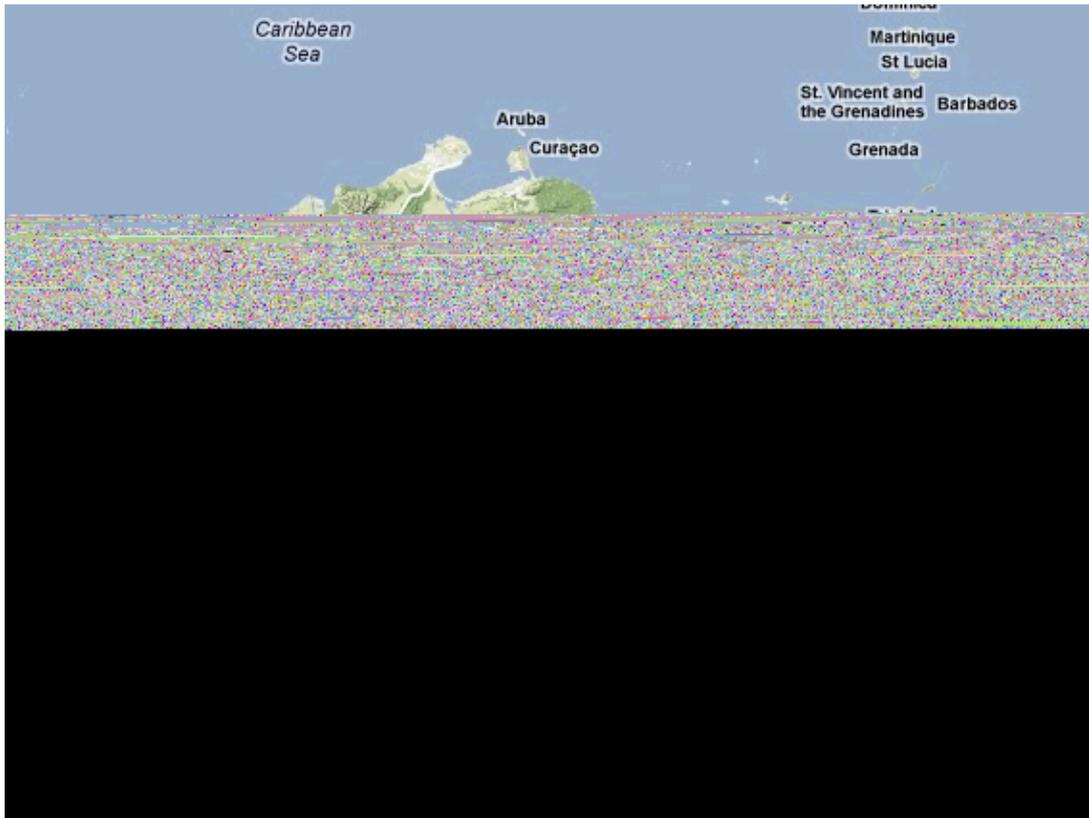


Ilustración 1. Mapa da Colômbia



Ilustración 2. Sierra Nevada em Contexto no Caribe Colombiano.

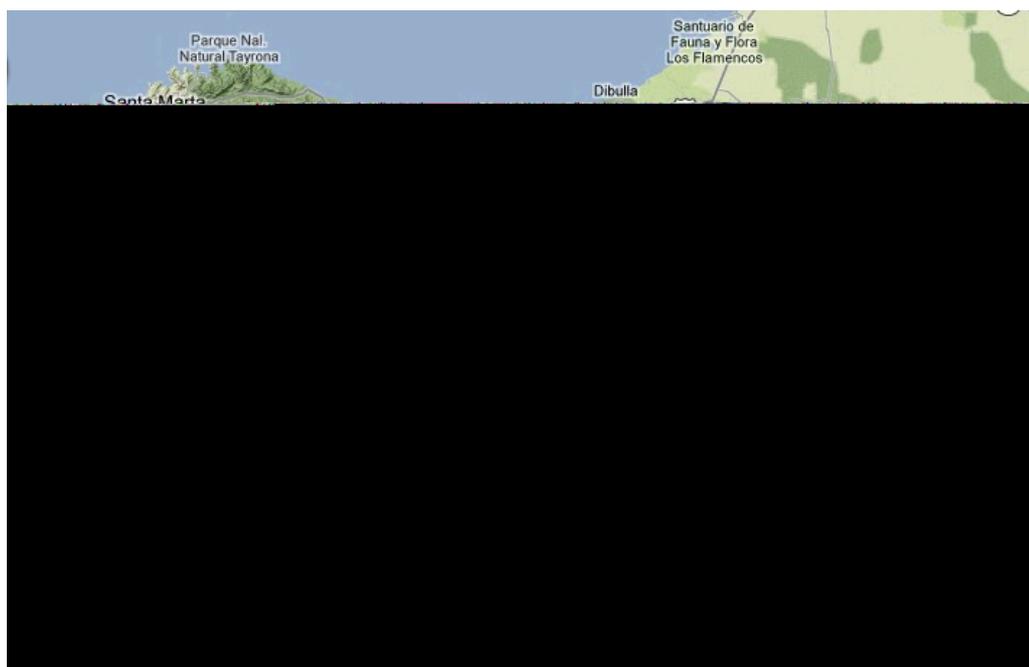


Ilustración 3. Sierra Nevada de Santa Marta

Apesar de que sua área glacial tenha diminuído em 70% nos últimos 30 anos, em seus picos nascem os principais rios da região caribe colombiana como *Cesar*, *Ranchería*, *Palomino*, *Don Diego*, *Fundación* y *Aracataca*, sendo assim um centro hidrográfico de grande importância e um lugar de alta biodiversidade. Segundo Tomas Cabot (1939), há duas temporadas, uma chuvosa e outra seca. A seca se manifesta desde finais de Dezembro até finais de Março e entre os meses de Junho e Julho, enquanto as chuvas caem entre os meses de Abril-Maio e Agosto-Novembro. A temperatura no sopé do maciço é de 30° com um pouco de variação estacional sendo raro que no dia faça mais de 36° e a noite menos de 18°. Acima dos 3000 m.s.n.m, a temperatura depende muito da presença do sol, mas se registram temperaturas de 9° e até menos. No entanto, dada sua configuração física, o clima não é homogêneo em toda a superfície. O maciço conta com três flancos ou vertentes associadas que constituem macro bacias e cuja orientação define as variações climáticas anuais pela influência dos ventos alísios e a intensidade diferencial das chuvas, gerando assim micro habitats de regiões úmidas e secas (Cayón, 2003).

Nos últimos sessenta anos, a *Sierra Nevada* tem sido um dos principais espaços da violência colombiana, servindo de refúgio ou servindo de corredor a cultivadores e traficantes de maconha e cocaína primeiro, e grupos guerrilheiros e paramilitares posteriormente. Atualmente e após a aparente desmobilização de algumas estruturas paramilitares, a violência tem ressurgido principalmente em mãos das autodenominadas *Águilas Negras*, redutos das estruturas paramilitares, que ameaçam aos indígenas.

Há muito tempo, a *Sierra Nevada* tem sido objeto de exotização pelos olhos forâneos. Seu difícil acesso, que só foi resolvido, em parte, a meados do século XX, fez que ela fosse pensada desde fora como uma espécie de reserva paradisíaca “isolada” da mão do homem moderno, onde o natural, o selvagem e o mágico encontravam um lugar comum. O famoso escritor colombiano Jorge Isaacs assinala que “...devido a sua estrutura ou formação estranha e de imponente aspecto, e porque foi teatro de raivosas batalhas entre os indomáveis *Taironas* e os conquistadores, a *Sierra Nevada de Santa Marta* fora sempre assunto de lendas vulgares entre as poucas e decadentes populações que a rodeiam.” (1967 [1884], p. 40)

Desde as primeiras explorações europeias por seus territórios adjacentes a finais do século XV, o maciço era pensado como uma região de natureza selvagem, onde parte desse selvageria estava materializada nas gentes que habitavam suas estribações. As primeiras descrições foram feitas a partir de depoimentos de terceiros, a partir dos contos e as lendas dos habitantes das terras baixas. Foi só até a segunda metade do século XVI que os espanhóis tiveram acesso real, embora restrito, às áreas altas do maciço por meio das *encomiendas*<sup>5</sup>. Embora não seja demais nem muito detalhada, existe informação dos séculos XVI ao XIX, mas seu acesso só se deu sistematicamente no século XX por autores como Hermes Tovar (1993), Reichel-Dolmatoff (1951 b), Carlos Alberto Uribe (1990) e Fernando Cárdenas (1983). Sabemos que vários soldados espanhóis foram enviados para aprender a língua de muitas populações indígenas e Reichel-Dolmatoff (1977 [1953]) mostra que nas populações de colonos não era raro que houvessem pessoas que pela sua atividade mercantil, falassem mais de uma língua indígena. No entanto, sabe-se que a Província de Santa Marta era uma região de difícil acesso e sua comunicação com a capital Santa Fé de Bogotá, era muito difícil também (Uribe, 1990). Podemos dizer então que existia um bom conhecimento a nível local, mas este não conseguiu ultrapassar os limites regionais. Isto, junto à exotização da qual a região era objeto fez com que a maioria das tentativas por vê-la como parte do território colonial e posteriormente nacional fossem marcados por muitas imprecisões.

Desde cedo durante a conquista houve várias tentativas por criar colônias agrícolas, quase todas mobilizadas por colonos europeus e *criollos*<sup>6</sup>. Desde o século XVI, a preocupação dos colonos foi expandir suas possessões de terra e em séculos posteriores, a maioria das expedições de reconhecimento buscavam estabelecer a capacidade do maciço para acolher um projeto de colonização agrícola de média e longa escala. Carlos Alberto Uribe (1990) nos conta que no século XVII, o Virrey<sup>7</sup> buscava substituir a importação de trigo das colônias britânicas da América do Norte. Por esse motivo, identificou uma das poucas regiões conhecidas dentro

<sup>5</sup> A *encomienda* foi uma instituição econômica característica da conquista espanhola que se baseava em que o Rei outorgava direitos a determinados espanhóis para o desfrute das terras que tinham conquistado, impondo à população que nela se encontrava a obrigação de pagar tributo com trabalho à coroa espanhola pelo fato de continuar vivendo nessa área. Dessa forma, a população encomendada deveria trabalhar e/ou pagar em espécie ao encomendado e dar tributo à coroa espanhola por continuar vivendo nas terras que estes usurparam. Em suposta contraprestação, o *encomendero* tinha de zelar pela proteção dos indígenas em seu território e garantir o adoutrinamento cristão por meio do auxílio de um sacerdote católico.

<sup>6</sup> Categoria que em espanhol designa os filhos de europeus que nasceram no atual território colombiano.

<sup>7</sup> Virrey, era o funcionário designado pela coroa espanhola para representar ao rei em seus territórios ultra marinhos.

da Sierra Nevada para a criação de uma colônia agrícola. Esta área seria San Sebastián de Rábago, na vertente sul do Maciço, conhecida atualmente como *Nabusimake*, um dos centros mais importantes do grupo *ijka*. A nova fundação seria povoada por espanhóis livres e brancos do país juntamente a alguns escravos negros sob vigilância do frade capuchinho Silvestre Labata. Em 1750 chegou o primeiro grupo de “voluntários”, um total de 87 pessoas. Em 1751 um segundo grupo de 46 colonos foi enviado pelo Virrey desde Santa Fé de Bogotá, conformado por condenados tirados de suas prisões e suas famílias. A finais do mesmo ano chegou um terceiro grupo de 25 famílias de condenados desde Santa Fé de Bogotá. A colônia se dissolveu ao redor de 1755 pois aparentemente os colonos trazidos do interior abandonaram o assentamento por causa de doenças, problemas nas colheitas e conflitos interpessoais. Em tempos posteriores e até princípio do século XIX, as frentes colonizadoras não foram realizadas diretamente pelo governo mas pelo impulso de novos colonos que chegavam à região, assim como pelo exercício missionário dos Frades Capuchinhos, dos quais falaremos mais adiante.

Após a independência da Coroa Espanhola, entre 1810 e 1819, e num contexto de experimentos políticos, separações dos atuais territórios de Equador e Venezuela, e guerras civis, o governo adotou a tarefa de fazer uma espécie de inventário de seus espaços para entender a geografia de seu território. Em diferentes momentos nomeou vários "especialistas" como comissionados para que dessem conta das diferentes regiões buscando lugares que pudessem ser destinados a se tornar polos produtivos. A *Sierra Nevada* não esteve isenta deste processo, embora isso não tenha significado necessariamente um estudo profundo da região. Thomas Cabot (1939) lista várias das principais tentativas de colonização no maciço durante o século XIX e princípios do XX, assim: em 1851, o então Ministro de Relações Exteriores Coronel Joaquín Acosta viajou ao maciço e propôs a colonização do vale de Chinchicua e da cabeceira do rio Ariguaní (vertente sul da *Sierra Nevada*). Em 1893, Joseph de Brettes assinala o alto potencial agrícola especificamente das vertentes norte e oriental. O padre Rafael Celedón, em suas viagens de peregrinação missionária entre os grupos indígenas identificou vários lugares que considerava aptos para o estabelecimento de colônias agrícolas. Em 1911, o missionário capuchinho Segismundo del Real, após uma viagem desde Dibulla (ponta nordeste da *Sierra Nevada*) até o Rio Frío (vertente norte), assinalou a urgência de construir um caminho que que pudesse abrir as portas para o território fértil.

Na primeira metade do século XIX, o engenheiro John May, construiu sua própria versão sobre o maciço, fundamentado em um dos principais textos oficiais de geografia do território colombiano publicado em 1863. Segundo o engenheiro, os rios da *Sierra Nevada* formam *elevadas cataratas*, e seus caminhos para veículos são poucos e excessivamente perigosos. Quanto à vegetação, afirma que é de incrível variedade e luxo. Realizando uma caracterização da fauna encontrada nas distintas alturas do maciço enfatiza que

Los distritos inferiores están infestados de serpientes y tigres<sup>8</sup>, y la plaga de los insectos es intolerable; pero de cierta altura en adelante desaparecen estos inconvenientes y no se hallan más animales que los que desearía encontrar un cazador. A uno y otro lado pueden verse los caminos (...) interrumpidos aquí y allí por árboles enormes que han echado raíces por entre las piedras y rastros que conducían a las casas de campo o a las aldeas y ciudades que no existen ya, y cuyos restos, entremezclados con los fragmentos de crisoles y loza despedazada, embarazan el terreno.

### O engenheiro ainda assinala que

El paisaje tiene algo de esplendor sobrenatural y espantoso; las cimas heladas de las montañas, cuando no están cubiertas de nieves, brillan, relampaguean y cambian de color con la claridad del sol; y el silencio que reina alrededor no es interrumpido sino en raras ocasiones, bien por la caída de los árboles decadentes, la voz del trueno o el estupendo del lúrtre al descender. (En Isaacs 1967 [1884], p. 47-48)

Salvo o trabalho de Simons (1879 e 1881) as tentativas do governo para dar conta da geografia da *Sierra Nevada* viam-se quase sempre limitadas ao uso de referências dadas por exploradores europeus já que nem sequer a *Comisión Corográfica*<sup>9</sup> fez uma exploração real deste território, tendo visitado a região somente na décima expedição.

La extrema inaccesibilidad de la Sierra Nevada de Santa Marta, trajo consigo que se sepa hasta ahora muy, poco sobre la naturaleza de esta cordillera así como sobre su población. Aparte de algunos cronistas del siglo pasado, cuyas obras casi no se pueden conseguir, solamente Elisée Reclus y el viajero inglés Simons publicaron algo sobre esta tierra y sus habitantes. Pero las noticias son esporádicas y poco detalladas. El padre Celedón de Riohacha publicó en París una gramática de la lengua de los indígenas de esta región. Finalmente existen las noticias de un empleado del gobierno colombiano, don Jorge Isaacs, pero todo ello es incoherente y en parte difícil de conseguir, de manera que es pertinente una recapitulación. (Sievers, 1886 Traducción de Carlos Alberto Uribe)

A ideia de “paraíso terrenal” relacionada ao contexto de natureza pura que se lhe outorgava à *Nevada*, não esteve vinculada precisamente com a idéia de preservação mas com a de “terra prometida” pois pensava-se a região como nicho de riquezas naturais, motor fundamental para o desenvolvimento econômico e social do país. No entanto, como se mostrou anteriormente esta idéia não é exclusiva do século XIX. Pareceria que esta idéia compartilha seu interesse nas *encomiendas* do século XVI que se baseavam na apropriação de terras para a coroa espanhola, sendo que cada um destes territórios dava uma produção em forma de tributo à coroa e aos *encomenderos*, produção esta que pagou grande parte das ações espanholas. Pérez<sup>10</sup>, baseado quase exclusivamente nos trabalhos de John May, diz que

La Sierra Nevada es en nuestro concepto no solo el mejor punto sino también el único que por ahora y muchos años después pueda adaptarse a un sistema de

<sup>8</sup> En el lenguaje popular colombiano, el jaguar (*Panthera onca*) es denominado “tigre”

<sup>9</sup> Grupo de académicos que por mandato do governo da República da Nueva Granada (hoje Colômbia), realizou dez expedições entre 1850 e 1862 a diferentes lugares para cartografar e descrever os regimentos pertencentes ao território granadino.

<sup>10</sup> Geografía Física e Política dos Estados Unidos da Colômbia. 1863, referenciada por (Isaacs, 1967 [1884])

colonización en grande escala. Teniendo como tiene sus faldas entre las ondas del Atlántico; con todos los climas desde el calor de las riberas hasta el frío de los páramos, *inocupada y con tribus vecinas con quienes comerciar y a quienes civilizar*, no admite rival ni puede tenerlo en toda la vasta extensión de los Estados colombianos. El transporte de ella será fácil, la seguridad salutar del inmigrante completa, y sus esperanzas de riqueza fundadas, pues tendrá a su vista el mercado opulento de las Antillas y de las costas de Venezuela, Santamarta (sic), Cartagena y el Istmo; y hasta los medios de retornar a su patria un día cualquiera, no serán la consideración de menos mota en esos viajeros del hambre, de que tanto necesita un país como el nuestro, tan despoblado por la conquista y tan desangrado por las revoluciones.

En la Sierra Nevada de Santamarta es, en nuestro concepto, donde deben fijarse de preferencia las miras del país y del Gobierno, si es que en realidad se piensa en apelar a la inmigración, como debe apelarse, para cambiar la faz industrial y mejorar las razas de la república. (Pérez en Isaacs, 1967 [1884], p. 44)

Pérez retoma literalmente una comunicação que John May fez para o “Comite de Tenedores de Deuda Colombiana” diante dos quais afirma que

Me parece que el territorio de la Sierra Nevada reúne todos los requisitos que pueden desearse, pues el clima, el suelo la temperatura no se pueden tachar; los caminos están hechos y sólo requieren alguna reaparición; *los sitios propios para el establecimiento de nuevas ciudades y con las conveniencias de cada localidad, están preparados también*; como lo están las líneas para buques de vapor y de vela en servicio constante. El mercado para los productos de las labranzas abraza toda la costa, en donde la mantequilla, las papas, el trigo, la cebada, los ajos, las manzanas, la cerveza y la cidra tienen gran demanda y alcanzan a *precios fabulosos*. *El distrito* está rodeado de una población pobre y amiga, que quiere y puede trabajar. Tiene un buen puerto, y tan pronto como se halle colonizado y que las tierras se limpien y queden bajo el cultivo, la comisión misma se hallará poseedora (en virtud de algunos derechos de dominio que se reserve en algunas haciendas) de una propiedad en las *minas adyacentes* con fuerza de agua ilimitada, y *lotes en la ciudad, que por un manejo bien combinado pueden pasar a manos de los especuladores en tales empresas y venir a ser de un valor incalculable*. (en Isaacs, 1967 [1884], p. 49)

O século XIX viu também uma renovação do interesse por seu território entre cientistas e intelectuais europeus.

A la par del tremendo auge de las ciencias naturales, especialmente de la biología y la geología, durante la centuria pasada, sobreviene un gran deseo entre el público culto europeo por enterarse sobre la geografía y las culturas de los más remotos lugares del planeta. Es la edad de oro de las narraciones de viaje. Estos exploradores-científicos fueron influidos tanto por Darwin y Lyell, como por el interés de completar exhaustivamente el conocimiento sobre la edad de la Tierra y reconstruir estadios de la historia cultural ya superados por Europa Occidental. A nuestro país muchos llegaron siguiendo la huella de uno de los grandes viajeros de todos los tiempos: Humboldt. Y la Sierra Nevada de Santa Marta fue también visitada por estos "nuevos cronistas" que dominaban varios campos del saber al mismo tiempo. Por las empuñadas cuestas y estrechos caminos de la Sierra circularon, en procesión casi ininterrumpida, Eliseo Reclús, el padre Celedón, F. A., Simons, Jorge Isaacs, .I. T. Bealby, el conde José de Breties y Wilhelm Sievers, para sólo mencionar a los viajeros del Siglo XIX. (Sievers, 1886. Traducción de Uribe 1990).

Neste período a *Sierra Nevada* foi se consolidando como um espaço que materializava uma natureza pura, intocável e virgem, aparecendo geralmente como uma realidade externa a toda atividade humana, tanto que chegou a negar-se que tenha sido habitada por seres humanos (ver John May em Jorge Isaacs 1967 [1884]).

No entanto, não há unanimidade no que diz respeito a sua população indígena; se por um lado às vezes se negava a sua existência, quando sua presença não era negada, estes eram vistos também como uma extensão dessa realidade pura e natural do paraíso serrano. Quando não foram vistos como feras selvagens, montanhescos, perigosos e ariscos, o foram como seres naturais, quase primitivos em equilíbrio com a natureza paradisíaca que os rodeava. Para outros, as populações indígenas foram vistas por muito tempo como elemento problemático que impedia o desenvolvimento de projetos acertados dentro do maciço. Em palavras de Cabot (1939), o maior obstáculo para o desenvolvimento se encontrava na falta de empenho e iniciativa da população nativa, principalmente, especifica o autor, o uso constante de “cocaína”, sendo um hábito prevalente em outras montanhas da América do Sul. Posteriormente o autor utiliza o nome correto *coca* (*Erythroxylum coca*) para se referir à folha torrada que consumiam e ainda consomem os grupos indígenas que habitam na *Sierra Nevada*. O uso indistinto que faz Cabot das palavras *cocaína* e *coca* em seu relatório de viagem, é uma desafortunada confusão entre a folha (*coca*) e o resultado do processo químico que se realiza para isolar o alcaloide (*cocaína*).

Seja por selvagens, ou por "preguiçosos" e quase “primitivos” os povos indígenas do maciço e seus arredores foram objeto de um processo de *pacificação* e *civilização* no século XVI, o que contempla duas fases. Uma primeira correspondente a 70 anos de conflitos violentos e uma segunda de menos oposição bélica por parte dos indígenas, na qual estes tiveram de se reorganizar para poder fazer frente aos impactos da pacificação. Esta ideia teve uma mudança importante na segunda metade do século XX, quando foram descobertas as ruínas de grandes centros urbanos na vertente norte. O principal assentamento conhecido como *Ciudad Perdida* ou *Buritaca 200* foi atribuído aos *Tairona*. Este assentamento já era conhecido pelos habitantes indígenas da região e pelos colonos que tinham chegado após uma das décadas de mais violência do país (1948-1958), trazendo consigo o fenômeno da *guaquería*<sup>11</sup>. Quando o lugar foi (re)descoberto por arqueólogos em 1975, a magnificência das ruínas evidenciavam grandes conhecimentos em arquitetura, engenharia e agricultura. Os caminhos antigos que comunicavam os diferentes assentamentos percorriam geralmente as partes altas das montanhas, fazendo que a comunicação fosse mais eficiente e rápida. Isto põe em evidência também interessantes conhecimentos em topografia.

Os arqueólogos (Mason G. , 1938; Mason J. A., 1931, 1936, 1939; Reichel-Dolmatoff G., 1954; Cárdenas, 1983) começaram a mostrar a complexidade dos assentamentos antigos já

---

<sup>11</sup> Palavra que designa a extração ilegal de objetos arqueológicos.

desabitados, o que, juntamente aos esforços de Konrad Preuss e Reichel-Dolmatoff, por mostrar que os habitantes indígenas da região não eram os seres primitivos que se pensava e que além do mais eram herdeiros dos antigos *Tairona*, isto é, os criadores dessa magnífica arquitetura, gerou uma mudança que surgiu da ideia de que os indígenas da região eram seres quase primitivos ou selvagens, para adquirir a noção de que estes eram herdeiros de uma grande civilização, detentores de um conhecimento milenar avançado que, além disso, conseguiram equilibrar o fato de ter grandes concentrações demográficas sem deteriorar o ambiente. Se bem as ideias exóticas sobre a *Sierra* e seus habitantes sempre estiveram presentes nos discursos e práticas, parece que foram a antropologia e a arqueologia as encarregadas em consolidar tal imaginário de cara ao horizonte nacional.

Não podemos dizer que a imagem romântica que nos faz imaginar aos indígenas serranos como os *Hermanos Mayores* do mundo, grandes sábios ancestrais, possuidores de conhecimentos nas principais áreas do saber humano e depositários dos meios para garantir a existência e a continuidade do mundo, provêm exclusivamente do trabalho dos antropólogos e arqueólogos. O que pode se pensar é que estes consolidaram uma série de elementos que de uma ou outra forma estiveram presentes desde os primeiros contatos entre europeus e indígenas. Sendo conscientes deste fato, não é necessário refutar o que se tem dito sobre a *Sierra* e seus habitantes, melhor do que isso, é necessário olhar o processo como uma construção complexa de discursos e práticas, mas sem limitá-los à instrumentalização de uma identidade específica, neste caso a indígena, mas partindo do fato de que tanto discursos construídos como práticas cotidianas e eventuais são antes de tudo vivenciadas por seus protagonistas, e nesse sentido, tem uma profundidade social e cosmo mítica.

Realizar uma revisão histórica exaustiva para entender o contexto da *Sierra Nevada* e seus ocupantes excede os propósitos deste capítulo<sup>12</sup>, mas é pertinente delimitar os elementos mais importantes que serviram como referencial para a produção do horizonte atual da *Sierra Nevada*. Desta maneira, enfatizarei especialmente o século XVI para tentar ter uma imagem mais clara da situação. Não se dará o mesmo tratamento aos séculos posteriores até o presente, não por carecer de importância, mas porque existem muitos vazios historiográficos. É assim que dos séculos XVII ao XX vão se delinear apenas os elementos mais relevantes para nossa discussão.

### **Revisando a história. Antigos habitantes da *Sierra***

A cidade de Santa Marta foi fundada aos pés da *Sierra Nevada* em 1525 pelo espanhol Rodrigo de Bastidas numa região que não estava desabitada. De fato a informação deste período nos permite ver que ao longo da costa Caribe e em suas proximidades encontravam-se vários povos indígenas, entre eles aqueles que se levantavam nas rebeliões contra os espanhóis.

<sup>12</sup> Para tal fim ver Cárdenas, 1983; Uribe, 1990; Reichel-Dolmatoff, 1977 [1953]; Isaacs, 1967 [1884].

Não há informação detalhada sobre estes povos costeiros, como tampouco sobre aqueles grupos que os espanhóis conheceram como *Tairona*. Dos primeiros, Felipe Cárdenas (1983) relaciona vários como assentamentos *tairona*<sup>13</sup>. No entanto, a pouca informação dada pelos cronistas obriga a pensar que se trata, em sua maioria, de povos diferenciados, com relações mútuas de aliança, comércio e conflito. As fontes espanholas (em Uribe 1990) falam de alianças de acordo com o lugar entre povos, para lutar contra outros, e também da existência de alianças com colonos para combater outras gentes. Tal é o caso do povo de *Bonda*, assentamento muito mencionado no século XVI por participar nas expedições que os espanhóis organizaram para submeter índios sublevados. De fato, vários destes povos são na atualidade povos não-indígenas dedicados principalmente ao comércio e à pesca. É interessante ver que quando as referências espanholas falam dos grupos desta região somente reconhecem dois gentilícios (*tairona* e *guanebucán*), enquanto que se referem às outras gentes não por nomes próprios mas pelo nome de seu povo.

Em sua compilação de dados etno-históricos sobre a situação da população indígena nesta região, Reichel-Dolmatoff (1977 [1953]) diz que, durante os séculos XVI e XVII os espanhóis davam o nome de províncias às regiões habitadas pelos indígenas. Como parte do desconhecimento que se tinha dessas regiões, estas províncias estavam mal delimitadas e nem sempre correspondiam às realidades vivenciadas pelos grupos ou aos limites que eles mesmos impunham. No caso da *Sierra Nevada*, os espanhóis dividiam o território nas províncias de *La Ramada*, *Seturma*, *Tairona*, *Betoma*, *Guachaca*, *Carbón*, *Orejones*, *Macongana*, *Taironaca* e *Valledupar*. As primeiras quatro províncias já eram mencionadas no século XVI e limitavam com a costa atlântica sendo além disso as primeiras a ser conquistadas desde a cidade de Santa Marta. Já as demais províncias não se encontram sobre o litoral mas, estão mais adentradas no maciço; são mencionadas nos relatos na segunda metade do século XVI na medida em que foram se conhecendo pelas campanhas espanholas e sua conquista se deu posteriormente. Carlos Alberto Uribe (1990) acrescenta que se usou o gentilício *arhuaco* para denominar outra província indígena diferente à *tairona*, situada no sopé da vertente sul do maciço, diferenciada desde o ponto de vista cultural de outras províncias indígenas vizinhas. Desta pluralidade, atualmente, somente se conhece o nome *tairona* para designar a “grande sociedade” que viveu na *Sierra Nevada* antes da chegada dos espanhóis e o nome *arhuaco* que posteriormente foi relacionado aos atuais *ijka* que vivem na vertente sul.

Se bem Reichel-Dolmatoff (1977 [1953]) assinala que a “cultura tairona” de começos do século XVI foi uma das mais avançadas da Colômbia, chama a atenção sobre o fato de que sob o nome *tairona* designaram-se coisas de diferente ordem: vários grupos indígenas, um complexo arqueológico, um idioma indígena, um vale ao oriente da cidade de Santa Marta e até o maciço mesmo. O mesmo autor especifica que “El nombre *Tairona* como designación tribal

<sup>13</sup> Para ver uma relação detalhada dos principais povos indígenas da área desde o século XVI ver Cárdenas (1983).

aparece por primera vez en la obra del cronista español Antonio de Herrera (1549-1624) quien, en la redacción de su crónica se basó únicamente en los manuscritos e informes de los archivos de su país sin haber visitado él las tierras de la gobernación de Santa Marta. El empleo de este nombre como apelativo de una tribu, no corresponde exactamente a la realidad.” (op.cit. p 78). No curso do século XVI, durante a conquista dos indígenas do maciço, a palavra se empregou somente como um termo geográfico para indicar o vale do rio Don Diego que naquele momento era o habitat do grupo *tairo*. É assim que este vale era conhecido como o *Valle de Tairona*, tendo como centro mais populoso a cidade de *Taironaca*. Reichel-Dolmatoff assume então que tal termo se generalizou por uma espécie de derivação linguística; de designar o vale passou-se a designar o grupo que o habitou, e, posteriormente foi ampliado para generalizar aos outros grupos que viviam no maciço.

Porém, o mesmo Reichel-Dolmatoff e outros arqueólogos (Mason G. , 1938; Mason J. A., 1931, 1936, 1939) decidiram utilizar o termo *Tairona* para designar um complexo arqueológico que se encontra na vertente norte do maciço e que apresenta características materiais como a construção de grandes populações, com trilhas, infraestruturas de pedra para servir de base a moradias, templos e terraços de cultivo, sendo estas as infraestruturas aproveitáveis às que fazia referência o engenheiro John May. O complexo arqueológico incluiria também canais de desaguamento, pontes monolíticas, estilos de cerâmica e ourivesaria “homogeneizadas”, entre outras coisas (Cárdenas, 1983).

Veamos então o que é que Reichel-Dolmatoff denomina como *tairona* e como o localiza dentro de um contexto maior. Fazendo um esforço enorme por entender e reconstruir a realidade indígena no maciço e nas suas regiões aldeãs durante este período, o autor (1977 [1953]) faz uso dos dados fornecidos pelas crônicas, mais especificamente “os dados culturais que se mencionam nas crônicas em ocasião das diferentes jornadas de conquista”. É preciso rememorar, que esses dados não eram claros nem abundantes e em muitos casos estavam mediados por um grande desconhecimento. Por outro lado não se pode esquecer que os registros dos cronistas respondiam a observações muito parciais que não se propunham dar conta da realidade sócio cultural dos grupos. No entanto, o autor embarca na difícil questão e conclui que as províncias de *Betoma* e *Tairona* parecem ter sido povoadas por um mesmo grupo, cujos centros principais eram os lugarejos de *Pocigueyca*, *Betoma* e *Taironaca*. Este “complexo cultural” ou melhor, sistema regional, seria aquilo que denominaria como “cultura Tairona” caracterizando-o por ter:

Una agricultura intensiva de maíz, yuca, frijol y ahuyama; cultivos con irrigación; poblaciones grandes de carácter permanente; arquitectura lítica de cimientos de casas y templos, escaleras y caminos enlosados; autoridad dividida entre el jefe civil y el religioso con predominio del último; apicultura, dieta vegetal, vestidos de tela de algodón, orfebrería con técnicas avanzadas, piedras semipreciosas como adornos, vestidos de plumas; arco con flechas envenenadas; comercio con tribus costaneras; ayunos rituales; adivinación, casa ceremoniales, centros ceremoniales; aberraciones sexuales (?); carácter agresivo y retraído. (Reichel-Dolmatoff, 1977 [1953], p. 81)

Seguindo o mesmo esquema, identifica a província de *La Ramada* como correspondente ao hábitat do grupo *Guanebucán*, isto é, do outro grupo indígena do qual os espanhóis falam com “gentílico”. Este grupo seria culturalmente diferente ao complexo *Tairona* e se caracterizaria por navegação marítima com pesca, uma agricultura intensiva onde o milho seria o principal produto. Tanto homens como mulheres não eram cobertos por roupa salvo o estojo peniano de caracol usado pelos homens. Usavam ornamentos de ouro, apesar de que não fosse possível identificar se eram de manufatura local ou não. Tinham casas cermimonais, estatuas de madeira em representação a seus antepassados. Tinham relações de intercâmbio com habitantes dos sopés setentrionais do maciço e a diferença destes, teriam um caráter pacífico e franco. Sua língua seria diferente à do complexo *tairona* com base em dois fatos: primeiro, Rodrigo de Bastidas enviara um soldado especificamente para aprender sua língua, já que os que tinham aprendido a língua *tairona* aparentemente não compreendiam a *guanebucán*. Segundo, o material linguístico que chegou até nossos dias consiste em alguns toponímicos e antroponímicos que diferem muito do material conhecido pelas pessoas do complexo *tairona*. (Reichel-Dolmatoff G. , 1977 [1953])

Por sua parte, a Província de *Seturestma* é pouco mencionada pelos cronistas e está localizada na região abaixo do rio Ranchería, o que implica de acordo com Reichel-Dolmatoff a que estivesse mais vinculada à região adjacente correspondente ao atual estado da Guajira, ao norte do maciço. Do grupo de províncias relacionadas posteriormente, a informação parece menos clara. A província de *Carbón* vincula-se aos habitantes do complexo *Tairo*. Parece que tal relação a cria a partir do fato de que se mencionam povoados grandes e uma densa população. O único dado que se relaciona da província de *Orejones* é que seu nome deriva do uso de grandes orelheiras que faziam seus povoadores. Com base em tal analogia, Reichel-Dolmatoff os vincula aos atuais *Yúko*<sup>14</sup>.

Baseado na sua recuperação de dados históricos e arqueológicos, Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]; 1951 b) propõe então a existência de três áreas. A *Área A*, composta pelas vertentes setentrionais e ocidentais do maciço composta pelas províncias de *Tairona*, *Betoma* e *Carbón*. A *Área B* corresponderia ao litoral localizado ao Nordeste da *Sierra Nevada*, onde se encontrava a província de *La Ramada*. Finalmente, a *Área C* das vertentes meridionais da *Sierra Nevada* corresponderia às províncias de *Orejones*, *Macongana*, e *Taironaca*, das quais não há muitos dados. Sublinha uma aparente diferenciação entre os povos existentes no litoral e aqueles que habitavam em terras mais altas consistente em que os primeiros escritos falam de que várias populações do litoral usavam cabeças humanas como troféu, colocando-as ao redor das casas, existência de antropofagia, pseudomumificação e consumo de carne de viado e porco, em oposição aos grupos de montanha que não eram antropófagos, enterravam aos mortos em

<sup>14</sup> Também conhecidos como *Yukpa*, *Yuko-Yukpa* o *Motilonés*, são um grupo de fala Caribe que se localiza ao sul da Sierra Nevada de Santa Marta, nas estribações da Serrania do Perijá, ao noroeste da Colômbia, na região fronteira com a Venezuela.

bóvedas e nunca comiam carne. Aparentemente, estes grupos do litoral foram exterminados rapidamente ou se deslocaram a outra área, já que os cronistas não continuaram mencionando tais características, mas ainda assim os relatos mantinham uma diferenciação entre os grupos do litoral e os da montanha. Que tão "exata" pode ser esta descrição dos grupos do litoral? A acusação de antropofagia e outros costumes "condenáveis" eram dados com facilidade pelos espanhóis diante do desconhecimento dos comportamentos nativos; também como forma de desmerecer suas vivências e finalmente argumentar sua selvageria, desculpando assim suas ações de pacificação e extermínio para finalmente justificar a conquista como um todo. No entanto, a história *Kággaba* também se refere a estes grupos dotando-os das mesmas características. Agora, é possível dizer que a existência destes dados dentro dos relatos de europeus e dos *Kággaba* manifesta objetivamente a existência de grupos antropófagos, mas também podemos pensar que ambos casos respondem ao princípio de demarcar uma inumanidade inerente a um *outro*, isto é, que tanto espanhóis como *kággaba* queriam marcar sua posição de verdadeiros humanos diante a um *outro* ao que devem tachar como não-humano ou como humano inferior.

Por outra lado, a diferenciação que Reichel-Dolmatoff coloca entre montanha e litoral está dada em termos de "sociedades de terras altas e de terras baixas", vinculando as diferenças culturais com as diferenças no meio em que o grupo vive. É claro que o autor pensa esta diferenciação desde um determinismo geográfico quando escreve que

"... aun después de la fundación de Santa Marta, los cronistas dejan reconocer claramente ciertas diferencias entre la cultura de los indígenas del litoral y la de los de las faldas de la Sierra Nevada. Desde luego, el mismo ambiente geográfico, el mar, la aridez, el intenso calor y las diferencias de fauna y flora presuponen en las dos zonas el desarrollo de sistemas económicos y de otros rasgos diferenciados de los de los grupos serranos, donde faltaba el pescado y donde el clima fresco y hasta frío implicaba otro tipo de alimentación, de vivienda y de vestido." (Reichel-Dolmatoff, 1977 [1953], p. 85)

Devido à variedade de grupos, a relação dos europeus com cada um deles foi diferente. Se bem por um lado houve a busca por exterminar aos "índios canibais", outros grupos foram muito mais tranquilos em sua interação com os brancos. De fato, possivelmente por seu arraigado costume de troca de diversos tipos entre os diferentes grupos, o intercâmbio comercial com os brancos não configuraria um elemento tão estranho no dia a dia. No século XVI houve casos em que os indígenas se ofereciam "livremente" aos trabalhos dados pelos brancos, de fato os habitantes de *Betoma* contribuíram voluntariamente entre outras coisas à construção das edificações para os brancos, e somente opuseram resistência quando estes começaram a proibir muitas das suas práticas. Porém, é um fato que nos 70 anos posteriores à fundação de Santa Marta se contabilizaram vários levantamentos violentos dos grupos indígenas<sup>15</sup>. Em 1599 o governador da província, capitão geral Dom Juan Guiral Velón encabeçou um exército de colonos e soldados rumo à vertente noroeste. A mobilização deste

<sup>15</sup> Para ver uma relação específica dos anos e características destes levantamentos ver (Reichel-Dolmatoff, 1977 [1953])

exército tinha como objetivo pôr fim a uma das tantas rebeliões que os grupos indígenas estavam realizando ao redor da cidade. Uribe (1990) assinala que após uma difícil vitória do exército improvisado pelo governador, este sentenciou à tortura e enjuízo dos principais líderes índios dos povos de Jeriboca, Bonda, Masinga, Durama, Origua, Dibocaca, Daona, Masaca, Chengue, todos povos indígenas da região localizados principalmente nas terras baixas do maciço. Os povos que participaram no levante foram queimados e os indígenas foram proibidos de habitar em regiões afastadas de Santa Marta, seja isso pela distância ou pela dificuldade no acesso. A ideia então era ter o máximo controle sobre os habitantes (Reichel-Dolmatoff G., 1996).

Esta última campanha de “pacificação” foi o ápice de 70 anos de rebeliões e mortes. Uribe (1990) expõe que esta expedição configurou um enjuízo em massa, uma espécie de cruenta massacre que se traduziu na desaparecimento definitiva dos grupos conhecidos como *Taironas*. Se levarmos em conta a quantidade de grupos nesta região, podemos assumir que mais de um desapareceu completamente do cenário material, o que resulta em implicações na organização dos sobreviventes, toda vez que as relações entre eles sofreram uma fratura no espaço e uma limitação na prática. A radicalidade deste evento pareceria justificar o fato de pensá-lo em termos de extermínio total, mas as fontes da época e a presença indígena na *Nevada* atualmente nos permite ver que, apesar da força do ocorrido, não foram poucos os grupos sobreviventes, que tiveram de fugir a áreas de difícil acesso para os espanhóis ou se viram obrigados a ficar nas proximidades destes. Se bem os levantamentos contra os espanhóis foram frequentes durante o século XVI, a represália espanhola de 1599 cobra importância porque parou definitivamente o poder “subversivo” e militar dos grupos indígenas.

Este “ponto de quiebre” nos processos das relações na Sierra é fundamental para entender parte das dinâmicas sociais que se dão entre os indígenas atuais, toda vez que eles, principalmente os *Kággaba* se reconhecem como descendentes dos *Tairona*, questão que também é concebida por pesquisadores como Preuss (1993 [1926]) e Reichel-Dolmatoff (1948, 1951 c, 1967, 1977, 1978, 1990b, 1996). Para ser mais exatos, este último escreve um interessante artigo onde relaciona suas pesquisas arqueológicas com os dados historiográficos e os dados linguísticos disponíveis, conclui que de fato os *Kaggaba* são uma continuidade daquilo que denominou *Tairona*, sendo então detentores e continuadores do seu legado cultural. Esta ideia de descendência ou de relação com os *Tairona* aparece hoje em dia como um elemento fundamental no *ser* dos indígenas serranos. Manifestar sua relação e conexão ancestral com os *Tairona* responde em grande parte a suas bases tanto cosmológicas como práticas, especialmente no sentido de ser depositários do conhecimento destes *antigos*.

Carlos Alberto Uribe (1990 e 1997) critica esta ideia argumentando que dadas as violentas represálias dos europeus diante das rebeliões indígenas no século XVI, configurou-se um extermínio dos grupos conhecidos como *Tairona* e que de forma alguma a imaginação antropológica pode demonstrar que os indígenas atuais da Sierra Nevada guardem intacta e

intocada tal herança cultural. A crítica de Uribe faz todo sentido, mas deve ser lida no específico ao qual faz referência. Ele está respondendo a uma postura da antropologia colombiana que apresentava a tendência de ver estes grupos como se estivessem rodeados por uma bolha que os tivesse isolado de todo o processo de conquista e colonização que tanto afetaram a região. Basicamente, a crítica que faz Uribe é que os antropólogos tem visto aos grupos da *Sierra Nevada* como grupos que estiveram em relativo isolamento, conceituando em termos de uma região de refúgio, supervalorizando a virtude que dão os indígenas a uma *tradição* que rejeita todo elemento de mudança ou de perturbação de seus velhos valores, crenças e maneiras de ser. Esta crítica então se encaminha ao fato de que os antropólogos e outros profissionais (Mason G. , 1938; Isaacs, 1967 [1884]; Preuss, 1993 [1926]; Reichel Dolmatoff G. , 1985 [1950]) trataram estes grupos como não “aculturados”, defendendo a idéia de uma grande continuidade cultural indígena. Para evitar cair neste tradicionalismo enganoso e perigoso, Uribe adota uma posição menos culturalista e mais sociológica e de maneira acertada mostra que desde o próprio século XVI a região encontrava-se imersa num sistema econômico maior, já que Santa Marta era um dos principais portos nos territórios americanos. Assim, o comércio e o contrabando foram o pão de cada dia destas regiões incluindo aos grupos indígenas que habitaram a Nevada e seus arredores.

Uribe não nega o fato de que os atuais grupos do maciço provenham das últimas populações ameríndias pré-colombianas que se assentavam na *Sierra* no momento da conquista, mas sublinha que o fato de estarem ligadas ao que se tem denominado *Tairona* é um erro. A armadilha estaria, segundo ele, em pensar que no início do século XVI existia uma organização política e alguns traços culturais *tairona* uniformes. De fato, cabe lembrar que até Reichel-Dolmatoff, um dos defensores desta teoria, manifesta a impossibilidade de pensar os *Tairona* como um todo homogêneo, e prefere delimitá-lo a certos assentamentos específicos. Uribe também afirma que é preciso muito cuidado quando se fazem analogias etnográficas na explicação dos materiais arqueológicos, entre outras coisas, porque o que nos pode dizer a arqueologia é que a região arqueológica *tairona* não correspondeu a uma entidade ou unidade territorial concreta no começo do século XVI. Assim, parte do problema reside na circularidade do argumento de Reichel-Dolmatoff já que diante do desconhecimento de muitos dos objetos que resgatou de suas escavações, buscou correlatos na realidade atual dos indígenas ou em seus próprios depoimentos para poder entender a função de tal objeto.

“Como el mismo Reichel-Dolmatoff lo reconoce, antes de que él se pronunciase sobre el significado y la función de cualquier rasgo arqueológico, siempre recurría a la exégesis que algún informante indígena le suministraba sobre ese significado y esa función. Era como si los objetos arqueológicos “hablaran” por boca de los indígenas sobrevivientes, especialmente por boca de sus especialistas en asuntos de lo sagrado –los tan reputados sacerdotes nativos de la Nevada o *Mámas* por quienes tanto hizo Reichel-Dolmatoff en términos de realzar su perfil sociológico e intelectual. Por supuesto, lo que los indígenas siempre terminaron por contarle al antropólogo era que todos esos objetos y todas esas obras monumentales fueron hechas en tiempos muy antiguos por sus mayores, por sus ancestros, por aquella sabia “gente antigua” presidida por un *Máma* muy

poderoso, *Máma Teyuna o Tayrona*.” (Uribe, 1997, p. 21)

A idéia de Uribe é se contrapor a esta visão e teimar na ruptura e na descontinuidade tanto social como cultural, assim como nas tentativas dos indígenas em continuar como *indígenas* em meio ao turbilhão de mudanças sociais, econômicas e políticas que há séculos e implacavelmente os ligaram ao mundo, ao país e à região. Sua intenção, portanto, é criticar a visão antropológica em que as sociedades indígenas são pensadas como *comunidades*, representadas como agregados sociais com alta integração social, consenso grande, mínimo conflito, ausência de luta por poder, inexistência de egoísmo, desconhecimento de apropriação. É compreensível a crítica de Uribe e a razão está com ele quando procura desconstruir a ideia do indígena hiper tradicional isolado de qualquer elemento externo: o indígena milenar de costumes e tradições inalteradas. Porém, não se entende totalmente porque a imersão destes grupos num sistema de relações com a sociedade não indígena afeta sua própria continuidade como indígenas. Em outras palavras, por quê estas relações entre indígenas e brancos são pensadas e expressas em termos de *aculturação*? Parece então que em último termo os argumentos em contra da continuidade que Uribe introduz na discussão sobre a *Sierra Nevada* e que depois tenderam a se radicalizar reconhecem no *contato* um processo eminentemente destrutivo, no qual os valores próprios do *ser indígena* são esvaziados e despojados de significado na realidade vivenciada por seus portadores para permitir o ingresso de novos valores, aqueles aprendidos na interação com os brancos.

O argumento se resume então, dizendo que a continuidade entre aquilo que se denominou *Tairona* e os grupos atuais não é possível devido à intromissão dos conquistadores na região, expressa em massacres, comércio, controle, proibição de costumes, imposição de trabalhos, entre outras. A entrada de novos valores mudou definitivamente o que conhecemos como *Tairona*, impedindo assim sua continuidade. Pareceria então que o tecido de significados que davam sentido ao pensamento dos indígenas da *Sierra* não era o suficientemente forte para suportar o processo de pacificação. Mesmo que Uribe não use diretamente a palavra *aculturação*, em seu argumento este conceito encontra espaço na medida que ao envolver a entrada de valores externos impede o *continuum* das relações e dos significados. Quem usa diretamente a palavra *aculturação* é Reichel-Dolmatoff, que, preocupado pelas relações contemporâneas entre indígenas e brancos, assinalou a necessidade de fazer etnografias de emergência antes de que a cultura destes grupos se perdesse totalmente por seu contato com os brancos. Em ambos casos, a *aculturação* é concebida num contexto onde as sociedades indígenas são vistas como entidades concretas, fechadas e fixas, que contêm um conjunto de valores culturais que ao ser expostos aos valores ocidentais não tiveram outra opção a não ser desaparecer ou ser transformados em valores ocidentais. No entanto, ambas posturas tem matizes diferentes. Se por um lado Reichel-Dolmatoff estava preocupado pelo fato de que os indígenas perdessem sua cultura num processo de "tornar-se brancos" ou melhor "tornar-se mestiços", o argumento de Uribe reafirma que as relações com os brancos tem sido um fato

constante no maciço. Se Reichel-Dolmatoff sentia que a aculturação estava fazendo que os indígenas se tornassem brancos, perdendo sua identidade ao ser ameaçada sua tradição e milenaridade por deixar de ser grupos isolados e entrar em contatos fortes com os colonos, o argumento de Uribe não fala de um “tornar-se branco” por causa da relação com os colonos, mas de um “deixar de ser os indígenas que eram”.

É crucial considerar que nada nos permite pensar que os grupos indígenas que se encontravam no maciço e suas intermediações, aos quais lhes demos a categoria nominal de sociedades, sejam em verdade esses agregados fechados e concretos. Pelo contrário, se algo nos pode esclarecer a informação que se têm do século XVI é que a pluralidade de grupos era ampla e que como tal não se encontravam isolados uns dos outros. Os cronistas são enfáticos ao afirmar que estes grupos encontravam-se em contínua relação, que se baseava no comércio, na guerra, no intercâmbio ou no roubo de mulheres, etc. Era tal a relação e interdependência destes grupos nos diferentes níveis que facilmente se pensou na existência de uma sociedade serrana. Em outras palavras, está certo, como diz Uribe, que estas sociedades desde muito cedo estiveram inseridas dentro de um sistema regional no contexto da conquista, mas devemos ser enfáticos ao apontar que antes de ingressar nesse contexto já faziam parte de outro sistema regional: o das relações entre os diferentes grupos do maciço e de suas terras adjacentes. Se não podemos pensar que estes grupos são elementos fixos e bem delimitados, e se considerarmos que ainda com suas diferenças organizativas e culturais não se encontravam mutuamente isolados, mas tampouco reciprocamente diluídos, devemos pensar que os conjuntos de significados que davam sentido a seu ser social e individual também estavam em constante relação e interação, sendo que esta, em muitos casos, não era pacífica. O contato com os espanhóis fragmentou esse sistema regional.

A referência que fazem os cronistas do povo antropófago do litoral que usava cabeças como troféu também se encontra nos relatos históricos dos grupos *kággaba*, relatos rodeados de medo e necessidade de evitação dada a violência das ações dos *antropófagos*. Significa isto que esses grupos estavam aculturados entre si? Ou algo mais problemático ainda, devemos assumir que isto a que costuma-se chamar de aculturação só pode existir na relação entre indígenas e brancos, onde a força avassaladora da “cultura” ocidental é o catalizador para a perda do tecido próprio dos indígenas? Nesta medida estaríamos pensando que a distância social entre os diferentes grupos indígenas é mínima ou inexistente, comparando-a com a distância social entre estes e a sociedade ocidental, posição etnocêntrica que coloca ao ocidente como um polo de maior influência e que ao mesmo tempo desconhece a autonomia e particularidade de cada realidade indígena. Pode ser que nem Uribe nem posteriores pesquisadores pretendam colocar estas idéias quando enfatizam a importância dos processos de mudança social advindos da conquista dos territórios indígenas nas Américas, mas já que a discussão sobre a continuidade entre *taironas* e indígenas atuais se dá nesses termos, é conveniente delimitar uma mudança analítica que permita ver outras possibilidades.

É fundamental não perder de vista o fato que tanto Uribe como Reichel-Dolmatoff sublinham a ideia de que, os *tairona*, como sociedade específica com limites definidos e com uma série de valores inerentes homogêneos, não tem bases concretas e claras que a sustentem. O assunto reside então no fato de que pensamos a existência dos *Tairona* como sociedade concreta, na medida em que aqueles responsáveis pela historiografia da região assim o fizeram. Se Reichel-Dolmatoff é consciente desta situação e ele mesmo problematiza o uso da palavra *tairona* para abarcar elementos tão diversos, especificando além do mais que é inapropriado designar com este nome uma língua em particular já que não há dados suficientes para fazer tal análise e que as manifestações encontradas nos restos materiais não apresentam um caráter homogêneo como para determinar um mesmo horizonte arqueológico, a quem se refere ao afirmar que “a cultura tairona” foi tal vez a mais avançada na Colômbia? Está passando por alto as advertências que ele mesmo traz à tona ou em sua análise existe uma sutil diferença entre “os *tairona*” como entidade social concreta e “*cultura tairona*” como um sistema de significados compartilhados entre os diferentes grupos que habitaram a *Sierra*? A resposta a estas perguntas deve ser negativa. Reichel-Dolmatoff especifica que por “*cultura tairona*” deve-se entender o conjunto de restos arqueológicos correspondentes aos povos de *Taironaca*, *Betoma* (localizada na região da atual cidade de Santa Marta) e o *Carbón* (ao sul de Betoma, na vertente ocidental) já que de acordo com sua análise parecem ter sido povoados pelo mesmo grupo de indígenas.

Mesmo que o objetivo deste trabalho não seja esclarecer se houve ou não continuidade entre os habitantes do complexo *tairona* e os grupos atuais da *Sierra Nevada*, surgem daqui três perguntas importantes. Os indígenas serranos, os pesquisadores que conceberam a continuidade e aqueles que a negam estão falando da mesma coisa? e portanto, estamos falando das mesmas categorias de relação e partindo nos três casos desde o mesmo conjunto de pressuposições? A terceira pergunta obrigatória é, a que se refere tal continuidade? Está claro que salvo importantes diferenças analíticas e conceituais, tanto partidários como críticos à ideia de continuidade partem do fato de que a sociedade *tairona* não dava conta do total da população serrana no século XVI. No caso das ideias indígenas sobre este processo contamos com os depoimentos *kággaba* (Reichel-Dolmatoff G., 1985 [1950]) que são dos que mais informações existe e os que defendem com mais afinco a ideia de tal continuidade. Para eles, na sua divisão entre tempo mítico e tempo histórico, os *Tairona* tem uma localização específica e concreta no horizonte social das relações intergrupais no maciço. Isto é, os *Kággaba* não fazem referência em abstrato à existência *tairona* mas lhe dão um lugar específico dentro do conjunto de relações. Para eles, *depois do amanhecer*, isto é, depois que a *Madre Universal* criou ao mundo, os *Tairona* eram um entre outros 17 grupos. Descritos como um pequeno grupo que habitava as bacias dos rios Buritaca, Don Diego e Guacháca, onde havia muito ouro e se sabia trabalhar a madeira e a pedra. Até ali, pareceria existir uma correlação entre a versão indígena e a delimitação que faz Reichel-Dolmatoff do complexo *tairona*.

Na história *kággaba*, os *Tairona* brigaram com os *Doanabuká*, os *Kashíngui* e os índios de Bonda, porque todos eles roubavam-lhes mulheres. Com tantas guerras, os *Tairona* quase foram exterminados. Assim, quatro homens de uma das regiões dos *Kággaba* foram a roubar mulheres aos *Tairona*, dando origem assim a três dos quatro grupos masculinos originais. Em outras palavras, aparecem sob uma relação de afinidade. Além de ter um papel importante numa das versões do mito de origem dos grupos masculinos iniciais enunciada em termos de regras de casamento, a relação com os *Tairona* também se expressa em termos de transmissão de conhecimentos já que os *Kággaba* assinalam que os *Tairona* tinham machados de pedras vermelhas ou verdes para dançar (*Sekuí*, machado lítico cerimonial) e que aqueles da região de Hukuméiji aprenderam deles a usá-las para chamar a chuva. Da versão indígena é justo ressaltar o fato de que ambos os grupos foram contemporâneos e não se tratava então de uma sucessão cronológica bem delimitada. É verdade que as crônicas não falam de nenhum dos grupos atuais, mas há dois elementos que devem ser considerados. Primeiro, como se mencionou anteriormente, os cronistas do século XVI somente atribuem dois gentílicos. O resto de referências se fazia em base ao nome do povoado onde habitavam os grupos. Segundo, muitos dos nomes dados a estes povos fazem referência a grupos masculinos ou femininos que agora fazem parte do grupo *Kággaba*. Sobre este particular, o assunto tem gerado muitas inquietações entre os pesquisadores toda vez que as relações de parentesco ao interior de e entre os grupos não estão claras; isto será tratado mais detalhadamente no próximo capítulo. Adicionalmente, querer buscar a veracidade objetiva da existência antiga dos grupos contemporâneos é cair mais uma vez na armadilha de pensá-los como entes discretos, delimitados e estáticos.

Se por um lado o assunto da continuidade pode envolver elementos biológicos expressos em termos de herança genética, na história contemporânea dos indígenas se expressa principalmente em termos sociais, a partir da existência de intercâmbio matrimonial e/ou o roubo de mulheres. Desta forma, a principal ênfase que fazem os indígenas é a relação de transmissão de conhecimentos e não necessariamente uma relação que desde nossa perspectiva doeria ser lida em termos biológicos. Novamente, fazendo referência ao caso *kággaba*, os *Tairona* fazem parte de uma categoria maior: os *antigos*, o que inclui à *Madre Universal* criadora de tudo, os filhos e filhas da *Madre*, os *Dueños* dos animais e das coisas, os antepassados remotos e os antepassados recentes, assim como outros grupos indígenas tanto do tempo mítico como do tempo histórico sem distinguir se são considerados bons ou maus. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) mostra que os grupos indígenas que se particularizam dentro desta categoria (*Tairona*, *Kashíngui*, *Doanabuká*), são conhecidos como *Teirúna* e falavam uma mesma língua que chamada pelos *Kággaba* como *téijua*, língua que também existe entre os outros grupos da *Sierra* (os *Wiwa* a chamam *tainóa* e os *Ijka* a chamam *terúna*). Se bem é obvio que os nomes dados pelos grupos, apesar e ter sua própria variação linguística, fazem referência a uma mesma categoria, não é necessariamente correto pensar estas que palavras estejam

falando particularmente dos *Tairona*. Se por derivação linguística podem chegar a se confundir, e de fato aparentemente acontece. O conteúdo semântico destas palavras parece não ser exatamente o mesmo. Podemos pensar então que quando os indígenas serranos se vinculam aos *Tairona*, fazem referência à categoria *Teirúna* que faz parte de seus *antigos* e não especificamente ao grupo particular dos *Tairona*? Considero que, se virmos o problema desde esta perspectiva não cairíamos na tentação de buscar objetivar se tais relações foram reais ou são inventadas pelos indígenas serranos da atualidade para ser reconhecidos pelo Estado e a sociedade como indígenas legítimos. De fato, é claro que existe esta dimensão do reconhecimento e da instrumentalização política da identidade étnica, mas também deve ser enfatizado, e faz parte do objetivo deste trabalho, que esta instrumentalização não esgota o conteúdo das relações e das categorias nativas. Embora este assunto será tratado mas amplamente no próximo capítulo, é pertinente mencionar que se os grupos indígenas tem uma faceta política em sua relação com o Estado Nacional, não é esta relação o que os constitui como indígenas. Nesse sentido, como demonstra Eduardo Viveiros de Castro (1999) os indígenas não são meros contingentes que simplesmente respondem às necessidades do ambiente e do capital. Vê-lo de outra forma nos faz correr o risco de pensar que o “interior”, o conteúdo das sociedades indígenas, é constituído pelo exterior (a Sociedade Nacional) pensando este último como auto-constituído. Considera-se assim o “interno” e o “externo” como dimensões de um dispositivo colonial, o qual se vê forçado a criar no plano intelectual uma visão subordinada do interno, na que os grupos indígenas não são situados *num* Estado, mas *por* um Estado. Deixar de pensar ao Estado como um “grande objetivador” nos permite pensar não só nas relações entre indígenas e brancos desde outra perspectiva, mas também nas relações entre os mesmos indígenas, na medida em que podemos assumir que as relações sociais, constitutivas da realidade prática, cotidiana e cosmo mítica têm um primeiro elemento referencial dentro do conjunto de relações nativas. Sem assumir que as relações com os brancos não têm implicações nestas estruturas, partimos do fato de que estes referentes não indígenas são em grande parte processados dentro de um esquema próprio. Como demonstrou Diana Bocarejo (2002), os referentes brancos que vão chegando como novidade dentro do horizonte indígena serrano são reinterpretados para lhes dar sentido dentro do referencial dos preceitos indígenas. Assim, e com as devidas limitações, os indivíduos e os grupos interpretam e apropriam valores “externos” sob a leitura de seus próprios elementos. Desta forma, concebem-se as relações sociais dos indígenas da *Nevada* ou melhor, sua socialidade, não como consequência da formação do Estado colombiano. Tal socialidade é uma continuação das socialidades pré-colombianas, daquelas da época da conquista, da colônia e daquelas de épocas posteriores; uma continuidade que não é linear nem isolada mas que se nutre constantemente dos diferentes referentes que entram no campo das relações, práticas e crenças. Neste sentido, não se trata de uma continuidade fixa e estática, mas pelo contrário, um conjunto de relações que se mantêm na mudança e que se transformam para se manter, como afirmou assinalou (2008 [1981]).

## Ondas. Chegada de ondas colonizadoras e missionários

Não há dados suficientes para conhecer exatamente o que ocorreu com os grupos sobreviventes após a campanha de pacificação de 1599. O pouco que se sabe é que, aqueles que não pereceram na guerra nem foram levados à cidade, conseguiram fugir às partes altas do maciço, usando a difícil geografia como escudo de proteção contra eventuais ataques posteriores por parte dos habitantes da província. A finais do século XVII o cenário aborígine da província de Santa Marta contava com a presença dos *Wayúu* de língua Arawak que habitavam principalmente a península da Guajira (Nordeste da *Sierra Nevada*), os *Chimila* de língua chibcha, os *Yuko-Yukpa* de língua caribe e os *Bari* de língua chibcha, ambos conhecidos localmente como *Motílonos*, enquanto no maciço encontravam-se os grupos que tinham sobrevivido à campanha de pacificação. Carlos Alberto Uribe (1990) comenta que os colonos organizaram mentalmente esta variedade populacional da seguinte maneira: *Wayúu*, *Chimilas* e *Motílonos* eram considerados índios bravos, dados à guerra em caso de ser ameaçados. Pelo contrário, os índios da *Sierra*, começaram a ser chamados *Arhuacos* e contrário à reputação dos *Taironas*, eram considerados índios mansos. Parece que a dicotomia entre “índios bravos e mansos” foi uma questão presente dentro do pensamento espanhol durante o período da conquista, materializando-se com mais força entre os grupos de língua caribe e os de língua *arawak*, estando os primeiros vinculados à imagem de selvageria e os segundos à de docilidade e pacifismo. “Tal oposición entre indios bravos y mansos, que se hizo más clara en la mente de los europeos en la medida en que el tiempo pasaba, influyó el curso de los eventos en las fronteras interétnicas durante la última parte del período colonial. (cf. Jahn en Uribe 1990, p. 71).

É evidente a semelhança entre o termo *arhuaco* e o nome *arawak*. Apesar de que tenham sido confundidos em várias ocasiões, e chegou se a argumentar que a língua dos indígenas da *Nevada* pertencia à família *arawak*, Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) diz que esta confusão deve ser deixada de lado. Para ele, não existe um vínculo entre ambas categorias nem entre os indígenas e tal família linguística. Baseado no seu estudo da tradição *kággaba*, o autor afirma que o nome *arhuaco* provém de um herói mítico das comunidades do Este da *Nevada*, naquilo que hoje é *San Miguel*, *San Francisco*, *Santa Rosa* e o alto Rio *Ancho*. O líder chama-se *Alahuíko* e a terra se chamava “terra de *Aluáka*” ou “*Alúaka*” ou “*Aruaka*”. Posteriormente os *Kággaba* se deslocaram à esta região, provenientes do oeste e absorveram este ponto dentro de sua própria cultura como lugar de surgimento de sua linhagem. Desta forma, quando os espanhóis conheceram esta região já no s. XVI, passaram a usar este nome de *Aruáka* para designar aos índios da *Sierra*. Ainda quando esta explicação é perfeitamente plausível, não deixa de ser estranho o fato de que os espanhóis usem a palavra *arhuacos* para denominar ao total da população que consideram mansa, marcando assim uma diferença com os selvagens. Com base em quê essa generalização foi feita? É possível que o comportamento pacífico dos povoadores da “terra de *Aluáka*” encaixasse perfeitamente dentro da oposição entre *caribes* e *arawaks*,

servindo de base para a generalização. A respeito da oposição entre estas últimas populações, Neil Whitehead (2002) afirma que os trabalhos recentes sobre as interpretações de Cristóvão Colombo sobre os nativos do caribe enfatizam o fato de que as categorias etnológicas que ele usou derivam de suas próprias expectativas culturais.

“The expectation of encountering Asia led Columbus to Construct the *caniba* as soldiers of the “Great Khan”, the expectation of encountering human monstrosity led him to note the existence of people with tails or without hair, and, most notoriously, by the second voyage, the expectation of anthropophagy, deriving from Columbus, to interpret funerary customs on Guadeloupe as evidence of anthropophagy.” (Whitehead, 2002, p. 55)

O autor continua demonstrando que assim como Colombo marcou com o rótulo de guerreiros e ferozes à população *Caribe*, suas próprias expectativas o fizeram ver em contraposição as populações *Arawak* pacíficas, tímidas e não partidárias da antropofagia. Temos então que para Whitehead, a contraposição entre *Caribe* e *Arawak* deve-se em grande medida às interpretações e expectativas de Colombo mediadas por sua ideia de que seu destino seria Asia. Dessa maneira projetou os comportamentos que conhecia dos guerreiros de Khan, sobre uma população com a que teve mínimos encontros. Interpretando seus costumes funerários sob uma lógica externa. O fato de que a contraposição tenha servido como um argumento para a colonização espanhola é para Whitehead uma elaboração posterior, que provavelmente foi influência da elite governadora de *La Española* sobre as ideias de Colombo.

O certo é que a categorização de índios mansos para os habitantes da nevada teve outra implicação importante: uma vinculação mais profunda no sistema de *encomiendas*. Estas foram enfocadas nos povos de *Bonda*, *Bondigua*, *Buritaca*, *Coto*, *Pocigüeica*, *San Sebastián de Rábago* e aos nativos de Valledupar, do Valle de la Caldera e das regiões de Nueva Salamanca de La Ramada (a atual *Dibulla*). Segundo um relatório 1627 enviado ao rei pelo governador Jerónimo de Quero, havia na província um total de 131 *encomiendas* com 2.169 índios tributários, isto é uma população total entre 6.507 e 10.845 indígenas. (Uribe C. A., 1992)

A comienzos del siglo XVIII, la situación con las encomiendas de los arhuacos serranos es como sigue. En La Ramada la encomienda de Capicagüey tenía 8 arhuacos (koguis?) tributarios en 1763. En 1718, otras 5 encomiendas que según la fuente tenían 150 años de existencia, aparecen en el mismo distrito de La Ramada, con un total de 300 arhuacos (koguis?) tributarios —aunque ni el cura ni sus encomenderos se preocupasen de cosa alguna fuera de recolectar las hamacas de algodón y las mochilas que los nativos debían confeccionar a guisa de tributo.

En el distrito de Valledupar y Pueblo Nuevo, la encomienda de San Nicolás de Cañaveral estaba constituida por arhuacos (ikas) en 1693, lo mismo que las encomiendas de Chaga (o Chapa) y Curacatá, cerca de San Sebastián de Rábago, con 4 arhuacos encomendados a Antonio de Yanci en 1699. En ese mismo año de 1699 los indios de Marocaso, en el este del macizo, son mencionados en encomienda. Los indios arhuacos (koguis) de la encomienda de Cototame, cerca del actual Pueblo Viejo en la vertiente norte de la Sierra, pagaban sus tributos directamente a la Corona en 1705. A pesar de que desde 1701 el tributo anual estaba fijado en 4 pesos en dinero o especie, los indígenas de algunas encomiendas

pagaban todavía hasta 12 pesos al año por tributario (cf. Molino 1976; Mena 1982 en Uribe 1992).

Vemos então uma importante redução no número de indígenas encomendados. Esta redução não significa um desmonte sistemático do sistema de *encomienda* mas que mostra problemas na relação entre *encomenderos* e *encomendados*, havendo implicações na demografia da região. Segundo Reichel-Dolmatoff (1977 [1953]) durante o século XVII os *encomenderos* pioraram o trato com os indígenas. Destaca que o tributo obrigatório por cada homem dobrou e que foi eliminada a distinção de idade para tal obrigação. Os indígenas deviam trabalhar todos os dias que não fossem feriados por um pagamento muito baixo, sendo obrigados a desatender suas próprias lavouras e obrigações. Quando a tarefa era de lavoura e limpeza dos cultivos do *encomendero*, os indígenas deviam levar suas mulheres sem direito a pagamento ou comida para elas. Por outra parte, não em raras ocasiões, os *encomenderos* e seus mordomos estabeleciam residência nos povoados indígenas para viver às custas destes. Os castigos eram tão duros que os que não morriam de fome ou bem fugiam à montanha ou acabavam se enforcando.

Segundo informação do Alférez Nicolás de la Rosa, na metade do século XVIII se retomou a colonização da população de *San Sebastián de Rábago* (hoje *Nabusímake*) cuja ocupação europeia já tinha sido abandonada no século XVI. “Semelhantes colônias, embora em menor escala se estabeleceram nesta época em [os povos de] *Atánquez*, *El Rosario* e *Marocaso*, onde se acrescentou por sua vez o cultivo da cana-de-açúcar e a indústria da rapadura em moinhos rudimentares.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1977 [1953], p. 128).

O cenário durante o século XIX não é muito diferente ao século anterior quanto às relações de dominação e tributo existentes entre os espanhóis e os indígenas. Um elemento que eclodiu na ordem da região foram as lutas da independência colombiana (primeiras duas décadas do século), já que Santa Marta caiu num abandono maior daquele em que estivera, tornando-se dessa forma uma região periférica. No enfrentamento entre realistas (aqueles que queriam que a coroa espanhola mantivesse sua soberania sobre os territórios) e os republicanos (o que buscavam a independência do domínio espanhol), os habitantes não indígenas de Santa Marta eram simpáticos à coroa espanhola pelo que seus enfrentamentos com os republicanos se prolongaram até a rendição final dos primeiros. O isolamento da região trouxe consigo o fato de que o novo governo republicano<sup>16</sup> não tivesse uma presença forte no local, o que liberou de muitas pressões aos grupos indígenas. No entanto

Este retroceso de la organización estatal en la Sierra Nevada no fue, por supuesto, total. Si consideramos la continua presencia de los pueblos indígenas antes fundados en los datos censales de la nueva república, podemos poner en una mejor perspectiva la situación. En efecto, los poblados de San Pedro, San Antonio y San Miguel en la vertiente norte, de Marocaso y Rosario (La Sierrita) en el costado nororiental, y de Atánquez y San Sebastián en la vertiente oriental de la

<sup>16</sup> Assim é denominado o governo colombiano pós-independência.

Sierra Nevada, aparecen registrados en los censos de 1835, 1843 y 1851 de la Nueva Granada, y en el censo de 1870 del Estado Soberano del Magdalena. Pero hay obvias diferencias con los viejos padrones de los corregidores y los curas doctrineros. En estos últimos no se especifica que los indígenas fueran tributarios del erario, como que ya no lo eran. Tampoco se hace la "debida distinción de sus castas", esto es, no se anota si sus habitantes eran indios o no lo eran, en consonancia con los nuevos tiempos.

Por otra parte, todos y cada uno de estos pueblos de indígenas serranos dependían de algún cantón o provincia, distrito o departamento, las divisiones político-administrativas en las que se organizó la República de la Nueva Granada y luego los Estados Unidos de Colombia. Sin excepción, las cabeceras de estas divisiones administrativas correspondieron a poblaciones o ciudades criollas y mestizas de las partes planas periféricas a la Sierra Nevada —Riohacha, San Juan del Cesar y Valledupar. En otras palabras, este hecho, que surge de las frías columnas de los documentos censales, nos da pistas para entender el problema de las diversas áreas de influencia de unos centros urbanos de las zonas bajas en porciones distintas de la Sierra Nevada. Asimismo nos indica cómo se organizaron en el siglo XIX las relaciones en el sentido de abajo hacia arriba, de las costas y llanuras del Caribe hacia las montañas del macizo serrano. De esta forma, el área de influencia de Riohacha pertenecía al territorio koguí de San Pedro, San Antonio y San Miguel. La zona wiwa o arsaria de Maracaso y Rosario, cayó dentro de la esfera de interacción de San Juan de Cesar. Y San Sebastián de los ikas y Atánquez de los hoy desaparecidos kankuamos, quedaron bajo el influjo de Valledupar. En cada una de estas tres grandes regiones se darían procesos posteriores de colonización hacia la Sierra con características diferentes y con ritmos también diferentes, a partir de comienzos del presente siglo. Además, cada una de estas tres áreas indígenas respondió ante dichos procesos de una forma peculiar y distinta. Vale añadir que Santa Marta no aparece en este respecto por ningún lado, a pesar de ser la capital de todo el Estado del Magdalena. De hecho, durante el siglo XIX Santa Marta no fue "puerta de entrada" a la Sierra Nevada ni de los colonos, ni de los exploradores y primeros antropólogos que empezaron a rondarla y a redescubrirla para la ciencia, o para la más prosaica explotación económica. (Uribe 1992)

A partir de 1850, a Colômbia sofreu uma febre de colonização. O país tinha uma população baixa e os engenhos fizeram com que grandes massas de camponeses sem terra tivessem que se mobilizar e estabelecer nas vertentes e nas terras baixas dos Andes. A ordem era civilizar as terras, o que significou uma derrubada indiscriminada de árvores, acabar com animais selvagens e apropriação das terras "baldías" dos indígenas com a ideia central de que a civilização também significava a importação de "industriosidade" e da inteligência europeia. Myriam Jimeno (Jimeno, no prelo) mostra que desde a segunda metade do século XIX até a década do 60 do século XX, o atual território colombiano se caracterizou por levar adiante uma política agressiva contra as terras comunais indígenas, iniciativa relacionada a uma ideologia liberal que desvalorizava categoricamente as formas culturais da vida indígena, vendo-as como responsáveis do "atraso" dos indígenas. Jimeno mostra que esta ideologia liberal juntou-se com o interesse pela apropriação das terras indígenas que tinham sido protegidas pela política colonial. Desta maneira, a constituição política de 1886 abriu os caminhos para uma ideologia política que buscava consolidar um Estado unitário, fortemente centralizado e com uma orientação católica.

Houve então novas ondas migratórias rumo à *Nevada* com diversos objetivos, não estando vinculadas diretamente ao antigo sistema de *encomiendas*. Embora já existissem proprietários de terras que foram beneficiários do governo na adjudicação de grandes extensões

de terra, foi na segunda parte do século XIX que se consolidou um novo sistema de apropriação de terras, incentivado pelas novas ondas migratórias. Houve migrantes que quiseram erigir uma nova ordem social na qual não houvesse nem opressores nem oprimidos enquanto outros queriam promover entre os indígenas as bandeiras da civilização e o progresso para resgatá-los da sua suposta rusticidade e atraso primitivos. Chegaram também famílias que sem lugar algum onde viver, buscavam uma parcela para sua subsistência; atrás destas famílias chegaram empresários e especuladores de terras, que ante a impossibilidade dos camponeses para estabelecerem um sistema autossustentável aproveitaram para comprar suas terras a baixo preço. Consequentemente, chegaram os proprietários de terras, que dentro deste sistema de apropriação acumularam um extenso domínio trabalhado por uma força laboral assalariada dirigida por administradores contratados. Este processo de apropriação concentrou-se nas regiões baixas e aldeãs da Nevada, estabelecendo um regime capitalista de plantação, dedicado à produção e comércio de produtos tropicais como café e banana, que eram destinados aos mercados da Europa e dos Estados Unidos (Uribe 1990).

### **Missões Capuchinhas. Idas e voltas da catequização**

Como vimos anteriormente, a procura pela catequização dos indígenas já vinha se realizando desde a instauração da *encomienda* como sistema de controle populacional e territorial. No entanto, o ímpeto do adoutramento cristão não cobrou força até a institucionalização das missões católicas. Deve-se considerar que a presença destas missões em território indígena não se explicava por um interesse “altruísta” em evangelizar e trazer a salvação eterna aos nativos, mas a partir do fato de que “el cuerpo de misioneros proporcionó los medios para una grande ofensiva sobre las poblaciones indígenas periféricas. Los religiosos recibieron atributos “civilizadores” con poderes para imponer normas e instituciones en los territorios declarados como “misiones” por convenio con la Santa Sede.<sup>17</sup>” (Jimeno no prelo, p. 10). Embora neste capítulo separou-se o assunto específico das colonizações do maciço do assunto que tem a ver com a presença de missionários nestes territórios, não se deve pensar em ambos contextos como elementos dissociados da realidade colonial. Não podemos separar as missões religiosas das tentativas de colonização dos territórios indígenas, pois mesmo que houvesse contextos específicos onde as relações tivessem resultados positivos para ambas partes, em geral as missões se configuraram como um dispositivo colonial que pretendia a submissão dos indígenas e seus territórios ao poder dos brancos.

Com base na informação fornecida por Uribe (1990) sabemos que quem comandou a frente missionária na Província de Santa Marta foi a ordem dos capuchinhos, que provenientes de Valencia (Espanha) dirigiam desde o século XVIII as missões da *Guajira*, *Sierra Nevada*, e *Chimilas*. Estes missionários começaram seu trabalho no atual *departamento* da *Guajira*

---

<sup>17</sup> Minha tradução.

estabelecendo vários “pueblos de índios” que serviam como centros de concentração populacional em *La Cruz, Orino, El Toco e Menores*. Porém, a intenção era que cada posto estivesse localizado próximo a áreas costeiras para controlar a interação dos nativos com os comerciantes estrangeiros. O propósito a longo prazo era colonizar as fronteiras indígenas com espanhóis e *criollos*, utilizando estes pueblos de índios como pontos nucleares.

O caráter político e territorial das missões ultrapassava seu interesse de “salvação”, o qual ficava evidente nos conflitos permanentes entre as diferentes ordens religiosas que estavam presentes no que hoje é a Colômbia. No caso dos capuchinhos, estes conflitos se traduziram em problemas organizativos já que o Bispo de Santa Marta, o Mercedario Antonio Monroy y Meneses (1716-1744) se opôs por quase 20 anos a todas as empresas levadas adiante pelos capuchinhos, convencido de que os frades alteravam seus próprios esquemas religiosos com os nativos.

Os problemas das missões não se limitaram aos conflitos políticos entre suas ordens. A resistência indígena implantou muitas barreiras ao trabalho dos missionários. Em 1769, num levante generalizado, os indígenas da *Guajira* destruíram os postos missionais deste território, desterrando aos frades e assassinando centenas de vassallos leais. Após uma tentativa falida de controle militar (Uribe demonstra que os *Guajiros* ou *Wayúu* organizaram uma força de 30.000 homens, muitos dos quais estavam armados com armas britânicas diante de 1000 espanhóis), os espanhóis decidiram negociar a volta dos capuchinhos contando desta vez com o apoio de colonos y três guarnições militares localizadas na região. Porém, em 1775 os *Guajiros* rebelaram-se novamente, fazendo com que durante o século XVIII a campanha missionária ficasse estagnada.

Após a independência do domínio espanhol, o governo republicano outorgou novos poderes às ordens missionárias e em 1888 os capuchinhos voltam à cidade de Rioacha (*Guajira*) adjudicando-se os mesmos territórios que já tinham no século XVIII: *Guajira, Perijá e Sierra Nevada*. Para esta época, escolheram os povos coloniais de *La Sierrita (Rosario)* e *Atánquez* como localidades para estabelecer seus postos na *Sierra. San Sebastián de Rábago* também foi eleito para esta tarefa, embora não fizessem seu trabalho ali até depois de 1916. Apesar de que o retorno dos capuchinhos teve mais força que suas estadias anteriores, uma nova interrupção a seu trabalho teve lugar durante a Guerra dos Mil Dias em 1899, vendo-se obrigados a se dispersar, fechando escolas e igrejas. O fim da guerra trouxe consigo um novo retorno dos capuchinhos, desta vez com um projeto ainda mais ambicioso. Entre 1905 e 1906, os capuchinhos conseguiram que os territórios indígenas da *Guajira, Sierra Nevada e Motilones*, assim como suas terras adjacentes, fossem transformados em Vicariato Apostólico independente do Bispo de Santa Marta, o que significava plena independência e autonomia. Este vicariato foi concedido ao capuchinho Fray Anastasio de Manises, quem exercia seu poder desde Rioacha com o título duplo Bispo e Vigário.

Um elemento interessante envolve a chegada definitiva dos capuchinhos à região de *San Sebastián de Rábago* (hoje *Nabusimake*). A diferença das missões em *La Sierrita* e *Atánquez*, os capuchinhos chegaram a *San Sebastián* por um convite indireto dos indígenas deste povo. De acordo com Vicencio Torres Marquez (em Uribe 1990), em 1916 houve uma reunião entre os homens mais velhos e os *mamos* mais prestigiados deste povo, que argumentaram a necessidade de que suas crianças aprendessem algumas habilidades dos “civilizados”. Foi enviada uma comissão a Bogotá, que demandou diante da presença do Presidente da República a estadia de um mestre civil que ficasse entre eles durante 6 anos e que, ajustando-se às leis indígenas, instrísse seus povoadores com os principais conhecimentos dos brancos. Cedendo à petição, o Presidente pediu ao bispo vigário de Riohacha o envio de dois capuchinhos com o objetivo de se encarregar da educação das crianças indígenas. Este evento foi fonte de conflito porque os indígenas nunca esperaram nem solicitaram a presença de sacerdotes. Tendo em conta que para essa época a maior parte da educação estava em mãos dos religiosos, podemos pensar que o presidente fez o que para ele era correto: enviar um mestre. Porém, não deixa de ser suspeito o fato de que tenha solicitado ajuda à ordem que administrava as missões nestes territórios. Se existiam mestres que não estavam vinculados com o trabalho religioso, por quê o presidente decide enviar sacerdotes? Se vincularmos este acontecimento com o caráter de controle demográfico e territorial próprio das missões religiosas, podemos pensar que a ação do presidente foi deliberada e respondia a uma busca por controlar o território dos indígenas.

Para os indígenas não foi fácil, já que na memória de seus mais velhos permanecia o estigma de que "essa gente" não gostava dos indígenas nem dos *mamos*. Por outro lado, alguns elementos característicos do aspecto dos frades correspondiam a elementos diacríticos que os indígenas consideravam negativos ao ponto de chegar a duvidar de sua humanidade. A cor preta dos vestidos capuchinhos fizeram pensar aos indígenas que estes não eram pessoas de boa condição nem de bom trato, nem conscientes, nem estimáveis, nem amáveis “[estos frailes] no podían ser personas, sino más bien creían que ellos podían ser unos animales feroces, comparándolos así con tigres enfurecidos o bien panteras negras que llevaban sus pieles negras y que están con ganas de devorarnos y tragarnos vivos (...) y son propiamente de la nación española” (Torres en Uribe 1990, p. 173). Entretanto, os indígenas foram obrigados a aceitar que eles tinham pedido ao Estado um professor, e este era o papel ocupado pelos frades. Isto conduziu à fundação do orfanato *Las Tres Avemarías* em *San Sebastián de Rábago* em 1918.

Encontramos então que as missões capuchinhas dentro da *Sierra* se concentraram em três povoados: *La Sierrita*, *Atánquez* e *San Sebastián de Rábago*. Estes lugares correspondem às populações *wiwa*, *kankuamo* e *ijka* respectivamente, sendo que não foi encontrada nenhuma missão na população *kággaba*, pois estes sempre resistiram à Missão. Uma hábil estratégia usada pelos missionários para ser aceitos pelos indígenas foi servir de intermediários “justos” entre estes e os colonos. Devido ao desconhecimento dos indígenas dos princípios do mercado, os colonos aproveitavam para endividá-los pelo uso, consumo e compra de diferentes produtos e

utensílios em troca de valores desproporcionais. Os capuchinhos pararam esse esquema, remetendo unilateralmente as dívidas e tornando-se mediadores comerciais. Porém, o motivo real dos missionários era tornar-se os únicos provedores dos indígenas, sem ter que competir com os colonos e gerar desta forma uma dependência econômica. Francisco Zalabata e Crispín Izquierdo, sacerdotes nativos do grupo *Ijka* se referem à relação de seu povo com os capuchinhos e demonstram que

“Lo que ha motivado la desconfianza hacia los hermanos menores se origina en los embates religiosos que hemos padecido y en los cuales muchos de nuestros mamos fueron acabados físicamente, fueron asesinados por mandato de los curas y fuera de eso, a nuestros grandes templos les mandaban a echar fuego. A parir de eso, nos tocó huir a la montaña y escondernos; otros de nuestros antepasados iban sumidos y se entregaban como pescados a los misioneros, y después de estar allá practicaban la doble religión. Mientras estaban con el cura, le mostraban que rezaban y cuando se podían escapar, corrían donde el mamo a hacer el ejercicio y a ponerse en paz con la Sierra. Todo eso nos tocó. Pero fue más grave el problema de los que en ese momento ni recurrieron al mamo, ni recurrieron a los católicos. Después de 1982 cuando se expulsa a la iglesia católica, los católicos indígenas quedaron desprotegidos y no siguieron practicando la religión católica, ni se acogieron a la parte indígena y como mestizos y es con quienes más problemas hemos tenido en la parte del gobierno interno; muchos de ellos cogieron esa mentalidad, se han vuelto comerciantes, están promoviendo los cultivos ilícitos y nosotros, a sabiendas que son indígenas. (Zalabata & Izquierdo, 1997, p. 19)

Indiscutivelmente, a presença das missões teve implicações nas relações e práticas dos indígenas, ao ponto de que, descontentes com a situação, os indígenas expulsaram definitivamente de seus territórios aos missionários na década de 1980, deixando uma marca na vida dos indígenas, sem que isto tenha que ser considerado sob a categoria de *aculturação*. É uma pena que o processo missionário na *Sierra* e suas múltiplas implicações ainda não tenha sido estudado. Cabe a posteriores pesquisas dar conta desse assunto. Ao que diz respeito a este trabalho, bastou demonstrar elementos importantes do processo.

### **A *Sierra* volta a receber os "sábios". Reavivamento do interesse acadêmico sobre o Maciço**

É no século XIX que começa a se reviver o interesse de acadêmicos estrangeiros pela *Sierra Nevada* e graças a seus trabalhos é que se começa a ter mais dados específicos sobre as populações indígenas que nela habitavam. Na década de 1850 Elisée Reclus, geógrafo e anarquista francês, chega ao maciço com a ideia de formar uma sociedade que não estivesse imersa nas lógicas do capitalismo, sendo esta uma das ideias socialistas que imperavam naqueles dias (Uribe, 1990). Posteriormente, a iniciativa de Reclus, assim como a de Joseph de Brettes (outro francês que procurou estabelecer uma colônia produtiva para a aclimação de sementes européias), e outras que nelas se inspiraram, não conheceram outro fim a não ser o fracasso.

Ao redor do ano 1880, o naturalista inglês Federick Simons (Simons, 1879 e 1881) encontra o território do maciço subdividido politicamente em seis corregimentos diferentes,

cujas sedes se localizavam nos principais povoados indígenas dos tempos coloniais (*Atanquez, San Sebastián de Rábago, Rosario, Marocaso, San Miguel e San Antonio*). Outro naturalista, o Alemão Wilhem Sievers seguiu os passos de Simons, resgatando além do mais partes do trabalho do frade colombiano Rafael Celedón, quem começou seu trabalho apostólico nos territórios da *Guajira* e posteriormente ampliou-os ao maciço na década de 1870. Sievers usa as genealogias e parte das descrições feitas pelo frade, que no seu estudo percebeu que dentro deste grande grupo denominado *arhuacos* existiam realmente quatro línguas diferentes. Contudo, a tensão entre uma suposta homogeneidade cultural e uma diversidade linguística não preocupou nem a Celedón nem a Sievers. (Uribe 1990)

Estes naturalistas e geógrafos começaram a plantar as sementes das preocupações acadêmicas sobre a vida dos habitantes da *Sierra Nevada*, mas foi somente no século XX que se fundou oficialmente uma espécie de “era moderna” de preocupações antropológicas nesta região, graças à Konrad Preuss. Como resultado parcial de seu percurso pela Colômbia entre os anos 1913 e 1919, seu texto *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta* (1993 [1926]) foi fundamental já que é um documento rico em referências etnográficas, construído por um etnólogo treinado dentro da tradição romantista alemã. Preuss foi o suficientemente aguçado para poder evidenciar que os “*Arhuacos*” não eram um grupo único mas que se tratava de quatro grupos com particularidades e similitudes culturais, sendo estas últimas muito marcadas. Porém, as críticas que se lhe podem fazer a sua particular interação com os indígenas, a certas conclusões um pouco apressadas, a seu arcabouço funcionalista e a sua idéia de um *espírito comum ameríndio*, sua contribuição como primeiro etnólogo treinado foi fundamental para a produção antropológica posterior, já que compilou genealogias, mitos e material etnográfico de ótima qualidade.

Encontramos então que somente no século XIX parte da escuridão e desconhecimento que existia sobre a população indígena da *Sierra* começou a se revelar, consolidando-se assim a idéia vigente em nossos tempos de que o maciço é habitado por quatro grupos indígenas a saber: *Ijka, Kaggaba, Kankuamo e Wiwa*.

### **Conhecendo aos indígenas *Serranos***

O único que conheço pessoalmente do contexto indígena da *Sierra Nevada* é *Nabusímake*, assentamento *Ijka* da vertente sudeste com pouco mais de 1100 m.s.n.m. Não posso negar o impacto que tive quando pela primeira vez vi essa imensa savana rodeada de um cordão de altas montanhas. Na savana a paisagem não é propriamente verde. Salvo as montanhas e certas regiões onde a vegetação é mais abundante, a savana é um prato imenso de grama atravessado por um gelado e cristalino rio. A terra de suas regiões de cultivo me faz lembrar hoje da terra vermelha de Brasília. Uma terra que constantemente parece estar ressecada. De acordo com o que dizem os próprios indígenas o povo como tal não se diferencia

radicalmente do resto de assentamentos indígenas na *Sierra*. Um conjunto de casas de pau-a-pique com tetos de palha (entre os *Kággaba* a planta é circular, entre os *Ijka* é quadrangular) sem janelas e com apenas uma porta, agrupam-se sem ordem aparente, deixando espaço para pequenas parcelas de cultivo doméstico. Sempre sobressai uma casa, que realmente é o centro cerimonial ou o lugar onde funciona o escritório do *cabildo*.

A primeira impressão ao chegar em um destes povoados é que estão abandonados; que ninguém os habita. A verdade é que são ocupados temporariamente, pois, como já foi dito, a vida cotidiana dos núcleos domésticos se dá ao longo de suas moradias localizadas nas diferentes alturas da *Sierra*. Ao encontrar reunidos seus moradores no assentamento cerimonial, é comum prestar atenção a suas roupas. Embora não qualifique seu vestido como exótico, não deixa de ser particular o fato de vestirem com mantas brancas de algodão (tecidas pelos homens), amarradas na cintura por uma faixa colorida (ou branca) e com um acessório complementar no caso masculino (os gorros), cobrindo parte dos seus cabelos longos. Este é um dos elementos que nos permite diferenciar o pertencimento de um homem a um dos grupos, pois para os *Ijka* o gorro é achatado no ápice, para os *Kággaba* o acaba em formato de ponta e os *Wiwa* usam geralmente chapéus de aba larga. As mulheres têm uma manta similar à dos homens mas não vestem nenhum tipo de calça. Em vez de gorros, elas utilizam vários colares de contas coloridas que são herdados por via materna.

Tanto homens como mulheres utilizam mochilas para o uso diário tecidas exclusivamente por estas últimas. É estranho demais, se não for impossível, ver a um indígena serrano sem pelo menos uma mochila. Segundo eles dizem, estas são um útero e contêm o pensamento daquele que a teceu (estas noções serão desenvolvidas ao longo dos próximos capítulos). Alguma vez manifestei que acreditava que a razão para vestir de branco era para que as pessoas pudessem saber onde estão as outras dentro da absoluta escuridão das casas durante a noite quando o fôgão da casa não estivesse aceso. Mesmo sendo uma piada, não estava totalmente enganado. A roupa branca é usada como símbolo de luz, pois, como será dito mais adiante, o mundo onde vivemos pertence a um dos mundos do sol.

Embora sejam respeitosos com os estranhos, não são muito abertos para falar com eles, mas não perdem a oportunidade de fazer algum tipo de intercâmbio. Em geral são pessoas gentis que não gostam de nenhuma manifestação de força.

Vagueando ao redor das casas encontram-se os porcos do mato (queixada), que são criados como se fossem cachorros domésticos. Em ocasiões são fonte de proteína, especialmente entre os *Ijka*. Já que não fiz trabalho de campo, minha possibilidade de descrever um dia normal entre estes grupos é muito limitada. Nunca cheguei a entrar numa casa cerimonial nem a compartilhar espaços com eles. Durante a viagem, eventualmente tivemos contato com as pessoas que iam e voltavam do povoado, ou rumo aos assentamentos nas aldeias. Por esse motivo limitar-me-ei a continuar falando deles desde uma perspectiva mais abstrata. Para

contextualizar visualmente ao leitor, coloquei algumas fotos “icônicas” sobre os indígenas desta região no anexo de fotos deste capítulo.

\* \* \*

Se é difícil delimitar conceitualmente os grupos indígenas pré-coloniais, designando-lhes fronteiras sociais fixas e claras, o que nos faz pensar que com os indígenas contemporâneos a situação é diferente? O dinamismo próprio daquilo que chamamos sociedade, os contextos históricos assim como as mudanças e reordenamentos constantes que tiveram os grupos do maciço nos impedem pensar neles como cápsulas fechadas, mutuamente desagregadas e isoladas dos contextos regionais, locais e nacionais. Pensar os grupos da *Sierra* desde uma perspectiva externa teve sempre implicações na maneira como os temos denominado ao longo do tempo. Do uso dos gentílicos *taironas* e *guanebucanos*, e do uso dos nomes dos povoados onde habitavam para identificá-los como “índios” de *Makotama*, *Betoma*, *Marocaso* ou *Atánquez*, por mencionar vários dos mais conhecidos, passou-se a usar o gentílico homogenizador de *Arhuacos* para identificá-los como indígenas mansos. Já no século XIX e graças à intervenção de Preuss e outros pesquisadores (Preuss, 1993 [1926]; Chaves, 1949; Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950]) deu-se início à individualização de cada um dos grupos, entretanto o problema da nomeação continuou. Como foi mostrado anteriormente, os grupos atuais da Sierra são os *Kággaba*, *Kankuamo*, *Ijka* e *Wiwa*, mas temos que levar em consideração que têm sido descritos com uma grande variedade de nomes na literatura. No caso dos primeiros, já se usaram os nomes *kágaba*, *köggaba*, *cágaba*, *cogui*, *kogui*, *koghi* e *kaugia*, sendo mais usual o nome *Kogi*. Os *Kankuamo* também foram conhecidos como *Atanqueros* e *Kankwe* como referência a ser habitantes do povoado de Atánquez e suas proximidades. É pertinente afirmar que o grupo se considerava praticamente extinto no século XIX e se costuma dizer que tinham optado por aderir à “civilização” e não continuar sendo indígenas. O certo é que com frequência eram grupos que não encontravam seu lugar no contexto regional já que eram vistos como civilizados pelos outros indígenas e como indígenas pelos brancos (Morales & Pumarejo, 2000; Morales P. , 2010). Estando nesse interstício, durante o último terço do século XX, os *Kankuamo* fortaleceram seu caminho de autorreconhecimento indígena sendo reconhecidos pelo Estado Colombiano como grupo indígena legalmente constituído na década de 1990. Os *Ijka* tem sido descritos na literatura como *ika*, *ijka*, *ijku*, *bíntukua*, *busintana*, *Businka* e *Iké* e seu caso é particular, já que foram os únicos que mantiveram o nome *Arhuacos* para ser reconhecidos pela sociedade nacional. Embora não existem dados concretos sobre este assunto, valeria a pena nos perguntar por quê este grupo foi o único em manter o uso desta palavra como meio de reconhecimento. O que pode ser dito é que esta palavra é usada como etnônimo em contextos de interação com brancos, onde o espanhol é a língua imposta, não sendo usada em contextos de interação entre o mesmo grupo ou diante aos outros grupos da *Sierra*. Os *Wiwa* têm sido chamados na literatura como *Arsarios* (provenientes do povoado de *Rosario*), *Guamaka*, *Malayo* (conotação pejorativa que se refere às pessoas más), *Marokasero*

(Provenientes do povoado de *Marokaso*), *Saba*, *Sanhá*, *Sanká*, *Nabela*, *Uiua* e *Wiwa*. Com o objetivo de standardizar os nomes usados neste trabalho, buscaram-se os etnônimos cuja característica principal seja que sua tradução faça referência a “gente” ou “a verdadeira gente”. Dessa forma os nomes usados serão *Ijka*, *Kággaba*, *Kankuamo* e *Wiwa*.

A pesar de que o número de etnografias sobre estes grupos seja reduzido, os dados que elas disponibilizam me permite conceber que existe um sistema regional entre os indígenas da *Nevada* que envolve suas práticas e seus sistemas de significados dentro de conjuntos compartilhados. Com isto não me refiro ao sistema regional que assinala Uribe (1990) e que corresponde ao referencial de relações entre indígenas e brancos, o que insere aos primeiros dentro de um contexto delimitado por relações de mercado. Sabendo as implicações do referencial conceitual desde o qual se concebe este sistema regional indígena, o expressarei inicialmente em termos de *interior/exterior*, mas gostaria de esclarecer que faço isto somente por usar categorias analíticas que permitam expressar o sentido das relações e não como o intuito de demonstrar que são realidades objetivas que petrificam os conteúdos analisados. Assim, faço referência a um sistema regional, que sem estar desvinculado das relações com a sociedade regional e nacional, está constituído primordialmente a partir de elementos *próprios* ou *internos*, inerentes à realidade indígena, e não por elementos *externos* a ela. Parto do fato de que as sociedades indígenas estão constituídas em primeira medida por seus próprios termos e relações sociais, e que a instrumentalização política da identidade étnica no cenário interétnico é um elemento a mais dentro de sua realidade, não um critério definitivo de seu *ser*.

Nessa direção, a visão nativa entende este sistema regional a partir das relações das quais se originaram os grupos. Existem princípios organizativos comuns tanto nas relações sociais, como nos conceitos cosmológicos e nas práticas cotidianas. Igualmente encontram-se princípios comuns na distribuição de assentamentos, assim como o uso de roupas e objetos distintivos, etc. Em primeiro lugar, cada grupo fala uma língua específica mutuamente ininteligível (os *Kággaba* falam *koggian*, os *Ijka* falam *iku*, os *Wiwa* falam *damana*), e essas três línguas pertencem à família linguística *Chibcha* (Trillos Amaya, 2005). Porém, a ideia que eles tem a respeito a que são os *Hermanos Mayores* da humanidade é um fato que define seu *ethos*, que marca sua posição como possuidores do *conhecimento verdadeiro*. Apesar de que parece haver uma espécie de hierarquização entre os quatro grupos no qual os *Kággaba* ocupam uma posição preeminente (Trillos Amaya, 2005), os quatro formam o conjunto dos primeiros habitantes do mundo, os primeiros filhos da *Gran Madre Universal*. O pensamento mítico dos grupos têm variações nos nomes e nos lugares dos acontecimentos. Estas variações não se limitam a diferenças entre um grupo e outro, mas também pode existir diferentes versões dos mitos entre "povoados" de um mesmo grupo, principalmente no que se refere à localização dos lugares míticos. Nos conjuntos míticos dos quatro povos a *Gran Madre Universal* (também conhecida como a *Madre*) é a máxima deidade, criadora de tudo, animado e inanimado. No entanto, a centralidade explícita de seu papel na prática e no pensamento pode variar. Por

exemplo, para os *Kággaba*, *la Madre* é referência direta e explícita dentro de seu tecido mítico e prático, enquanto que para os *Ika* e *Wiwa* a referência mais comum é *Seránkua*, um dos primeiros filhos da *Madre*. A ideia de ser os *Hermanos Mayores* da humanidade se apresenta sob um argumento etnocêntrico no qual a *Madre*, como criadora de todo o universo teve inicialmente quatro filhos de cuja descendência provêm os quatro grupos atuais. Posteriormente, a *Madre* criou ao resto da humanidade. O uso de uma categoria de parentesco que implica hierarquia para designar a relação entre os grupos, a mãe mítica e o resto de habitantes da terra não é por acaso. Tal uso evidencia umas implicações diretas que refletem elementos das relações de parentesco dos grupos da *Sierra*, nos que o irmão mais velho deve zelar pelo cuidado e proteção de seus irmãos menores, os quais por sua vez devem respeitar os conhecimentos de seus irmãos mais velhos. Desta forma, o fato de ser *Hermanos Mayores* os faz depositários do saber original herdado pela *Madre* e os primeiros filhos desta, mas também lhes confere uma obrigação: zelar pela humanidade e equilíbrio desta e do cosmos, o que se traduz no bem-estar de seus *hermanos menores*, os brancos. O Fato de ser os primeiros filhos humanos da *Madre*, significou que desta herdassem a *ley de Origen* ou *ley de la Madre*, uma espécie de lei verdadeira que se contrapõe à *ley menor*, criada pelo conhecimento dos *hermanos menores*. Tal *ley de Origen* como sistema ideal rege cada um dos aspectos da vida dos indígenas serranos estipulando seus ciclos vitais e rituais, seus trabalhos cotidianos, seus deveres e castigos, seus lugares de habitação, etc.

A última finalidade dos grupos serranos é o *saber*, o conhecimento, e como detentor máximo de tal conhecimento, *La Madre* designou a figura do sacerdote nativo (*mama*, *mamo*, *mamu*, dependendo de cada grupo) como uma espécie de máxima autoridade, dentro de uma organização social estratificada que, ainda com leves variações de grau, poderia se descrever assim: a autoridade principal recai no xamã sacerdote (*mamo*) e secundariamente num líder político (*makú*) que executa e organiza as disposições do primeiro. Ao serviço de *mámas* e *makús* estão respectivamente os cabos (*hukúkuí*) e os comissários (*hánkua-kúkuí*). Por baixo destas posições está o comum das pessoas (no espanhol local conhecidos como *vasallos*), que são divididos entre homens mais velhos (*náuma*) e homens jovens, assim como mulheres e crianças, ambos ocupando o último nível de status.

O *mamo* é primordialmente um mediador entre os humanos e os seres não humanos, dentre eles a *Madre*. Eles são aqueles que definem as datas dos rituais ou os castigos que se devem impôr àqueles que faltam à *ley de la Madre*. São os vigias do comportamento de seus *vasallos* e são eles que definem o que se faz e o que se deixa de fazer. No entanto, não são um tipo de autoridade que impõe seu critério. O *mamo* não manda, ele aconselha e dirige, baseado em seu conhecimento da *ley de la Madre*. Desta forma, sua autoridade é exercida desde um controle social amparado pelas crenças míticas e cosmológicas onde os *vasallos* sabem que é melhor seguir as indicações do *mamo* sob pena de causar um desequilíbrio e ser objeto de alguma doença ou calamidade. Já no pensamento serrano a noção ideal de equilíbrio é

fundamental para a sobrevivência da humanidade, o *mamo* deve manter seus esforços para procurar esse estado e em consequência, toda ação que não se encontre encaminhada a este esforço, traz consigo uma "cobrança" por parte dos seres não humanos. O *mamo* não age como feiticeiro, embora seja temido pelo seu poder, mas age como um guia que aconselha seu povo para continuar no caminho da *Madre*. Desta forma, apesar de que possa impôr duros castigos físicos, não é ele quem age para enviar calamidades e doenças aos infratores. Estas são enviadas diretamente pelos seres não humanos em resposta a alguma falta particular de um indivíduo ou de um coletivo.

Para manter o equilíbrio do universo, não basta seguir os preceitos de comportamento que dita a *ley de la Madre*. Os primeiros filhos da *Madre* são os *padres* e *madres* de todas as coisas das quais todos os seres humanos fazem uso. São os donos das coisas no sentido de possuí-las e, para usá-las, inclusive os brancos devemos retribuir aos *padres* e *madres*. Esta retribuição se conhece como *pagamento*, sendo um dos elementos primordiais nas práticas dos indígenas, que o descrevem em termos de alimento para os *seres espirituais*. Num primeiro nível, os *pagamentos* são uma recompensa ou compensação, no próximo capítulo será feita uma descrição detalhada deles e será mostrado que existe um nível mais profundo no qual ganha sentido como motor da existência da vida.

Segundo os quatro grupos, a *Sierra* é o centro da terra ou coração do mundo desde o qual tudo foi criado mas ao mesmo tempo o maciço é o próprio corpo da *Madre*, não só como representação mas como uma relação metonímica que atravessa todo o pensamento indígena serrano. A *Sierra* é la *Madre* e o cosmos, como também o são as diferentes casas cerimoniais (conhecidas como *kankuruas*, *nújúe*, *cansamarías* e *ungúmas*) e como o são as mochilas de algodão ou lã de ovelha que tecem as mulheres. Ao ser a *Sierra* o corpo da mãe, pensam que os rios são suas veias, a água seu sangue, a vegetação seu cabelo e a neve dos picos seu gorro (Cayón, 2003).

Ao falar dos grupos da *Sierra*, não podemos pensar em coletivos sedentários que formam aldeias ou povoados. De fato, María Trillos (2005) mostra que nas línguas destes grupos, a palavra "povo" tende a se desvanecer sem ter o significado que nós lhe damos. O que é encontrado com mais frequência é a existência de grupos locais autônomos e em grande medida independentes entre si, dedicados à agricultura e à criação de gado que se concentram em povoados que tem caráter de centros cerimoniais ou centros sociais. Estos centros se caracterizam por ter uma casa cerimonial que se destaca por seu tamanho e detalhes de construção que estão sob a responsabilidade do *mamo* local. Esta casa cerimonial é o templo no qual se reúnem *vasallos* iniciados para discutir a *Ley de la Madre* e ouvir os conselhos do *mamo*. Mesmo que entre os *Kággaba* somente exista o templo masculino (vetado para toda mulher, inclusive as meninas), nos outros grupos existe também um templo destinado ao uso das mulheres ao qual o único homem que tem acesso é o *mamo*. No entanto, pensar em aldeias ou assentamentos fixos é muito complicado, já que suas formas de usar o território envolvem

uma mobilidade entre os “pisos térmicos”<sup>18</sup> durante o ano todo, e estabelecimentos temporários em suas diversas casas localizadas nesses lugares. Carlos Alberto Uribe (1990) insiste no fato de que os assentamentos não são um conglomerado físico de casas e templos mas que estão constituídos além do mais por suas múltiplas áreas econômicas satélites, dedicadas à agricultura e à criação de gado, as quais nem sempre estão próximas a este, ainda quando sejam consideradas partes do mesmo. O autor continua mostrando que um assentamento ou “povo” é uma unidade de reprodução, tanto simbólica como material; simbólica porque somente através do pertencimento a ele que se permite aos indivíduos assumir e reproduzir todo o conjunto do universo simbólico de sua cultura, especialmente quando se celebram certos rituais e material porque somente como membro de um povo podem manter seus meios de produção.

Cada núcleo familiar possui um lugar de habitação em diferentes “pisos térmicos” do maciço do qual aproveitam os produtos agrícolas que crescem nas diferentes alturas. Ao longo do ciclo anual o núcleo familiar como um todo, ou membros deste se movimentam entre suas diferentes casas trazendo e levando produtos de um ponto a outro. Tem sido pensado que a localização destes diferentes lugares de habitação tende a se manter numa mesma bacia hidrográfica (Villegas, 1999; Cayón, 2003; Perafán & Pabón, 1998), mesmo quando não esteja necessariamente limitado a ela. De qualquer forma a distância entre os lugares não é muito grande, o que facilita que a movimentação entre eles não exija muito trabalho. Esta forma de apropriação do território foi defendida por Obrem como micro verticalidade em contraposição à macro verticalidade definida por John Murra (1975) afirmando que se refere a que “... los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de regreso al lugar de residencia por al noche.” (Obrem em Herrera, 1999, p. 222)<sup>19</sup>. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) e Uribe (1990) explicaram esta forma de apropriação da terra desde uma perspectiva econômica, na qual o movimento é uma solução para a obtenção de uma maior variedade de alimentos e assim garantir o acesso a melhores bases nutricionais. No entanto, Villegas (1999) e Cayón (2003) criticam esta ideia afirmando que o caráter econômico não explica todas as razões do movimento entre as residências dos diferentes “pisos térmicos”. Estes dois autores mostraram que mesmo existindo um nível econômico no deslocamento entre “pisos térmicos”, esse movimento responde ao fato de que os *vasallos* devem buscar ao *mamo* para a realização de suas tarefas rituais individuais. Como o *mamo* deve estar realizando os pagamentos nos diferentes lugares da *Sierra*, os *vasallos* devem procurá-lo para cumprir suas obrigações. O movimento do *mamo* não é desconcertado, pelo

<sup>18</sup> Piso térmico é uma categoria usada em espanhol para designar os diferentes climas experimentados em uma mesma montanha. É muito usada no contexto andino já que devido ao tamanho dos maciços é muito comum que uma mesma montanha permita experimentar desde o calor das terras baixas até fortes frios nos picos. No contexto específico da Sierra Nevada de Santa Marta temos a particularidade de que por causa da sua estrutura (de 0 a 5.300 msnm em 43 quilômetros lineais), encontramos desde o calor da praia até os picos com neve constante.

<sup>19</sup> Este documento é uma versão completa e corrigida do esboço obtido e publicado sem conhecimento nem a aprovação do autor pelo comitê editorial do tomo II das Atas do XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina realizado em Huamanga, Ayacucho em Outubro de 1999. Este texto foi consultado no site [http://antropologia.uniandes.edu.co/aherrera/herrera\\_2.pdf](http://antropologia.uniandes.edu.co/aherrera/herrera_2.pdf)

contrário, segue o movimento do sol durante o ciclo anual, entre os solstícios para levar os pagamentos mais importantes. Sabendo disso, os *vasallos* podem localizá-lo no momento em que precisem fazer suas tarefas rituais individuais. Segundo Villegas (1999) é impossível separar a esfera do econômico de outras esferas como a religiosa e a pessoal, já que estão mutuamente interpenetradas tanto nos contextos mítico cosmológicos como nos contextos práticos dos indígenas do maciço.

Parte do “problema” de pensar o movimento destes grupos reside em que não fomos capazes ainda de compreender a dinâmica e “natureza” dos seus centros rituais. Apesar de termos claro que os centros rituais não correspondem a centros de habitação contínua mas a lugares de reunião temporária, continuamos dando-lhe uma centralidade como assentamento. Continua-se pensando que existe um movimento que parte do centro ritual e dirige-se as áreas agrícolas, o que obriga a pensar que o centro ritual é um ponto de partida e não um ponto de chegada. Se assumirmos que para os indígenas serranos a *Sierra* como un todo é uma *kankurua* (uma casa cerimonial), o fato de que se movimentem de um “piso térmico” a outro equivale a um movimento dentro do espaço de uma mesma *kankurua*, isto é, equivale a se movimentar entre os espaços destinados à obtenção de alimentos, o da preparação dos mesmos, o do descanso, e a área social de uma casa, para colocar alguns exemplos. Não estou propondo que exista uma relação direta entre as diferentes casas e algum espaço particular da *kankurua*, mas considero que dentro da lógica destes grupos, este movimento acaba por se realizar dentro de um mesmo espaço: a grande *kankurua* da *Sierra Nevada*. Como pode ser relacionada esta mobilidade com a afirmação de Uribe de que é a adscrição a um “povo” ou assentamento a que permite assumir e reproduzir o universo da cultura para estes grupos? Proponho que a adscrição ou pertencimento a uma “aldeia” seja lida em termos de pertencimento a uma casa cerimonial específica, o que significa ter uma relação específica com um *mamo* particular. Isto será tratado com mais atenção no capítulo 4.

Não há elementos que nos permitam definir aos indígenas da *Sierra* como grupos centralizados ou politicamente integrados. Os assentamentos nas bacias tendem a ser endógamos, já que os mais velhos e os *mamos* buscam proteger as terras produtivas como patrimônio de cada “povo”. Tal vez o caso atípico seja o dos *Ijka* já que sua experiência associativa e de negociação com o Estado Colombiano tem fortalecido a figura da autoridade civil conhecida como *Cabildo* Governador. Assim, este *Cabildo* Governador é a máxima autoridade civil, tendo a seu mando outros *Cabildos* menores que, pelo menos na minha própria experiência em *Nabusímake* têm ao sob sua autoridade uma espécie de vigias ou guardas conhecidos como *Semaneros* (palavra que também designa ao espírito enviado pelos seres espirituais para cobrar faltas ou dívidas aos humanos), encarregados de manter a ordem no território. Apesar da importância da organização em *Cabildo*, a figura do *mamo* continua sendo crucial como guia do grupo. Se o *Cabildo* governador é o líder político, este deve consultar suas decisões com o grupo de *mamos*. Em concordância com esta mudança em sua

organização social, os *Ijka* reconhecem *Nabusímake* (chamado em espanhol *San Sebastián de Rábago* ou simplesmente *San Sebastián*) como sua “capital”, no sentido que ostenta uma maior hierarquia com relação aos demais assentamentos. Na medida em que os povoados estejam mais perto de *Nabusímake*, observa-se sistematicamente que aumenta a centralização do poder na cabeça do *Cabildo* Governador. Carlos Alberto Uribe (1992) explica isto a partir da presença da missão capuchinha no núcleo do território *Ijka* por mais de sessenta anos contínuos durante o século XX, o que afetou todas as ordens da vida social e fez com que sua integridade como minoria étnica viável entrasse em perigo, fazendo com que tivessem que recorrer a uma forma de organização capaz de enfrentar as políticas de extinção cultural dos missionários. Para isto, deixaram-se permear pelos princípios organizativos usados pelos sindicatos camponeses da região bananeira que estavam nas proximidades nas décadas de 1920 e 1930. Para este autor, a forte centralização política parece ser a resposta mais adequada diante da dispersão dos assentamentos, já que além de canalizar o poder sagrado dos *mamos*, serve-se deste poder para dar validade e justificar seu controle sobre os diversos assentamentos. Mesmo assim, Uribe não explica como foi esse processo de centralização, apresentando-o na última instância como um giro organizativo que instrumentaliza a posição predominante da figura do *mamo*.

Ainda que o caso de *Nabusímake* seja uma particularidade dos *Ijka*, a centralidade de um assentamento não é única deles, já que os outros grupos também reconhecem assentamentos principais cuja hierarquia está relacionada ao poder e respeitabilidade do *mamo* que comanda o templo. Encontramos então que os *Wiwa* têm grande estima pelo assentamento de *Achintukua*, os *Kággaba* reconhecem a *Marúmake* e *Taminaka*, e se reconhece também o assentamento de *Awingüe* como centro de encontro de todos os grupos (Trillos Amaya, 2005). Carlos Perafán (1997) atesta que *Taminaka* não teria entre os *Kággaba* esta importância ritual por ser um lugar de assentamento com conotações mais sociais e com menos caráter sagrado. Mesmo que ele relacione os três assentamentos entre os *Kággaba* atribuindo-lhes tal caráter sagrado (*Makotama*, *Guamaka*, e *Nubiyaka*), o certo é que o critério para a hierarquização dos assentamentos é o poder do *mamo* que preside o templo local.

Os grupos compartilham também um sistema básico de posse da terra. Em primeiro lugar está a propriedade por compra ou herança da família nuclear. Em segundo lugar está a propriedade de um grupo de trabalho onde membros de várias famílias trabalham num terreno e compartilham os produtos entre eles. Em terceiro lugar está a propriedade comunal que é para usufruto daqueles que dela precisarem e em quarto lugar encontra-se o terreno que é trabalhado em grupo mas cujos produtos são destinados ao *mamo*, quem por sua vez se encarrega da redistribuição. Este esquema foi delimitado por Marta Villegas (1999) para o caso *wiwa* e pode se estender aos outros. De fato, Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) aponta que mesmo que entre os *Kággaba* não existam títulos individuais, a “propriedade particular” se adquire por trabalho, compra, doação ou herança. A terra se considera daquele que a trabalha, mesmo que tenha um dono anterior, não pode ser cobrada por trabalho.

Há também uma série de elementos diacríticos compartilhados entre os grupos como suas vestes (trajes de algodão geralmente em forma de túnica, com sutis linhas de cores que especificam certos elementos identitários de seu portador assim como seu lugar de procedência, sua adscrição a um grupo local determinado, sua adscrição dentro de um grupo genealógico definido, etc.), o uso de mochilas tecidas em sisal, algodão ou lã de ovelha<sup>20</sup>, cujos desenhos também tendem a ser elementos de identificação do indivíduo e o consumo da folha de coca (*Erythroxylum coca*) entre os homens já iniciados, sendo esta a energia básica para as longas noites de conversa sobre a mitologia e os ensinamentos que o *mamo* lhes dá dentro da casa cerimonial. Em conjunto com o consumo da folha de coca, os homens iniciados andam sempre com um *poporo* (ver foto no final do capítulo) símbolo de seu pertencimento ao mundo dos adultos. O *poporo* é uma cabaça (símbolo feminino: útero/vagina) com um buraco na parte superior que é usado para guardar a cal proveniente de conchas marinhas moídas e torradas que são misturadas na boca do homem com as folhas torradas de coca. Para a extração da cal, usa-se um pau de madeira (símbolo masculino: pênis) que é molhado com saliva (símbolo masculino: sêmen) e logo se introduz na cabaça. Os restos de cal e saliva são acumulados no canto superior da cabaça, formando com o tempo uma grossa casca, que é altamente valorizada como sinônimo de prestígio. Toda a ação de consumir coca e cal com este instrumento é conhecido como *poporear* e é uma metáfora da relação sexual e por tanto da fertilidade.

Contudo, a relação entre estes grupos não se limita a compartilhar uma mesma família linguística, um corpus mítico, um modelo similar de apropriação do território e um conjunto de elementos diacríticos comuns. Embora a interação direta entre eles venha se fortalecendo durante o século XX dentro da arena política de sua relação com o Estado Colombiano, em seus níveis mais profundos de organização social encontram-se intimamente vinculados. Retomemos o fato de que se consideram os *Hermanos Mayores* da humanidade. Ao ser descendentes dos quatro primeiros filhos da *Madre*, os grupos foram demarcados com umas regras de relação que tinham aqueles *Padres* e especificamente das regras de casamento que obrigavam a um *Padre* ancestral a casar exclusivamente com uma *Madre* ancestral gerando assim quatro relações matrimoniais exclusivas. Estas relações preestabeleciam um modelo ideal de casamento que respeitava a forma original de união entre *Padres* e *Madres* ancestrais. Isso tem sido melhor descrito no caso *kággaba* por Reichel-Dolmatoff (1977 [1953] e 1985 [1950]) (1984) definindo-o como um sistema de filiação paralela na qual o homem pertence ao grupo de seu pai e a mulher de sua mãe, gerando assim grupos masculinos e femininos (*túxes* e *dákes* entre os *Kággaba*, *tuga* e *tuke* entre os *Wiwa* e *tanás* entre os *Ijka*) com prescrições matrimoniais, características territoriais e atributos materiais e imateriais tais como poderes sobre certas coisas, propriedade sobre certos produtos, etc. Analiticamente esta proposta tem produzido questionamentos sobre a funcionalidade do modelo e sua aplicabilidade na esfera real e cotidiana das relações sociais, circunscritas na esfera do parentesco, no entanto, por não

<sup>20</sup> Ovelha merina, também conhecida no espanhol local como "chivo" (bode)

contar com dados etnográficos contundentes, não poderemos discutir este assunto. O que é pertinente mencionar neste momento é que os grupos masculinos e femininos podem fazer referência tanto aos grupos antigos que povoaram o maciço quanto às suas relações (Reichel-Dolmatoff G., 1977 [1953] e Perafán, 1997). De fato, Reichel-Dolmatoff (1977 [1953]) diz que vários dos *túxes* atuais entre os *Kággaba* são descritos como grupos de fora que foram incorporados dentro deste grupo, fazendo referência principalmente a núcleos *wiwa*. O mesmo autor aponta que em ocasiões os *Kággaba* argumentam que eles e os *Wiwa* são “a mesma gente”, sendo também um argumento destes últimos (Villegas, 1999). Porém, os dados etnográficos mostram que existem discrepâncias entre os modelos ideais e as práticas reais de posse de terra, casamento e residência, o que tem sido usado como argumento para não usar o parentesco como categoria de estudo (Barragán, 1997; Bocarejo, 2001; Uribe, 1990; Riaño Molina, 2004; Sanmiguel, 1976).

Buscar entender estes grupos como entes mutuamente isolados é desconhecer os elementos mítico cosmológicos, organizativos e práticos que se expuseram até o momento. Fazer isso desconheceria um elemento que para qualquer observador não treinado salta à primeira vista: não é raro que dois grupos diferentes compartilhem uma mesma região produtiva. Isso gerou que, após as petições indígenas para a formação de reservas que protegessem seu território da pressão colonizadora na década de 1980, o governo colombiano decretasse a formação das reservas: a *reserva Arhuaca*, localizada na parte do maciço que corresponde ao *departamento* do Cesar e que conta com 185.000 hectares, e o *Resguardo Kogi-Malayo* correspondente com presença nos departamentos do Cesar, Magdalena e Guajira, com 364.390 hectares, onde confluem *kággabas*, *ikas* e *wiwas*. Os *Kankuamo*, habitantes do povoado de Atánquez e suas imediações não foram contemplados neste processo, pois nesse momento o grupo se considerava extinto. Os casal Reichel-Dolmatoff (Reichel-Dolmatoff G. , 1961) fizeram um trabalho no povoado de Atanquez fazendo referência a ele como um povo mestiço, mostrando que parecia haver uma busca por esquecer o passado indígena e “assimilar” por completo os valores dos “civilizados”. Foi ao final da década de 1980, mas principalmente durante a década de 1990 que os *Kankuamo* fortaleceram o processo de reivindicação étnica e recuperação cultural, sendo reconhecidos finalmente pelo Estado Colombiano como indígenas. Da informação que existe, seja por experiência direta de alguns pesquisadores ou pela história oral dos mais velhos, a organização social e o corpus mítico dos *Kankuamo* não difere muito dos outros três grupos contemporâneos. O papel do *mamo* como máxima autoridade também é claro e seu papel como guia individual e coletivo é plasmado pelo casal Reichel-Dolmatff ao ouvir depoimentos de *kankuamos* que lamentam o fato de não existir mais um *mamo* entre eles para manter a ordem de suas vidas. A meados do século XX sua língua era falada por poucas pessoas. De acordo com María Trillos (2005) “Es frecuente oír en intermediaciones de Atánques sobre la existencia de algunos hablantes de *kankuamo*, pero hasta el momento no se ha encontrado una evidencia fehaciente.”



## Fotos Capítulo I

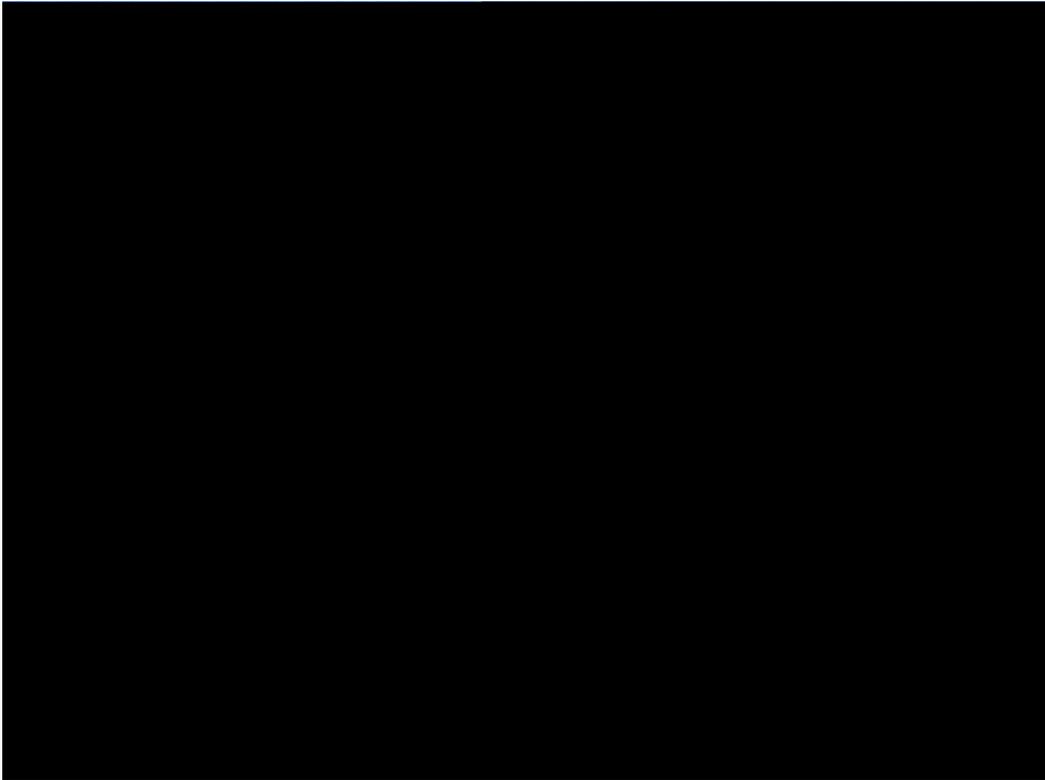


Ilustración 4. Nabusímake



Ilustración 5. Mulher Kággaba tecendo mochila



Ilustración 6. Homens da Sierra. De esquerda para direita.: Kággaba, Ijka, Wiwa

Ilustración 4. Poporo. Foto propriedade de María Isabel Gómez

## CAPÍTULO II

### "Antes, antes... en un principio". Uma aproximação à cosmologia serrana

Subi pela primeira vez a *Sierra Nevada* em fevereiro de 2007. Acompanhado por outras 9 pessoas, nosso destino era *Nabusímake*, talvez o assentamento *ijka* mais conhecido, localizado na vertente sudeste, à poucas horas de Valledupar, capital do *departamento* do Cesar. Em *Nabusímake* nos hospedaríamos numa casa desocupada que Seu Álvaro, um amigo *ijka* com quem trabalhava, tinha me emprestado para passar alguns dias. A subida a *Nabusímake* não foi fácil. Logo de ter viajado catorze horas por terra até Valledupar, tivemos que seguir o caminho até Pueblo Bello, um assentamento colono à uma distância de dezesseis quilômetros de *Nabusímake*. *Ali* nos esperava a pessoa que nos levaria num pequeno caminhão até nosso destino. A distância a percorrer entre Pueblo Bello e *Nabusímake* não era muito grande, mas devido ao deplorável estado da estrada, e pelas vezes que tivemos de descer do veículo para que o motorista passasse pelos trechos mais complicados com o perigo de capotar, fez com que a viagem durasse quase quatro horas. Ao chegar a *Nabusímake* entramos numa bela savana enclaustrada entre montanhas, atravessada por um rio cristalino de águas geladas. Um conjunto de casas de construção ocidental encontravam-se aos arredores do “povoado” como tal: um conjunto de casas de pau-a-pique de base retangular com tetos em cone de palha, caminhos de pedra e um muro baixo que circundava o lugar. Tinha duas portas de acesso que sempre permanecem fechadas para evitar que os animais entrem. Para o ingresso das pessoas havia uma pequena rampa de madeira localizada ao lado da porta.

Seguindo as indicações de Seu Álvaro, ao chegar, logo que a bagagem foi descarregada, dois amigos e eu nos dirigimos ao povoado para informar de nossa chegada à autoridade competente (O Governador do *Cabildo*). Para nossa surpresa, o lugar estava absolutamente vazio. O *Cabildo* sequer estava presente, fomos atendidos por dois de seus ajudantes. Era sabido que pela nossa estadia deveria dar-se algum tipo de compensação, só que não sabíamos que tipo de compensação seria essa (dinheiro ou espécie). Nos disseram que deveríamos esperar em nossa casa até que o governador voltasse, pois estava com todas as pessoas nas *kankurúas*. No dia seguinte, voltamos a buscá-lo pois ainda não tínhamos notícias dele. Encontramos um homem de idade média, robusto e muito sério. Não nos falou em espanhol embora nós soubéssemos que o dominava. Todas as indicações foram feitas em *ikun* e seus ajudantes as traduziram. Não nos pediram nenhuma compensação salvo o compromisso de ter um

comportamento adequado.

Nossa estadia em *Nabusímake* foi calma, apesar de ser estranho o fato de todos nos evitarem. Se encontrássemos pelo caminho algum *ijka* poucas vezes nos percebiam e pareciam apressar a caminhada para não ter de interagir com a gente. Já tínhamos contatado uma espécie de guia que nos levou a conhecer os arredores. Um dia de calor acima do normal, fomos ao “*Pozo del Diablo*”, um lugar onde o rio forma uma espécie de piscina com pouca correnteza. O nome particular do lugar deve-se a que é um lugar onde se fazem certos *pagamentos* e além do mais tem fama de ser palco de aparições de espíritos. Para nós foi um lugar perfeito para nos divertir e acalmar o sufoco do calor que açoitava a savana nesse dia. Naquela noite, como em todas as noites, saímos da casa rumo ao único lugar onde o sinal do celular era o suficientemente forte para poder nos comunicar com nossos parentes em Bogotá. Tal lugar, marcado por um monte de pedras, estava a uma distância da casa por uns 800 metros, numa trilha absolutamente aberta e despejada. Com a ajuda das nossas lanternas nos dirigimos ao lugar quando de repente começamos a ouvir nas nossas costas uns assobios. Pensando que alguém nos estivesse chamando, voltamos para e ver e iluminando com as lanternas percebemos que não havia ninguém. Ali os assobios cessaram. No entanto, logo que retomamos nosso caminho, os assobios voltaram a chamar nossa atenção. Nesse momento me lembrei de uma advertência que me fez Seu Álvaro a respeito: “Si escuchan silbidos extraños dejen lo que están haciendo y vayan para la casa. Luego le explico”, foi enfático. Manifestei a meus colegas a minha inquietação a respeito mas não lhes disse exatamente o porquê. Eles pensaram que o problema seria algum bloco da guerrilha que estaria se movimentando por essa região, o que não seria estranho, pois *Nabusímake* era uma espécie de corredor para estes grupos, para o desgosto e resistência dos *Ijka*. Quando lhes expliquei ao que se referia o meu amigo com a advertência, todos começaram a rir, sentindo-se mais calmos porque afinal de contas, eram apenas histórias de fantasmas!

Continuamos nosso caminho para poder fazer as ligações, os assobios continuaram. De um momento a outro, e por primeira vez desde que chegamos, um *ijka* de mediana idade se aproximou de nós, cumprimentou e nos perguntou “esta tudo bem? alguma coisa estranha?” Lhe respondemos que estava tudo bem e ele disse: “a noite está estranha, é melhor que voltem para sua casa, se cuidem!”. Ele era um *semanero*, uma espécie de polícia *ijka*. Tendo dito isso seguiu seu caminho, distanciando-se de nós. Diante dessa advertência direta, voltamos exaltados para casa. Um dos meus colgas saiu da casa e de um momento a outro entrou correndo e visivelmente exaltado. Estava urinando e ouviu a risada de uma menina, iluminou com a lanterna e não tinha ninguém. A risada continuou e quando ele voltou a iluminar uma menina *ijka* estava rindo a seu lado. Tudo o que ele pode fazer foi entrar correndo de volta para a casa. Quando saímos a ver não tinha ninguém nos arredores da casa nem no caminho. Nessa noite ninguém conseguiu descansar.

Quando contei a Seu Álvaro o que havia acontecido, ele apenas me olhou e disse: "les estaban cobrando". Quem? Algum *Padre* ou *Madre*, seres espirituais que não gostaram que tivéssemos um momento de diversão no *Pozo del Diablo*. Contou-me que esse tipo de coisas são comuns. Disse que houve ocasiões em que algum *ijka* bêbado, de caminho de volta para *Nabusímake* percebe de um momento a outro que está na região dos nevados, a qual fica a mais de um dia de viagem. Também me disse que em ocasiões encontram meninos enforcados em suas próprias mantas, pendurados nas partes mais altas das árvores, onde seria humanamente impossível que alguém o tivesse colocado. Estas cobranças, isto é, esta relação entre o que os indígenas serranos fazem e o que os *seres espirituais* fazem, é um elemento presente no cotidiano destes grupos.

Este é um exemplo claro da tensão e dificuldade de compreensão entre dois mundos diferentes. Mesmo que todos meus amigos fossem antropólogos, entender e "levar a sério" aquilo que os *Ijka* estavam nos dizendo estava além de nós. Provavelmente e paradoxalmente por que não estávamos em temporada de campo mas com intenções de tirar umas férias. Apesar do ceticismo da maior parte de meus colegas, limos as circunstâncias desde nossa ótica: aquilo que aconteceu esteve relacionado com fantasmas, seres do além que por diversos motivos se manifestam em nossa existência, mas não reconhecimos a explicação própria dos *Ijka*. Para eles estas manifestações não provêm do "além", mas de um mundo invisível, que, como veremos mais adiante, encontra-se em total interação com o mundo visível. Embora estas categorias (visível invisível) não são próprias deles, servem-nos para contrapor à lógica com a que interpretamos o ocorrido diante à explicação própria dos indígenas. Se para nós, estas manifestações são "sobrenaturais" e pouco usuais, para eles são elementos da vivência diária, coisas com as que devem conviver constantemente pois existem mais seres no mundo que os seres humanos, e existem mais mundos que aquele no qual realizamos nossa existência material.

Um caso tão simples em forma de anedota de viagem permite ilustrar a maneira como às vezes nosso etnocentrismo impede que vejamos portas de entrada a outras realidades. Usualmente ficamos maravilhados com rituais exóticos e costumes radicalmente diferentes aos nossos, esquecendo que os elementos estruturalmente diferentes se manifestam nas atividades mais cotidianas. A simples advertência de Seu Álvaro, e a austera mas manifesta preocupação do *semanero* são portas de entrada a um mundo complexo, não a um conjunto de superstições mas a um tecido de relações práticas e míticas que atravessam a vida cotidiana e ritual dos grupos serranos.

O que para nós são superstições, representa para estes grupos (e em geral para todos os grupos indígenas) universos complexos e cosmologias profundas, mundos cheios de significados diferentes aos nossos. A ideia deste capítulo é nos aproximarmos ao mundo dos indígenas serranos, a seus tecidos e universos simbólicos que se tecem em seu pensamento mítico e a alguns conceitos complexos de sua cosmologia.

## Todos somos filhos da mesma Madre. Um olhar à cosmologia serrana.

Como foi dito no capítulo anterior, parte dos pressupostos base para este trabalho é tratar a *Sierra Nevada de Santa Marta* e seus habitantes indígenas como um sistema regional, baseado principalmente nos elementos próprios ou internos que estes grupos compartilham entre si, dando a estes maior relevância que aos elementos apropriados na relação com os brancos. Em momento algum se propõe que estes indígenas sejam sociedades isoladas, puras e “tradicionalmente estáticas”, o que se assume é que apesar da relação contínua com os grupos colonizadores não indígenas, e aos inúmeros elementos dos quais se reapropriaram a partir desta relação (língua, roupa, comportamentos, valores, etc.), existe dentro de suas sociedades um núcleo forte que se mantem, ainda que se reapropriando destes elementos vindos de “fora”. Este “fora” e “dentro” não estão sendo vistos como posições fixas, mas como relacionamente dinâmicas. O “dentro” depende de onde se esteja analisando a relação: se quisermos ver um elemento pontual dentro dos *Ijka*, o “dentro” se configura dentro dos limites sociais deste grupo, e elementos dos outros grupos indígenas da *Sierra* podem se ver como um “fora”, aliás, se quisermos analisar elementos compartilhados pelos quatro grupos e que marcam uma diferença diante da Sociedade Nacional, esta última configuraria o “fora”. Resumidamente, estas são categorias analíticas relacionais e multiescalares que nos permitem evidenciar a partir do lugar onde se emitem as observações. Neste sentido, ao falar do sistema regional dos indígenas serranos fazemos referência ao conjunto de elementos compartilhados por estes, em contraposição à sociedade nacional, sem com isso querer demonstrar em momento algum que os quatro grupos sejam absolutamente homogêneos ou iguais.

Um dos pontos de encontro mais claros que viabiliza o argumento do sistema regional é o corpus cosmo mítico dos quatro grupos. Ainda que com variações importantes, este corpus aparece como um conjunto compartilhado, no qual os elementos fundamentais ou estruturais se encontram nitidamente no pensamento dos quatro grupos, manifestando-se em sua visão do mundo; uma visão compartilhada do cosmos e suas relações, vejamos:

No princípio dos tempos só estava *La Madre*, e foi ela quem criou tudo.

“La madre Šibalaneumáñ (madre del canto), la madre de todas nuestras semillas, nos parió en el principio. Ella es la madre de todos los linajes. Ella es la madre del trueno, la madre de los ríos, la madre de los árboles y de toda clase de cosas. Ella es la madre de los cantos y las danzas. Ella es la madre del mundo y de las piedras de los hermanos mayores. Ella es la madre de las frutas del campo y la madre de todas las cosas. Ella es la madre de los hermanos menores franceses y de los extranjeros. Ella es la madre de los utensillos (sic) de danza, de las casas ceremoniales y es la única madre que tenemos. Ella es la madre de los animales, la única que tenemos. Solamente ella es la madre del fuego, la madre del sol y de la vía láctea.

La madre misma fue la que empezó a bautizar, ella misma entregó el poporo (para comer coca). Ella es la madre de la lluvia, la única que tenemos. Esa madre Šibalaneumáñ sola es la madre de las cosas, ella sola. Y así, esta madre dejó un

recuerdo en todas las casas ceremoniales. En compañía de sus hijos Sintana, Šeizankua, Aluañuiko y Kultšavitabauya, dejó como memoria cantos y danzas.” (Fisher & Preuss TH, 1989)

*La Madre*, como criadora de tudo e divindade suprema, é um ser onipresente, essencialmente bondoso. Cuida de seus filhos humanos sempre que eles sigam sua lei, a *ley de la Madre*, ou *ley mayor*: conjunto de preceitos que guiam a conduta correta. Si essa lei for descumprida, a ira da mãe se manifesta em catástrofes naturais, doenças, inclusive a morte. Em essência, não cumprir a *ley de la Madre* acarreta sofrimento. Konrad Preuss (1993 [1926]) aponta que *la Madre*, quanto criadora de todo o universo era reconhecida quanto tal em todos os assentamentos, com a peculiaridade que, de acordo com a mudança de "povoado", o nome de *la Madre* varia. Preuss relaciona então quatro nomes principais que se atribuem a esta *Madre* de acordo com o lugar de onde se pergunte. Os nomes seriam *Gaṽtēóvañ* (também *Gaṽnēumáñ*), *Mamēumáñ*, *Šibalaneumáñ* (também *Šuvuleuvánñ*) e *Kalguášš*. Além do fato de que cada um dos nomes se relaciona com um lugar específico, também estão diferenciados por uma série de elementos particulares que os caracterizam, assim:

**Tabela 1. Nomes atribuídos à *Madre Universal* de acordo com Konrad Preuss**

Nome	Lugar ao qual se relaciona	Características/Qualidades
<i>Gaṽtēóvañ</i>	Palomino	Mãe do Fogo. Preuss diz que provém dos grupos <i>Tairona</i> <sup>21</sup> . Representa a doença, e a cura. Criou a <i>Muluku</i> que é o <i>padre</i> , o encarregado das festas. Vincula-se diretamente com o batismo e comer cal. Preuss explica que o fogo está presente em ambas e por isso tem que ver com <i>Gaṽtēóvañ</i> (no batismo, queima-se uma espécie específica de <i>frailejón</i> e para comer cal tem de se queimar as conchas. Mãe de determinadas lagoas Confeccionou o bastão de mando que usam os <i>mamos</i> .
<i>Mamēumáñ</i>	<i>Não especificado</i>	Criou o sol.
<i>Šibalaneumáñ</i>	Noavaka	Relacionada às casas cerimoniais, à terra e criadora de todas as coisas.
<i>Kalguášš</i>	<i>Não especificado</i>	Menciona-se como mãe dos rios. Relacionada com o bagre e o caranguejo, alimento essencial dos aprendizes do <i>mamo</i> . <sup>22</sup> Relacionada diretamente ao conceito de <i>Aluna</i> <sup>23</sup>

<sup>21</sup> “Los primeros Tairona que vinieron junto con los Kágaba eran el fuego, el fuego hizo el camino, después nacieron los primeros hombres.” Palavras do *mama* Miguel de Palomino na língua Tairona, citado por Preuss (1993 (1926); 95)

<sup>22</sup> No entanto na coleta de cantos e mitos Preuss relaciona à mãe dos rios como *Duamálie*: “A la madre *Duamálie*, la madre de los ríos, se le canta de esta manera para que éstos no se sequen. Ella es la madre de los frutos del campo. Los mamos contaron esto” (Preuss 1993 (1926) tomo II, p 104)

<sup>23</sup> Deste conceito se falará mais adiante neste capítulo.

A diferença nos dados relacionados com cada nome que se encontra na informação fornecida por Preuss pode atribuir-se ao fato de que não contou com a confiança plena de seus informantes nos diferentes lugares onde chegava. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) relaciona também quatro nomes diferentes para a *Madre Universal*, esclarecendo que não se referem a quatro mães diferentes, mas a uma única *Madre*. No mesmo sentido usado por Preuss, Reichel-Dolmatoff atribui esses nomes a uma especificação nas características de um mesmo ser, isto é, que cada nome o que faz é ressaltar certas qualidades da mesma mãe, sem implicar na divisão dela em quatro partes diferentes. Segundo os dados de Reichel-Dolmatoff, podemos definir a seguinte relação:

**Tabela 2. Nomes atribuídos à *La Madre Universal* segundo Reichel-Dolmatoff**

Nome da Madre	Características/ qualidades
<i>Gaulchováng</i> <sup>24</sup>	Relaciona-se com <i>kulcha</i> : semente ou sêmen. Este nome faz referência ao envoltório ou recipiente da semente. <i>Gaukse dá</i> a origem etimológica deste nome, refere-se ao fogo e se relaciona com o sêmen e com o coito.
<i>Kasúmna</i>	Conecta-se com <i>Katsúma</i> (unha) e alude a que a <b>Madre</b> criou a partir de uma unha à primeira mulher.
<i>Shivilyubáng</i>	Relaciona-se com o conceito de amarrar, <i>shi: linha Mangui, bangui</i> (amarrar, envolver)
<i>Seyubáng</i>	Derivado de <i>téju</i> (testículo) e <i>mangui</i> (amarrar)

O fato de nomear de diferentes formas a *la Madre*, é encontrada de maneira marcada no contexto *kággaba* e não em outros. Nos contextos *ijka*, *wiwa* e *kankuamo* se faz menciona a *Madre* de uma forma mais geral, carecendo da mesma profundidade que se encontra nas narrativas *kággaba*. Comparativamente, contamos com um compêndio muito mais complexo e elaborado das narrativas deste último grupo (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950]; Uribe C. , 1990; Preuss, 1993 [1926]; Fisher & Preuss TH, 1989; Murillo Z. , 1996), diante de apenas um trabalho que parte da análise de narrativas míticas entre os *Ijka* (Tayler, 1997)<sup>25</sup>. Neste trabalho, Tayler mostra que *la Madre*, chamada *Ati*<sup>26</sup> é um ser que influencia definitivamente a vida de todos os membros do grupo:

“Her characteristics are elusive, although she also appears in the myths as human. The Ika say Ati is like the sea, the land, the mountains and the lakes in the high Sierra Nevada. She not only is like, but also is all these things. She is the major influence in and throughout a traditional Ika’s life. As one Ika put it, “My wife and my sons do not belong to me; they belong to the earth.” Ati is herself the

<sup>24</sup> Segundo Reichel-Dolmatoff (apud Murillo, 1996), *gau* e *gaul* se refere a fazer, criar, iniciar e consagrar.)

<sup>25</sup> Não se encontram trabalhos deste tipo que falem sobre os *Wiwa* e *Kankuamo*. Existem outros trabalhos que retomam narrações míticas, mas não a partir de um trabalho de campo próprio mas que fazem referência aos trabalhos anteriormente citados.

<sup>26</sup> Em *ikun*, *Ati* é o desígnio para toda *Madre*. As mulheres adultas são chamadas *gwati*.

earth. She is also the great mother of the Ika, of the Sierra Nevada and of all things.” (Tayler, 1997, p. 35)

Ao fazer uma revisão dos trabalhos sobre os grupos *ijka*, *wiwa* e *kankuamo* que de alguma forma recolhem e analisam narrações míticas, encontramos que a figura de *la Madre* é pouco descrita nos mesmos. Nem mesmo Reichel-Dolmatoff, que fizera um trabalho sistemático de compilação de mitos entre os *kággaba*, fez uma tarefa similar na sua experiência entre os outros três grupos. Entretanto, o papel deste ser como ente supremo é um elemento característico do pensamento cosmológico dos quatro grupos. Já entre os *Wiwa*, *Ijka* e *Kankuamo* o peso maior é atribuído aos *Padres ancestrales* ou *originales*, os quais em definitiva são filhos de *la Madre*, mas desta última apenas se dão alguns referenciais mais ou menos vagos<sup>27</sup> onde se ressalta a relação com a terra, a criação do universo e a procriação. O que sempre se argumenta, sem importar o grupo ao qual se pergunte, é que *la Madre* é fundamentalmente o ser criador das coisas, ser original de toda outra existência. *La Madre* personifica a fertilidade e se vincula aos seres do universo através das fases sucessivas que seguem em seu processo de crescimento. Assim, o parto não significa a ruptura da relação com *la Madre* nem uma saída definitiva de seu útero, mas um processo que demarca a repetição cíclica de uma existência intrauterina na qual do útero cósmico de *la Madre*, todos os seres passam a seus úteros biológicos, para posteriormente nascer, passando assim ao útero do universo. No momento da morte, os seres voltam ao útero da *Madre*, renascendo finalmente em outros mundos ou planos de existência, os que por sua vez continuam estando dentro do útero do universo<sup>28</sup>.

Agora, comparando os dados de Preuss e Reichel-Dolmatoff encontramos diferenças importantes nos nomes da *Madre*, se bem podemos pensar que há semelhanças linguísticas entre duas delas (*Gaʉtēóvañ* = *Gaulchováng* / *Šibalaneumáñ* = *Shivilyubáng*), o que podemos pensar dos outros nomes? Não contamos com suficiente informação etnográfica, já que isto não tem sido um elemento de interesse para os etnólogos da *Nevada*. Podemos manter em mente a possibilidade de que estas variações correspondam a versões regionais do mito de criação derivado dos diferentes grupos que habitaram a *Sierra* antes do século XVI, que foram transformadas e reapropriadas num processo de reorganização social no qual estiveram inseridos os grupos sobreviventes, o que explicaria em parte a razão de Preuss dizer que o nome de *la Madre* varia de assentamento em assentamento. De fato, Donald Tayler (1997) propõe

<sup>27</sup> “El Este es el lugar representado por el color rojo, “es el lado derecho, la bondad, allí nace el sol y allí está Gunatigúndiva, la madre de la vida.” (Cháves Mendoza & De Francisco Zea, 1977) “The mother of the sun knew that people wanted to take her son, so she guarded him well. (...) The mother of the sun is called Ati...” (Tayler, 1997, p. 39)

“The mother of fire is Goon’ati. The father of fire is Goon’nevea’kwiti’kuna. The mother of fire is the more important. Fire originally lived in or on a peak. Fire was also a stone. Fire was also associated with changes in the world.” (Tayler, 1997, p. 46)

“The sea came up and took *juga jereena*, for mama Mohade had advised ati’na’boba and she knew that *jereena* the youger was food for her.” (Tayler, 1997. P. 76)

<sup>28</sup> “Al igual que una mochila, un poporo representa el útero de *la Madre Tierra* que nos sostiene a todos.” (Ferro, 1998, p. 26)

para o caso *ijka* que as variações dos mitos são uma mostra desta reorganização social que teve alcances cosmológicos. Apesar da variação de nomes e características, o papel de *la Madre* como ser central da criação é um elemento constante. Isto nos pode levar a pensar duas possibilidades. Primeira, os diferentes grupos que habitavam a *Sierra* antes do século XVI compartilhavam um conjunto simbólico no qual este ser tinha um papel protagonista. Segunda, os grupos que habitavam o maciço não compartilhavam tal núcleo simbólico, mas com o processo de reorganização que se desenvolveu no século XVI, consolidou-se ou afirmou um núcleo que acabou por se impor como forma de ver o mundo.

Partindo da compreensão de que *la Madre* é o ser criador, e por isso a figura máxima da fertilidade, vejamos como foi o processo em si da criação. Como é usual em qualquer contexto indígena, não existe uma versão única dos mitos, mas o que é relevante não são as suas variações mas os elementos constitutivos destas variações que dão conta da estrutura mítica. Não se pretende fazer um estudo destes elementos constitutivos já que a informação é ainda insuficiente, o que se quer mostrar são os elementos relevantes e compartilhados dentro destas diferentes narrações. Vamos partir da narração mais completa que temos até este momento. Trata-se das versões *kággaba* que foram recolhidas por Reichel-Dolmatoff, que aqui estarão identificadas com um número para diferenciá-las entre si. Para facilitar sua análise optou-se por não transcrever cada versão na íntegra mas apresentá-las conforme seja preciso ilustrar algum elemento particular. Já que cada versão toca assuntos diferentes, haverá casos em que para ilustrar algum elemento (rol de *la Madre*, criação das coisas, nascimento dos *Padres*, criação do ser humano, etc.) não será feita referência às quatro versões mas apenas àquelas que contenham informação a respeito do assunto específico tratado. Vejamos então como era o mundo antes da criação:

#### Versão I

“Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la Madre. Ella era agua y agua por todas partes y ella era río, laguna, quebrada y mar y así ella estaba en todas partes. Así primero sólo estaba la Madre. Se llamaba Gaulchováng.

La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria. Así la madre existió sólo en alúna, en el mundo más bajo, en la última profundidad, sola.

Entonces cuando existió así la Madre, se formaron arriba las tierras, los mundos, hasta arriba donde está hoy nuestro mundo. Eran nueve mundos y se formaron así: primero estaba la Madre y el agua y la noche. No había amanecido aún. La Madre se llamaba entonces *Se-ne-nuláng*; también existía un Padre que se llamaba *Katakéne-ne-nuláng*. Ellos tenían un hijo que llamaban *Búnkua-sé*. Pero ellos no eran gente, ni nada ni cosa alguna. Ellos eran alúna. Eran espíritu y pensamiento. Eso fue el primer mundo, el primer puesto y el primer estante.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 17. Tomo II)

### Versão II

“Antes no había tierra y sólo había mar. Había mar en todas partes y no salió nada de tierra. No había gente, ni animales, ni matas. Pero arriba, en las nubes, en el cielo estaba *Elusítama*, la Madre. Ella bajó un día y cuando vio al mar se bebió la mitad del agua. Así había mitad agua, mitad tierra.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 24. Tomo II)

### Versão III

“Primero era el mar y de allá vienen los Antiguos. Todos los hombres vienen del mar, indios, negros y blancos. (...) Entonces no había tierra sino mar por todas partes.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 26. Tomo II)

Elementos importantes nesta primeira parte do mito de criação é a presença do mar e sua relação direta com *la Madre*. É comum para os indígenas do Maciço dizer que as lagoas e os rios são o sangue de *la Madre*. A ausência de luz é crucial pois, como será visto mais adiante, o sol tem uma importância fundamental em seu pensamento (sem que a gente possa assumir que tenham um culto ao sol). De forma geral, estes grupos dividem sua história em duas partes: antes do amanhecer e depois do amanhecer, isto é, antes e depois de que o sol estivesse no alto firmamento manifestando assim uma das oposições fundamentais do pensamento serrano (luz/escurecimento). Como ficou evidente nas narrativas transcritas tudo estava sob a escurecimento e nela estava *la Madre*. No entanto esta conjugação do verbo estar complica nossas categorias ocidentais, já que demarca a presença de um ser que não era coisa alguma. *La Madre* era mar, era espírito e pensamento, era *Alúna*, mas não era gente nem coisa alguma. Isto nos remete a uma relação que desmembraremos melhor mais adiante, mas que já pode ser evidenciado no mito criacional: não ser coisa alguma não se refere ao fato filosófico ocidental do ser enquanto essência. Não ser coisa alguma não implica “não ser” nada; podemos assumir que ao que se referem os *Kággaba* com esta ideia é que *la Madre* e os outros seres mencionados não tinham uma existência material mas que se encontravam num estado original ou anterior. Isto responde, como veremos quando se fale da categoria de *Alúna*, a uma das oposições fundacionais do pensamento serrano: o material frente ao espiritual.

### A criação. *Padres e Madres do mundo*

Se nesse estado original *la Madre* estava só ou não parece ser um dos elementos mais complicados de determinar dentro do pensamento serrano. Segundo alguns narradores *la Madre* estava sozinha. Para outros ela estava acompanhada de uma figura masculina que cumpria a função de homem. Outras versões fazem referência à presença de outros seres masculinos que podem ou não ser diretamente os filhos dela. Na primeira versão recolhida por Reichel-Dolmatoff e transcrita anteriormente é mencionado um *Padre: Katakéne-ne-nuláng* e um filho deles chamado *Búnkua-sé*. Isto aponta para a presença de uma família nuclear

primigênia conformada pelo pai, mãe e filho. Já com a existência desta família nuclear, a primeira versão do mito continua dizendo que

“Entonces se formó otro mundo más arriba; el segundo mundo. Entonces existía un padre que era un tigre. Pero no era tigre como animal, sino era tigre en alúna.

Entonces se formó otro mundo más arriba, el tercer mundo. Ya empezó a haber gente. Pero no tenían huesos, ni fuerza. Eran como gusanos y lombrices. Nacieron de la Madre.

Entonces se formó el cuarto mundo. Su Madre se llamaba *Sáyagaueye-yumang* y había otra Madre que se llamaba *Disi-se-yun-taná* y había un Padre que se llamaba *Sai-taná*. Este Padre fue el primero que sabía ya cómo iba a ser la gente de nuestro mundo y fue el primero que sabía que iban a tener cuerpo, piernas, brazos y cabezas. Con él estaba la Madre *Auine-nuláng*.

Entonces se formó otro mundo y en este mundo estaba la Madre *Enkuáne-nuláng*. Entonces no había casas todavía pero ahora se formó la primera casa, no con palos ni bejucos y paja, sino en alúna, en el espíritu, no más. Entonces ya existía *Kashindúkua*, *Noána-sé* y *Námaku*. Entonces ya había gente pero aún les faltaban las orejas, los ojos y las narices. Sólo tenían pies. Entonces la madre mandó que hablaran. Fue la primera vez que gente habló pero como no tenían lenguaje todavía, iban y decían: *sai-sai-sai*, (noche-noche-noche).

Entonces se formó el sexto mundo, el sexto puesto. Su Madre era *Bunkuáne-nuláng*; su Padre era *Sai-chaká*. Ellos ya iban formando un cuerpo entero con brazos, piés y cabeza. Entonces empezaron a nacer los Dueños del Mundo. Eran primero dos: el *Búnkua-sé*<sup>29</sup> Azul y el *Búnkua-sé* Negro. Se dividió el mundo en dos partes, en dos lados: el Azul y el Negro y en cada uno había nueve *Búnkua-sé*. Los del lado izquierdo eran todos azules y los del Lado Derecho eran todos negros.

Entonces se creó el séptimo mundo y su Madre era *Ahún-yiká*. Entonces el cuerpo aún no tenía sangre pero ahora empezó a formarse sangre. Nacieron más gusanos, sin huesos y sin fuerza. Ya vivió todo lo que iba a vivir luego en nuestro mundo.

Entonces se formó el octavo mundo y su Madre se llamaba *Ken-yajé*. Su padre era *Ahuínakatana*. Entonces nacieron los padres y Dueños del Mundo. Así nacieron: *Seihukúkui*, *Seyánkua*, *Sintána*, *Kimáku*, *Kuncha-Vitauéya*, *Aldauhuíku*, *Akíndue*, *Jantána* y *Duesángui*. Ellos fueron los primeros nueve Padres del Mundo. Pero cuando se formó este mundo, lo que iba a vivir luego, no estaba aún completo. Pero ya casi. Entonces había aún agua en todas partes. Aún no había amanecido.

Entonces se formó el noveno mundo. Había entonces nueve *Bunkua-sé* Blancos. Entonces los Padres del Mundo encontraron un árbol grande y en cielo sobre el mar, sobre el agua, hicieron una casa grande. La hicieron de madera y paja y de bejuco, bien hecha grande y fuerte, como una cansamaría grande. A esta casa la llamaban *Alnáua*. Pero no había tierra aún. Aún no había amanecido. (Reichel-Dolmatoff G., 1985 [1950], pp. 17-18. Tomo II)

Nesta narração se descreve a formação sucessiva de distintos mundos, cada um dos quais contém *Padres e Madres* respectivos. Esta sucessão manifesta também os passos do desenvolvimento de “*la gente*” (seres humanos) e dos diversos seres e coisas que deviam povoar o universo. Outra narração recolhida por Reichel-Dolmatoff faz referência também à presença de *Padres* e à criação da primeira mulher e dos seres humanos. Esta criação também responde a uma lógica na que o transcurso do tempo permite o desenvolvimento adequado dos

<sup>29</sup> Nombrado anteriormente como el hijo de los padres del primer mundo

seres que a *Madre* esta parindo-criando, vejamos.

“Entonces, primero antes de nacer los hombres, viene Kasúmma y luego Gaulchováng. Entonces no había quien diera consejo. Después, para hacer una hija [la primera mujer], ellos inventaron. Kasúmma convidó a Sintána y Sintána puso su kággaba-kuítsi<sup>30</sup> en su barriga y los entró con el palito del poporo. Kasúmma preñada pariendo hijos sin huesos. Priendo lombrices y culebras. (...) Luego pariendo más hijos. Luego existió la mitad sin hueso, sin dedo, sin ojo. Rebuscó y rebuscó para ver cómo resultaba. No sabía como hacer con hombre<sup>31</sup> y por eso no resultaba. ¿Qué vamos a hacer? Sintána le dijo una cosa y cada hijo otra cosa. Muluéxe le dijo a la Madre: Hágase eso así”. Entonces ella se quitó una uña. Luego se quitó un pelo del maukuí [vagina] y cogió sangre de su mes y un cabellito de la mitad de su cabeza. Sintána cogió *poporo* y palo y piedra. Puso *kággaba-kuítsi* en el ombligo, y sangre y uña y lo empujó. Haciendo así, no más, ya estuvo preñada. Así resultó Madre preñada y tuvo a los nueve meses una hija mujer. Tuvo nueve hijas. Con esta piedra *kággaba-Kuítsi* nació: Nabobá, *Séi-nake* (la tierra negra), *Hul-dáke* (la tierra amarilla), Shivaldungáxe, Nunkályi, Nábía, Lumínitia, Hélbyel-dáke y Kábexa.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 28. Tomo II)

Quando se fala do surgimento do primeiro ser humano (*Sintana*), diz-se que houve um processo de desenvolvimento. Este não nasceu com a forma atual na primeira tentativa:

“Así fue todo eso. Así fue como nació Sintána y Sintána nació así: la Madre se arrancó un pelo de debajo de su cuerpo [pelo púbico] y lo untó con la sangres de su mes [sangre menstrual]. Así formó al primer hombre. Soplando le dio vida. Cuatro veces formó al hombre. Pero el primer hombre estaba sin huesos, el segundo sin cuerpo, el tercero sin fuerza. Pero el cuarto hombre era un hombre como son hoy los hombres.

Así fue todo eso. Así nació. Primero nació el dedo grande de su pie, luego su pie, luego su pantorrilla, luego su rodilla, luego su muslo, luego su tronco, los brazos y por fin la cabeza. Pero no tenía lengua aún y no podía hablar. Entonces la Madre le formó la lengua. Así nació el primer hombre. La Madre lo bautizó y lo llamó Sintána.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 19)

O desenvolvimento mostrado nestes relatos parece ser uma metáfora do desenvolvimento embrionário e, de fato, vários autores (ver entre outros Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]; 1987b; 1967; 1976, Murillo, 1996) apontam que para os indígenas serranos esta relação é constante e essencial “It is posible to view the creation and layering of the Ika universo in the form of the cycle from conception to birth.” (Tayler, 1997, p. 43). Tayler continua afirmando que

“The Ika also tend to view the world and the universo, as described in the myths, in the form o layers or strata which may be associated with levels of brightness or darkness or distinct colours. Although the world is circular in essence, and the Ika have several words to express roundness, this strata concept with its three, fice or nine layers or may related to the time from conception to birth (...) There are many ways of viewing this layering concept, but the idea itself is again expressive of a sequence, an order, a chronology into which one may place the basic features of the creation myths. At the centre there are the layers of White

<sup>30</sup> Una piedra especial con la que hacen pagamentos.

<sup>31</sup> Refere-se a que não sabia como ter relações sexuais.

and gold or yellow symbolising the rising sun and the point of all creation; then there are the dark layers from which the ancestral figures support the world and cause earthquakes in their forgetfulness. It is from these layers also, although equally a part of the whole cosmos, that the concept of reality or actuality, the state of being that is Ati, stems. She is thought of as a woman. She is the mother of all things and to her, as in the myths all things relate.” (Tayler, 1997, p. 53)

Apesar de que não tenha sido descrito exatamente o rol de *la Madre* dentro desta sucessão, o fato de que a narração se construa como uma continuidade cronológica, onde os diferentes mundos que vão se formando a partir do primeiro mundo, no qual estava *la Madre*, sendo que pouco a pouco iam aparecendo as coisas que "deviam viver ou existir", manifesta o rol original de *la Madre*, seu papel como fonte de toda existência, pois “assim, primeiramente, só estava a Madre”. Vemos que também há uma referência constante rumo a “nosso mundo” e às coisas que nele deveriam existir. Mostra que conforme vão se formando os diferentes mundos, vão nascendo também as coisas de nosso próprio mundo. Qual é nosso mundo e qual é a relação com os outros mundos? Isto será tratado com mais cuidado quando falarmos da concepção do universo, mas agora basta atestar que, de acordo com o que se manifesta na narração, os mundos não se encontram mutuamente separados, parece que há uma certa interdependência entre eles e seus seres, não é em vão que todos sejam filhos de *la Madre*.

A segunda versão compilada por Reichel-Dolmatoff menciona *la Madre* como *Eluítsáma*, nome que, de fato, não aparece entre os quatro registrados pelo autor como variantes para a mesma *Madre Universal*. Esta versão continua dizendo que *Eluítsáma* cria a terra, mas não o faz num único momento.

“Entonces la tierra era como ceniza blanca y no sirvió. Entonces la cambió otra vez. Entonces la tierra era azul pero tampoco sirvió. La cambió otra vez y entonces la tierra era buena. Entonces Eluítsáma estaba contenta. subió al cielo y trajo semillas y sembró en la tierra ñame, yuca, batata, frijól y malanga. (Después de haber sembrado árboles de todo, mandó la gente y animales a hacer su casa.) Entonces el marido de Eluítsáma se llamaba Seráira y éste mando bajar a la tierra a su hijo Eluihuíku. Como Eluítsáma ya estaba cansada y vieja, ella dijo al hijo: Ahora tu toma la herencia. Así el hijo se fue a tumbar monte y a sembrar. Cogió mucha cosecha. El sembró cada mata en su lugar. Entonces dijo Eluítsáma: “Vamos otra vez al cielo”. Así dijo a toda su familia. Entonces un hijo que se llamaba Hirvuíxa, dijo: “Yo me quedo aquí”. (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 25)

Encontramos nesta outra narração a *la Madre* como figura criadora, expressa aqui no ato de criar e mudar a terra e posteriormente de semeá-la e fertilizá-la com as sementes que provinham de onde ela sempre viveu. Ainda que entre os *Ijka*, *la Madre (Ati)* também tenha um papel de ser a mãe de tudo, os mitos recolhidos por Tayler (1973; 1997) não fazem referência a ela no momento da criação, como o autor cita, “When the sun and the moon went into the sky, father Araviko made the land and the mountains from the sea.” (Tayler, 1997, p. 33)

“At the time when all was night and there was only the light of the fireflies, there were two fathers who conferred together to create the light. At this time, before the coming of the sun, all was twilight, and everywhere there was sea<sup>32</sup>. The first light they created came from Utiboona, the very oldest of all the stars. But still there was Little light. [continuaron con la creación de varias estrellas pero nunca estaban satisfechos]. The two fathers argued much over this. One of them wanted more light. He wanted it to be clean and clear. The other father wanted darkness to continue and they were divided.” (Tayler, 1997, p. 34)

Ainda que nesta narração se faça referência indireta à presença de *la Madre* ao dizer que o mar estava em todos os lugares, os protagonistas são dois *padres* que posteriormente são identificados como *Araviko* e *Serankua*. Em outra versão relacionada, entra em cena outro *padre*, vejamos:

“The origin of the world came at a time when there were no mountains, no rivers and no lakes. All was in darkness. The first male god or father was Yankwa, who is now the mountain peak called Tairona<sup>33</sup>. After him there came four more fathers. They held reunions together. They started creating the mountains and the lakes. These were [or became] the mothers of wild animals, of domestic animals and of the food crops, each being different.” (Tayler, 1997, p. 35)

Alvaro Chaves e Lucía Zea dizem que

“Antes de la luz y los hombres estaba Mama Seukún, que es el dios mas importante. Tenía un compañero llamado Kakaseránkua, pero tenían que ser cuatro. Los otros dos fueron Karmenataba y el Mama Takinaka. Entonces les hacía falta un secretario que fue Kuankunbitamoya. Crearon primero la tierra, plana, después los árboles y los animales, el agua, los ríos y las lagunas. Todavía no había luz, la tierra era todo llano, planito, pero no había luz. El sol y la luna eran dos niños pequeñitos y vivían escondidos en una cueva. Antes de estar la luz los Mamas crearon el cocuyo, pero su luz era muy pequeñita, no sirvió y se quedó en la tierra; entonces crearon la luz con los dos niños hermanitos. De una piedra tenían que crear un hombre y una mujer, y los crearon.” (Cháves Mendoza & De Francisco Zea, 1977, p. 56)

Vemos que em todas as narrações encontra-se a presença de figuras masculinas chamadas *padres*, às vezes *dueños* ou *chefes*. A contemporaneidade destes seres masculinos com *la Madre* é um elemento que provavelmente nunca podera ser esclarecido totalmente. O certo é que, mesmo quando em algumas versões se atribua mais importância a estes seres masculinos, no processo de criação das coisas, *la Madre* direta ou indiretamente está presente como pano de fundo no processo de gênese do universo. Mas, quem e o que são estes seres masculinos? e, de onde eles vem? Começemos por desbravar a segunda questão. Considerando o que dizem os indígenas do maciço, *la Madre Universal* é a mãe de tudo na existência, e ela é um ser primigênio, estes seres masculinos, ainda quando às vezes sejam apresentados como seus esposos, são também filhos dela, o que implica dois elementos: primeiro uma autofecundação que deu como resultado o surgimento de certos seres masculinos, posteriormente uma relação

<sup>32</sup> Esta é uma referência a *la Madre*.

<sup>33</sup> Refere-se a um dos pontos mais altos do maciço chamado Tairona.

incestuosa entre um ou vários destes e *la Madre*.

“El mundo, como lo entienden los koguis, comenzó por un acto de autofecundación de un ser andrógino identificado como la madre, o /*Haba Gaulchováng*/ (/gau/, /gaul/: hacer, crear, iniciar, consagrar). De esta autofecundación nace el primer hombre, que en un acto incestuoso fecunda a la madre y da origen a la primera mujer. Las historias de los hijos de la madre, las relaciones de estos entre sí, y las intervenciones esporádicas de ella como figura central, definen el telón de fondo sobre el cual se dibuja su normatividad, su concepción del mundo, el ordenamiento territorial, y otras importantes condiciones que son necesarias para la interacción social.” (Murillo, 1996, p. 77)

Uma das coisas mais impactantes que Murillo traz ao cenário é a androginia de *la Madre*. Até este momento neste trabalho nos referimos a ela como um ser feminino, símbolo da fertilidade equiparada automaticamente à figura de uma mulher. No entanto, podemos pensar que a atribuição de uma única feminilidade a este ente pode ser um desdobramento posterior dos próprios indígenas em conjunto com uma projeção de nossas próprias categorias de gênero neste contexto etnográfico. É *la Madre* um ser eminentemente feminino?

Retomemos rapidamente a **Versão I**, do mito de criação exposto por Reichel-Dolmatoff no qual *la Madre* (*Se-ne-nuláng*) tem como marido um *Padre* (*Katakéne-ne-nuláng*) e um filho (*Búnkua-sê*). Se usarmos de uma aproximação etimológica para analisar estes nomes notaremos que tanto o *Padre* como *la Madre* contêm em seu nome uma mesma terminação (*nuláng*). Segundo Reichel-Dolmatoff a terminação “ang” (*bang, mang, vang*) é muito comum nos nomes femininos relacionados nos mitos (Nos outros mundos mencionados relaciona-se às *madres Sáyagaueye-yumang, Aune-nulang* que contam com a mesma terminação “ang”). Por outro lado, o mesmo autor nos diz que a partícula “Sé” relaciona-se em geral com o pênis. Partindo disto poderíamos pensar que nesta versão do mito o *padre* não teria as características masculinas que esperaríamos encontrar mas que se relaciona mais com um ser feminino ou que as *madres* (ou pelo menos *la Madre Universal*) não só possui características femininas mas que também possui elementos masculinos (onde se encontra uma identidade masculina clara é no filho *Bunkua-sé*, cuja terminação faz referência direta ao pênis.) Isto nos impede de fazer uma separação incisiva entre *madre* - ser feminino e *padre* - ser masculino. Este tema é tratado por outro mito recolhido por Reichel-Dolmatoff onde mostra-se *la Madre* (desta vez assumindo o nome de *Haba Kasúmma*<sup>34</sup>), como um ser que expõe características tanto masculinas como femininas, vejamos:

“Primero, primero<sup>35</sup> antes de existir este mundo, ella era como un hombre, con poporo y mochila. A Kasúmma no le lucía eso. Hijos suyos después de eso eran: Múlkua-sé<sup>36</sup> y después existió Sintána, después Seihukúkui y después Seyánkua y después Hánkua y después Kimáku. Estos todos eran hombres. Kasúmma estaba

<sup>34</sup> Segundo o autor, provém de *Katsúma* que significa unha.

<sup>35</sup> Todos os sublinhados desta citação são meus. São feitos para ressaltar elementos da narração.

<sup>36</sup> Reichel diz que é sinônimo de *Búnkua-sé*

como hombre, con barba y bigote y quería ordenar todo a sus hijos. Los tuvo como espíritu, no como ahora. Ella quería mandar, como los hombres mandan a las mujeres, a coger agua y hayu [hojas de coca]. Se paró en la puerta, con el poporo, a preguntar si ha habían cocinado y traído leña y agua. Mandó buscar agua a los hijos. Mandó lavar ropa. Pero no le luce. Que el hombre no debe cocinar. Ella cogió poporo, terció mochila y no la respetaron sino que chanceaban de que mandara y se metiera en la cansamaría. Sintána se reía. La Madre se rebuscó: “¿cómo será?”. Llegó a la puerta de la cansamaría. Dejó el poporo y lo entregó a Mulkuéxe [el mismo Múlkua-sé y Búnkua-sé] y luego a Sintána, a los hijos todos que eran hombres. Se salió ella de la cansamaría y entró donde estaban los hijos y se puso a cocinar, a lavar ropa, fue por agua y todo eso le lucía. Cuando hablaba, la respetaban. Hasta se arrancó barba y bigote y las entregó a los hijos. Los hijos no tenían mujer. Las mujeres de hijos eran una olla de barro y luego una piedra de moler. Pero ellos no hacían nada con ellas. No sabía hacer como ahora hace hombre con mujer. Molían tierra y pensaban que eso era mujer [el autor señala que esto hace referencia a la masturbación].

(...)

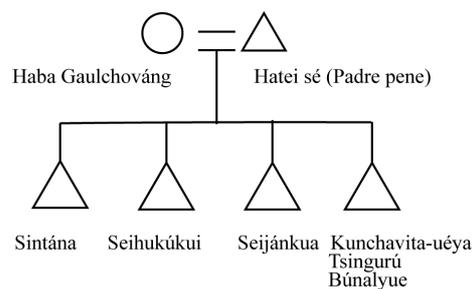
El marido de Kasúmma era un bastón de palo. Ella en alúna, con el bastón, se hizo los hijos. Ella no sabía cómo hacer con hombres. Después fue que comenzaron para hacer con una mujer. Kasúmma inventó la cosa. Por eso, entre indígenas, hay algunos que hacen con ella como si fuera particular [el autor señala que esta es una reflexión del informante y se refiere al incesto entre madre e hijo, cosa que parece ser común entre los kogi, aunque castigada]” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], pp. 27-28. Tomo II)

Em primeiro lugar, esta narração deixa em evidência que a figura de *la Madre* não só tinha as características femininas atribuídas à mulher mas que também incorporava características masculinas estereotípicas. No início dos tempos, *la Madre* aparece então como um ser andrógino, como atesta Murillo (1996), mas esta androginia não parece ter um caráter permanente. Uma vez *la Madre* entrega os elementos masculinos a seus filhos, a androginia parece desaparecer, tipificando agora sim a figura feminina-mulher com a que relacionamos usualmente.

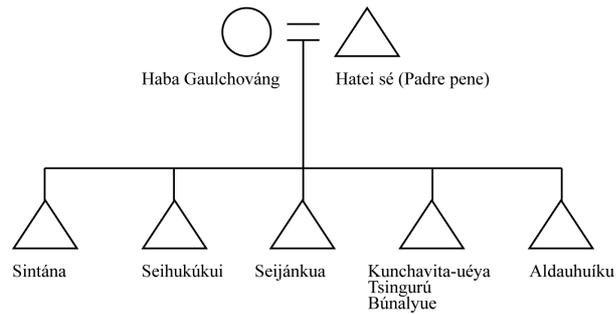
Nos termos de Strathern (2006 [1988]), esta androginia pode ser pensada como o fato de que as pessoas são microcosmos sociais, não um indivíduo mas um “divíduo” que contém as dualidades e oposições das relações nas quais se constrói. *La Madre* pareceria então ter dois estados, um original e duplo no qual incorpora o masculino e o feminino, e outro no qual houve um processo de diferenciação que ressalta as qualidades femininas de seu ser. Esta “androginia original” evidencia a relação entre dois opostos complementares fundamentais no pensamento serrano (masculino/feminino), mostrando a necessidade de sua interação para a fertilização do universo (manifestada no ato de procriar todos os seres vivos, seja a partir da autofecundação em seu estado duplo, ou na relação sexual entre *la Madre* e os paías num estado de diferenciação sexuada dos seres). A narração também mostra que a passagem do estado duplo de *la Madre* a um estado estereotípico feminino se dá através de uma diferenciação de papéis, comportamentos, atividades e estados que funcionam como eixo moral do cotidiano destes grupos.

Parece que o ato da criação do mundo se deu em duas fases: uma primeira com a intervenção direta e única de *la Madre* que inclui a criação dos primeiros *padres e madres* (seus filhos), e uma segunda fase onde estes assumem um papel mais ativo e continuam a obra do ser primigênio. Retomando então a questão levantada anteriormente, quem e o que são estes seres? Basicamente todos os seres existentes no universo são filhos de *la Madre*, incluindo os seres humanos não indígenas, no entanto, é evidente que os mitos se referem constantemente a alguns seres em particular: estes seres são *Padres* ou *Madres*, o que significa que a partir de sua intervenção, muitas das coisas que se encontram no universo foram criadas (animais, plantas, ferramentas, doenças, fenômenos naturais, etc.), ou bem seu cuidado lhes foi conhecido pela Madre, ou se casaram com tais objetos. Neste sentido as coisas lhes pertencem (são seus donos) e, quando os seres humanos precisam fazer um certo uso de certo elemento devem “negociar” com o *Padre* ou *la Madre* deste para poder ter acesso legítimo a isso. Este é um modelo bastante conhecido na etnologia amazônica, cujo exemplo mais comum é o que obriga aos caçadores a pagar aos donos dos animais para poder caçá-los e não ter de entrar em guerra com eles. “... los Padres, Madres y Dueños eran los primeros “Hijos de la Madre” quienes se “casaron” con objetos utilitarios o ceremoniales o quienes se encargaron de determinadas acciones o fenómenos. Ellos conceden los “permisos” (...) y con ellos el individuo se pone “de acuerdo”. (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 113. Tomo II)

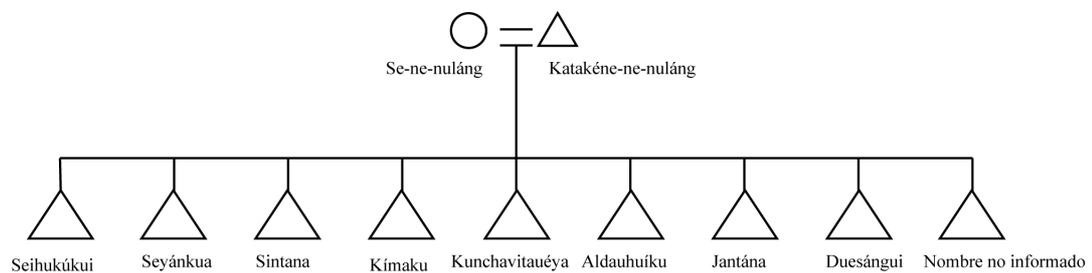
De todos esses *Padres e Madres* (ver tabela 4 onde se listam alguns deles) alguns têm maior importância que outros e seu papel no ciclo de criação é mais definitivo. No caso *kággaba* Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]), diz que o mais comum é que se identifiquem quatro *Padres* principais conhecidos como os “*Padres do Mundo*”: *Sintána* (que se diz geralmente que foi o primeiro ser humano), *Seihukúkui*, *Sejánkua* e *Kunchavita-uéya*, que também é conhecido como *Tsingúru* ou *Búnalyue*. Temos então um primeiro modelo:



Outros informantes incluem um quinto pai: *Aldauhuíku*.

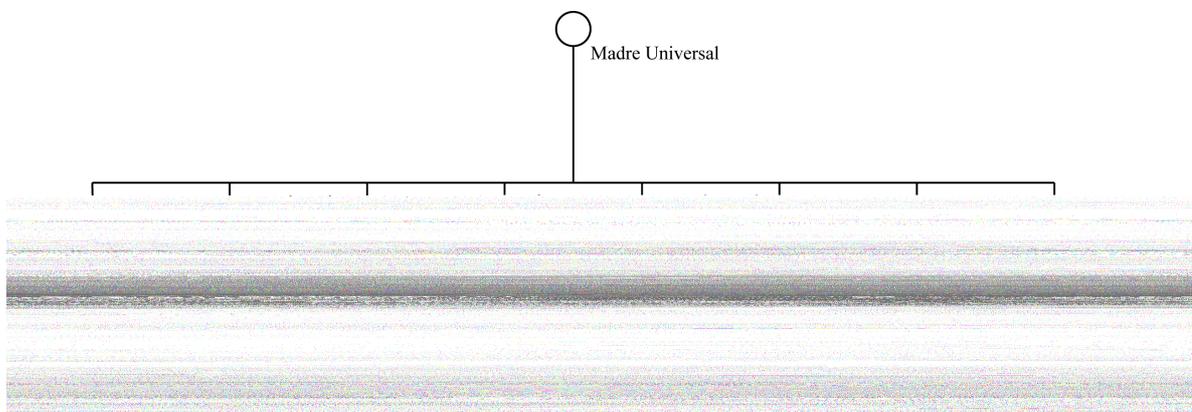


A continuação da primeira versão do mito de criação recolhido por Reichel Dolmatoff menciona nove pais, assim:

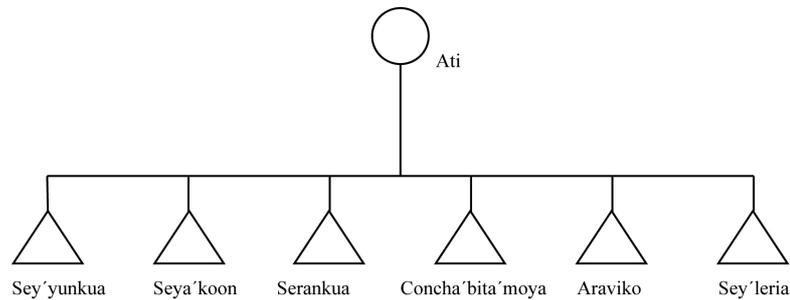


A ordem de nascimento dos *Padres* é outra questão que não está clara, mas segundo Reichel-Dolmatoff, os de maior importância são *Seijánkua*, *Seihukúkui* e *Sintana*.

Entre os *Wiwa*, Villegas (1999) identifica 8 *Padres* que conformam dois grupos. O primeiro grupo encarna o bem (a vida, a fertilidade), e são os três primeiros a nascer, sendo assim os que concentram mais poder. Os outros cinco encarnam o mal (a morte, a doença) resultando então no modelo a seguir:



Para o caso *ijka*, Tayler (1997) menciona os seguintes *Padres*.



Tayler chama a atenção sobre o fato que quatro destes seis *Padres* têm como prefixo “Sey/Seya”, o qual faz menção à noite e à escuridão. Se nos lembrarmos do mito *ijka* que falava sobre a discussão entre *Araviko* e *Serankua* pela luminosidade do mundo, veremos que enquanto o primeiro buscava um mundo mais claro, o segundo preferia permanecer na escuridão, pondo de manifesto a oposição entre luz e escuridão.

“The use of the term for night in the case of all four fathers does identify them with the black or night-side fathers or mamas, who may be viewed as being earlier or oppose to Araviko whose helpers became stars. In the later accounts the two early fathers are depicted in opposition to one another: the one relating to a closer association with the earth, the other with sun.” (Tayler, 1997, p. 183. Nota 47)

Apesar das diferenças linguísticas, encontramos que entre os três grupos há um *Padre* em comum: *Seránkua* (*Seijánkua* em *koggian*). Além desta concordância, encontramos correlações linguísticas com a presença do *Padre Kunchavita-uéya-Concha-vita-moya* e *Aldahuíku-Araviko* entre *kággabas* e *ijkas*, com a presença do *Padre Seihukúkui-Seukukui* entre *kággabas* e *Wiwas*. Lamentavelmente não contamos com descrições que nos permitam caracterizar plenamente estes *Padres* para assim poder fazer a analogia definitiva. Independente dos *padres* mencionados, os mitos mencionam outros *padres* que não tem sido incluídos nos diagramas, pois os diferentes autores apontam a importância e preeminência de outros. A continuação mostram-se quais são os principais elementos associados com estes *Padres* originais:

Tabela 3. Principais *Padres* e suas associações.

<b>Sehukúkui</b>	Primogénito filho de <i>La madre</i> para <i>wiwas</i> e <i>Kággabas</i> .
	Pai da coruja.
	Dono da noite e das sombras.
	Dono dos animais negros.
	Relacionados a ele estão outros <i>Padres</i> de menor categoria como <i>Kassaúgi</i> , <i>Zalyintána</i> , <i>Sankalaména</i> e <i>Gulaména</i> .
<b>Seiyánkua/Seránkua</b>	Dono da terra e das plantas. Tudo que é vegetal não é cultivado pelo homem.
	Está associado com outros <i>Padres</i> de menor categoria como <i>Džibundžža</i> , <i>Žantana</i> , <i>Saci</i> e <i>Sáungelda</i> assim como <i>Ka šindúkua</i> , <i>Namsíku</i> e <i>Sintana</i> . Os seres femininos <i>Saumá</i> , <i>Šivaldungáya</i> e <i>Žangáuli</i> .
<b>Kunchavita-uéya</b>	Senhor da água.
	<i>Padres</i> de menor categoria associados a ele: <i>Kuišbángui</i> (senhor do trovão) <i>Námaku</i> , <i>Saldáui</i> , <i>Nyiueldue</i> , <i>Nurlita</i> , <i>Noanasé</i> (este padre é para os <i>Wíwa</i> um <i>Padre</i> principal, o menor dos 8 <i>padres</i> originais e dono da morte e da doença)
	Associado à figura feminina <i>Haba Nuvingó</i>
<b>Aldauhúku/Araviko</b>	Senhor do Fogo e dos animais
	Pai das cobras, do pau-ferro e da quinquina.
	<i>Padres</i> de menor categoria associados a ele: <i>Matúna</i> , <i>Šivoláta</i> , <i>Napita</i> , <i>Namsaví</i> , <i>Ili</i> , <i>Suví</i> , <i>Šexá</i> , <i>Kimáku</i> e <i>Sauná</i> . <i>Labata</i> e <i>Don Labata</i> (relacionados principalmente ao contexto <i>ijka</i> )
	Associado às figuras femininas <i>Nabobá</i> , <i>Kaxsíkuáma</i> , <i>Simalyngáya</i> , <i>Nu-uíxa</i> , <i>Nu-šengóna</i> , <i>Nu-híbuldu</i> e <i>Nungauláno</i> e <i>Aldavitsaba</i> (Segundo Reichel-Dolmatoff traduz a mãe (haba) de <i>Aldauhuiki</i> )

Tabla 1. Pais e Donos do mundo Serrano

<i>Padres</i>	Dono ou <i>Padre</i> de...
<i>Máma Sen-máktu</i>	Gambá
<i>Nurlita</i>	Morcego
<i>Nyiueldue</i>	Peixes
<i>Duginávi</i>	Abóbora
<i>Téiku</i>	Ouro
<i>Nani Surlí</i>	Verão
<i>Monsaui</i>	Chuva, Granizo, neve, vento.
<i>Heisí</i>	Doenças
<i>Aldúna Kálda-bauku</i> e <i>Kashindúkua</i>	Pênis
<i>Tekualdáma</i>	Cultivos

<i>Padres</i>	Dono ou <i>Padre</i> de...
<i>Makuáui Maku</i>	Colômbia
<i>Saldáui</i>	Plantas
<i>Sáldakshugui</i>	Milho
<i>Mulkuá-kukue</i> ( <i>Seya koon</i> entre os <i>Ijka</i> )	Sol
<i>Uruhú</i>	Sodomia
<i>Takán-kukui</i>	Sêmen
<i>Arldaul-due</i>	Pedra do coito
<i>Auixa Hátei</i>	Desinteria
<i>Kassaúgi</i> , <i>makú</i> <i>Saldángui</i> , <i>Makú</i> <i>Shinxuá</i> , y <i>Juga</i> <i>Jereena</i> (este último entre os <i>Ijka</i> )	Homem branco
<i>Mehave</i> (entre os <i>Ijka</i> )	Coca

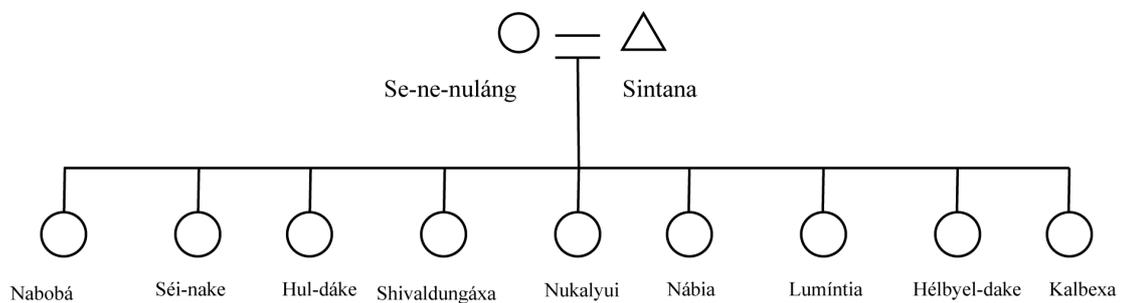
Assim como se mencionam os *Padres*, os mitos também mencionam às *Madres*, mas geralmente, estas vêm depois. O surgimento destes seres femininos é ainda mais incerto que o dos *Padres* originais. Há a suposição de que, como todos os seres, estas são filhas de *la Madre* e às vezes argumenta-se que são filhas dos mesmos *Padres* em sua relação incestuosa com *la Madre*

“Entonces ella [*la Madre*] se quitó una uña. Luego se quitó un pelo del maukuí [vagina] y cogió sangre de su mes y un cabellito de la mitad de su cabeza. Sintána cogió *poporo* y palo y piedra. Puso *kággaba-kuítsi* en el ombligo, y sangre y uña y lo empujó. Haciendo así, no más, ya estuvo preñada. Así resultó Madre preñada y tuvo a los nueve meses una hija mujer. Tuvo nueve hijas. Con esta piedra *kággaba-Kuítsi* nació: Nabobá, *Séi-nake* (la tierra negra), *Hul-dáke* (la tierra amarilla), Shivaldungáxe, Nunkályi, Nábía, Lumíntia, Hélbyel-dáke y Kábexa.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 28. Tomo II)

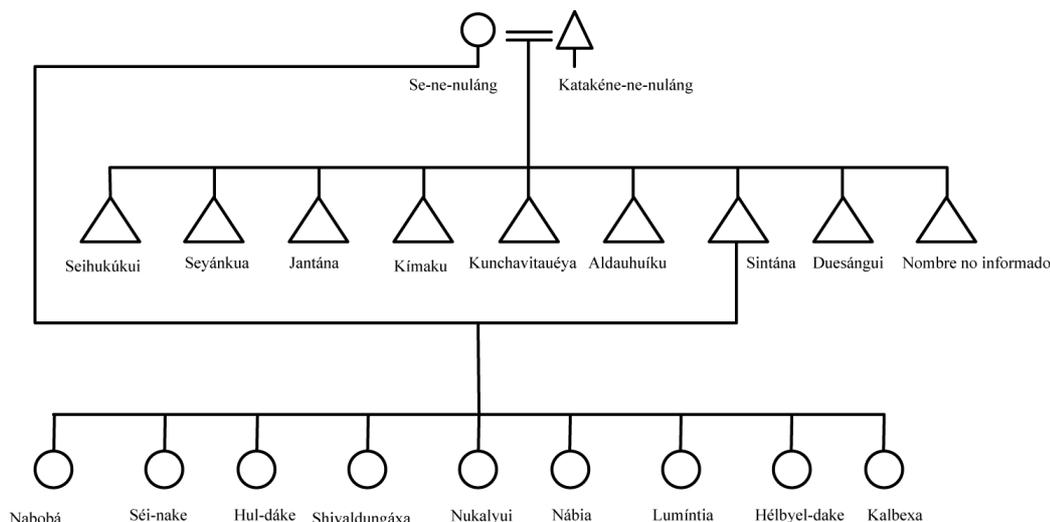
A primeira versão do mito de criação recolhida por Reichel-Dolmatoff diz que

“Cuando nació Sintána la Madre no tenía marido. Su marido era un bastón de madera y con éste ella se hacía la cosa [se masturbaba]. Un día la Madre resultó gorda y nueve meses después parió nueve hijos. Así nacieron los padres y Dueños del Mundo, de la Madre. (...) Entonces aún no había mujeres. Los hijos de la Madre no tenían mujeres y cada uno estaba casado con una cosa: el uno con la olla, el otro con el telar, el otro con la piedra de moler. Ellos no sabían qué era mujer. Molían tierra [se masturbaban] y pensaban qué era mujer. Entonces después de nueve meses, la Madre parió otra vez. Así fue todo eso. Sintána cogió el palito de su *poporo* y puso en el ombligo de la Madre un pelo, una uña de ella y una piedra chiquita, llamada *kággaba-kuítsi* y empujando con el palito del *poporo* los hizo entrar en el cuerpo de la Madre. Así la Madre estuvo encinta. La madre parió nueve hijas. Así nacieron Nabobá, *Séi-nake*, *Hul-dáke*, Shivaldungáxa, Nunkalyi, Nábía, Lumíntia, Hélbyel-dake y Kalbexa. (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], pp. 19-20. Tomo II)

A partir desta narração encontramos o seguinte modelo:



Se considerarmos a primeira geração de *Padres*, *teríamos* o esquema a seguir:



Se relembarmos o mito onde se falou da *Madre Haba* pode-se ver que se mencionam as mesmas nove mães, produto da fertilização de *Haba Kasúmma* por parte *Sintana* através da inserção de pedras *kággaba-kuítsi* por seu umbigo e com a ajuda do pauzinho do *poporo* (uma metáfora clara da relação sexual, já que o pauzinho do *poporo* é símbolo do pênis e o umbigo pode ser visto como uma vagina). No entanto, no mito de *Haba Kasúmma* relacionam-se algumas filhas com cores de terra, de forma que *Séi-nake* relaciona-se com a terra preta e *Hul-dáke* com a terra amarela. O mito de *Haba Kasúmma* continua dizendo que

“Así Gaulchováng tuvo nueve hijas. Ella es dueña de la tierra. Kasúmma<sup>37</sup> dio a Seyánkua y Hánkua la tierra. Kasúmma dio autorizaci3n a los hijos y fueron a pedirle hijas a Gaulchováng. Seyánkua, Kímaku y Hánkua fueron a pedir hijas y se las dio como tierra, pero no nació cultivo. Luego les dio tierra blanca pero no nació cultivo. Luego tierra amarilla pero tampoco. Otra arenosa y no nació. Pero Seyánkua sabía que la mejor que ella tenía, no la entregaba. Entonces Seyánkua y Kímaku y Hánkua y Sintána inventaron una música linda y entonces sí. Madre Gaulchováng tenía siete cuartos atrás y se paró en la puerta para que no saliera la Tierra Negra buena, pero sí salió y ella es Sei-nake. Kímaku, Hánkua y Seyánkua se la llevaron huyendo y Gaulchováng los demandó y los persiguió. Hánkua, Kímaku y Seyánkua caminaron por todas partes con Seináke y donde pisó ella, hay tierra negra. Cuando caminaron así por todo el mundo quedó en todas partes un poquito de tierra negra y Hánkua, Seyánkua y Kímaku la soplaron y se volvió entonces india. Esa es la raza Seináke. Entonces soplaron las otras tierras que la Madre había entregado y soplaron la tierra amarilla, arenosa, blanca, azul y todas las tierras y así resultó la raza Huldáke, Hélbyel-dáke, Nugei-nake, Séijal-dáke, Naníba-Huldáke, y Nyimulda-Hulda. Estas son las clases de tierra. Sintána y Seihukúkui las soparon y se volvieron raza de mujer. (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], pp. 28, 29. Tomo II)

<sup>37</sup> Aparentemente (Reichel-Dolmatoff pergunta-se al respecto), *Gaulchováng* e *Kasúmma* são a mesma *Madre*.

Não está claro se nesta narrativa *Haba Kasúmma* e a *Madre Gaulchováng* são um mesmo ser, ou não. O que é importante é ver a relação entre a criação da mulher e a terra, em busca por terra boa (mulher boa/terra fértil), metáfora que expressa a importância da mulher como símbolo de fertilidade e seu papel no mundo. A busca destes *Padres* por uma mulher é a busca do indígena serrano por fertilidade, expressa em termos matrimoniais, em termos de cultivo e em termos não materiais por meio da fertilização do mundo. Este relato mostra também que estas nove terras-*madres* são a cabeça de cada uma das linhagens ou grupos femininos.

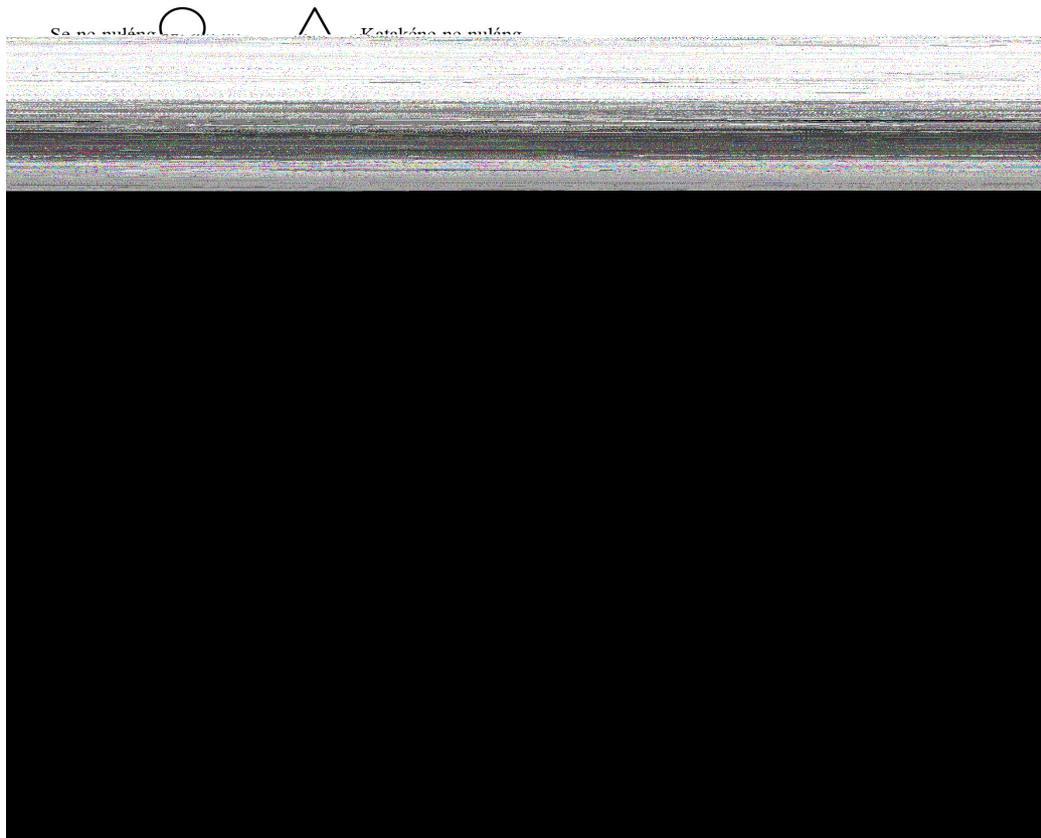
Outra versão recolhida por Reichel-Dolmatoff coloca à primeira mulher como o filho menor de *la Madre* dentro da primeira geração de *Padres*:

“Cuando nacieron todos los Padres del Mundo, nació como última una mujer. Se llamaba Se-káiji. Era la primera mujer del mundo. Ella se hacía la cosa [se masturbaba] y parió una hija que se llamaba Nabobá. Ella [Nabobá] era muy mala. Cuando había crecido ella estuvo gorda y parió culebras y gusanos que se volvieron lagunas. Nabobá es la Madre de las lagunas del Páramo. Así Sintána sabía que ella era mala.

Entonces Sintána cogió unas piedras chiquitas (*kággaba-kuítsi*) y cuando Nabobá estaba dormida, puso las piedras en el ombligo de la mujer y con el palito del poporo se las hizo entrar en el cuerpo. Cuando Nabobá se despertó se sintió encinta. La barriga le dolió mucho. Después de nueve meses Sintána ya sabía que iba a parir pronto. Entonces Sintána fue donde estaba Nabobá y le quitó el sentido y la dejó privada. Así parió una niña. Sintána cogió la niña y la puso en seguida en un baúl chiquito de madera y que enterró en el centro de la cansamaría. Cuando Nabobá se despertó buscó su niña. con su lengua larga si iba lamiendo la cosa [vagina] y pensó: “¿Qué sería de mi niña?”. Entonces le salió bósá [placenta] y Nabobá la comió.

Desde entonces ya rindió [fue fértil]. Sintána con las piedritas hizo que Naboba pariera niñas y niñas y así nacieron las primeras mujeres. La primera que nació se llamaba Haba Aitsáma. Cuando Auitsáma tuvo por primera vez el mes [menstruación] y cuando Kímaku ya recibió su poporo, sintána hizo que ellos se casaran. Al mismo tiempo Auitsáma se casó también con Hátei Saldáui, el quinto Máma Bueno y luego ella tuvo una hija que se llamaba Aldauitsáma. De este matrimonio de Kímaku y Auitsáma viene el Kurcha-Túxe. (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], pp. 22-23. Tomo II)

Mesmo que neste relato *Sintána* não tenha relações com sua mãe, *La Madre Universal*, o incesto se dá com sua irmã e com sua filha, produto do primeiro incesto formando. Adicionalmente o casamento entre *Kímaku* e *Auitsáma* forma uma das linhagens masculinas chamada *Kurcha-Tuxe*. Temos então o esquema a seguir:



Assim como os *Padres*, as *Madres* também tem certos atributos ou posses. De acordo com Reichel-Dolmatoff, para os indígenas serranos tudo tem um *padre* e uma *madre*, no entanto, não sabem a totalidade dos nomes. A seguir uma relação das principais *madres*.

**Tabela 5. principais *Madres* e suas posses.**

Madres	Donas de...
<i>Jangáuli</i>	Gambá
<i>Sérylyue</i>	Viado
<i>Pasúnya</i>	Barata
<i>Kuángyi</i>	Aves
<i>Kuángyi</i>	Cobras
<i>Teimú</i>	Peixes
<i>Huldáma y Kualdanéhumang</i>	Milho
<i>Misevályue</i>	Dança e canto
<i>Hukáldatsyue y Seijavéya</i>	Verão

Madres	Donas de...
<i>Káldyi-kukui</i>	Plantas
<i>Séijaldyue</i>	Primeira menstruação
<i>Nábia</i>	Adultério
<i>Seatakán</i>	Coito
<i>Nabobá</i>	Vagina
<i>Nabobá</i>	Lagoas
<i>Gaulchováng</i>	
<i>Nunkályisaka</i>	
<i>Shivaldaneumáng</i>	

Até aqui estivemos falando da *Madre Universal*, os *Padres* e as *Madres*, todos descendentes deste primeiro ser. Aliás, pode-se perceber que ainda quando não há uma compilação dos mitos *wiwa* e *kanakuamo*, a variação das narrativas é muito grande. Ainda assim é possível colocar em evidência elementos básicos que funcionam como eixos estruturais do pensamento serrano e que se encontra em forma de núcleos dentro das narrações até agora expostas. Primeiro, existe um ser primordial de onde provem toda existência conhecido genericamente como *la Madre* ou *La Madre Universal*. “All things both in and on the earth, even if attributed with masculine properties such as tree and peaks, are regarded by the Ika as manifestations of the mother state of Ati” (Tayler, 1997, p. 46). Ela existia antes da criação do mundo e foi ela quem criou o universo. Este estado original, que em nossas categorias ocidentais poderia ser análogo a um estado “espiritual”, é conhecido principalmente com a palavra *kággaba* “*Alúna*”, da qual falaremos mais adiante neste capítulo, mas que é uma espécie de estado imaterial mobilizando pela força do pensamento de *la Madre*. Em segundo lugar percebe-se que a criação do mundo é um ato de fertilidade expressa seja através da autofecundação de *la Madre* que aparece como um ser andrógino, ou por um ato incestuoso dela com um de seus filhos onde *la Madre* aparece como um ser feminino. Este ato de fertilização que manifesta uma espécie de materialização progressiva, continua a se reproduzir em todas as escalas por meio das ações de seus filhos e filhas que tiveram necessariamente que continuar com as relações incestuosas para continuar o legado da *Madre Universal*.

Terceiro, há uma ênfase em apontar que o ato da fertilidade que criou o mundo se deu em meio à escuridão, momento no qual *la Madre* era água, e o tempo é dividido a partir do momento em que o Sol é colocado no firmamento. Quarto, há uma espécie de hierarquia dos seres originais baseados na ordem de nascimento. Desta forma, o ser supremo é *la Madre*, é seguida pelos *Padres Originales* e os *Padres* de menor categoria e posteriormente as *Madres*. Entretanto, a escala cosmológica não acaba ali. A partir do surgimento dos humanos e posteriormente quando começam a morrer, entram nesta escala de seres. Os mortos se dividem em duas categorias: mortos antigos e mortos recentes. Os mortos antigos são aqueles que já percorreram o longo caminho para chegar ao mundo dos mortos (dizem que quando uma pessoa morre, ela fica esperando num cruzamento de caminhos até que a família faz os rituais de enterro e o alimenta com um *pagamento*. Neste momento o morto começa seu caminho por nove mundos nos quais deve responder por cada uma das suas faltas. Finalmente, após uma longa caminhada, chega ao mundo dos mortos, que se localiza topograficamente encima da *Sierra Nevada*, onde o ser renasce novamente). Os mortos recentes são aqueles que por seu curto tempo de falecimento, ainda não chegaram ao mundo dos mortos, isto é, ainda não deixaram totalmente o mundo dos vivos, portanto, são seres temidos, pois podem trazer doenças e tragédias em vingança de qualquer falta. Os *Padres* e *Madres* são possuidores de tudo o que existe no mundo, o que implica que para ter acesso ou controlar essas coisas, os seres humanos devem negociar com estes seres por meio de oferendas ou *pagamentos*. Os mortos

não são donos de nada e a única negociação que se faz com eles é para que não interfiram na vida dos humanos. Quinto, dentro desta hierarquia, um ou dois *Padres* tem um papel fundamental nos acontecimentos. Entre os *Ijka*, os pais protagônicos são *Araviko* e *Seránkua*, cuja intervenção gera o surgimento da luz em contraposição à escuridão que imperava anteriormente. No caso *kággaba* é *Sintana*, o primeiro homem, quem teve um papel determinante (fertilização) na criação e reprodução de todos os seres humanos. No caso *wiwa* é *Noanatsé*, quem, apesar de ser o filho mais novo, é o dono da morte e da doença.

Sexto, os mitos contêm de maneira implícita ou explícita relações de oposição que estruturam todo o pensamento dos grupos. Entre elas encontramos a oposição homem/mulher na figura de *la Madre*, ficando muito mais claro no mito de *Haba Kasúmã*, onde este ser é descrito como um homem, o que traz problemas na relação com seus filhos. Somente quando assume um estado único, as relações se normalizam e permitem evidenciar os atributos característicos dos homens e das mulheres. Outra oposição importante é a de luz/escuridão que de certa forma se relaciona à oposição vida/mortedoença e na mesma ordem bom/mau.

Como vimos, em todos os casos expostos nos mitos a relação entre estes *Padres* e *Madres* se dá em termos de relações de parentesco. Este esquema se mantém parcialmente nas relações entre os seres humanos e estes seres, que se dão em termos sociais e portanto são pensados pelos indígenas serranos como sujeitos. *La Madre Universal* é a *madre* de todos os seres, e portanto todos somos seus filhos. Ela é quem dá a vida. Porém, a relação com os *Padres* e *Madres* não se dá necessariamente em termos de parentesco. Somente há dois casos em que a relação destes seres e os humanos se mantêm em termos de parentesco: primeiro, quando se trata de um *Padre* ou *Madre* de alto grau, como os originais e segundo, quando se faz referência ao *Padre* ou *Madre* que lidera o grupo masculino ou feminino ao que pertence a pessoa.

A relação entre todos estes seres e os humanos é então diferenciada. De *la Madre* espera-se essencialmente que seja boa, pois é quem dá a vida, mas se sabe que se sua lei não for cumprida, ela castigará seus filhos, portanto *La Madre* é amada e temida. Por outro lado, os *Padres* e *Madres* não contam com o mesmo apreço por parte dos indígenas. Deles não se espera que sejam bons, mas que sejam maus. Paga-se a eles constantemente para que não tragam infortúnios à humanidade. Deles se espera a concessão de licença para ter acesso a suas posses, mas tal acesso deve ser retribuído com as oferendas se fazem a eles, uma forma de os alimentar. Eles só pedem aos humanos sem dar nada em troca (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950]). Temos então o esquema a seguir:

Tabela 6. Níveis de relação com os seres cosmológicos.

Ser cosmológico	Forças pessoais em relação com estes seres
La Madre	Ela dá
Padres e madres	Eles concedem licenças
Antepassados mais próximos. (Morte)	Eles pedem

Neste sentido, *la Madre* é essencialmente boa porque criou tudo, inclusive aos seres humanos e como tal gosta de cuidar deles. É boa porque deu a vida. Os *Padres* podem ser bons porque concedem licenças mas não se espera bondade deles. Os mortos são um incômodo porque somente pedem e não dão nada em troca. Desta forma vemos que a reciprocidade é um elemento altamente positivo no pensamento serrano. Voltaremos a isto mais adiante.

Se *Sintána* é conhecido como o primeiro ser humano, Reichel-Dolmatoff e Tayler argumentam que tal asseveração não implica que tenham sido humanos como nós. Lembremos que *Sintána*, em sua relação com sua filha *Nabobá* começou a procriar gente, mas não eram como os de hoje em dia. Somente na quarta tentativa os filhos deles foram gente de verdade. No começo não tinham ossos, eram como cobras e minhocas, só depois foram se formando dos pés à cabeça. Este também é um assunto recorrente na mitologia serrana, sendo muito mais claro entre os *Kággaba*. Da mesma forma *Sintána*, apesar de ser o primeiro ser humano, era irmão dos *Padres Originales*, e ele mesmo era um deles, portanto vivia na mesma “dimensão” que estes, antes do amanhecer e antes da criação das terras. *Sintána* criou então aos humanos, mas estes humanos ainda não eram como os de hoje em dia; havia homens e mulheres, mas ainda não havia comida:

“Pero no había comida todavía. Sólo había gente, hombres y mujeres. Entonces Nyíueldue tomó una mujer y un hombre y con ellos hizo comida. Tomó la mujer y de su canilla hizo la yuca, de su muslo el ñame, de sus brazos otra clase de ñame, de sus manos otra clase de yuca, de sus riñones la batata, de sus intestinos los frijoles, de su talón la papa, del dedo de su pié la malanga, de sus ojos el árbol totumo, de su saliva el algodón, de su pelo la coca, de sus senos la totuma, de su cabeza el ñame de cabeza y de su vagina una fruta que ya no hay. Entonces tomó al hombre y de él hizo el maíz. De sus tejáua [testículos] hizo el ñame de bejuco. Entonces cogió los corazones de ambos y de ellos hizo gente. Así Nyíueldue hizo la comida y todos comieron y sembraron comida.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], p. 24)

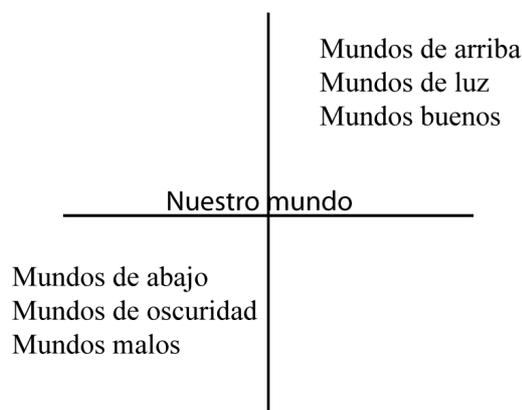
A comida resenhada na narração anterior é a mais consumida pelos indígenas serranos. Tanto a comida como a “gente” é feita a partir de partes do corpo de um homem e uma mulher primordiais, o que evidencia que se compartilha uma vitalidade pois se têm a mesma origem. Isto concorda com argumento dos indígenas do maciço em que os animais, a comida, as plantas e os lugares topográficos também são “gente”. “Según los iku, cada mata de maíz es como una persona que hace parte de la *gente maíz*. Tiene sus padres y madres o dueños espirituales que le

dan la vida. (...) Igualmente, un cerro forma parte del grupo de *gente cerro*. Tiene sus *dueños espirituales* que le permiten vivir y velar sobre el entorno, la tierra, los árboles, el río, los animales y las personas.” (Ferro, 1998)

### O mundo é um ovo cósmico. Concepção do Universo.

“El mundo tiene la forma de un huevo muy grande, puesto con la punta hacia arriba. Dentro de este huevo están las nueve tierras. Son como grandes platos redondos, el uno puesto sobre el otro. Nosotros vivimos en la tierra de en medio en Senenúmayang [o Kárlidula]. A ella siguen hacia arriba Bunkuáneyumang, Alúnayumang, Elnauang y Kóktómayang. Estas tierras son buenas y se llaman *Nyuí-nulang*, tierras del sol. Hacia abajo siguen Kaxtashínmayang, Kaxyúnomang, Munkuányumang y Séyunmang. Estas tierras son malas y se llaman *Séi-nulang*. La última tierra de arriba, es la más pequeña y muy estrecha por estar tan erca del techo del mundo.” (Anónimo apud Reichel-Dolmatoff 1985 [1950]. P 225. Tomo I)

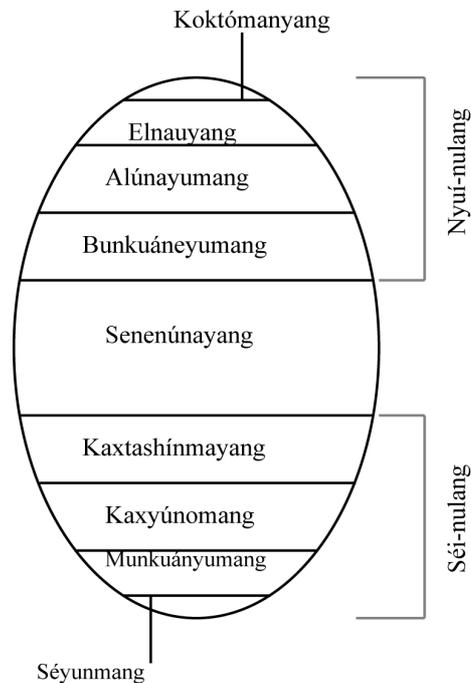
Esta narração anônima desenha o que até hoje é o estereótipo do universo para os indígenas serranos. Faz-se presente uma vez mais a oposição entre luz e escuridão, acompanhada desta vez de duas oposições mais: bem/mal e acima/embaixo. É importante ressaltar o fato de que, embora pareça que Reichel-Dolmatoff extraiu esta narração de um contexto *kággaba*, a palavra para designar os mundos maus, *Séi-nulang*, tenha o prefixo *ijka* “*Sei*” que faz referência à escuridão



O universo é um modelo tridimensional que tem nove níveis, sendo nosso mundo aquele que fica no meio (ponto central, noção importante que será retomada mais adiante). Ao ser nosso mundo aquele do centro, aparece como um ponto de balanço entre estas oposições. Não foge delas, mas é antes definido por elas. Os nove mundos, são nove terras cujos nomes acabam em *ang*, o que nos indica que fazem referência a nomes de *Madres Míticas*. Claro, em consonância com o pensamento mítico os nove mundos são *Madres*, estas nove terras correspondem às nove mães originais. Vejamos o esquema:

Tabela 7. Os mundos *kággaba*

	MUNDOS	ETIMOLOGIA
Nyuí-nulang (Terras boas, terras do sol)	Koktómanyang (É muito pequena por estar no teto do ovo). Nela vivem os gigantes. Sintana colocou o sol neste mundo e o sol desde esse momento está fixo. Sempre está como se fosse 9 horas da manhã. Para saber se é de dia ou a noite, Sintana manda um pássaro para cantar na hora do amanhecer.	Haggi: pedra Atéima: grande
	Elnauyang (Kábunyang)	
	Alúnayumang	Alúna
	Bunkuáneyumang	De <i>Múllka</i> : Branco
	<i>Senenúmayanga o Kárlidula</i> . É a novena filha da Madre Universal.	<b>O mundo onde vivimos</b>
Séinulang (Terras más)	Kaxtashínmayang	Kax: árvore / Tashi: verde
	Kaxyúnomang	
	Munkuányumang	
	Séyunmang. Nela moram os anões.	Sé: Pene Séi: Noite



Para os *Ijka*, o mundo é um círculo com cinco ou nove camadas, “At the very centre it is very cold and yellow. On the next layer it is White. Some layers are reddish, and other bright colours. But the outermost layer, that nearest to the surface, is of the best black earth.” (Tayler, 1997, p. 35). “The centre layers are referred to in the myth as White and yellow. Both colours may be associated with purity and coldness and are referred to in the myth which follows as “where we are”. (Tayler, 1997, p. 184. Nota 49). Temos então um tema recorrente: a oposição entre bem e mal expressa no mito *ijka*, só que desta vez se não manifesta na oposição alto/baixo

mas nas brilho/escuridão (e interior/exterior.)

O autor aponta que neste modelo de mundo há analogias com os nove mundos de gestação do feto humano e as nove camadas que tecem as mães mês após mês durante a gestação de seus filhos. Estas mochilas são acabadas e entregues ao *mamo* no momento do nascimento do bebê de forma que a placenta é ao mesmo tempo a mochila (em outras palavras as mães vão construindo essa placenta mês após mês) e denota o começo e a continuação do mundo, isto é, remarca a relação com *Ati, a Madre*. Como foi dito anteriormente, o modelo *kággaba* também tem um vínculo com o processo de gestação intrauterina. Para os indígenas serranos isto é importante porque concebem o universo como o útero de *la Madre*, e ao nascer neste mundo, simplesmente passam do útero em *Alúna* ao útero do universo. A relação continua pois dizem que ao morrer, entram em outro útero para renascer em outro mundo, o mundo dos mortos, aquele que fica na parte alta do ovo. Da mesma forma que o nascimento neste mundo, ao renascer no mundo dos mortos ficam contidos em outro útero. Isto expressa dois elementos: a importância da relação com *la Madre* e o papel fundamental da fertilidade, desta vez simbolizada pelo útero.

Este ovo cósmico ou círculo de múltiplas camadas é pensado por estes grupos numa ambientação específica.

“Este huevo grande que es el universo, es muy pesado. Está puesto sobre dos largas vigas y cuatro hombres lo sostienen. Dos parados en el Oeste y dos en el Este. Los del Este son Sintána y Namsíku y los del Oeste son Nándu e Ibáui. Cada uno tiene sobre un hombre un extremo de una viga. “Debajo del mundo hay agua. A flor de agua, flotando en la superficie, hay una piedra muy grande, plana y bella. Sobre esta piedra está sentada la Madre. Está desnuda. Ella da comida a los cuatro hombres y les da agua y los cuida. Les soba los brazo, los hombros y las espaldas para que no se cansen. Cuidar de estos cuatro hombres para que no se cansen de sostener la tierra, es todo lo que hace la Madre. De vez en cuando uno de los cuatro cambia la viga de un hombre al otro. Entonces la tierra tiembla. Por eso es malo brincar, tirar piedras, hacer rodar rocas en el monte o gritar duro. Por eso es malo que las mujeres se muevan durante el coito. El mundo temblará y podría caerse de los hombros de los cuatro que los sostienen.

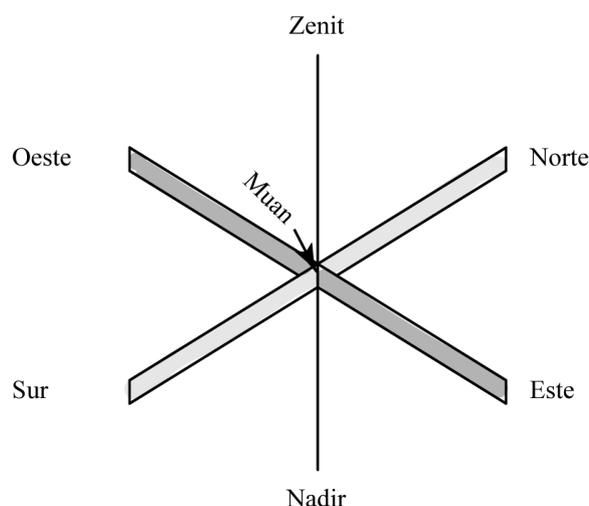
(...)

Un día los cuatro hombres estarán cansados y no tendrán más fuerza para sostener el mundo. El uno dejará caer su viga y luego el otro, y así se voltará el universo y caerá al agua. Pero al caer el mundo, éste se abrirá y caerá sobre la Madre sin hacerle daño. Ella quedará dentro del mundo, en medio, como en un huevo grande. Ella será la única que vivirá entonces porque toda la gente morirá al caerse el mundo. Cuando suceda eso, vendrán de nuevo los Padres y las Madres. (Reichel-Dolmatoff G. , 1985 [1950], pp. 225,226. Tomo I)

Esta imagem, aparentemente tão simples, mostra uma série de elementos importantes dentro do pensamento serrano. Em primeiro lugar, a direção das vigas é Este-Oeste, isto é, estão direcionadas com o transcurso do sol, o qual, como já foi dito, é fundamental dentro da oposição luz/escuridão. A possibilidade do final do mundo é um elemento que preocupa muito a estes grupos. Seu papel no mundo está dado em termos de garantir a continuidade da

existência por meio da negociação direta com os *Padres e Madres*. Um erro nestas negociações e a existência humana se transforma no caos, por isso a necessidade dos *mamos* de manter ativos constantemente os pagamentos de seus *vasallos* e os seus próprios, para garantir a continuidade da vida. Por outro lado, que o mundo esteja sobre a água, elemento que se relaciona com *la Madre Universal* permite pensar que como base de tudo está sua atividade criadora. Por último, a imagem de *la Madre* entrando dentro do ovo cósmico no final dos tempos fala a respeito de sua volta a um Útero, quer dizer, é o retorno a um estado original que dará espaço a outro mundo.

O modelo tridimensional do universo põe de manifesto um complexo esquema de espacialidade condensado nos pontos cardeais que, diferentemente de nossa concepção ocidental, não pode ser expressa num plano cartesiano bidimensional. Em total são sete os pontos cardeais contemplados dessa forma: **Este** (*Núi-áshkuan*. *Núi*: Sol, *Uaséishi*: Nascer), **Oeste** (*Sei-ashkuan*, onde nasce a noite também se chama *mámashkaxa* de *Máma*: título do sol e *Káka*: boca), **Norte** (*Noána-náschika*. *Noána*: Molhado. *Náshi*: vir), **Sul** (*Nóa-náshika* ou *Gaul-káka*), **Zenit** (*Alúna-káka*), **Nadir** (*Alúnaiguí*. O ano de *Alúna*) e o **ponto do meio** (*Muán ó Amuán-géina*). Temos então o esquema a seguir:



Este modelo tridimensional do universo é projetado na primeira casa-mundo, isto é, na *Sierra Nevada* como tal. Esta grande casa-mundo está delimitada pelo que os indígenas denominam a Linha Negra (*shibaks*), uma fronteira simbólica e invisível, que tem como eixo o fuso cósmico que *la Madre* pregou no centro da terra logo de tê-la criado:

“In the beginning of time, the Mother Goddess took a spindle and pushed it upright into the newly creted and still soft earth, right in the center of the snowspeaks of the Sierra Nevada, saying: “This is the central post (*kalvasankwa*)!” And then, picking from the topo of the spindle a length of yarn, she drew with it a circle around the spindle-whorl and said: “This shall be the land of my childrend” (Reichel-Dolmatoff G. , 1978)

Para Cayón (2003) e Villegas (comunicação pessoal), essa Linha Negra é a interconexão dos lugares importantes, a maioria lugares de *pagamento* (sobre o pagamento falaremos no capítulo IV) que estão aos pés do maciço tais como estuários dos rios, centros de poder espiritual, assim:

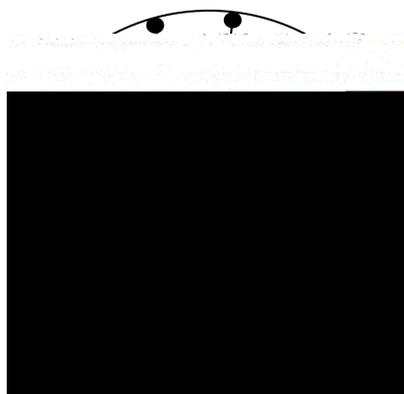


Ilustración 7 Línea negra. Vissão superior

Adicionalmente, estes pontos localizados nas altas baixas estão conectados com os picos de neve (Gonawindúa) do Maciço através de rios e bacias hidrográficas, isto é, o poder dos lugares sagrados está conectado pela água (lembremo-nos de que a *Madre Universal* era água e mar) formando assim um modelo tridimensional, vejamos.

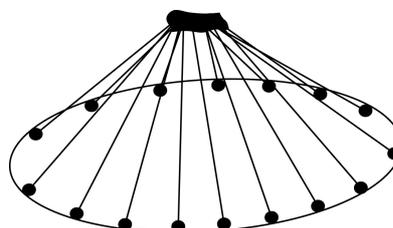
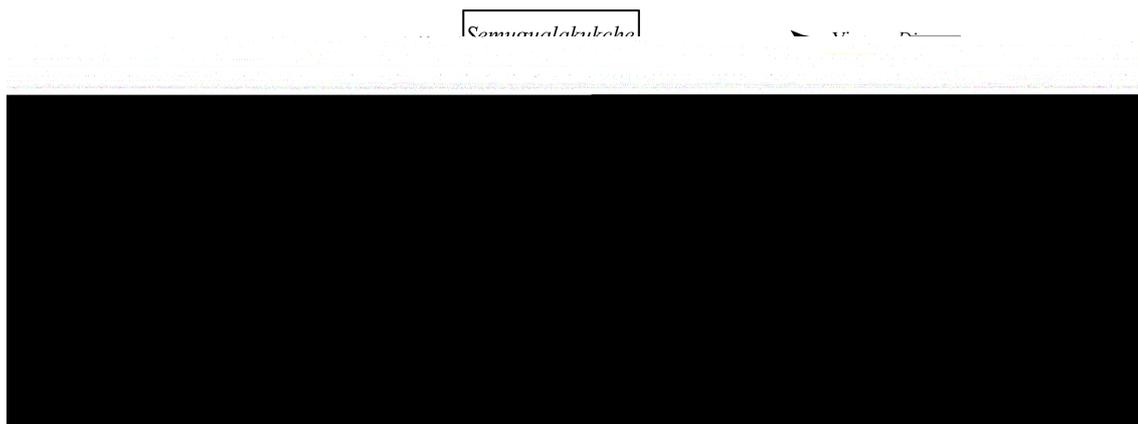


Ilustración 8. Conexão dos picos com a linha negra

Ao longo destas bacias que conectam os lugares sagrados das partes baixas com os picos nevados existem outros lugares de *pagamento* e lugares de poder, o que implica que todos estes lugares estejam interligados entre si através deste sistema radial. Como foi demonstrado anteriormente, todas as coisas tem um *Padre* e uma *Madre*. Para fazer uso de suas posses (isto é, consumir ou caçar um animal, semear, comer uma planta, etc.) é necessário fazer seu respectivo *pagamento*, e para tal fim, é necessário saber quem é a *Madre* ou o *Padre*.

Orrantia (apud Cayón, 2003) diz que a *Madre* de todos os animais (*Semugualakulche*) encontra-se em *Diraca*, um lugar no nível do (devemos assumir que se trata da *Madre Universal*?), de onde as diferentes *Madres* dos animais viajaram até alguns lugares específicos da bacia do Buritaca. Algumas chegaram a *Mutainyi* e originaram aos animais do bosque, sendo estas *Kualaculche* (*Madre* dos animais de quatro patas) e *Mugualakulche* (*Madre* dos animais de

*duas patas*). Em *Mutainyi* nasce *Alokukui* (*Madre* dos animais venenosos). Em *Duanama* está *Haba Siáname* (*Madre* dos tigres) a quem se paga na colina *Siaga*. Também está *Ñiuñai* (*Madre* dos animais do rio). *Naboba*, quem certamente é filha de *la Madre* é relacionada por Oarrantia e Cayón como a *Madre* dos animais das lagoas (sapos e rãs) assim como do bosque, as pedras, as pessoas, os ventos e as colinas. Relaciona-se em última instância a *Mamaugi*, que é a *Mãe* dos insetos, vejamos o esquema:



Como a *Sierra Nevada* é pensada como uma grande casa-cerimonial, a projeção tridimensional do universo também é projetada nas demais casas-mundo: as casasmundo dos *Padres* (as montanhas são pensadas como as casas-mundo de muitos *Padres* e *Madres*) e as casas-mundo de cada grupo indígena. Elas são vistas ao mesmo tempo como útero da *Madre* e como reprodução micro do universo macro. “Siempre me acordaré de un anciano máma que me estaba enseñando el templo de su aldea y que, puesto de pie en el centro del círculo, levantó los brazos y, con la mirada perdida en la penumbra del espacio, exclamó: “Esto es el mundo! Aquí hay todo, de todo!” (Reichel-Dolmatoff G. , 1977a, p. 209). Esta projeção não surge do nada. Zakik Murillo (1996) diz que antes da criação do mundo os filhos da *Madre construíram* a primeira casa mundo (a própria *Sierra Nevada*?) e nela a *Madre* criou em *Alúna* a essência, imagem ou modelo de tudo o que ia existir no universo. Neste sentido, a casa mundo não só é um sistema de ordenamento do espaço (pela projeção dos pontos cardeais nela) mas “um sistema classificatório e taxonômico guiado por uma lógica analógica, cujos princípios não demonstram a diferença, mas a semelhança, a semelhança de uma coisa com outra como princípio sistemático de relação.” (Murillo Z. , 1996, p. 78). De acordo com Murillo na casa-mundo a diferença não é um princípio de relação. Então, o que são as oposições? As oposições (que operacionalizam o pensamento serrano) mobilizam constantemente semelhanças e diferenças num contínuo contraste. Desta maneira a casa-mundo é o universo, não só como uma metáfora mas porque nela estão contidas as relações de oposição, diferença e semelhança que servem de eixo do sistema de conhecimento do mundo.

## “Debemos ponernos de acuerdo”. O equilíbrio: entre a harmônia e o caos.

“A diario y en todo momento nuestra reflexión desde lo más alto de la Sierra es porque la humanidad vuelva a buscar su verdadero equilibrio. (...) El concepto de Dios, para nosotros es la unidad, es la convivencia total, es la identidad total máxima que podamos tener como seres humanos.” (Mamo Juan Bautista Villafaña, 1997, p. 24 y 29)

“Yo pertenezco a la familia de Serankwa y Ñiánkwa y tengo el pensamiento para estar preservando el equilibrio del mundo, compartiendo el conocimiento con los demás. Este pensamiento es como una planta que se reproduce para todos, para que haya mejor ambiente, para que haya más fuerza en el equilibrio; este pensamiento no es para mí y mi familia; lo que hago ahora, y para eso es el trabajo, es para relacionarse con la naturaleza y por eso me dediqué al conocimiento ancestral y aspiro a conservar la naturaleza; por eso tengo el pensamiento, para estudiar cómo contribuir mejor al equilibrio del mundo.” (Mamo Juan Marcos Pérez, 1997, p. 36)

A noção de equilíbrio está relacionada intimamente com o imaginário de que os indígenas sabem viver em harmônia com a natureza. Esta, claramente, é uma relação básica que tende a se generalizar a toda a realidade indígena, independentemente do contexto específico onde se encontre. Como vimos no primeiro capítulo, os grupos da Sierra não escapam desse rótulo, embora na verdade parecesse que não há um interesse em se desencaixar desse imaginário. Se estas categorias trazem certas vantagens nos contextos de relação e negociação de direitos, porque apagá-las? Porém, o conteúdo deste discurso não é inventado à toa em busca de se encaixar em tal imaginário.

No pensamento serrano O equilíbrio se expressa ou se traduz parcialmente com a palavra *yuluka*, *yúlukua* ou *núlukua* (embora seja uma palavra em *kogguían*, parece ser usada por todos os grupos).

O que é então o equilíbrio? Como tem sido assinalado, o pensamento dos indígenas da Nevada se caracteriza por um complexo jogo de oposições complementares, de cuja interação depende a existência das coisas. É assim que o ser humano e os outros seres da criação estamos em meio à forças que se precisam mutuamente, nos encontrando em meio à luz e à escuridão, do masculino e o feminino; na metade entre um acima e um embaixo, entre o extremo norte e o extremo sul, assim como dos extremos este e oeste. Em essência estamos no meio, estamos no centro dentro de um modelo tridimensional. Esta localização espaço-temporal não é somente uma representação gráfica da existência de nosso mundo mas que responde a um complexo tecido simbólico que se expressa nos corpus míticos. O centro ou o meio é o lugar destinado à humanidade, é a localização espacial do dever ser manifestado no fato de que nosso mundo esteja em meio aos outros oito. O ponto central da casa-mundo é usado pelo *mamo* quando deve realizar suas atividades religiosas mais exigentes. Estabelecer-se nesse ponto lhe permite concentrar seu poder pois dentro de um desenho tridimensional o *mámo* se localiza no centro exato do universo.

Essencialmente *Yuluka* faz referência a dois tipos de acordos. O primeiro deles enfatiza a noção de centro na qual o acordo não seria outra coisa que um ponto em que as oposições encontram sua justa medida. Neste sentido *Yuluka* faz referência a pontos médios (ou centros) entre todo o jogo de oposições que dão sentido ao mundo indígena serrano (luz/escuridão, quente/frio, masculino/feminino, *nadir/cenit*, este/oeste, norte/sul, etc). Entretanto, este equilíbrio não é um estado de harmonia constante onde a paz e a tranquilidade reinam na cotidianidade das pessoas. Pelo contrário, a vida diária destes grupos está ameaçada constantemente pelo caos e a desordem. Qualquer falta à *Ley de la Madre* é um perigo potencial que abre a porta para o fim da existência. Se essa *Lei* não for cumprida, a *Madre, Padres e Madres* têm o direito de castigar aos seres humanos por meio de doenças, tragédias, e morte, elementos característicos do caos para as sociedades serranas. Neste cenário, a cotidianidade das pessoas está marcada por uma busca constante de equilíbrio, momentos fúteis que se desvanecem rapidamente, que mesmo que permitam equilibrar as forças por um momento, nunca o fazem de forma definitiva. Esta forma de equilíbrio é então um ponto de encontro, um momento de identificação que, como nos mostra Marta Villegas (1999), é absolutamente instável e sempre está submetido à possibilidade de que a ação de uma força o altere. Por esse motivo, o equilíbrio não é um estado de ser mas uma busca constante diante da ameaça de um caos iminente ao qual os seres estariam submetidos se não mantêm o balanço entre as forças opostas. A necessidade deste acordo se materializa inclusive na relação entre indígenas e brancos como veremos na citação a seguir:

“Falta acuerdo. Tú dices que gobierno quiere ayudar a trabajo de *Mámas* para controlar enfermedad con vacunas, pero mira lo que hacen otros hermanitos menores: nos cambian un pescadito por una lata de café, ahora cuando más necesitamos comida por estar enfermos. Hermanito menor no entiende. Cuando subo a los páramos, a las lagunas, a los sitios sagrados, estoy pagando a la Madre y a nuestros antepasados, para que el sol salga todos los días, para que haya buenas cosechas, para traer las lluvias, hasta de colores *porque yo sé llover rojo*. Entonces los ríos crecen y bajan hasta la mar llenos de comida, la mar se tranquiliza, viene la bonanza y hermanito menor puede pescar lo que ahora nos cobra tan caro. Falta acuerdo entre hermanos. Hermanito menor mucho daño ha causado a la Sierra, a la Madre; pero tampoco hay acuerdo entre nosotros indígenas. Por eso mi gente está enfermo (sic)” (algún *máma* no especificado en. Arbeláez, 1997, pp. 119-120)

É muito interessante o fato de que esta citação comece e termine praticamente igual: “falta acuerdo”. A relação desta falta de acordo com as doenças é fundamental já que no pensamento serrano a doença é uma forma de cobrança que fazem os *Padres e dueños* por alguma falta cometida pelo indivíduo. Assim, a doença é resultado de um desequilíbrio e a única forma de se curar é pondo-se de acordo com a doença por meio de pagamentos realizados aos donos e pais responsáveis pela cobrança. Estar de acordo está então intimamente relacionado com a noção de equilíbrio, estando portanto, ambos de maneira interdependente dentro do conceito de *yuluka*.

Mas *yuluka* tem um segundo sentido. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]), define este conceito como “estar igual”, “estar de acordo” ou “ser da mesma espécie”, num sentido de identificação. Nesse sentido, estar de acordo com algo é tornar-se isso com o que está de acordo, fazer parte disso e adquirir suas características. Isso é mais evidente nos processos de negociação entre humanos e seres espirituais, seja para aliviar doenças, buscar boa colheita ou afastar um mal coletivo, onde o que se busca é entrar em estado de *yuluka* com a entidade para conseguir um fim determinado. Este “entrar em estado de *yuluka*” significa que o indivíduo busca uma identificação com a entidade para se transformar nela, poder neutralizá-la. Um *Padre* ou uma *Madre* não pode fazer mal a um ser humano se este, no processo de negociação, se transforme no mesmo *Padre* ou *Madre*. Este significado de *yuluka* implica que estar de acordo é torna-se um com o outro ser, sem que isso envolva em caso algum uma relação de posse do ser humano por parte da entidade.

Para poder entrar neste segundo estado de *yuluka*, a pessoa deve se concentrar numa intenção, processo conhecido como *Alúna*. Já vimos que *La Madre* criou o mundo em *Alúna*, o que é, então, *Alúna*? Falar de *Alúna* (palavra em *koggian* mas com categorias análogas em *damana* e *ikun* a saber: *aganguashi* e *anugwe*) é provavelmente um dos elementos mais complexos de abordar no pensamento cosmológico indígena serrano, já que faz referência a um conjunto de sentimentos, valores, comportamentos e desejos que atravessam tanto o *dever ser* como as práticas cotidianas, envolvendo assim um espectro de assuntos muito amplo. Como foi visto nas diferentes versões do mito de origem, esta categoria remete à origem de tudo, ao momento em que a *Madre* não era gente, mas era rio, mar e água; muito antes do amanhecer e da criação das coisas: e a *Madre* pensou e criou todas as coisas, mas primeiro as criou em *Alúna*.

Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) assinala que este conceito pode ser traduzido limitadamente como espírito, memória, pensamento, vida, vontade, alma e intenção mas, embora todos eles sejam aspectos de *Alúna*, não são uma definição que faça jus ao seu alcance e implicações. Zakik Murillo (1996) faz uma análise desta categoria através do trabalho de Reichel-Dolmatoff. Murillo embarca na tentativa de demonstrar que ao final de contas as imensas cadeias analógicas do pensamento *kággaba*, tais como Universo, casa-cerimonial, rede, mochila, *poporo*, útero, acabam se relacionando dando assim coerência e sentido a um sistema de pensamento que Murillo define como “analógico”.

Murillo parte do que identifica como “el núcleo de condensación, la matriz misma de las cadenas de asociaciones” da estrutura do universo *kággaba*, a qual constitui um modelo interpretativo para qualquer elemento ou circunstância. Esta estrutura é tomada por ele no mito de criação dos nove mundos, assumindo, como foi mencionado anteriormente, que a cosmogênese e a embriogênese coincidem num tecido indissolúvel harmonizado a partir de figuras metafóricas. Neste primeiro passo Murillo relaciona *Alúna* com pensamento e percepção, dizendo que “la gestación es entonces el proceso según el cual el pensamiento /aluna/ adquiere una forma que define la estructura clasificatoria del proceso de la percepción

misma, de su evolución pareja con la de la conciencia.” (Murillo, 1996, p. 70). Em outras palavras, *Alúna* se refere aqui ao processo de aquisição de consciência. Murillo propõe então que a cosmovisão *kággaba* é uma teoria do conhecimento que não está baseada na divisão incisiva entre sujeito e objeto e que está baseada na dinâmica da percepção. Neste contexto, trata-se, segundo o autor, de uma epistemologia “cuyo valor explicativo es una definición de subjetividad cognocente (sic), no como concepto, sino como experiencia.” (Murillo, 1996, p. 70). A relação entre cosmogênese e embriogênese seria para Murillo o eixo principal que estrutura o pensamento serrano. Concordo com esta idéia na medida em que cosmogênese e embriogênese são correlativos de uma preocupação fundamental dos grupos serranos: a fertilidade. Nesta, os ciclos eternos ou o que Murillo chama “a consciência de um corpo sem orifícios” (porque os ciclos vitais movem os seres de um útero a outro, de forma que nunca saímos da *Madre*) procuram a contínua vitalidade que garante a continuação da existência.

Por seu lado, Marta Villegas (1999) enfatiza tanto a centralidade como a complexidade deste conceito entre os *Wiwa (aganguashi)*, mas ela concentra sua atenção em duas dualidades principais: a relação material-espiritual e masculino-feminino, esta última materializada com a gestação de uma nova criança, produto da interação entre homem e mulher. Surge então uma pergunta, como podemos pensar e tentar definir, ou pelo menos traçar os elementos fundamentais deste conceito? Para esta tarefa tomaremos como ponto de partida esta asseveração feita dentro do contexto *ijka*

“ Los iku resaltan que todo lo que existe en términos materiales tiene su origen en el mundo espiritual o en *anugwe*. Por eso cada elemento de la existencia posee *su espíritu* que lo conecta a ese mundo que no se ve. Así mismo, todo lo que se hace en el mundo material tiene un efecto espiritual.” (Ferro, 1998, p. 101)

No pensamento indígena da *Nevada* é muito comum que se refiram aos níveis cosmológicos e práticos em termos de uma relação entre um mundo espiritual e um mundo material. Este faz referência a tudo que é concreto, o físico, o palpável; o que pode ser percebido pelos sentidos. Aquele se refere ao invisível, de certa forma ao essencial; ao mundo dos *Padres Originales*, dos seres primordiais e das deidades. O espiritual é o mundo criativo de *La Madre*. Expresso desta forma, pareceria haver uma contraposição entre o material e o espiritual, configurando cada qual um mundo separado e bem definido. Porém, trata-se de um caso de oposição complementar ao melhor estilo lévi-straussiano, oposições que, como já vimos, abundam dentro do pensamento indígena serrano.

Partimos do fato de que as categorias “material” e “espiritual” provavelmente não traduzam fielmente o que os indígenas estão expressando. Neste trabalho são usadas como auxílio conceitual para definir espaços mais ou menos específicos de uma realidade, que é inclusive reivindicada assim pelos próprios indígenas em contextos de conversação com brancos, onde o espanhol é sua língua de entendimento. Não podemos confundir então o

espiritual argumentado por estes indígenas, com nossa noção ocidental de espírito, já que implica dimensões diferentes a nossa concepção, dimensões que ainda não tem sido compreendidas completamente nos trabalhos etnográficos da região.

Estes grupos argumentam que tudo no mundo tem seu espírito. Os humanos, os animais, as plantas, as rochas e a água têm um espírito e portanto são seres vivos. As coisas também têm um espírito, pois sem ele, simplesmente não poderiam existir. Anteriormente retomamos a Murillo (1996) para dizer que quando a *Madre* não era gente mas água, lagoa, mar e rio, decidiu criar um *Templo* em *Alúna* localizando-o acima do mar, onde por muito tempo começou a criar *em pensamento* todas as coisas que existiriam no universo. Todas as coisas foram assim criadas, mas criadas no *pensamento da Madre*, em estado de *Alúna*, sem contar com um correlativo materializado. As coisas já eram, mas não eram matéria, eram *Alúna*. Não foi à toa que *La Madre* criara primeiro a casa cerimonial para poder criar as coisas. A relação entre cosmogênese e embriogênese reaparece no sentido de que *la Madre* primeiro precisou construir um contêiner, útero, casa-mundo e universo, para poder ter um espaço no qual dar uma lógica a sua criação divina. É assim que, como veremos mais adiante, as casas mundo dos indígenas serranos são *a Madre*, o útero da *Madre* e o universo ao mesmo tempo. É relevante notar que o verbo usado é "ser" em vez do mais comumente usado "representar", já que dentro do pensamento destes grupos estes espaços carregados de simbologia e também de caráter prático não só fazem referência a uma realidade cosmológica mas que, de maneira metonímica, são a mesma coisa.

Para poder existir em sua forma material, as coisas e os seres devem primeiro existir em sua forma espiritual. A materialidade então não seria mais que uma manifestação específica de uma realidade transcendente prévia no tempo e no espaço. Seria também a concreção de um processo de intercâmbios e interações entre forças complementares que se encontram constantemente no universo. Isto é explicado de forma interessante por Marta Villegas (1999) em sua análise da palavra *wiwa* "*aganguashi*" encontrando que essa palavra faz referência à produção ou resultado concreto de uma interação entre forças opostas mas complementares, manifestadas em forma de masculino e feminino. Para os *Wiwa*, a interação entre estas duas forças se manifesta na relação entre homem e mulher (entre quem fecunda e se deixa fecundar) tendo como resultado da interação um ser gestado (símbolo máximo da fertilidade humana). Entretanto, Villegas mostra que a relação entre o espiritual e o material não é tão linear como se poderia supor a primeiro momento, isto é, não é que o espiritual acabe por se manifestar em material de forma direta encontrando-se os dois estados num mesmo corpo ou ser.

“El hecho de estar vivo genera una desproporción de la justa medida entre la materia y el espíritu. Cuando se nace, se es sólo materia. El espíritu no tiene todavía lugar en la materia corporal. La materia además, está “contaminada” con una carga emocional que no ha sido purificada y que (...) proviene de padre y madre. Si las personas hacen *aganguashi*, encuentran mediante el trabajo espiritual la medida proporcionada entre espíritu y materia. Ya que se ha

establecido la armonía entre materia, por el hecho de estar vivo y espíritu, por la posibilidad de la purificación, mediante *aganguashi*, la deuda con la vida por el hecho de estar vivo, se ha depurado. (Villegas, 1999, p. 62)

Pareceria então que o espírito do recém nascido deveria ser obtido de algum lugar, construído, poderíamos dizê-lo, ou pagado como é dito na Nevada. Na citação anterior se faz referência a uma dívida pelo fato de estar vivo, a qual deve ser saldada por meio do *trabalho espiritual* ou *aganguashi*. Em essência, este *trabajo espiritual* é chegar a um acordo com o universo (com a *Madre e Padres e Madres*), é trabalhar e expiar as falhas para poder estar em equilíbrio; é equilibrar as forças opostas do universo para poder se manter no lugar indicado, isto é, no meio.

Como vimos anteriormente, o centro, a metade ou o meio é um ponto fundamental no pensamento indígena destes grupos. Em essência é o lugar do *dever ser* e o *dever estar*. Constantemente se faz referência a este lugar como ponto de partida e ponto de chegada ao ser modelado na maioria de objetos simbolicamente importantes nestes grupos tais como as mochilas e as casas cerimoniais. Na representação espacial do universo está materializada no ponto cardeal *Muán* entre os *kággaba* e pelo núcleo frio e branco da representação *ijka* do universo. Esta ideia de “centro” está relacionada com a ideia de que toda existência e todo plano de realidade está constituída dentro de um espaço específico individualizado como um útero. É assim que o útero é o grande símbolo do pensamento indígena do maciço, modelando-se em todos os elementos importantes destes grupos e dando conteúdo metafórico à cosmogênese e à embriogênese. Sendo assim, o poporo usado pelo homem, as mochilas usadas por todos, mas tecidas pelas mulheres, as redes, as casas cerimoniais, a Sierra Nevada, o mundo e o universo são cada qual um útero que delimita um espaço prático e simbólico dentro do qual cobra sentido a existência humana; um útero dentro de outro útero; nunca saímos da *Madre*.

Esta relação é mais evidente nas casas-mundo ou casas-cerimoniais<sup>38</sup>. Não são poucas as análises que se tem feito sobre as casas cerimoniais da Nevada, principalmente de *kággabas* e *ijkas* (Duque Cañas, 1968; Reichel-Dolmatoff, 1977a; 1987b; Murillo, 1996) apesar de que têm se limitado ao estudo das casas masculinas (talvez por ser consideradas mais comuns e importantes ou bem porque são homens e não podem entrar na casa-mundo das mulheres) a isenção das casas femininas. As casas cerimoniais têm uma centralidade básica entre os grupos serranos já que sua presença dita o lugar onde se deve fazer o povoado cerimonial que configura o único centro de congregação massiva do grupo e que além do mais, fornece os elementos que definem o pertencimento de um sujeito a um grupo. Graças à informação etnográfica sabemos que a fundação ou construção de uma nova casa cerimonial se dá em

<sup>38</sup> La *casa-mundo* tem sido chamada por vários pesquisadores como templos, mas a verdade é que estas são muito mais que centros religiosos. Reichel-Dolmatoff (1977a) é uma das pessoas que maior ênfase fazem em designar estes lugares como templo, ainda quando ele mesmo mostra a variedade de formas e usos, assinalando que “não constituem exclusivamente lugares de culto, pois neles se discutem também assuntos administrativos e de ordem público [embora] sempre conservam seu caráter sagrado que se expressa em muitos detalhes formais de conteúdos simbólicos e de conduta.” (Reichel-Dolmatoff, 1977a, p. 202).

momentos de cisão de um grupo, ou por problemas de "entendimento" ou rixas de poder entre vários *mamos*. Esta nova fundação não pode se fazer aleatoriamente mas o *mamo* deve *adivinhar* a localização da nova construção, isto é, fazer seu *trabajo espiritual* para determinar em que lugar a *Madre* define e/ou autoriza a nova empresa.

La construcción de un templo kogi está siempre precedida y acompañada por prácticas de adivinación que se refieren no sólo a la ubicación astronómica más conveniente, sino también a múltiples detalles relacionados con las tradiciones míticas del lugar en el cual se construye éste; con la disposición favorable de espíritus de antepasados y de la naturaleza, y con la finalidad precisa del templo en cuestión. La construcción y consagración de un templo en un centro ceremonial es, desde luego, más demorada y se acompaña de ritos más complejos, que la de un simple templo de aldea. (Reichel-Dolmatoff G. , 1977a, p. 207)

Apesar de que os elementos de forma podem variar fortemente de um grupo a outro e sutilmente dentro dos diferentes “assentamentos” de um mesmo grupo, sua centralidade, importância e valores inerentes são compartilhados pelos quatro grupos (ainda quando entre os *kankuamo* não parecem existir mais destas casas). A casa cerimonial é o útero, é a Sierra Nevada, é a *Madre* e é o universo: é tudo. Passar do exterior a seu interior é entrar numa relação mais íntima com a *Madre*, e desta forma ter comunicação direta com ela. O interior destas casas, embora mais limpo e organizado que as casas de habitação, é austero, contrastando com a riqueza de elementos simbólicos de importância para seus ocupantes. Sua construção deve ser considerada em três planos: um corte horizontal onde o foco é o chão da casa (ver figura 1), um corte vertical (ver figura 2) que cobre desde o chão até o ápice do teto e por último uma visualização tridimensional que prolonga a casa numa inversão da mesma refletida no subsolo. Estes três planos se misturam constantemente para constituir o universo serrano.

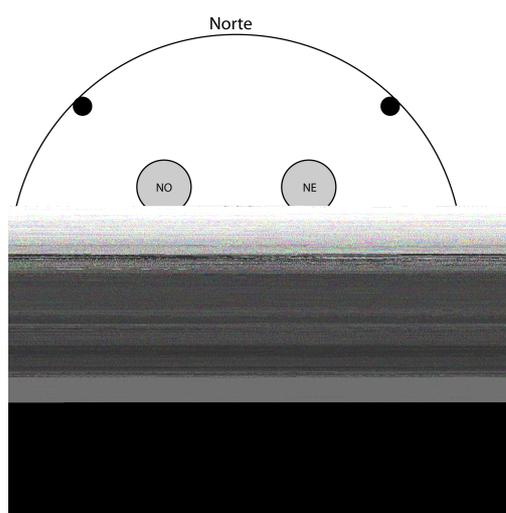


Figura 1. Plano horizontal da casa cerimonial



**Figura 2. Corte vertical da casa cerimonial**

Como foi dito, as casas mundo são uma materialização da visão serrana sobre o universo, modelada na forma, níveis e características desta cosmovisão. Para estes indígenas, o mundo está composto por nove níveis diferentes ou mundos, cada um com suas características próprias como tamanho, luminosidade, fauna, flora, *Padres* e *Madres*. Estes nove mundos estão organizados uns sobre outros num eixo vertical, o *eixo do mundo*, que foi deixado pela *Madre* quando jogou seu fuso de tecer sobre o universo recém criado. Destes nove mundos, o nosso se encontra na metade, tendo quatro por cima e quatro por baixo. A casa cerimonial ou *casa mundo*, modela o mundo central e os quatro superiores de forma que o chão onde se realizam as reuniões políticas e rituais é o nosso mundo, e os níveis superiores encontram-se escalonados desde o início do teto até o ápice do mesmo. Já que o teto das casas cerimoniais é cônico (no caso *kággaba*) ou cortado a duas águas (no caso *ijka*), na medida em que há uma ascensão aos mundos superiores estes vão encontrando menos espaço físico. Isto é argumentado pelos indígenas a partir do fato de que cada mundo é mais pequeno que o anterior.

Se a *casa mundo* modela nosso plano de existência e os quatro mundos superiores, o que há dos outros quatro mundos? Mencionou-se que estas casas modelam a visão do universo, valendo-se de uma visão tridimensional que inverte a casa cerimonial no chão, isto é, a *casa mundo* se projeta pra baixo num plano vertical, gerando uma inversão de si mesma na qual, fazendo uso de um plano cartesiano (ver figura 3), o chão é o eixo X com valor 0 e nos valores negativos do eixo Y se reflete a mesma estrutura que se encontra no eixo Y de valores positivos. Isto gera uma unidade em forma de ovo ou dupla pirâmide invertida que é o correlativo da forma do universo. Nos níveis inferiores, isto é nos níveis da inversão do chão se encontram os quatro mundos faltantes, que vistos nesse plano vertical seriam níveis que se encontram embaixo de nosso mundo.

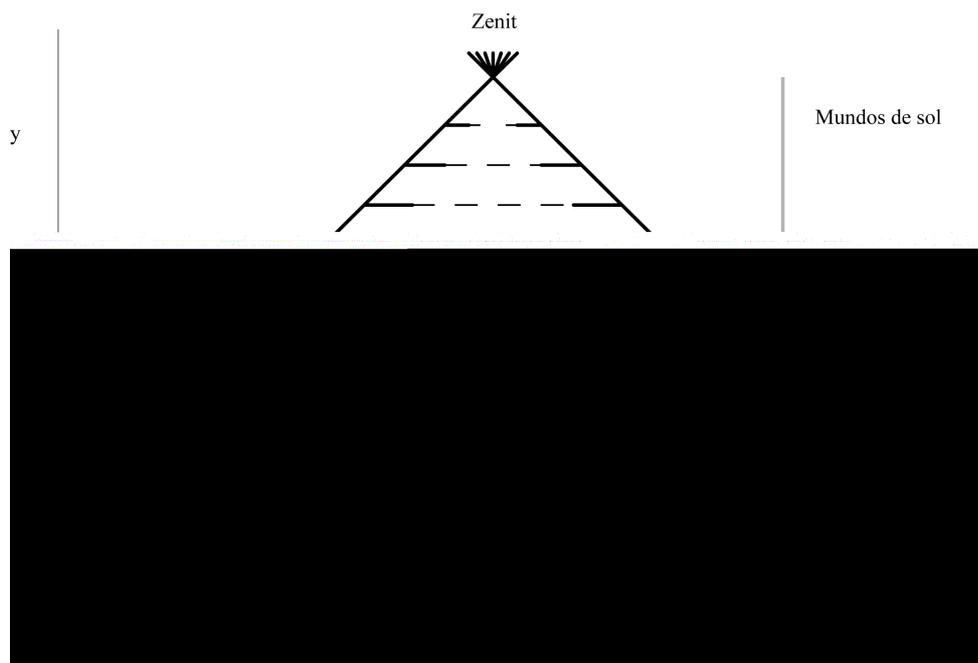


Figura 3. Projeção da casa mundo como universo

Não é por acaso que o mundo que habitamos se encontre em meio aos outros oito, isto é, no meio do universo. Como vimos anteriormente, os mundos de cima e os mundos de baixo se relacionam a partir de uma oposição fundamental para os grupos do maciço: luz-escuridão, sendo que cada um tem um grau de luminosidade diferente. Assim, o primeiro mundo, o superior, é o mais luminoso e corresponde à morada dos mortos, e a luminosidade vai decrescendo conforme vai descendo os mundos até chegar ao nono, de menor luminosidade.

Assim como a *casa mundo* faz referência às *Madres Originales*, as nove terras, também faz referência aos padres originais. Os quatro postes que suportam a edificação são os quatro *Padres Originales*, relacionados cada um com um ponto cardeal. No contexto da construção, os postes suportam o teto, mas no contexto cosmológico o que se vê é que estes postes dão suporte ao universo. De fato, esse grande ovo que é o universo, a unidade máxima, deve estar suportado de alguma forma para evitar sua ruptura na caída. Embora seja difícil responder o que é esse espaço “externo”, o cosmos como tal, o que sabemos é que o grande ovo é suportado sobre a água por duas barras que são apoiadas nos ombros de quatro pais originais.

Assim como ocorre com a *casa-mundo*, *Alúna* mostra uma relação entre oposições manifestada principalmente na relação espiritual-material. No pensamento indígena serrano as oposições necessariamente devem se complementar de tal forma que sem uma não existiria a outra. Para tentar explicar o conceito de *Alúna*, Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) nos fornece três exemplos de casos que se remetem a tal conceito:

- a. Uma pessoa deve realizar um *pagamento* num lugar específico (A) mas or diversos

motivos está muito longe dele. O que se faz nesse caso é realizar o *pagamento* em outro lugar (B) repetindo constantemente para si que não o está fazendo em B mas em A. Isto é denominado fazer um pagamento em *Alúna*

b. Um homem vê uma mulher e sem sequer ter falado com ela a envolve de fantasias sexuais. Ele está “pecando” em *Alúna*. Deve se confessar e purificar.

c. Um homem quer construir uma casa, ainda não trabalhou nem trazido a madeira, mas vê na sua imaginação a casa tal como a deseja. A casa está sendo vista em *Alúna*. Agora, não só a vê em *Alúna* mas também vê o *Alúna* da casa.

Para este autor, o verdadeiro valor de *Alúna* é que não se refere ao concreto, mas ao que está por trás dele. De acordo com isso, o concreto é somente um símbolo enquanto o verdadeiro valor e a essência existem em *Alúna*. De fato, ele não é o único em lhe oferecer o peso fundamental na esfera espiritual pois já vimos que se concebe que um traço fundamental do pensamento indígena serrano é a relação entre a esfera material e a espiritual. No entanto, ele parece relacionar *Alúna* mais com a existência espiritual que com seu correlativo material. Neste sentido, *Alúna* aparece como a dimensão transcendental que oferece ou permite uma concreção material, isto é, uma dimensão anterior sem a qual não seria possível a existência material. Porém, esta interpretação pode ter dois problemas fundamentais. O primeiro deles se refere ao fato de que no pensamento serrano, as oposições são complementares e portanto relacionais, o que logicamente implica que uma não existe sem a outra. Partir desta realidade nos impede pensar a relação espiritual-material como uma continuidade linear no tempo-espaço. Considerando seriamente as implicações do pensamento destes indígenas, o espiritual é requisito para a existência material, mas o material é fundamental para a existência espiritual. Isto nos remete ao segundo problema da postura de Reichel-Dolmatoff; nos exemplos que ele traz para ilustrar este conceito, aparece constantemente uma interdependência entre as duas esferas (material e espiritual). e não uma separação radical. Provavelmente isto está mais claro no caso de *aganguashi* o que é resultado de uma distinção que resulta de uma das dualidades principais (luz/escurecimento): “... la doble esencia creadora del universo (...): espíritu y materia.” (Villegas, 1999, p. 56). Pareceria então que *Alúna* faz referência à interação desses opostos e não se limita necessariamente a um estado original ou prévio relacionado exclusivamente com a esfera material. De fato *Alúna* demarca o tecido destas duas esferas e sublinha o fato de que na cotidianidade dos indígenas serranos, o espiritual e o material é uma unidade em construção constante.

*Alúna* é então uma categoria complexa que envolve vários níveis: o primeiro se refere ao tempo originário, a uma fase na qual a força primordial é o pensamento e na qual não existe materialidade. *Alúna* também tem a ver com a força do pensamento dos seres humanos, sendo assim uma das vias para poder interagir com os seres do mundo espiritual. Aliás, há um terceiro nível mais profundo que atravessa os dois primeiros. Se *Alúna* se manifesta na relação entre

oposições, como um ponto de encontro entre elas, e já foi visto aqui que a cosmogênese e a embriogênese expõe tais oposições como parte de uma estrutura que mobiliza o pensamento serrano, *Alúna* faz referência a um princípio de vitalidade-fertilidade que é definido como um encontro entre opostos. Por isso o mundo mais fértil se situa no meio dos outros mundos. Por isso também o máximo sinal de fertilidade humana, um filho, somente pode ser produzido no encontro entre dois seres que se opõem: homem e mulher.

## Capítulo III

### **Nossos Hermanos Mayores mantêm o mundo**

Muitos dos elementos da complexa cosmologia que foram ilustrados no capítulo anterior são expostos e defendidos pelos indígenas do Maciço na sua relação com o Estado colombiano. No entanto, esses elementos têm sido tratados por diversas frentes acadêmicas como uma instrumentalização política da identidade étnica. Apesar de estar claro que essa instrumentalização se dá em diversos níveis de relação, limitar o nível de análise a essa escala essencializa todo o complexo simbólico que é o suporte para os discursos e as práticas desses grupos. Tendo um panorama geral sobre o pensamento cosmológico destes grupos, intento agora usar certas imagens que o comum da sociedade nacional tem sobre eles, para articulá-las com os conteúdos que não se encontram à primeira vista na interação entre os grupos e o Estado colombiano. Hoje em dia, foi popularizada a ideia de que indígenas "puros", "tradicionais", "milenarios" habitam a Serra Nevada de Santa Marta, na qualidade de sábios que possuem o verdadeiro conhecimento do manejo do meio ambiente. A ideia do indígena ecológico impregna a imagem dos indígenas de Nevada fazendo com que seu discurso seja lido como a mensagem definitiva de que devemos seguir os brancos para poder encontrar o equilíbrio do mundo. Esta noção de equilíbrio tem sido reforçada com as constatações arqueológicas que se deram desde a década de 1980, encontrando grandes áreas urbanas que mostravam a existência de concentrações populacionais significativas que não afetavam negativamente o meio ambiente, fortalecendo assim a noção de que esses grupos e seus antepassados alcançaram uma harmonia entre o homem e a natureza.

Essas ideias têm sido reapropriadas pelos mesmos grupos, centrados na noção geral de serem os Hermanos Mayores da humanidade, ideia que ganhou impulso no panorama interétnico colombiano até o ponto em que o atual Presidente da República da Colômbia, Juan Manuel Santos, um dia antes de sua posse oficial, fez um ato de posse na Sierra Nevada frente a uma grande delegação de mamos e mayores dos quatro grupos que ali habitam, como um compromisso eficaz diante de todos os grupos indígenas da Colômbia (Ver fotos na seção de fotos deste capítulo). Não é gratuito que essa posse não tenha sido feita em outros territórios indígenas, como no Cauca, cujos habitantes campearam o processo de reconhecimento dos direitos indígenas e a reivindicação territorial na década de 1960, que resultou na definição da Colômbia como um país pluriétnico e multicultural. Poderíamos pensar que há uma diferenciação nas ideias que temos sobre essas duas regiões indígenas: se o Cauca é visto como o lugar da mobilização política e da luta pelos direitos indígenas, a Sierra é vista como um centro de ancestralidade e tradição. Embora esta distinção possa ser um pouco exagerada e até caricata, faria sentido se partirmos com alguns elementos diacríticos

que ativam a imaginação da sociedade nacional sobre o que deveria ser um indígena. Os indígenas do Cauca em muitos casos não têm uma língua própria, nem muitos costumes “diferentes” dos do colombiano comum e, portanto, tendem a ser vistos como camponeses. Por sua parte, os indígenas da Sierra em sua defesa pela tradição instrumentalizam elementos importantes como roupas, língua própria e costumes ancestrais sendo interpretados pelo conjunto da sociedade como indígenas tradicionais, isto é, "indígenas de verdade".

Espaços como a posse presidencial na Sierra Nevada, onde o presidente foi declarado amigo dos indígenas, não ocorrem de forma isolada no contexto nacional. Os meios de comunicação frequentemente fazem o acompanhamento dos rituais de pagamento desenvolvidos por sábios sacerdotes da Sierra para que não haja mais violência na Colômbia, ou para que os hermanos menores compreendam que a natureza deve ser cuidada, que não devemos maltratar as plantas, os animais e a água, porque eles são antepassados e filhos da Madre. Em Bogotá, em março de 2009, a vereadora de Bogotá, Ati Quigua, que pertence ao grupo ijka, organizou junto a outras instituições dependentes da prefeitura um "Grande Pagamento" em prol dos direitos da natureza, um dos principais eixos em seu trabalho político dentro do Conselho de Bogotá. Para este evento, foram convidados os principais líderes indígenas para atuar ativamente, mas o protagonismo foi cedido aos mamos, kággaba e ijkas que foram convidados como destaque. Estiveram presentes cerca de 40.000 pessoas que se reuniram no principal centro político da capital colombiana: a Plaza de Bolívar, onde se encontram os prédios do Congresso, a Presidência, a Prefeitura, o Palácio de Justiça e a Catedral Primada da Colômbia.

Quando esses grupos atuam frente à sociedade não-indígena, seja colombiana ou internacional (foram convidados a visitar a Europa, Estados Unidos e Tibete), mobilizam seu conhecimento do manejo adequado da natureza como sua principal lição para nós, os hermanos menores, tornando-se a imagem com a qual relacionamos a sua presença no mundo. Isso pode ser visto na afirmação feita por um mamo ijka dentro de um texto destinado a disseminar reflexões de sacerdotes deste grupo, principalmente entre o público colombiano não-indígena.

A las cuatro tribus se nos asignó la tarea de estar vigilantes ante todo fenómeno que ocurriera en la tierra. Por eso nuestras reflexiones están dirigidas a mantener el equilibrio de todo cuanto existe. Ningún elemento natural para nosotros es malo, todo es bueno. Quien hizo que todo se volviese malo fueron las leyes de los hermanos menores, que se confundieron de camino y están acelerando su autodestrucción. La ley natural es una ley simple, de humildad, de mensajes de imitar lo natural. Es mantener una riqueza de equilibrio tanto espiritual como material. (Mamo Crispin Izquierdo, 1997, p. 10)

Esta idéia tem que ser criticada, me disse uma vez a antropóloga colombiana Diana Bocarejo, uma vez que envolve uma apropriação instrumentalizada da identidade étnica. Naquele momento sua ideia me surpreendeu. Hoje em dia concordo parcialmente com ela. Certamente que no campo das relações interétnicas, os grupos indígenas posicionam politicamente a sua identidade, seu ser indígena, a través de categorias como tradição e cultura. No entanto, a origem étnica não

pode ser entendida apenas como as relações entre grupos indígenas e o Estado (Cardoso de Oliveira, 1964) Vê-lo dessa maneira limita o âmbito das relações ao atribuir lócus específicos com base em umas supostas "distâncias sociais" que, em última instância, essencializam e homogeneizam realidades diferentes, correndo o risco de ver a realidade indígena como um conglomerado de sociedades que formam um conjunto "homogêneo" diante de outro órgão essencial: a sociedade nacional /Estado. Essa essencialização se manifesta no fato de pensar que as relações interétnicas configuram a relação dos grupos étnicos com o Estado, sendo este o interlocutor, sine qua non, existiriam essas relações. Em outras palavras, as relações interétnicas são sempre pensadas entre grupos étnicos e o Estado, e não entre grupos étnicos fora do Estado. Isso tem duas implicações: a primeira e mais óbvia é que pareceria que, sem a mediação do Estado não existiriam relações entre grupos étnicos. Embora a categoria de grupo étnico seja criada para designar uma realidade "que se diferencia" da sociedade nacional, essa realidade não é criada pelo Estado, mas diz respeito a realidades geralmente anteriores a ele. A segunda implicação mostra que a defesa de uma tradição e a postura política do contexto indígena surge no momento em que interage com o Estado e não quando interage com outros grupos indígenas. Como entender ou analisar as relações entre estas sociedades antes da chegada dos europeus às "Índias"?

O âmbito teórico das relações interétnicas não parece ser suficiente, pois limita as relações à necessária existência e intervenção de um Estado como mediador ou um "grande objetivador". É mais proveitoso ler parte das relações contemporâneas entre Estado, sociedade e comunidades indígenas, nos termos em que estabelece Alcida Ramos (1998) definindo-os como Indigenismo: um campo político de relações que não pode ser explicado por uma causa única, resultado de uma superposição de fatores que a história compôs em um caso de determinação coletiva. Este campo não se limita à relação entre Estado e comunidades indígenas, mas inclui crenças populares, manifestações da mídia e outras expressões da sociedade que envolvem a existência dos indígenas, assim como a maneira como os indígenas apropriam e se acoplam a tais representações e as usam politicamente a seu favor. Este é então um espaço complexo, que não se reduz a uma luta binária por espaço e poder, mas envolve pensamentos, interesses, objetivos e discursos de vários atores.

Por que estou parcialmente de acordo com a sugestão de Diana Bocarejo apresentada anteriormente? Claro que entendo a necessidade de fazer uma crítica ao discurso tradicionalista encontrado em muitas lideranças indígenas, no sentido de que pela sua interlocução com outros atores não-indígenas, tomaram elementos específicos de sua tradição como um eixo de reconhecimento da sua identidade. Para este fim, souberam tecer o seu discurso em termos compreensíveis para nós não-índios, fazendo uso das categorias que nós mesmos impomos no campo do reconhecimento multicultural. Para isso, eles mesmos essencializaram, ou melhor instrumentalizaram, muitas das estruturas de significados que sustentam sua própria visão de mundo. Em outras palavras, sou consciente que de fato há uma instrumentalização política da identidade étnica, que existe a faceta política dos grupos indígenas na qual a defesa da tradição e cultura ancestral é o principal. No entanto, isso não significa que o conteúdo dessas categorias

responde a meras essencializações, ou instrumentalizações políticas do seu ser indígena. Pensar que o conteúdo dessa identidade está fora dos mesmos grupos é tão ou mais colonialista do que vê-los como remanescentes naturais de um passado primitivo e puro.

Muitas das categorias que são utilizadas por esses grupos são vistas como invenções ou instrumentalizações quase vazias dentro de um contexto de negociação e reafirmação da identidade étnica frente ao Estado e a sociedade nacional. A seguir serão apresentadas algumas das categorias mais relevantes que eles usam no jogo político para ser lidas a partir de uma perspectiva "nativa", ou seja, mostrando o conteúdo próprio que suporta seus significados ao interior dos grupos, procurando mostrar que, apesar de ser instrumentalizadas na interação com os não-indígenas, seu sentido real é apoiado por formas de saber muito anteriores a sua instrumentalização como atores políticos em um estado multicultural.

### **Na Sierra Nevada estão os Hermanos Mayores da humanidade: hierarquias do conhecimento entre branco e indígena.**

Durante o curso deste texto foi mencionado várias vezes que uma das ideias mais defendidas por estes grupos é o fato de serem os Hermanos Mayores da humanidade. É evidente que posto nesses termos, aparece como um etnocentrismo que marca o seu status elevado, ligado ao uso e conhecimento da verdadeira lei ou a ley de la Madre. De fato, essa noção marca o etnocentrismo serrano, do qual outros grupos indígenas não escapam. No entanto, a razão pela qual é importante para eles não se limita à relação com o Estado ou a sociedade nacional. Já foi mencionado que o fato de serem os Hermanos Mayores da humanidade é explicado no pensamento mítico pelo surgimento dos quatro filhos da Madre, os Padres Originales, que são os antepassados de cada um dos grupos. Agora vejamos isso com mais cuidado. A Madre é reconhecida como a criadora Universal, ser duplo e onipresente que cria o mundo a partir de uma auto-fertilização, mesmo quando dentro dos mesmos grupos não têm um único nome. No que diz respeito aos filhos originais da Madre, quatro (os mais importantes, os Padres das linhagens originais e que sustenta o mundo) são apresentados como os antepassados de cada grupo.

Recordemos que os grupos dividem sua história em duas fases principais: antes do amanhecer e depois do nascer do sol. Esta divisão se dá em termos de uma das principais oposições no seu sistema de significados que é a luz/escuridão, cujo ponto de inflexão é a criação do sol e sua configuração no alto do céu. Os dois tempos estão impregnados pelo pensamento mítico, mas para eles é clara a demarcação que somente após o amanhecer que são criados os quatro grupos. No entanto, há uma diferença sutil mas importante no que diz respeito a relação entre os Padres Originales e os quatro grupos da Sierra. Quando lidos separadamente os mitos de cada grupo sobre a criação e os Padres Originales, veremos em primeiro lugar que cada Padre é o ancestral de sub-grupos dentro de um grupo. Conforme foi mencionado anteriormente, as uniões entre Padres e Madres Ancestrales, estipulam um modelo prescritivo de casamento, demarcando as relações entre

túxes e dákes; tuga e tuke e os tanas de kággabas; wiwas e ijkas respectivamente. No entanto, segmentos masculinos e femininos específicos dentro de um grupo podem fazer referência a outros grupos indígenas diferentes. É frequente que esses segmentos sejam descritos em termos de linhagens, dentre os quais os indígenas serranos argumentam ter várias linhagens partilhadas.

Dentro do pensamento mítico de cada grupo indígena, o privilégio da primogenitura dada pela Mãe é assumido para si em detrimento dos outros grupos. Isso implica que a ordem de criação dos grupos varia com base no pertencimento étnico do interlocutor. Para os Ijkas, eles são o primeiro grupo criado. Na versão kággaba, estes são os primeiros a serem criados e assim por diante. No entanto, há outra ordem hierárquica que tem um consenso maior entre os quatro grupos que se sustenta em termos do seguimento à ley verdadera e seu apego às tradiciones. Neste sentido, os indígenas serranos se comparam mutuamente avaliando o seu apego às leis da Mãe, que foi entendido pelos pesquisadores como "graus de aculturação". Provavelmente, uma combinação das diferentes versões leva Maria Trillos (2005) a propor a ordem kággaba-wiwa-kankuamo-ika, destacando ainda que a raiz kankua faz referência a 25 anos, período que segundo ela é pensado como o tempo de separação entre o surgimento de um grupo e do outro. Independentemente das diferentes versões, o que se encontra com mais frequência é que os Kággaba são o grupo com mais prestígio e poder, por serem considerados os mais "tradicionais".

Não há consenso sobre a ordem de nascimento dos grupos, os Pais antecessores de cada grupo e as relações intergrupais. Por que é importante então o argumento de que são os Hermanos Mayores? Existindo uma única Mãe para todos os seres do universo, os seus filhos primogênitos (independentemente do número exato deles) são os antecessores e donos dos seres vivos e dos objetos. Embora os seres humanos tenham sido criados antes do amanhecer (lembremos que Sintána foi o primeiro ser humano), eles não eram humanos como nós somos hoje. Poderíamos dizer que, mesmo que fossem gente eram gente diferente. Neste contexto, os primeiros seres humanos com nossas características, qualidades e capacidades a serem criados foram os índios da Sierra já que nela surgiu a vida e, portanto, é o coração do mundo. Independente que cada grupo assuma para si a primogenitura, têm o consenso de que sua relação mútua os permite que sejam "as mesmas pessoas", o que não implica ser necessariamente "gente igual." Assim, ao pensar-se como primogênitos, herdeiros diretos e seguidores da ley de la Mãe permitem se contrapor a uma outredade mais ou menos genérica onde entram tanto outros grupos indígenas como também os brancos ou bunachi (palavra ijka que designa os não-indígenas). Desta forma, são Hermanos Mayores da humanidade porque eles foram criados antes do resto de nós. Não é à toa que usam a relação de germanidade para definir a relação entre eles e os brancos, já que mesmo não sendo indígenas, nós os brancos também somos humanos filhos da Mãe, pois ela é o ser supremo gerador da criação. Nessa medida, ainda que possamos ter outros pais diferentes dos indígenas serranos, em última instância estamos vinculados a eles através da Gran Mãe Universal. Somos os hermanos menores basicamente por nossa ordem de nascimento, já que fomos concebidos depois dos indígenas da Sierra terem sido criados. Como filhos da mesma mãe, herdamos dela certas coisas e

responsabilidades: a *ley mayor* foi herdada pelos *Hermanos Mayores*. Por consequência, nos foi herdada uma lei menor, que não corresponde exatamente à *ley de la Madre*, mas um conjunto de princípios que têm como finalidade última amparar a lei de nossos *Hermanos Mayores*. Nessa ordem de ideias, a *Madre* repartiu todas as coisas existentes entre seus filhos de maneira que os *Hermanos Mayores* ficaram com a posse de tudo que fosse “tradicional”. Por outra parte, a tecnologia, os aviões e demais atributos característicos dos brancos já eram conhecidos pelos indígenas antepassados, pois foram eles que os inventaram. No entanto, essas posses foram presenteadas aos *hermanos menores* para que pudessem viver felizes.

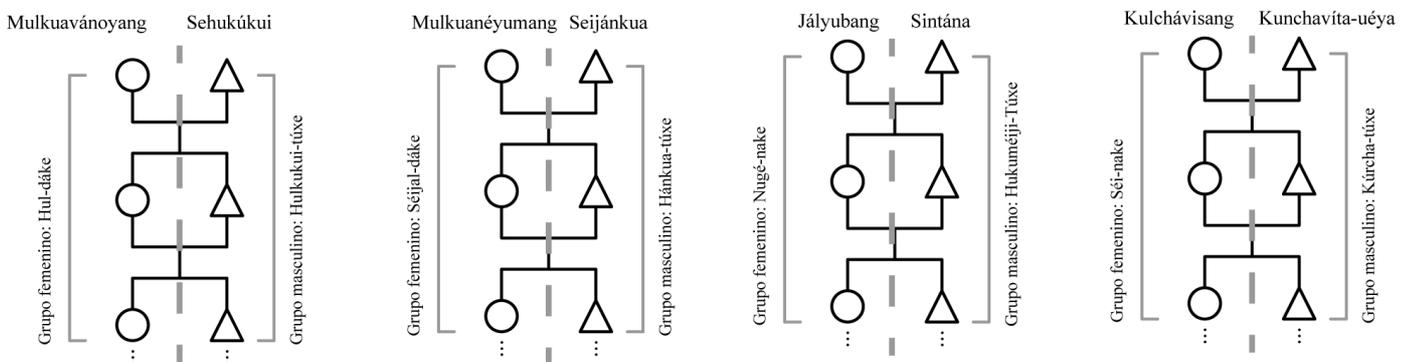
O corpus mítico compartilhado pelos grupos sustenta então uma concepção de primogenitura, e sua relação com os não-indígenas, mesmo quando existem as tensões mencionadas. No entanto, a noção de *Hermanos Mayores* não está limitada aos relatos mitológicos. Ou melhor, o corpus mítico não se encontra separado das práticas cotidianas no contexto etnográfico da Nevada. Como assinala Donald Tyler (1997) para o caso *ijka*, e podendo expandir para outros contextos etnográficos da Nevada, a mitologia desses grupos só pode ser entendida em sua relação com o cotidiano, dado que impregna cada uma das ações que tanto o indivíduo como o coletivo empreendem. Tendo isso em mente, vejamos o que significa ser irmão mais velho dentro do contexto específico do grupo. Na vida cotidiana, esse lócus faz referência a uma relação de parentesco na qual a primogenitura está ligada à sabedoria, expressada principalmente em um grande conhecimento da *ley de la Madre*, ou mais diretamente, com a formação de *mamo*. Por tal motivo, além da autoridade que sua idade o confere, ele é sempre atendido, obedecido e escutado. Parte da responsabilidade de ser o irmão mais velho dentro de uma família é encarregar-se de ensinar ou acompanhar a criação de seus irmãos menores, se estes não se encontram sob a tutela de um *mamo* (Tyler, 1997).

Vemos, portanto, que tanto no corpus mítico dos grupos como em suas relações familiares, os papéis demarcados para a relação entre irmãos encontra neles mesmos princípios de funcionamento. O *Hermano Mayor* é mais sábio, conhece a lei melhor e deve educar seu *hermano menor* que, em contrapartida, deve aprender e obedecer. É, então, uma questão de hierarquia. Se é a mitologia a que influencia a vida diária, ou é a mitologia uma projeção dos princípios sociais dos grupos, é uma discussão diferente. O que podemos pensar é que se alimentam mutuamente em uma relação dialética.

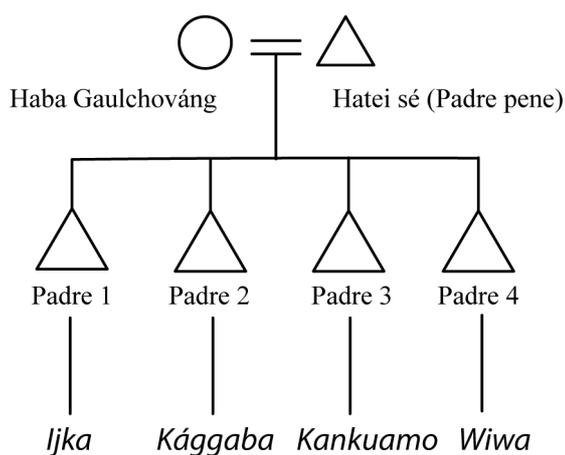
Na atualidade, a relação *Hermanos Mayores/ Hermanos Menores* é enfatizada em uma contraposição entre indígenas da Sierra e os brancos, especialmente com os colombianos. A ênfase que se faz nessa relação nem sempre se deu nos mesmos termos. Como se mostrou anteriormente, a contraposição *Hermanos Mayores/ hermanos menores* é própria do pensamento indígena serrano, mas faz referência a uma relação entre um “nós” circunscrito ao grupo e uma “outredade”, seja esta radical ou não. É, portanto, um assunto de perspectiva (no sentido dado por Eduardo Viveiros de Castro 1996; 2002) toda vez que dependendo do ponto de onde se olha, o conjunto de elementos que entram em cada categoria pode variar. Assim, na relação entre os mesmos grupos da Sierra se pensa

que os Hermanos Mayores são os Kággaba, devido ao seu apego mais enfático à ley de la Madre, enquanto que se nos localizarmos dentro da relação entre os indígenas da Nevada e a população bunachi, os primeiros são os Hermanos Mayores e os segundos são os Hermanos Menores. É evidente que estas categorias relacionais se adaptam aos conceitos nas quais são ativadas, e são influenciadas pelo fato de que os limites do conhecimento que os mamos têm sobre o mundo concreto contemporâneo foram se expandindo, permitindo o ingresso de muitos elementos até há pouco desconhecidos a sua visão de mundo. Como explica Diana Bocarejo (2002) retomando o conceito de “indigenização” usado por Marshall Sahlins (1999a e 1999b), esses novos elementos são interpretados a partir dos conjuntos de significação indígena, que buscam um lugar dentro de um contexto sociocultural próprio. O pensamento indígena serrano não tem maiores dificuldades em fazer isso já que todo elemento material que existe no universo toma forma porque por trás dele existe uma contrapartida espiritual criada pela Madre. Nesse sentido, nada os surpreende, já que no mundo espiritual todas as coisas já estão criadas, mesmo aquelas que não conhecem (Ferro, 1998).

Apesar das variações expostas anteriormente nos mitos de origem e das reelaborações que os indígenas fazem deles dependendo o tipo de relação que necessitem ativar (relações dentro do grupo, entre os quatro grupos ou como unidade diante do Estado), Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) nos diz que a grande maioria dos informantes coincidem na idéia de que o matrimônio dos quatro pares de homens e mulheres descendentes da Madre Universal funda uma espécie de linhagem dos quais surgem os grupos masculinos e femininos, também conhecidos como patrinhagens e matrinhagens. Entre os Kággaba os grupos masculinos se chamam Túxe e os femininos se chamam Dáke. Enquanto a descrição mais completa destes subgrupos se encontra entre os Kággaba, diferentes pesquisadores enfatizam a existência dessas estruturas entre os Ijka (tana) e os Wiwa (tuga e tuke). Segundo a proposta de Reichel-Dolmatoff, “Se trata aparentemente de grupos de “irmãos” classificatórios. Os descendentes masculinos de um homem pertencem automaticamente ao Túxe do seu pai, enquanto que os femininos pertencem ao Dáke de sua mãe” (1985 [1950], p.158. Tomo I). Segundo os dados desse autor, entre os Kággaba os matrimônios originais eram assim:



Esses primeiros matrimônios míticos consolidam modelos de relação que, como tais, funcionam em diferentes escalas. Primeiramente, dão lugar a outras uniões entre Padres e Madres, tendo como resultado o surgimento de um grande número de linhagens masculinas e femininas (Ver anexo 1). Em segundo lugar, servem de modelo para o vínculo genealógico de cada um dos grupos a um Padre Original. Apesar de não haver informações específicas sobre que Padre é o fundador de cada um dos grupos, sabemos que o nascimento dos quatro Padres Originais é visto em conjunto como o surgimento dos quatro grupos indígenas do conjunto da seguinte forma:



Essencialmente, essas primeiras uniões são um modelo de matrimônio prescritivo que rege as normas de união destacando que homens devem casar com que mulheres, já que uma linhagem masculina tem como par prescrito certas linhagens femininas específicas. No modelo mítico, essas uniões não são aleatórios; respondem a uma lógica na qual cada linhagem masculina é identificada com um ou vários animais masculinos e cada linhagem feminina se relaciona com um ou vários animais femininos. A união entre eles é dada nos termos de caça, já que os animais relacionados com uma linhagem feminina representa a presa principal do animal que representa a linhagem masculina com quem deve ter um matrimônio prescrito. Os quatro matrimônios originais funcionam então como um modelo ideal, gerando a seguinte relação:

Linhagens Masculinos kággaba		Linhagens Femininos Kággaba	
Hukuméiji túxe	Homem jaguar	Séi-nake dáke	Mulher pecari
Hukúkui túxe	Homem coruja	Mitamdú dáke	Mulher cobra
Kúrcha túxe	Homem raposa	Núge-náke dáke	Mulher tatu
Hánkua túxe	Homem puma	Huldáke dáke	Mulher veado

O modelo inicial (ou seja, aquele que se encontra no mito), não está tão claro nos contextos iika e wiwa. Da mesma forma, a existência em si dessas patri e matrinhagens foi tida como dizimada entre os Ijka segundo Ferro (1998) e Reichel-Dolmatoff pela abertura a valores ocidentais, incluindo matrimônios fora da prescrição. Embora a informação obtida por eles não seja comparável com a obtida entre os Kággaba, Reichel-Dolmatoff afirma que pelo menos em um nível ideal existem os seguintes grupos:

Tabla . Grupos Masculinos Ijka

<b>Grupo masculino</b>	Bíntukua	Kánkui-tana	Kurča-tana	Seránkua-tana	Genin-géka
<b>Característica</b>	- Se relaciona com u origem mítica: O Pu  - Seu território tradicional esta nas imediações de Nabusímake	De origem Kankuamo	De origem Kággaba (Kurcha)	Relacionado coo o P Original Seránkua. Descende dele.	- Se relacionam com lomas (baixas colinas  - Dizem que eram personas más. Foran "acabados" pelos mamos.

Tabla . Grupos femininos Ijka

<b>Grupo Feminino</b>	Busin-tana	Gumake-tana	Čakai-mena
<b>Características</b>	De origem kankuama ou wiwa.	Se relaciona com la zona baixa de Nabusímake (Entre os povos da Cajá Pueblo bello.	Sobraram poucas mulheres dessa linhagem

No caso wiwa contamos com menos informação disponível, apesar da bibliografia afirmar que o modelo de descendência paralela que consolida os grupos masculinos e femininos está presente:

“Los indígenas Wiwa, al igual que los Kogi, Ika y Kankuamo están organizados en linajes patrilineales y matrilineales. Es decir, los hijos pertenecen al linaje paterno y las hijas al linaje materno.

(...)

En cuanto a las reglas matrimoniales, existe una prescriptiva y una preferencial. Observemos el caso de los hombres de apellido Alberto: ellos se pueden casar con los descendientes de Ulaka y Senshina. Sin embargo, el “propio” matrimonio, el preferencial, debe ser con las mujeres de Ulaka. (...) Para algunos linajes como el de los Gil, no es tan sencillo encontrar la “propia” esposa ya que el linaje preferencial, las Zhurmí, casi está extinta. (Villegas, 1999, p. 41)

Esse modelo de grupos masculinos e femininos foi tratado como um caso de descendência paralela a partir dos estudos de Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]). Para Uribe (1993), a explicação de que o modelo não seja funcional corresponde a um fato fundamental: a proibição do incesto. Se o sistema de descendência paralela se desenvolve totalmente, o que em última instância ocorreria seria que o ego, que pertence à linhagem de seu pai deveria se casar com alguém da linhagem na qual seu pai se casou. Ou seja, com suas irmãs, sua mãe, as irmãs de sua mãe ou sua avó materna. A razão

estaria para Uribe no fato de que o incesto só é válido na medida em que se deu entre os pais e mães originais e que "... no se trata de seres humanos de carne y hueso" (p.124). O argumento de Uribe não parece levar em conta que segundo Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]), a forma preferencial de matrimônio é entre primos cruzados matrilineares, embora sejam classificadas terminologicamente como irmãs. Já que as primas cruzadas matrilineares fazem parte da linhagem feminina da mãe do ego, o que é observado é um tipo preferencial de matrimônio. Adicionalmente, a etnologia serrana vislumbra que mesmo quando o incesto não é socialmente legitimado, é mais comum do que se pode chegar a pensar.

A esse respeito, Fraçois Correa (1998) propõe retomar os trabalhos etnográficos que DaMatta (1973; 1979) realizou entre os Apinayé do Brasil, que a partir dos trabalhos de Nimuendajú (1939) foram considerados uma sociedade de descendência paralela. DaMatta revisa o trabalho do alemão e conclui que aquilo que Nimuendajú identificada como classe matrimonial correspondia na realidade na denominação de duas metades rituais às quais as pessoas se afiliavam após um complexo processo de transmissão de nomes cerimoniais, mostrando que aquilo que era pensado como descendência paralela era na verdade uma forma de vínculo a subgrupos específicos que ultrapassam a lógica das formas matrimoniais e da descendência.

Uribe (1993) disse que esses grupos transcendem a lógica da descendência pois falam de outros elementos tais como: lugar de procedência de um grupo; permissões especiais para fazer certas coisas (caçar certos animais, colher certas plantas); ofícios específicos (os mamos do grupo Kúrcha são considerados os mais poderosos); possessões materiais e invisíveis; atitudes; destaque geográfico a uma determinada bacia; animais relacionados; pontos cardiais, entre outras. Por outro lado, conforme é mostrado no Anexo 1 e nas características dos Tanas ijka, muitos desses grupos masculinos e femininos provêm de outros grupos da zona. Entre os Kággaba é muito comum a existência de matri e patrilineagens cuja origem é wiwa, reconhecida tanto por uns como por outros, e nem por isso deixam de ser kággaba. Vimos que entre os Ijka existem tanas cuja origem é kankuamo ou chimila, o que mostra um processo de absorção de parcialidades dentro do seno do grupo a partir de um processo de compartilhar residência, centros e cultivo, manter alianças matrimoniais, etc.

Apesar de não contar com informações etnográficas suficientes, suspeito que os grupos masculinos e femininos, em vez de responder a uma forma de descendência paralela, mostram uma lógica de reorganização das relações sociais (práticas, míticas, simbólicas entre os diferentes grupos que sobreviveram à guerra contra as tropas coloniais no século XVI. Como foi visto no capítulo anterior, esses grupos não estavam mutuamente isolados. Mesmo quando se diferenciavam entre si (embora tal diferenciação não esteja ainda muito clara para os investigadores), mantinham relações de intercâmbio, guerra, solidariedade-aliança e matrimônios exogâmicos. O impacto bélico do século XVI impossibilitou a continuação das relações na forma como existia até então, porém não as destruiu. Os grupos tiveram que se deslocar geograficamente e, com isso, reordenar as suas

relações, visto que seus vizinhos já eram outros, seu território já era outro, seus inimigos haviam mudado. Foi gerado assim um reordenamento das relações que, como sabemos, só se consolida após muito tempo, dada a dinâmica do que chamamos “sociedade”. Por tal motivo, e indo perigosamente mais longe nesta proposta especulativa, aqueles problemas na aplicação prática do modelo e das mesmas variações míticas podem não refletir um processo de “perda cultural” mas um lento processo de reordenamento, aprendizagem e reapropriação. Até que ponto os kággaba impuseram seu próprio esquema neste reordenamento, é uma pergunta difícil de responder. Muito mais difícil se termos em conta que antes do século XVI, os Kággaba como tal não se encontram descritos, e os Kággaba de hoje em dia são resultados de reorganizações e assimilações de parcialidades de outros grupos.

O que pode se intuir é que a relação entre estes grupos masculinos e femininos referem-se principalmente a modelos de oposição, complementariedade e reciprocidade entre as categorias masculino/feminino (com implicações nas demais oposições importantes do pensamento serrano), que são mobilizados e ao mesmo tempo mobilizam a busca pela fertilidade expressa nos termos da cadeia alimentar. Isso significa que mesmo quando as implicações práticas e materiais dessas relações possam estar hoje um pouco obscurecidas, esses princípios são estruturais no pensamento serrano, servindo constantemente como um modelo que garante a reprodução, fertilidade e vitalidade do mundo.

### **Entre sacerdotes e chefes: os mamas da Nevada.**

“ El mama, con su diadema en su cabeza, su rostro cubierto por una máscara de madera, un pectoral de cacho alrededor del cuello y su cuerpo ceñido por una falda de hojas de palma (o de pelo de buey) se sienta en una especie de banco, el cual es bastante alto (...)

Al frente de él, la persona enferma se encuentra acostada sobre la espalda, y una totuma llena de agua es colocada cerca a su cabeza.

Dos indígenas producen prolongados sonidos provenientes de calabazas que hacen las veces de cuernos, algunas de ellas tienen boquillas de hueso tallado.

El máma danza en torno del paciente con un paso muy original; mientras inclina su cintura hacia adelante y hacia atrás, alterna con unos salticos, ya en un pié ya en el otro.

Después de realizar este ejercicio por más o menos una hora, el médico nativo se para en frente de la totuma; toma de una bolsa que cuelga de su cuello uno de esos cuarzos cilíndricos (...) tallado o sin tallar (...) o inclusive una pequeña piedra envuelta en hilo de algodón, según sea la enfermedad.

El máma sumerge el cilindro o la pequeña piedra en el agua y empieza a describir alrededor de la cabeza del paciente (sin tocársela) figuras geométricas entre las cuales el círculo y el semicírculo son las dominantes. Cuando termina esta operación, el máma se quita su diadema y su máscara, se pone una pequeña gorra análoga a un casco persa, una corona de pelo de buey o de algodón hilado o inclusive un gorro de plumas, y tomando en su mano el tai (coco relleno con grava y el cual está provisto con una manija), realiza una nueva danza alrededor del paciente, esta vez imitando los saltos de las ranas.

Finalmente, la ceremonia se dá por terminada con el soplo del humo de hojas de maíz sobre la frente y el pecho de la persona enferma. El máma se despoja de sus

vestimentas sacerdotales, el paciente se levanta y ambos continúan masticando pacíficamente su coca, una de sus ocupaciones más importantes.” (Brettes apud Uribe 1990; p 155)

Ao longo deste trabalho foram feitas referências constantes aos mamos, aparecendo algumas vezes como indivíduos importantes dentro dos grupos indígenas da Sierra. Uribe (1990) outorga ao trabalho de Reichel-Dolmatoff o fato de haver dado protagonismo a esses personagens, elevando-lhes o status e centrando a atenção do público sobre suas ações. No entanto, isso não significa que pesquisadores anteriores não fossem conscientes do papel específico destes personagens dentro de seus respectivos contextos. Já Preuss (1993 [1926]) dedicaria uma sessão a esses personagens como reflexo da centralidade na vida cotidiana e ritual entre os Kággaba.

Já que os grupos da Nevada enfatizam a religião como eixo organizativo, os mamos se veem vinculados à ideia de autoridade por serem eles que manejam os ciclos e conhecimentos religiosos. Segundo Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) a autoridade nos grupos serranos, e mais especificamente entre os Kággaba se baseia na posse de conhecimentos abstratos religiosos de um indivíduo em conjunto com a sua idade relativa. O autor identifica dois personagens diferentes investidos de autoridade dentro desses grupos: o mamo, cuja autoridade religiosa sempre está presente nos mitos e tradições como expoentes de um saber esotérico (os Padres Originales eram mamos); e o makú, uma espécie de chefe, revestido de autoridade “civil”, que embora aparecessem também nos mitos pareceria ter perdido poder em favor da influência religiosa do mamo (recordemos que muitos dos nomes de Padres e Madres ancestrais contêm a palavra makú). Este autor percebe que essa divisão é mais marcada na vertente Norte, onde as facilidades econômicas permitam uma independência da autoridade civil e da autoridade religiosa. Dessa maneira, onde a situação econômica alimentícia do grupo é suportável e mais ou menos estável, mamo e makú têm funções diferentes e, mesmo que o primeiro tenha sempre mais prestígio, a posição do segundo é respeitada. Em troca, onde a situação alimentícia é pior, o prestígio do makú desaparece quase que por completo e o mamo assume todo o poder. Isso nos levaria a uma pergunta: se o papel do mamo é garantir uma vida boa, ou pelo menos uma vida equilibrada, por quê ele detém maior reputação quando a base econômica não permite uma subsistência cômoda da população? O que poderíamos dizer em primeiro lugar é que uma vez mais se torna claro que a esfera econômica não é a base fundamental da organização serrana. Sem depreciar em nenhum momento esta esfera da vida humana, nem pensar que ela está desvinculada de contextos religiosos, estéticos e sociais, a racionalização econômica em termos de mercado não parece ser o eixo mais importante da vida desses grupos.

O papel do makú estaria relacionado, para Reichel-Dolmatoff, a uma esfera menos religiosa, que poderíamos relacionar com a nossa categoria “civil”, tratando-a com o título de cacique, o qual se limitava a funções político administrativas de caráter “secular”, ou a intervenções cuja importância não excede o papel do mamo, sendo assim uma espécie de complemento ou executor das disposições deste. Sob o mandato do makú, Reichel-Dolmatoff identifica no caso kággaba, os hánkua-kúkui, título traduzido para o espanhol como polícias, mas que na verdade têm uma tarefa

menos “civil”. Em verdade, uma análise das tarefas do mamo na casa cerimonial nos permite evidenciar que os hánkua-kúkui são os aprendizes de mamos veteranos que se encarregam de manter a disciplina entre os aprendizes mais jovens (Reichel-Dolmatoff, 1976). Embora esses aprendizes veteranos sejam em efeito uma figura de autoridade e disciplina, sobretudo para os aprendizes novos, são principalmente um apoio religioso para o mamo, ao ponto de certas ações não poderem ser realizadas sem a ajuda dos seus aprendizes (Preuss, 1993 [1926]). Os hikúkui (que não são outra coisa que os aprendizes novos), estariam sob as ordens dos hánkua-kúkui. Estas autoridades “menos” religiosas (na versão de Reichel-Dolmatoff), têm funções mais ou menos definidas: são os encarregados de garantir que os vasallos limpem os assentamentos periodicamente; dirigem os trabalhos comunais para a construção e manutenção de pontes, caminhos, muralhas, edifícios públicos; são os encarregados de recolher as multas por delitos e resolver certas disputas pessoais. Por último, devem dirigir a busca de comida e os arranjos prévios para a realização de cerimônias anuais.

Konrad Preuss (1993 [1926]) não é tão enfático como Reichel-Dolmatoff ao estabelecer uma divisão específica entre as tarefas “civis” e religiosas, consolidadas nas figuras de makú y mamo. Pelo contrário, evidencia que os dois papéis estão amalgamados na figura do mamo, já que não designam trabalhos pontuais, mas uma espécie de títulos honoríficos que se relacionam direta ou indiretamente a comportamentos e expectativas determinadas. Assim, makú aparece como um título que ainda no corpus mitológico serrano designa o título de Señor (o que em inglês poderíamos chamar de master), sendo às vezes relacionado com dueño e, por conseguinte, con jefe, que deriva finalmente no cacique. Esta última derivação responde a um imaginário antropológico da primeira metade do século XX no qual as sociedades indígenas consideradas más avançadas eram descritas como cacicazgos ou proto-estados, nos quais existia uma considerável especialização de trabalhos e cargos, assim como uma marcada hierarquização social, caracterizada pela separação entre a esfera política-governamental no papel de um grande chefe ou cacique da esfera religiosa-mística na cabeça de um sacerdote. Talvez tenha sido este esquema que levou Reichel-Dolmatoff a estabelecer uma espécie de separação entre uma autoridade religiosa e uma civil, idéia que encontrou um terreno fértil por trás do fortalecimento da posição de certos líderes que não eram mamos no panorama das relações entre os grupos serranos e a sociedade nacional. O caso mais representativo é o grupo ijka, que apesar do poder e importância fundamental da figura do mamo, conta com uma centralidade do poder decisório na figura do Cabildo Gobernador, que é a máxima autoridade “civil” no seu território e é também a figura política que dialoga e toma decisões no contexto das relações com a sociedade nacional. Apesar dessa centralização, o papel do mamo não foi prejudicado na medida em que não pode haver uma decisão definitiva do Cabildo Gobernador, mas conta com a autorização do conselho de mamos dos diferentes “assentamentos” ijkas. Além de estarmos testemunhando um processo de centralização política, o que realmente se vê é uma especialização de tarefas para contextos sociais específicos, já que mesmo sendo o Cabildo Gobernador a máxima autoridade, não tem o poder de tomar decisões por si só além do fato de que seu trabalho está mais

relacionado com a esfera “interétnica” do que com o funcionamento social e religioso de sua própria gente. Para isso, dizem eles mesmos, está o mamo.

A palavra mamo com suas respectivas variações nas diferentes línguas serranas (máma, mamu) deriva de bama, palavra que em koggian faz referência a duas coisas. Por um lado, faz referência ao sol e por outro a um termo de parentesco que designa o avô (tanto pela linha paterna como pela linha materna). Não pareceria haver uma separação entre as duas acepções já que o astro solar é pensado como um avô mítico, ao mesmo tempo em que ocupa a posição de mamo junto com os filhos primogênitos da Madre. Assim, tem sentido então o fato de que a esposa do mamo se designe com o mesmo termo usado para avó (saxa o saha), o qual também é o nome da lua.

No que diz respeito a suas características cerimoniais e seu manejo quase que exclusivo da esfera religiosa, é interessante que a palavra mamo não faça referência especificamente ao sacerdote, mas que seja relacionada com elementos de poder tais como o gogo, o sol e a cor vermelha (todos eles relacionados entre si) (Correa, 1998). Isso ocorre basicamente porque as atividades dos mamos respondem ao que Hugh-Jones (1996) define como “chamanismo vertical”, que se caracteriza pela existência de uma elite que se vincula com o manejo secular de sua sociedade e cujo poder está baseado em um conhecimento praticamente fechado e dogmático, que se relaciona a um culto aos ancestrais e à coerência/organização da sociedade.

O mamo é a pessoa que centraliza os principais conhecimentos históricos e míticos dos indígenas serranos. Sua importância se encontra no fato de que, como possuidores do conhecimento maior, condensado na ley de la madre, suas ações garantem a continuidade da existência do mundo. Quando eu estive na Sierra, me disseram uma vez que se os mamos deixassem de fazer seus trabalhos, a Sierra Nevada, que é a coluna do mundo, não suportaria o peso dos mundos superiores e esta desmoronaria, destruindo assim a existência em todo o universo. No entanto, nem todos os mamos têm as mesmas capacidades de ação. Seja pela diferença de conhecimentos, ou porque não obtiveram as respectivas permissões da Madre, os mamos se especializam em certas atividades. Uns são melhores na oratória sagrada, outros são melhores na adivinación, outros são melhores na negociação com os Padres e Madres, etc.

Lo que queremos decir delante de los alumnos y de los maestros, con mi experiencia, largo estudio e investigación, es que los Mamos no todos son iguales, tienen su especialidad, unos son especialistas en Eyza, otros en bautismos, algunos en atraer el agua, en abonar la tierra, en hacer pagamentos, en buscar armonía, con el universo, con la naturaleza...todo eso tiene su especialización.

Podemos decir también que los Mamos son videntes, clarividentes, telépatas, clariaudientes (sic), conocen de predecir los tiempos y tener en la memoria lo acontecido a través de los siglos, algo como si alguien les hablara. (Mamo Bunchahawin (Jesús Izquierdo), 1997, p. 71)

Os mamos são homens. O contrário só é mencionado por Maria del Rosario Ferro (1998) no caso ijka e por Jean Fearer (1983) no caso wiwa. Ferro afirma que, embora tenha existido, são

poucas as mulheres mamos, posto que sua energia feminina relacionada com a menstruação e a procriação está destinada a outro tipo de usos, ainda que não faça referência a um caso concreto. Por sua parte, Fearer disse que entre os Wiwa há evidência de mulheres que desempenham o trabalho sacerdotal, fazendo uso de dados etnográficos que fazem referência ao trabalho das saxa nos processos de iniciação masculina. O que se pode dizer é que até agora em nenhuma referência histórica ou antropológica foi encontrada de forma concreta e clara à mulher dentro do trabalho de mamo. O que pode ter acontecido no caso de Fearer é que a autora confundiu a importância do trabalho complementar dentro do trabalho entre mamo e saxa (uma amostra da explicação sociológica da relação entre opostos complementares), que apesar de ser um modelo ideal, não se encontra tão generalizado nos grupos serranos com a especificação de uma tarefa sacerdotal por parte da esposa do mamo. O que temos claro é que no processo de formação do mamo, se contava antigamente com uma formação paralela de um grupo de mulheres que eram destinadas a ser suas esposas. Embora nesse momento esta prática não se encontre tão institucionalizada, salvo por centros específicos em toda a Sierra, estas mulheres já não se destinam a formar um lugar com os aprendizes de mamo, mas à formação de mulheres dentro de um padrão ideal de comportamento para ser devolvidas a seus lugares (Reichel-Dolmatoff, 1976).

O mamo é antes de tudo um exemplo: o modelo do dever ser no esquema de comportamentos aceitos dentro do pensamento serrano, comportamentos que estão estipulados e descritos na ley de la Madre. Na medida em que são exemplos, todo homem procura estar sob sua tutela, aprendendo certos elementos místicos e de adivinación, ao ponto que certos conhecimentos “esotéricos” não são propriedade exclusiva do mamo, mas podem ser manejados por vários mais velhos (nauma), os quais aprenderam nas suas largas sessões noturnas na casa cerimonial. Embora o conhecimento religioso não seja exclusividade do mamo, os níveis mais profundos e complexos deste (se são do seu domínio exclusivo), são resultado de um árduo e prolongado processo de formação que inclui dois ciclos contínuos de nove anos. Nestes ciclos, as crianças escolhidas para tal tarefa, não superando os quatro anos de idade, são reclusas à casa cerimonial para serem alimentadas com uma dieta rigorosa à base de caracóis, certos animais de caça e plantas diversas. Abstendo-se do consumo de sal, sem contato com mulheres (salvo a saxa em um processo de estrita abstinência sexual), com uma vida estritamente noturna, se encontram em uma reclusão que os isola de sua própria família, de seus co-residentes e até mesmo do sol (durante o processo de formação, os noviços não podem ter contato algum com o sol, dormindo de dia e desenvolvendo suas atividades entre pôr do sol e pouco antes do amanhecer). No entanto, como em todos os modelos sociais, a realidade não se ajusta estritamente a eles e ainda no corpus mítico são encontradas ambivalências contrastantes. Se por um lado são descritos os seres ancestrais que usualmente levam o título de mamo como detentores do conhecimento, seres equânimes e disciplinados, em outras ocasiões se descrevem como desordenados, fora da lei, ordem e normas. Isso explicaria em parte o fato de que apesar de que parte do poder dos mamos está em sua abstinência sexual (apesar de terem suas esposas, o sexo não é visto como uma forma de prazer, mas como uma ferramenta para concentrar o

conhecimento e o poder interno) e no seguimento de estritas normas sexuais, são os mamos os que iniciam sexualmente as jovens.

Existem duas formas para chegar a ser mamo. Em primeiro lugar, pode ser um papel herdado de pai para filho; enquanto que em segundo lugar, pode ocorrer que um mamo adivine no seu trabalho individual quem deve sucedê-lo no cargo. Também é dito que ante as mudanças sociais aceleradas e o pouco interesse dos jovens para com suas tradições, os mamos se sentiram obrigados a fazer incursões pelos territórios buscando crianças cujas famílias queiram entregá-los para tal trabalho. Como tudo, não podemos pensar que este processo é homogêneo e que as relações com os colonos desestruturaram todos esses processos. Embora possa haver mudanças, elas não são totais e assim como há regiões onde a formação de mamo não é levada muito a sério, há outras regiões onde o processo demanda uma importância fundamental. Ainda que a herança do cargo possa ser feita em qualquer caso, existem umas determinantes para tal herança. Já foi mencionado que os quatro pais originais são os ancestrais das quatro patrilinejes ou clanes originais. No caso kággaba, a patrilineagem chamada Kurcha (semente) é conhecida por ser a linhagem na qual os mamos detêm o maior poder entre sua gente, ao ponto que se os mámas kággaba são reconhecidos como os mais poderosos entre os quatro grupos da Sierra, aqueles que fazem parte da linhagem Kurcha são os mais conhecidos entre todos. É dentro desta linhagem que a herança do cargo de mamo de pai a filho é mais comum e esperada pois o poder “esotérico” é um dos atributos próprios da linhagem, atributos que por serem característicos desse coletivo, são propriedade de todos os seus membros. Isso não significa que homens de outras linhagens não possam ser mamos. O que implica é que dentro de uma hierarquia mística e prática, terão necessariamente menos reputação e provavelmente menos poder que seus colegas Kurcha. Isso também implica que o cargo pode ser herdado de pai para filho em qualquer circunstância, e de fato é o que era descrito até a década de 1940 (Preuss, 1993 [1926] y Reichel-Dolmatoff, 1950). De fato, Reichel-Dolmatoff destaca no primeiro volume da monografia sobre os Kággaba, que a via para a continuação do cargo era a herança ao primogênito. Posteriormente, no volume II da mesma monografia, encontramos que a descrição varia, destacando que apesar do que poderia se esperar, a herança de pai para filho dependia muito mais do processo de adivinação do mamo, ou seja, resultado das consultas deste aos seres espirituais, ainda que sempre mediadas pelo que parecia ser um interesse particular do mamo por quem vai herdar seu cargo. Essa mudança pode ser causada, entre outras coisas, ao fato de que os escritos do primeiro e segundo volume se distanciam por uma boa quantidade de anos, o qual não significa que ambas as modalidades sempre foram entrelaçadas.

Uma vez finalizando seu processo de formação (aproximadamente com a idade de 21 anos), o jovem mamo retorna à socialização com os que outrora foram seus co-residentes e familiares. Respeitado pela sua nova realidade, tem uma alternativa: ou atua como mamo principal em um assentamento cerimonial (já seja, na mesma zona onde foi formado ou em uma bacia diferente), ou atua como mamo suplente sob o controle de um mamo velho que tem servido como principal. De fato, não é estranho que em um mesmo assentamento cerimonial se encontrem vários mamos, que

por sua vez se reconheçam como makú, formando em conjunto o grupo de guias ou líderes religiosos e políticos de seus vasallos (Ver Preuss, 1993 [1926]). Neste sentido, o lugar do mamó pode estar constituído por várias casas ao redor da casa cerimonial onde moram os aprendizes e outros mamós de menor escalão que se encontram sob sua tutela, ou pode tratar-se de centros cerimoniais dispersos cuja importância varia dependendo da hierarquia do mamó que os habita.

Agora, o poder do mamó pode estar vinculado ao seu pertencimento a alguma linhagem particular, como no caso Kurcha, mas está principalmente ligado seu conhecimento, palavra que descreve a obrigatoriedade destes personagens para conhecer e dominar os mitos e tradições, as canções e as danças, os relatos e as regras que regem a ordem ritual. Este conhecimento, em última análise, refere-se à ley de la Madre e, nesse sentido, a autoridade do mamó não está no fato de que ele é o executor da referida lei, mas sim por ser seu guardião. Assim, o mamó não é responsável pelas condutas individuais ou pelos castigos enviados pelos seres espirituais, haja vista que estas respondem às falhas dos vasallos em relação ao "dever ser".

Como guardião da já mencionada lei, o mamó é também aquele que a ensina. Como detentor supremo do conhecimento ele deve instruir seus vasallos em tudo o que se refere à ley de la Madre e do universo como tal. Este trabalho é realizado principalmente dentro da casa cerimonial, cuja entrada é proibida às mulheres. São muitas as longas noites nas quais mamós e homens reúnem-se ao calor dos fogões para ouvir os cantos que contêm os mitos, aprender as danças e discutir o que concerne à sua lei máxima. Em última instância, o objetivo da vida para estes indígenas não é a riqueza, a propriedade ou a beleza, mas um desejo pelo conhecimento. É por isso que não são poucas as disputas dentro da casa cerimonial, onde cada homem tenta demonstrar que ele sabe mais que os demais, pois é capaz de memorizar mais mitos ou cantos mais complicados ou danças menos comuns. Aparentemente, essas reuniões noturnas são uma das principais razões para a concentração periódica de pessoas nas aldeias cerimoniais-sociais. Dentro das casas-mundo se tocam todos os temas relacionados à sociedade, sendo discutidos sempre a partir da visão da ley de la Madre. Fora deste espaço, estes assuntos são tocados de um modo mais amplo, tendo, às vezes, a conotação de simples comentários ou fofocas. É assim que as mulheres estão, na maior parte do tempo, fora dos espaços onde se discutem os assuntos políticos, organizacionais e religiosos, entretanto, também devem cumprir a ley de la Madre.

Nem todos os grupos têm o mesmo tipo de relação com os seres espirituais. Se entre os Ijka o vasallo deve, na maioria das vezes, levar suas oferendas aos locais determinados pelo mamó, entre os Wiwa as oferendas devem ser sempre entregues ao mamó, para que este as leve aos lugares indicados. No entanto, protagonizando a relação entre os vasallos e os seres espirituais, os mamós tem o trabalho fundamental de serem os mediadores entre os diferentes planos ou mundos. Isto nos lembra o que Michael Taussig destaca (apud. Viveiros de Castro, 2002. P 351) quando diz que estes tipos de personagens (como os xamãs, taitas e outros "sacerdotes" nativos), são os mestres do esquematismo cósmico "... dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão

sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as imagens”. Manter esta mediação implica necessariamente manter um equilíbrio (buscar o acordo, yuluka, ser o guardião da ley de la Madre), que é feito através do que é chamado, em espanhol regional, como adivinar. A adivinhação é a ferramenta mais clara e poderosa do mamó, mas não significa que seja apenas ele que possua este conhecimento, pois como nos mostra a maioria das etnografias sobre a Sierra (Reichel-Dolmatoff, 1950; Uribe, 1990, Ferro, 1998 e Villegas, 1999) este método é usado pela maioria dos homens para resolver coisas em sua vida diária. Adivinar pode ser definido como um conjunto de práticas que buscam uma comunicação com o mundo espiritual. A adivinación utiliza-se de algum instrumento que mostra um comportamento particular que é lido ou traduzido pela pessoa que adivinha. Neste sentido, não se assemelha à nossa concepção ocidental de adivinhar, pois o que eles buscam é uma resposta mais ou menos concreta dada por seres existentes. Como observa Maria del Rosario Ferro “... adivinar es como presentir hasta tal punto que le viene la idea, como si pudiera trascender más allá de su individualidad hasta captar un espíritu” (1998, 139). Há alguns anos, um mamó que encontrei na cidade de Bogotá me disse: “adivinar es como llamar por celular a los padres espirituales”.

Reichel-Dolmatoff (1950) e Camilo Arbeláez (1997) listam quatro tipos de adivinación no contexto kággaba, sendo que, por minha própria experiência, tais tipos também são válidos para os Ijka. A forma mais comum de adivinhar se chama kashivita e é usual entre os mais velhos, consistindo em que o indivíduo aproxime os dedos tocando repetidas vezes as pontas dos indicadores. Caso as unhas dos indicadores se encontrem, a resposta é sim, caso contrário a resposta é não.

Kuína é a forma de adivinhação baseada na interpretação da coceira que é produzida ao esfregar algum objeto por trás do joelho (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]) ou das contrações musculares involuntárias (Arbeláez, 1997). Sua resposta também é afirmativa ou negativa e é de uso comum entre os homens.

Adivinhar em Alúna é uma forma mais complicada e consiste em concentrar-se intensamente enquanto se pensa na pergunta até que na mente surja a solução. Por último, encontramos Yatúkua, a adivinhação por bolhas. Nesta forma usa-se uma cuia de água, na qual são jogadas várias contas tubulares, geralmente de origem arqueológica. As bolhas produzidas são lidas com base em seu número, tamanho e ordem de surgimento. Esta forma de adivinación é característica dos mamós, sendo sua prática e conhecimento exclusivos deles.

Existem duas diferenças fundamentais entre a adivinhação convencional e a que é feita pelo mamó. Em primeiro lugar, quando um vasallo adivinha, o processo tende a dar respostas afirmativas ou positivas, mas não detalhadas como as do mamó. Por outro lado, os graus de dificuldade de ambos tipos de adivinhação são muito diferentes. Embora para usar qualquer método sejam necessários treinamento e permissão específicos (em koggian e damana chama-se sewá e é polissêmico, enquanto que em espanhol é conhecido como aseguranzas), estipula-se que para a

adivinhação dos mamos deve-se realizar uma série de passos destinados a concentrar sua energia no processo. Este processo inclui jejum por nove dias consumindo apenas pequenos peixes de rio e uma espécie de besouro, abstendo-se de qualquer contato sexual; deve realizar oferendas a vários seres espirituais e passar várias noites de insônia combinadas com cantos e bailes.

Quando a adivinación é para algo muito importante, os mamos dirigem-se a um lugar especial que fica geralmente próximo das casas cerimoniais. Arebelález (1997) destaca que, de fato, estes lugares antecedem a construção das casas cerimoniais. São lugares de poder que são primeiro identificados pelo mamo para posteriormente construir a casa cerimonial em sua proximidade. Nestes lugares existem rochas na forma de cadeira (geralmente direcionadas no sentido leste-oeste), as quais são pensadas como as cadeiras dos antigos mamas e chefes espirituais, o que lhes confere um poder especial.

Saber que Yulukua, no sentido de equilíbrio, está ocorrendo e que, por conseguinte, a ley de la Madre está sendo cumprida é muito fácil. Simplesmente não deveria haver nenhum tipo de problemas ou infortúnios. As doenças, os conflitos e os problemas em geral são vistos pelos indígenas serranos como o resultado do desequilíbrio, um desacordo, em suma, uma desrespeito à ley mayor. Quando não se cumpre essa lei, os seres espirituais tem todo o direito de “cobrar” os humanos por suas faltas. Dado que a vida humana está cheia de conflitos e infortúnios, assume-se que os indivíduos estão incorrendo constantemente em faltas leves ou graves. A adivinación pode ser um modo para que o mamo determine de maneira geral o problema que aflige a seus vasallos, mas para saber de forma detalhada os pormenores da situação, necessita conhecer em detalhe a vida de cada indivíduo. Para isto recorre à confesión. Esta pode ser vista como um processo terapêutico (Arbelález, 1997) e consiste na descrição detalhada das ações e pensamentos que um indivíduo teve desde determinado momento até a hora da confissão. Ela se realiza em todo processo em que o indivíduo passa de uma fase a outra (iniciação, matrimônio etc...), o que implica uma confissão detalhada de toda a vida da pessoa, desde seu nascimento até o presente, no entanto, para poder estar em equilíbrio e manter o estado de yulukua, a pessoa deve confessar-se constantemente como base para sua meta. Embora seja uma atividade em que a pessoa deva contar suas ações e pensamentos, é o mamo quem guia a conversa e eventualmente interrompe o relato para aprofundar algum ponto específico enquanto realiza, paralelamente, seu trabalho de yatúkua, sendo principalmente de seu interesse as faltas sexuais como o adultério, a masturbação e o temido incesto (Villegas, 1999; Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]; Uribe, 1990). Com base no que o mamo ouviu e adivinhou na confesión, ele vai dando consejo à pessoa, isto é, recita pedaços de narrações mitológicas que tocam os temas tratados na conversa para mostrar o modelo a seguir. Se é necessário impor um castigo, pode-se recorrer a um pequeno julgamento na presença de todos e a pena é geralmente um castigo físico ou trabalhos obrigatórios, contando com um sistema mais ou menos estabelecido de faltas e seus castigos correspondentes. Reichel-Dolmatoff (1950) e Marta Villegas (1999) ressaltam que este processo de confissão é uma forma de controle social haja vista que o mamo dispõe de informações detalhadas sobre o comportamento de cada indivíduo, embora

também destaquem que estas informações são geralmente tratadas com tato e diplomacia.

Uribe não nega a sacralidade dos mamos, embora confesse sua fascinação por sua personalidade política. São políticos – diz – porque são “especialistas en manejar el dominio público en cuanto que se distinguen en lo más importante de la existencia de los kággaba: unir todo lo que tiende a ser opuesto. (...) Son líderes políticos porque su poder está validado en términos sobrenaturales, en términos que tienen que ver con mantener intacto el legado de los ancestros de los kággaba.” (Uribe, 1990. p 241). Já que não existe uma centralização organizacional entre estes grupos (a exceção como se diz dos Ijkas, ainda que tal centralização deva ser vista com cuidado), os problemas de poder entre mamos parecem ser uma questão comum. Sabe-se que há mamos com mais poder e aqueles que têm suas casas cerimoniais nos povoados mais “tradicionais” são conhecidos por suas capacidades, mas as disputas para demonstrar mais conhecimento são grande parte da razão para a fissão dos “povoados”. Quando a disputa é mais complexa, se leva a cabo na casa cerimonial, pois a “política es cosa de hombres” (Uribe, 1990). Durante muitas noites se reúnem expondo seus argumentos, tentando convencer-se mutuamente e o público masculino, enquanto suas esposas encontram-se nas casas cozinhando ou falando entre si. Para demonstrar seu conhecimento, os mamos fazem uso da linguagem cerimonial, conhecida como Tejuna (Teijuna, Teyuán, Terruna ó Terruna) a qual dizem que é a língua que falavam os Tayrona. Segundo Reichel-Dolmatoff (1950), este idioma cerimonial não é outra coisa que um conjunto limitado de palavras que geralmente são variações do koggian, entretanto parece haver duas línguas cerimoniais: a dos Kággaba, chamada propriamente teyuán e a dos Wiwa, chamada terruna, cujas diferenças seriam basicamente fonológicas. Na verdade não é possível fazer nenhuma afirmação conclusiva, pois, em primeiro lugar, este idioma não foi estudado sistematicamente por linguistas, em parte porque, por ser cerimonial, muitas vezes está limitado a contextos sagrados onde não pode estar presente um forasteiro e, em segundo lugar, seu conhecimento e fala é exclusivo dos mamos, sendo que os vasallos não tem nenhuma competência prática, mas se limitam à compreensão das palavras proferidas (Trillos, 2005).

Para Uribe, o uso desta oratória é eminentemente uma questão política que ajuda na manutenção do status quo do mamo. É claro que existe um nível político no manejo da informação adquirida mediante a confissão e no manejo exclusivo de certos conhecimentos como o idioma sagrado, mas deixá-lo no nível racional do manejo instrumentalizado é negar desde o ponto de partida que existem outras possibilidades de realidade, outros marcos de pensamento que não caíam necessariamente na relação de dominação por meio de mecanismos alienantes. Como foi mostrado, a interpenetração da religião é tão intensa em cada ação destes indígenas, que são os mesmos mamos os encarregados de transmitir e vigiar as regras, não é possível criar um emaranhado de significados tão profundo que seja a base definitiva para um coletivo humano. Enfim, reduzir o papel dos mamos à performance e representação é assumir que existe uma única cosmogonia válida e verdadeira (a nossa). Existe algo mais colonialista que isso?

Para Cayón (2001), os mamos têm sido identificados geralmente como sacerdotes, seja por ter um “templo” (a casa-cerimonial” ou por cumprir com as seguintes características: Estar presentes em todos os momentos do ciclo vital das pessoas, realizar confissões nas quais averiguam a totalidade da vida e os pensamentos de sua gente, controlar os ciclos agrícolas e as plantações, retirar-se frequentemente de suas comunidades para meditar e visitar os sítios sagrados, ser os únicos indivíduos que podem ter comunicação direta com la Madre e, finalmente, não ser objeto de acusações de malefícios, pois as ações maléficas resultam de uma atitude individual irresponsável (o contrário do dever ser de um mamo). No entanto, Cayón chama a atenção para o fato de que é possível ver outras características xamânicas nos mamos, como a cura de enfermidades seja “recogiéndolas” com as mãos depois de uma massagem, ou chupando-as do corpo do enfermo com sua boca, ou retirando sangue de uma pessoa que se encontre longe do lugar, simplesmente chupando-se o braço direito e fazendo com a mão um gesto de chamar, abrindo e fechando na direção suposta. Logo cospe sangue, o “sangre doente” e a pessoa se cura.” (Reichel-Dolmatoff apud Cayón 2001, 17). Por meio de uma analogia entre a casa-mundo dos indígenas serranos e os mambeaderos dos grupos tukano orientais, a ideia de templo (imagem relacionada fortemente com a imagem de sacerdote), perde força diante do fato de que dentro de sua estrutura se realizam trabalhos tais como confissões, cura de doenças, ensinamento da ley mayor, é dado conhecimento assim como se falam das coisas cotidianas da vida social. Assim mesmo, quando se identifica o mamo com o sol, o qual cumpre as tarefas de fertilizar o cosmos, o mamo toma a figura de um deus humano.

De todas as ideias expostas por Cayón, a única que pode trazer dificuldades em sua adaptação ao contexto serrano é a ideia de cura, no entanto, tais dificuldades residem no fato de que este tema não foi investigado a fundo entre os indígenas da Nevada. Seguindo Arbeláez (1997) e Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]; 1977a; 1976), o conceito de cura na Sierra Nevada pareceria ser diferente do contexto amazônico. Toda enfermidade é pensada como uma cobrança de algum Padre ou Madre, logo é o resultado de uma ação equivocada da pessoa. As enfermidades são pensadas como sementes trazidas pelos ventos (que funcionam como mensageiros dos Padres e Madres) e dá-lhes a forma de sementes coloridas. Estas cores, que são identificadas pelo mamo, são uma espécie de categorização, sendo que apenas as de cor clara (branco e vermelho) são curáveis. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) diz que em muito poucos casos são usadas plantas medicinais, pois para atuar contra a enfermidade, la Madre deu-lhes as rochas. As infusões são usadas apenas em casos leves de mal-estar geral (dor de estômago, dor de cabeça, resfriados), sem que nenhum ritual se relacione com elas.

“Los únicos “remedios” reconocidos en la cultura son piedras, es decir las cuentas de collar. El enfermo o sus familiares escogen una cuenta, la cual se supone que “pertenece” al Dueño de la Enfermedad o sea al Dueño del Estómago, al Dueño de la Oreja, o al Dueño del Dolor o a cualquier otro. Con es esta piedra se dan vueltas hacia la izquierda y luego hacia la derecha, alrededor de la persona o la parte enferma, después es depositada en algún lugar como ofrenda de “comida”. Ofrendas semejantes se hacen luego para Heiséi y los antepasados más cercanos

del enfermo, ya que ellos enviaron la enfermedad. (...) generalmente no interviene el M<sup>á</sup>ma ni se le notifica necesariamente del rito. En casos de enfermedades más graves y, sobre todo, en los casos dudosos, cuando es difícil de “clasificar” la enfermedad, se llama al M<sup>á</sup>ma y éste adivina los detalles, comunicándolos luego a la familia y al paciente. A todo tratamiento antecede una detallada confesión que se considera como indispensable y durante la cual el M<sup>á</sup>ma apremia al paciente para que le cuente sobre todo la calidad y cantidad de alimentos que consumió en los días o semanas antes de enfermarse. En casos graves, el mismo M<sup>á</sup>ma efectúa luego las ofrendas de piedra y canta durante varios días y noches en los alrededores de la casa de su paciente, dirigiéndose a los Dueños de las Enfermedades, a Heiséi y a los antepasados del enfermo, pidiéndoles que no causen la muerte. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 151. Tomo II)

Haja vista que a doença é enviada como cobrança pelos Padres e Madres, a saúde só é possível entrando em negociação com eles e pagando a parte correspondente por meio das oferendas. Neste sentido, surge a necessidade de entrar em estado de Yuluka para colocar-se de acordo com a entidade que envia a enfermidade, de maneira que, fazendo os pagamentos correspondentes, o ser que cobra fica satisfeito e retira a enfermidade. Reichel-Dolmatoff enfatiza o fato de que nas sociedades serranas não existe uma figura de curandeiro. O mamó intervém apenas em casos extremos, mas tal intervenção pode nos dar muitos elementos para pensar.

Segundo vemos, no contexto serrano não parece haver uma cura no sentido estrito do termo e, portanto, este processo não parece ser análogo ao dos grupos amazônicos. Entretanto, vejo que o problema é mais um assunto de forma que de conteúdo, vejamos: Cayón mostra que entre os Makuna existe o yai, ou pajé, que é pensado essencialmente como um jaguar, a quem o autor define como o típico xamã descrito na etnografia tukano. Este yai extrai as enfermidades do corpo do enfermo graças aos espíritos que o acompanham e a uma série de elementos como a “vista del tigre” ou a “vista real” (kajea makuri). A capacidade de cura do yai reside, entre outras coisas, em sua capacidade para ter uma perspectiva diferente a dos demais makuna. No entanto, a possessão desta perspectiva faz do yai um ser perigoso, pois quando a utiliza, vê a realidade a partir dos olhos do jaguar e não com a perspectiva dos homens. O perigo encontra-se, então, que o yai, enquanto jaguar, pode comer espiritualmente uma pessoa. Ao mesmo tempo, entre os makuna está o kumu, cuja função é proteger as pessoas, remover a essência negativa dos alimentos, guiar os rituais e marcar os momentos importantes do ciclo vital das pessoas, sendo reconhecido como “curador del mundo”. O Je Gu (curador do yuruparí), é o “jaguar más poderoso” (um tipo de kumu mais importante) e, contrastando com o yai, tem a possibilidade de utilizar em um de seus dois olhos a “vista de tigre”, mantendo o outro com sua visão humana. Isto lhe permite não confundir-se, pois não troca completamente a perspectiva; mantém ambas perspectivas juntas. Para a realização das curas, a extração das doenças implica uma mudança de perspectiva (total no yai, parcial no Je Gu). Este processo é estruturalmente diferente do que ocorre na Sierra ou seria melhor falarmos de diferenças na forma?

Recordemos que Yuluka tem duas definições. A primeira e mais corrente fala de encontrar um equilíbrio entre forças opostas (trazendo a noção de centro como eixo importante), embora a segunda e mais profunda faça referência a identificar-se com outro ser, “ser uno con este”. A intervenção do mamó na cura de doenças graves implica um ritual, tendo elementos básicos como a confissão, a adivinhação, a “extração” da enfermidade e o pagamento ao Padre ou à Madre. Nestes casos o mamó não atua normalmente, veste paramentos diferentes e ele mesmo se encarrega de fazer os pagamentos (ver descrição feita por De Brettes no relato citado ao início deste capítulo). Inspirados na cura xamânica relatada por Cayón no caso makuna e na definição nativa de Yuluka, podemos ver que a cura de enfermidades graves implica uma mudança de estado do mamó. Ele necessita colocar-se de acordo com o Padre ou a Madre que envia a doença e, para isto, é necessário que entre em estado de Yuluka. Talvez a diferença principal entre a cura makuna e a da Sierra esteja no fato de que não é o mamó, enquanto pessoa, quem extrai a enfermidade, mas é a identificação do mamó com o ser que cobra (o tornar-se um com ele), ou seja, é o mamó, convertido na entidade, quem extrai a enfermidade. Desta forma, poderíamos pensar que este estado de Yuluka, mediante o qual o mamó realiza suas intervenções em caso de enfermidade grave, pode ser visto como uma transformação. Contudo, esta transformação não implica uma mudança radical de perspectiva, como implicaria a intervenção curativa dos yai, mas assemelha-se mais à troca de perspectiva que têm os Je Gu, que mantêm a própria perspectiva e a perspectiva da outra entidade. Se Yuluka é uma identificação entre o humano e a entidade, mas não é uma possessão, podemos pensar que as duas perspectivas se mantêm ativas. Embora estas relações se façam a partir uma posição especulativa, esta é uma possibilidade que não havia sido explorada no contexto serrano, mas que, com a ajuda do trabalho de campo, poderia abrir múltiplas possibilidades analíticas.

### **Tecendo a vida: de fazer mochilas a tecer o universo**

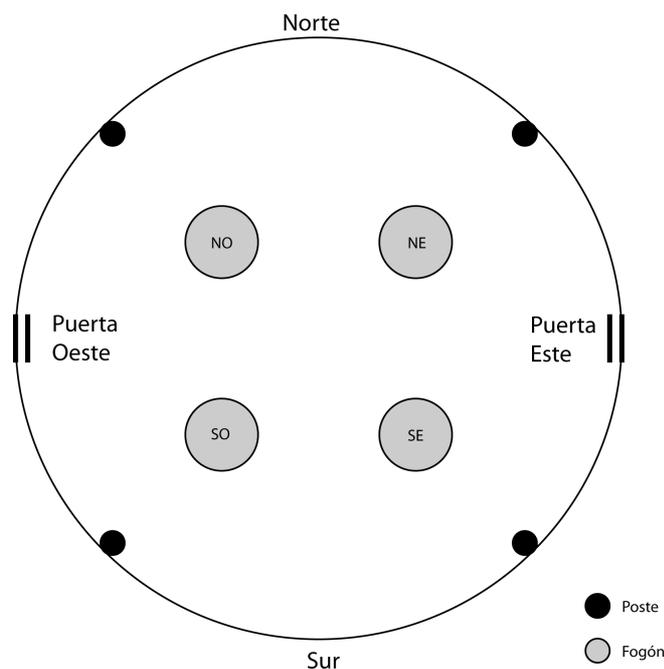
*Las cosas del mundo para nosotros son como el hilo de la mochila, shi.  
 Cuando uno prepara el hilo para tejer, enrolla uno para la derecha y otro para la izquierda,  
 ahí está todo. La derecha es el masculino, la izquierda lo femenino.  
 La luz es femenina, la oscuridad en cambio es masculina. Uno se tuerce sobre el otro  
 y la unión de ambas hebras hacen el hilo, hacen uno,  
 pero nunca se unen. Ninguno de los dos cambia la dirección  
 en la que fue torcido. Tejer es la vida.  
 (mamó Ramón gil en Villegas 1999)*

“The Great Mother, under the name of Gauneakan, was the only one to possess the art of weaving. She jealously kept this knowledge from all others and forbade anyone to watch her during the act of weaving. When the first human beings saw the cloth she had woven they asked her how she had made it, but she was evasive and refused to tell them. One night her Young son Seizankwa pretended to be ill and asleep so he might watch her through a crack in the Wall. He saw how she put the warp on the loom and how she began to weave, the shuttle going back and forth. The next day Seizankwa tried to imitate her and made a piece of cloth. When his mother saw him wear it she exclaimed: “Who was been watching me?”

I am the only one who knows how to weave!” But by then most men had already learned this art. When the Great Mother realized that her secret had become public knowledge she made her son Seizankwa a gift of two large balls of cotton yarn. Seizankwa and his wife began to weave, but now they in turn forbade their children to watch them. But these knew already everything there was to know, because by then, all people, all over the Sierra Nevada, were busily engaged in the art of weaving” (Reichel-Dolmatoff G., 1978, p. 14)

Tecer, atividade aparentemente cotidiana e comum, é no contexto da Nevada uma atividade relacionada com a esfera do espiritual. Foi *la Madre* que num princípio era a possuidora única desse conhecimento até que seu filho *Seránkua*, um dos principais *Padres Originales* a espiou e aprendeu a técnica. *La Madre* compartilhou então o conhecimento, mas parece que foi *Seránkua* que após espia-la, ensinou a técnica para todos os seres. Si *Seránkua* aprendeu e transmitiu esse conhecimento a todos os seres, os outros *Padres Originales* aprenderam, e entre eles estava *Mulkuéxe* (o sol). Os deslocamentos realizados pelos homens no tear (trama e urdimbre) são uma réplica dos deslocamentos que faz o Sol para tecer a vida (Murillo Z., 1996). Assim como os indígenas da *Sierra* usam o tear para a confecção dos seus vestidos (ver figura 1), os outros seres, incluindo o Sol têm seus próprios teares.

Estar atentos ao movimento do Sol ao longo do ano é fundamental para os grupos da *Sierra* já que esses movimentos determinam as mudanças climáticas, os tempos de cultivo e coleta, os tempos das festas coletivas (os momentos do ano onde todos os co-residentes devem se reunir no “assentamento” cerimonial são os solstícios de verão e inverno). Para fazer as observações astronômicas, os indígenas da *Sierra* usam as *casas-mundo*. A ápice da maioria das casas cerimoniais está dotada de um pequeno orifício que permite a entrada do sol. O feixe de luz entra no espaço escuro da casa e se projeta no solo. O interior das casas cerimoniais têm uma configuração estandardizada. Com duas portas opostas encontram-se dispostas na maioria das vezes na direção Este-Oeste no caso *kággaba*, embora no caso *ijka* as testemunhas falam de uma disposição Norte-Sul. Contudo a disposição interna do solo da casa é a mesma. No caso que as portas estiverem dispostas de forma Este-Oeste, fazem com que a entrada e saída dos homens seja feita no mesmo sentido que os movimentos do sol. Dentro da projeção dos pontos cardinais sobre a casa-mundo, esta disposição manifesta a oposição entre bom e mau (lembramos que o Este relaciona-se com o bom por ser o lugar do nascimento do sol e da vida, enquanto que o Oeste relaciona-se com o mau, a escuridão, a morte e o pôr do sol). No interior da *casa-mundo* há quatro postes que demarcam um espaço retangular dentro do qual localizam se Quatro fogões. Vejamos o esquema.



Esquema 1. Chão de uma Casa Cerimonial

Diz-se que da mesma forma que os quatro postes principais estão associados às quatro esquinas do mundo, cada um dos fogões estão relacionados a um dos quatro *Padres Originales*. Entretanto a informação disponível mostra que a relação da posição destes *Padres* nos fogões não está estandardizada e muda segundo o informante.

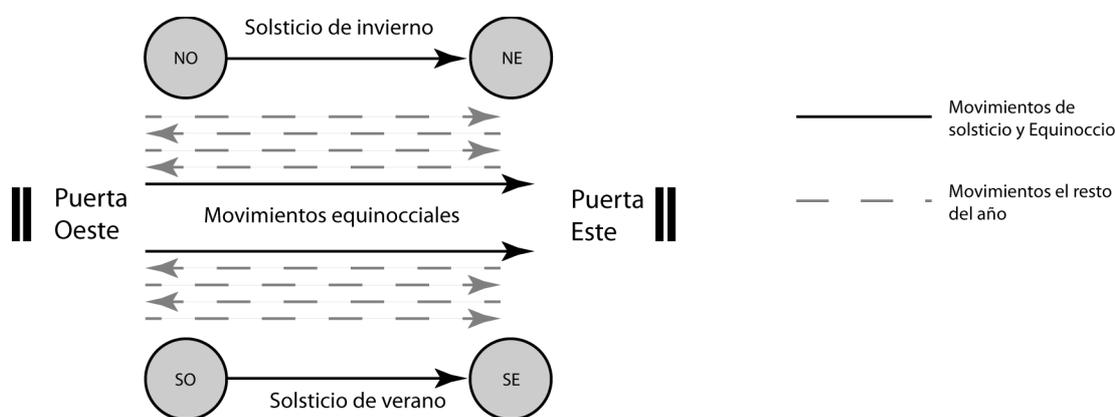
Fogón	Noreste	Noroeste	Sureste	Suroeste
Padre Original ( <i>kággaba</i> ) Versión Reichel-Dolmatoff (1985 [1050])	Sehukúkui	Seránkua	Kunchavita-uéya	Aldauhuíku
Padre Original ( <i>kággaba</i> ) Versión Zakik Murillo (1996)	Kunchavita-uéya	Seránkua	Aldahíku	Sehukúkui
Padre Original ( <i>ijka</i> ) Versión Reichel-Dolmatoff (1987 b)	Seránkua	Kunchavita	Sintána	Sehukúkui

O quinto *Padre* (*Mulkuéxe*, o sol) é associado com o ponto centra entre os fogões, o qual é o primeiro ponto que um *mamo* deve estabelecer (por meio de adivinhação) antes a construção de uma nova casa cerimonial.

“El centro del templo, el punto donde se sienta el máma con ocasión de ciertos ritos, está bajo la protección del quinto hijo de la Madre, el señor Mulkuéxe. No está marcado por un fogón visible, aunque es el verdadero punto focal del templo y el lugar más sagrado de todo el recinto. Mulkuéxe va acompañado por su ayudante *Manávi* y por *Haba Maukuí*, la Madre del Sapo, animal que siempre está asociado con el concepto del “centro” [y que es símbolo de la vagina]. Además están asociados con este punto las siguiente personificaciones: *Hate*

*Teiku*, el padres del Oro; *Haba Guxséne* y *Hate Dziunk-ka*, la Madre y el Padres del Fuego Invisible respectivamente; *Haba Gerúa*, la Madre de la Llovizna, y *Haba Eibína*, la Madre del Maíz. Por cierto, el carácter mismo de estas asociaciones destaca claramente la importancia de este punto que, según los Kogi, es el centro del universo.<sup>39</sup> (Reichel-Dolmatoff G. , 1977a, pp. 214, 215)

Reichel-Dolmatoff diz que a posição dos *Padres* nestes fogões não é fixa. Eles vão rotando no sentido horário a cada 90 dias (o que faz com que num ano solar, cada *Padre* ocupe uma vez cada fogão). Este pode ser o motivo da diferença na informação entre ele e Murillo. Este período de estância de cada *Padre* nos fogões não é aleatório. Responde a uma observação empírica que os indígenas fazem dos solstícios e equinócios que dividem o ano em quatro períodos de aproximadamente 90 dias cada. Omo fazem os indígenas serranos para determinar estes períodos? A casa cerimonial também é um observatório astronômico. Como foi dito anteriormente, a luz do sol entra pela ápice do teto da casa-mundo projetando-se no solo. Este fato por si próprio não tem nada interessante si não for pelo fato de que o 21 de junho (solstício de verão) as 9 am o feixe de luz cai exatamente sobre o fogão sul-oeste, deslocando-se para o este durante o dia até chegar ao fogão sul-este (por volta das 3 pm). Algo similar passa no solstício de inverno (21 de dezembro) dia em que o feixe de luz se projeta sobre o fogão noroeste para terminar o dia no fogão nordeste. Durante os equinócios (21 de março e 21 de setembro) o feixe de luz percorre o caminho delimitado pelas portas opostas (quando estiverem na direção Este-Oeste). Vejamos como se plasma isso graficamente.



“Los solsticios y los equinoccios marcan los ejes de ordenamiento del espacio-tiempo desde una perspectiva elaborada a una latitud de 11° Norte. El eje Este-Oeste está determinado por el curso del astro Sol en los equinoccios, en los cuales la duración del día es igual a la duración de la noche, el sol aparece en el horizonte en un lugar coincidente con aquel hacia el cual ha sido orientada la puerta Este de la casa cerimonial; cosa semejante ocurre con a puerta Oeste, la cual está orientada hacia el punto cardinal marcado por la puesta del sol en el horizonte en los días 21 de Marzo y 21 de Septiembre. Ya al interior de la Casa Ceremonial la

<sup>39</sup> A ênfase é minha.

distribución del espacio continua como una relación entre los solsticios de verano y de invierno, los cuales están ubicados a lado y lado del eje Este-Oeste.” (Murillo, 1996, p. 72)

Desta forma, o movimento do sol é uma base para determinar os tempos em que devem ser realizadas várias atividades. Delimita também os tempos em que o *mamo* faz suas viagens para *pagar a la Madre*. O *Pagamento* do *mamo* e seus deslocamentos entre as terras altas e baixas do maciço guardam uma relação direta com os movimentos do sol. Villegas (1999) mostra que quando o sol está no seu ponto setentrional (Sobre o Mar), época do primeiro solstício (15 de junho a 15 de julho) o *mamo* desce à região costeira para fazer *pagamentos* às *Madres* das coletas, o peixe, o sal e a chuva. Da mesma forma, quando o sol está no ponto mais máximo do seu percurso para o sul, época do segundo solstício (15 de dezembro a 15 de janeiro), o *mamo* vai até os altos picos e entrega nas lagoas as pedras sagradas do *páramo*, e os *pagamentos* ao *Padre* e a *Madre* do bosque *Kashé* e *Kalawia*. Empiricamente, parecesse que nesses dias o sol tocasse a terra no horizonte, e para os indígenas serranos é um momento no qual o Sol como *Padre Oirginal* faz o amor com *la Madre Universal*. Por causa desta relação de intimidade, o sol não pode ficar atento dos humanos nesses dias, o que significa que esse tempo é considerado de grande perigo já que os *Padres* da doença estão livres. Entre os *Wiwa*, estas épocas são interditas para trabalhar a terra, semear, coletar, fazer trabalho espiritual, ter relações sexuais ou viajar. O deslocamento do *mamo* com respeito dos movimentos solares, a relação sexual entre sol e *la Madre*, e a conotação sexual que tem o fato de fazer *pagamentos* (isto será visto no capítulo seguinte), permite evidenciar a identificação do *mamo* com a figura do Sol como astro, protetor, grande fertilizador e *Padre Original*.

Além de delimitar os quatro tempos do ano e servir de guia para o calendário agrícola, a leitura dos movimentos solares e interpretada pelos indígenas da Nevada como movimentos de tecelagem realizados pelo sol no seu próprio tear: o solo da casa cerimonial. Mas como a casa cerimonial também é a Sierra Nevada e a terra, o tear do sol é a terra mesma. Se seguirmos a cadeia de associações das que viemos falando constantemente, e partimos do fato de que a casa-mundo é também o universo, o maciço e o útero da *Madre*, veremos que esta ação de tecer que faz o sol é ao esmo tempo a ação de fertilizar. O feixe de luz (símbolo fálico) penetra a casa-mundo (útero da *Madre*) a través da ápice (a vagina da *Madre*). Isto significa que a fertilização do sol (filho da *Madre*) à casa-mundo (*la Madre*) tem a ver com a replicação constante de uma relação incestuosa contida nos mitos.

Murillo (1996) nos faz pensar que mesmo quando a interpretação dada pelos indígenas ala de uma fecundação da casa-mundo por parte do Sol, também está implícita a ação de extração. Esta faz referência ao momento exato onde o sol se projeta sobre os fogões (dois diários no caso dos solstícios) no qual extrai deles suas cinzas para se alimentar. Esta ordem nos tempos de alimentação do sol servem como modelo para a ordem de alimentação dos homens adultos, que ao longo do dia devem tomar só duas refeições. A fertilização do sol e a extração

das cinzas é análogo ao que os homens iniciados fazem com o *poporo*. Dentro do esquema das cadeias de analogias imperante no pensamento serrano (Reichel-Dolmatoff G. , 1977a; 1978; Murillo, 1996), o *poporo* é também o útero da *Madre*, assim como o orifício deste é a vagina (não se limita à vagina da *Madre* mas faz referência a uma vagina genérica) enquanto que o pau para extrair a cal entre neste jogo de oposições como o pênis que penetra, fertiliza mas que também extrai alimento.

Os movimentos de tecido-fertilização que faz o sol no solo da casa cerimonial (o tear do sol. Ver figura 7) são projetados no tear usado pelos homens para fazer seus vestidos: aquele tear que a *Madre* usava para fazer os vestidos de todos os seres e que posteriormente foi usado por *Seránkua* e os outros *Padres*.

O tecido destinado ao vestido é muito importante para estes grupos. Não por acaso, Reichel-Dolmatoff dedicou dois artigos para falar sobre o tear entre os *Kággaba* e os *Ijka* (Reichel-Dolmatoff G. , 1978; 1987b). Apesar da simplicidade da estrutura, o tear une uma série de relações que dão conta da estrutura mítica destes grupos. É assim que nele encontram-se justapostas categorias topográficas, históricas e anatômicas, servindo al mesmo tempo como instrumento mnemotécnico e guia da estrutura social. O tear (ver figura 6), uma estrutura composta por quatro paus de madeira sustentada por outros dois entrecruzados em forma de X, é visto pelos indígenas como o corpo humano sendo que as esquinas superiores são os ombros e as inferiores o quadril. No centro, onde os paus se entrecruzam encontra-se localizado o coração. Estas partes do corpo correspondem ao mesmo tempo a lugares topográficos: os cinco centros cerimoniais más importantes de cada grupo, sendo que o mais importante sempre está relacionado com o ponto central. Igualmente, as esquinas desta estrutura equivalem as quatro cidades vizinhas da Sierra Nevada: Riohacha, Santa Marta, Valledupar e Fundación, encontrando-se o maciço no centro da estrutura. Adicionalmente temos que cada uma das esquinas é um dos *Padres Oirginales* onde o quinto *Padres* localiza-se no entrecruzamento, quer dizer, no centro do tear. “El telar, entonces, es un instrumento práctico para la orientación; sirve como una herramienta visual que almacena información y la transmite a otros, formando un marco de relaciones; condensa observaciones empíricas y reglas de comportamiento.” (Reichel-Dolmatoff G. , 1978, p. 12)

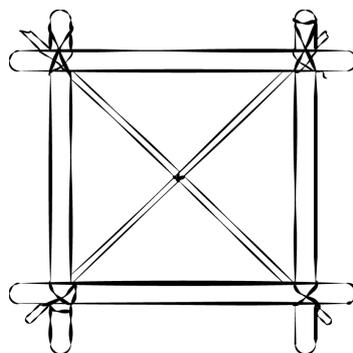


Figura 1. Tear, Desenho feito com base numa ilustração do Reichel-Dolmatoff (1978)

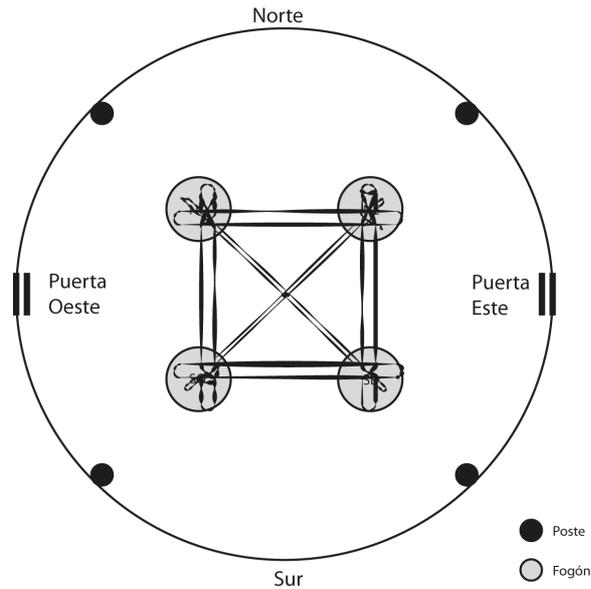


Figura 2. Projeção do tear na casa-mundo

Tecer é uma das atividades mais comuns entre os indígenas da *Nevada*, especificamente entre as mulheres que desde cedo aprendem a tecer as mochilas características destes grupos (a mochila dos *Ijka*, conhecida em espanhol como *mochila arhuaca* é reconhecida nacionalmente como um artesanato muito valioso, chegando a custar mais de \$ 200.000 pesos colombianos, uns R\$ 200 reais). Adicionalmente, foi uma prenda que na década de 1970 e 1980 foi o estereótipo do estudante de ciências sociais, militante de esquerda, entre outros). É impactante ver as mulheres caminhar largas distâncias, carregando na sua frente uma mochila cheia de frutos, outra com seu bebê e ao mesmo tempo, sem parar, tecendo uma mochila. Elas chegam ao ponto de nem sequer precisar olhar o tecido já que de memória sabem a técnica. O importante aqui é a memória, mas não do jeito que nós a concebemos. O tecido entre estes grupos “guarda memória”, é um receptor e armazenador de pensamentos, ações, desejos e emoções que passo a passo, pontada a pontada, vai se acumulando na vida

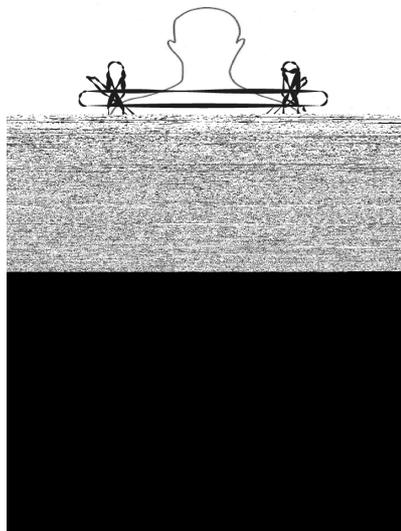


Figura 3. Projeção do tear no corpo humano

Escrever sobre o tecido não resulta fácil para mim, provavelmente porque tecer entre estes grupos (e pode que entre outros grupos indígenas) transcende o carácter material e econômico, adentrando-se em uma dimensão que até agora não consegui experimentar, aquela chamada de *aluna*, *aganguashi* ou *anugwe*. Dentro de nossas sociedades a roupa geralmente é um elemento utilitário, que mesmo servindo de marcador identitário e estar relacionado com aspectos além do econômico capitalista, não “guardam memória” no sentido dos tecidos serranos. Enfrentei esse assunto quando antes da minha viagem a *Nabusímake*, um amigo *ijka* com quem trabalhei pediu autorização a um *mamo* para me dar uma *aseguranza* e dessa forma proteger meu caminho e minha pessoa. Uma viagem que nesse momento era produto de um interesse fátuo e ingênuo pelos *Ijka*, mas que com o passar dos anos converteria-se em meu interesse pessoal e acadêmico. A *aseguranza* consistia de uma pulseira delgada, formada por dois fios de algodão transados e uma conta de cor verde entre duas contas transparentes, todas elas de acrílico. Neste momento meu amigo me disse que essa *aseguranza* era uma espécie de “licença para viajar” que poderia se interpretar como um amuleto; entretanto o assunto não fechava aí: a pulseira gravaria todo o que eu fizesse, dissesse, pensasse e desejasse. Desta forma, no caso de alguma coisa má acontecer comigo (morte, doença, azar, etc.) um *mamo* poderia ler a *aseguranza* e assim saber a causa da calamidade. Tentando entender e explicar para outras pessoas este fato, fiz a analogia entre a *aseguranza* e um Pendrive, em última instância, a *aseguranza* parecia ser um tipo de dispositivo de armazenamento de informação. Contudo, esta analogia não esgota a lógica do tecido já que ela (a analogia) implica que o “dispositivo” só poderia ser usado para “guardar memória” uma vez feito (terminado), quer dizer, primeiro devia ser fabricada ou tecida a *aseguranza* para que depois, ao ser colocada no pulso da pessoa, empenhasse a guardar a informação. Isso está longe das implicações reais da *aseguranza* dentro do pensamento serrano. A *aseguranza* e em geral todos os tecidos são feitos “guardando memória”. Cada pontada está carregada de informação, ou como é dito na nevada, “tem pensamento”, tal vez por isso é tão importante para as mulheres *ijkas*, como sinônimo de confiança e intimidade, trocar entre elas as mochilas que estão tecendo para que umas tecam as mochilas das outras nos seus diferentes encontros (Ferro 1998).

Entretanto, a importância do tecido não radica só na pontada que se faz ao tecer. Antes de tecer a pontada, o material teve que passar por um processo de fiação durante o qual já se guarda informação (pensamento) no material. “Se hila<sup>40</sup> para pensar” ou “hilar es bueno para pensar” acostumam dizer. Na verdade, a fiação e o tecido estão ligados à noção de *alúna* já que se espera que a pessoa se foque em algum pensamento enquanto realiza estas atividades. Na medida que pensa, fia ou tece (na medida que se pensa e se faz), obtém-se um resultado que conjuga o mundo material e mundo espiritual materializado no fio.

Só as mulheres têm o conhecimento e a permissão de tecer as mochilas (embora no caso dos *Kankuamo*, a alta demanda das mochilas como objeto artesanal tem feito com que muitos

---

<sup>40</sup> De fiação

os homens façam parte ativa da sua elaboração, fato que tem sido muito criticado e tem sido objeto de gracejo por parte dos outros grupos), embora o tecido dos vestidos é responsabilidade dos homens e é feito geralmente na casa cerimonial. Tanto as ferramentas para fazer os tecidos como as roupas usadas por homens e mulheres são muito simples. Entretanto, essa simplicidade contrasta com a complexidade de elementos associados ao tecido que como já vimos, atravessa os diferentes planos do pensamento mítico e prático destes indígenas. Tanto as mochilas como os vestidos, além do seu uso mais evidente, são mecanismos de identificação do sujeito, marcando sua posição dentro do grupo geral. Assim, em um primeiro nível, as mochilas e os vestidos podem dizer se a pessoa é *kággaba*, *wiwa* ou *ijka*. Podem indicar também se a pessoa foi iniciada e em um nível mais específico, pode mostrar a região onde mora assim como o grupo masculino ou feminino al qual pertence. Todo isto a partir de elementos muito sutis como um conjunto de linhas de cores específicos que são tecidas no fundo branco da *manta* (como costumam chamar em espanhol sua roupa tradicional), nas mochilas e nos gorros masculinos. Segundo Reichel-Dolmatoff (1950), os desenhos das mochilas especificam a pertença aos grupos masculinos e femininos, embora ele não aprofunde no assunto. O problema radica em que geralmente, uma pessoa adulta sempre tem uma média de três mochilas, sendo comum que cada uma tenha um desenho diferente. Existiria uma mochila mais importante a partir da qual estabelecer a pertença a um grupo masculino ou feminino? ou melhor, deveríamos entender que este é um modelo ideal e que na realidade, o uso das mochilas é arbitrário? Assim como acontece com o *poporo*, as mochilas também são o útero da *Madre* e o tecido destas é fundamental para a concepção da pessoa. A primeira mochila que um indígena serrano obtém é tecida pela própria mãe durante a gravidez.

Assim que a mãe vai tecendo a mochila, vai guardando todo seu pensamento (desejos, alegrias, expectativas, ações, medos, etc.). Esta primeira mochila deve ser tecida sistematicamente durante os nove meses da gestação, de forma que pouco antes do nascimento do bebê, a mãe entrega a mochila ao *mamo* para que este possa consagrá-la ao novo membro do grupo (Tayler, 1977). Este evento é muito interessante. A teoria serrana sobre a concepção humana (desta falara-se no próximo capítulo) contempla o fato de que a vida dos seres transcorre em um ir e vir entre diferentes úteros, mantendo-se sempre no útero maior, o útero de *la Madre*. Ao nascer, um bebê sai do útero de *la Madre* e entra no útero do mundo (que também é o útero de *la Madre*). Ao guardar o pensamento, a mãe biológica guarda algo de si própria nas pontadas da mochila que tece para seu filho. Assim, fertiliza a nova vida, fertiliza o caminho do seu filho. Entregando a mochila para seu filho, consagra a união entre mãe e filho criando assim um vínculo específico. Por outra parte, quando a pessoa é iniciada, o *mamo* lhe entrega suas mochilas de adulto que foram tecidas por suas familiares (Reichel-Dolmatoff, 1950), manifestando assim a criação de um vínculo maior.

No ato de tecer, os pensamentos entram na rede da sociedade, nas relações sociais do tecedor. Como assinala Ferro (1998), as relações sociais devem ser cultivadas já que uma pessoa

fora delas não é bem vista nos grupos serranos. As relações são cultivadas por meio da troca de produtos e conhecimento assim como da solidariedade. Nestas trocas, igual que no tecido, a pessoa garante que suas ações se entrelaçam com as dos seus co-residentes em um ir e vir de palavras, comida e pensamento. A vida diária é pensada como um tecido de relações nas quais cada pessoa está vinculada às outras. Cuidar das relações sociais é fertilizá-las e assim garantir sua continuidade.

Já foi mencionado anteriormente que existe uma divisão clara entre o tecido masculino e o tecido feminino. Se as mulheres fazem as mochilas, os homens fazem os vestidos. Essa separação tem uma raiz profunda no pensamento mítico que não necessariamente diz que a mulher não saiba como fazer vestidos ou que o homem não saiba como fazer mochilas. Um resumo do mito que relata a apropriação do tecido por parte dos seres humanos fala que o tecido era uma atividade secreta de *la Madre*. Só ela possuía o conhecimento e os instrumentos necessários para tecer. Uma noite, um dos seus filhos (às vezes é mencionado *Seránkua*, outras vezes é mencionado *Sintána*) escondeu-se para ver como era que ela fazia os tecidos. Quando *la Madre* percebeu ao espião já era tarde pois todas as pessoas já tinham recebido o conhecimento de mãos dele. Embora num nível possa ser feita uma diferenciação entre a labor masculina e feminina a partir da oposição entre o tecido do vestido e o tecido da mochila, ao analisar o fundo da ação de tecer encontramos que esta oposição inclui um terceiro termo. O uso do tear é destinado ao homem a partir de dois elementos principais. Primeiro, foram eles que “roubaram” este conhecimento de *la Madre*. Segundo, embora o rol da mulher como dadora de vida é importante no pensamento serrano, a idéia de fertilização parece supor um poder maior. Assim, o pensamento masculino teria uma prerrogativa na medida que concentra a substância fertilizante: o sêmen. Assim como o homem guarda e concentra esta substância fertilizando a diário o *poporo* e se abstendo de ter relações sexuais, a mulher tem homologamente uma tarefa fertilizadora materializada no tecido da mochila. Numa cadeia analógica, os homens “poporean” e fazem vestidos, as mulheres cultivam e fazem mochilas e o sol, penetra a casa mundo fertilizando o universo. Estas são ações do mesmo nível: são coitos simbólicos, processos de fertilização. Temos então que tecer, em suas múltiplas acepções é fertilizar, envolvendo necessariamente a relação entre elementos opostos manifestados na interação entre homem-mulher, poporo-mochila, arriba-abaixo, e luz-escuridão (estas últimas manifestam-se na interação entre o sol e a casa-mundo). Igualmente temos que tecer não se limita ao uso de fibras têxteis mas que na verdade faz referência ao entrecruze de relações práticas que devem ser repetidas no tempo para que o tecido social seja mantido e dar continuidade ao grupo.

Neste sentido, tecer é uma metáfora de fazer o mundo, mas ao mesmo tempo é um elemento metonímico que plasma o fato de que a realidade e a continuidade social (em termos diacrônicos e sincrônicos) está nas mãos das pessoas e não em um acaso distante deles. São as ações e os pensamentos os que fazem com que a vida existe, quer dizer, é a prática o que garante a existência e não um plano externo à realidade humana que tem essa responsabilidade. Poder-

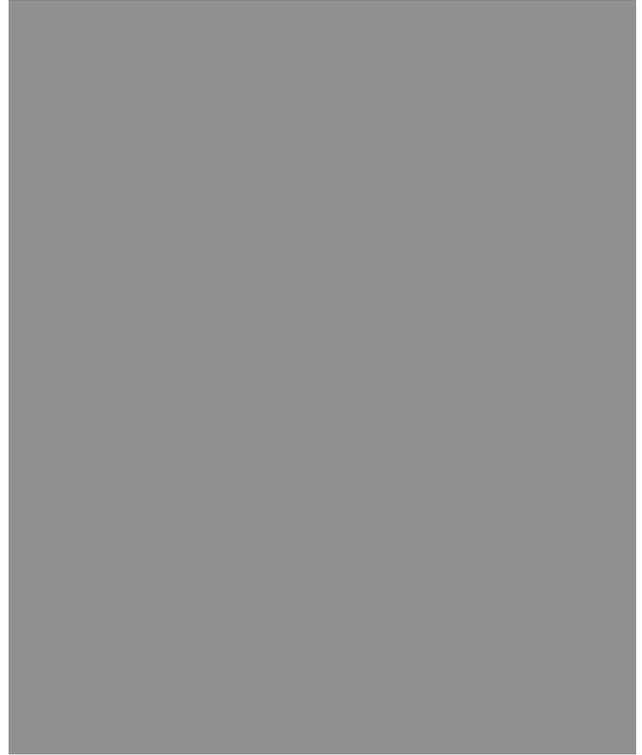
se-ia pensar que dado que as ações devem estar dentro da *ley de la Madre*, esta seria a estrutura externa que supedita a ação humana, mas pensá-lo desta forma é fazer uma separação abrupta entre o plano espiritual e o material. Se para estes grupos a existência humana inclui a inter-relação contínua e profunda entre os dois planos, então a *ley de la Madre* faz parte da existência humana e não de um plano diferente. O que isto nos questiona à final de contas é o que entendem eles por humanidade.

### Fotos capítulo III



**Ilustración 9** Presidente Santos Abrazando um *mamo Kággaba* na sua pose simbólica. Fonte: Site Presidencia de la República de Colombia

**Ilustración 10.** Presidente Santos e família rodeados de autoridades dos quatro grupos da Sierra. Fonte: Site Presidencia de la República de Colombia



**Ilustración 11. Niña con huso. Fuente: Reichel-Dolmatoff, 1991a**



**Ilustración 12. Hombre con telar. Fuente: Reichel-Dolmatoff, 1991a**

## CAPÍTULO IV

## Fazendo gente. Notas sobre a construção da pessoa serrana

*Los mamas hacen pagamento así como  
ustedes pagan impuesto por agua y luz. Así Mamas  
pagan a los padres espirituales por el sol, los ríos, por las lagunas  
para que no se sequen, pagan por todo. El Mama debe ser como  
el sol, él no solo cuida lo bueno, el sol está cuidando malo y bueno:  
sea gringo, sea culebra sea diablo. Mama está dando calor hacia todo.  
(Máma kággaba apud Arbeláez, 1997)*

Seu Álvaro, um amigo *Ijka* com quem trabalhei dois anos atrás em uma instituição de saúde de Bogotá, estava muito animado com minha ideia de estudar no Brasil. “Usted tiene que formarse muy bien para que nos ayude allá en la Sierra” me disse muitas vezes. Ele era já um homem de aproximadamente 50 anos, com uma historia de vida muito interessante. Tinha nascido em *Nabusímake*, mas tinha sido isolado da sua família *Ijka* desde criança, prática comum entre os missionários capuchinhos. Proibiram-lhe falar sua língua e foi formado sob os costumes “civilizados” no orfanato (escola que os capuchinhos dirigiam) localizado nas imediações de *Nabusímake*. Quando adulto, a doutrina capuchina fez com que ele esquecesse do seu *ser ijka*, ao ponto que em vários momentos Seu Álvaro não entendia muitos dos costumes dos seus pais e parentes. Homem inteligente e perspicaz, seu perfil lhe permitiu ser nomeado pelos capuchinhos como inspetor de polícia de *Nabusímake*, quer dizer, representante e autoridade civil encomendada pelo governo frente aos indígenas. O inspetor devia cuidar para que as coisas estivessem em ordem entre os indígenas, mas sob os preceitos morais e jurídicos do Estado Colombiano. Foi nesse contexto que Seu Álvaro percebeu muitos excessos que tanto colonos quanto capuchinhos tinham para com os indígenas. Pouco a pouco, convenceu-se que o caminho certo não era esquecer seu passado, mas recuperar suas memórias, quer dizer, suas raízes. Com este convencimento, Seu Álvaro, ainda como inspetor de polícia, foi um dos líderes que se movimentou para expulsar os capuchinhos do território *ijka* definitivamente.

Em uma das nossas conversações diárias sobre questões laborais, Seu Álvaro me perguntou se eu continuava trabalhando nos meus planos de estudar no Brasil. Perante minha afirmativa, disse-me que era preciso que eu fizesse um *pagamento* para que todo estivesse em ordem. “Es necesario hacer ese pagamento para poder encontrar el camino”, me disse. Por que e para quem a gente tem que pagar?, eu lhe perguntava. Eu já tinha ouvido falar dos

*pagamentos* na Sierra Nevada, mas não sabia nada sobre eles. “Se le debe pagar a la Madre y al Padre, agradecerles lo que tiene y pedirles lo que quiere”. Aquela vez lhe perguntei em brincadeira se estava falando da Virgem Maria e de Jesus, mas ele comentou com um sorriso na boca: “No hombre, si quiere a ellos también réceles, pero haga el pago para la Madre de todo, ustedes los no indígenas también tienen un padre allá en la Sierra. Hágale pago a él y verá que las cosas funcionan, piense en ello como si fuera un pago a la vida, a la existencia”. Achei interessante e aceitei. Após várias semanas, Seu Álvaro, com atitude séria, afastou-me dos demais colegas e entregou-me uma sacola fechada com uma série de envoltórios. Neste momento, achei estranha esta atitude, mas posteriormente entendi o porquê, ao ler uma monografia que discute os *pagamentos* entre os *Ijka*, na qual achei o seguinte:

“Luego capté que los mismos indígenas evitan mostrar lo que entregan. (...) (lo) meten dentro de una mochila o se apartan para dársela a la otra persona a solas. Es común ver que cuando hay un grupo de gente reunida, una persona le pida a otra que le dedique un momento de intimidad, quiero hablarle personal. Se retiran a intercambiar de persona a persona. Bajo la misma lógica, dicen que es mejor realizar los trabajos tradicionales de manera discreta para evitar que caigan cargas o el desorden del anugwe de otras personas, miradas, celos y deseos negativos. (Ferro, 1998, p. 153)

Os pequenos envoltórios que Seu Álvaro tinha me entregue continham algodões, milho moído e pó de rocha. Cada envoltório de algodão devia ser impregnado em uma mistura de milho e pó de rocha e eu devia conferir que toda a superfície ficasse coberta. O algodão devia ser desfiado um a um e, posteriormente, torcido com os dedos. Cada um devia ser girado em sentido horário ou anti-horário. Na medida em que eu torcia, eu devia me concentrar nas provas, afirmando que tudo sairia bem. Seu Álvaro insistiu em uma coisa: “debe enfocarse en aquello que quiere mientras entorcha el algodón”. Ele tinha pedido autorização a um *mamo* amigo dele para fazer aquele trabalho comigo já que, como eu sou branco e ele não é *mamo*, não poderia fazer essa atividade normalmente, nem servir de intermediário ou guia. Posteriormente, ele levaria os algodões que continham meu pensamento para serem depositados em algum lugar da Sierra, lugar que o *mamo* adivinharia, lugar do qual lamentavelmente nunca soube nada.

### **O pagamento. Oferendas, alimento e negociações.**

Por pagamento, entende-se em espanhol o conjunto de oferendas que os indígenas serranos entregam aos seres espirituais para diversos fins, entre eles o início de uma nova plantação, de uma nova viagem, de uma nova etapa na vida (nascimento, iniciação, casamento, morte, etc.). Embora seja uma das atividades com maior visibilidade nas práticas indígenas, só

existe um trabalho monográfico sobre o tema (ver Ferro, 1998), faltando assim mais trabalhos profundos e exaustivos que dêem conta das suas conotações reais, provavelmente pelo seu caráter secreto presente em muitos casos. Isto não quer dizer que os trabalhos que têm tocado o tema não tenham uma interessante profundidade descritiva e teórica. De fato, as principais etnografias sobre a região tocam este tema já que é claro seu papel central na vida cotidiana e ritual destes grupos.<sup>41</sup> Porém, salvo os trabalhos mais recentes (Ferro, 1998; Villegas, 1999; Morales, 2010), a lógica do *pagamento* tem sido limitada pelos pesquisadores a um pensamento econômico capitalista de troca ou pagamento<sup>42</sup> de bens por dívidas adquiridas pelos seres humanos com os seres espirituais. Exploremos isto um pouco.

“Todos los seres humanos estamos en deuda con los espíritus que son dueños de la naturaleza y por tanto, con la naturaleza. Para los wiwa, los seres humanos utilizamos y transformamos el mundo, bien se a de manera directa; sembrando o por medio de la cacería y la pesca (que se entiende como la transformación material), y de manera indirecta, cuando se sueña, se piensa o se desea algo, cuando se envidia o se miente (que se entiende como transformación espiritual). (...) Cuando las personas no pagan su deuda material y espiritual a los dueños de la naturaleza, el mundo pierde el equilibrio. (Villegas, 1999, p. 90)

Em essência, o *pagamento* é um rito que consiste em depositar em determinados lugares uma série de oferendas consistentes principalmente em rochas e contas de colar, sêmen humano, pêlos pubianos, sangue menstrual, unhas, fios de algodão e pequenas conchas marinhas. Tudo é envolvido em pequenas folhas de milho e amarradas com uma fibra do mesmo material. María del Rosario Ferro (1998) diz que a quantidade de materiais sados pelos *Ijka* nos *pagamentos* é quase indefinível:

“Piedras pequeñas o *a`baru* de una variedad de colores y de distintos lugares como nacimientos de ríos y quebradas, lagunas sagradas, cuevas, cerros sagrados, los Nevados y otros sitios fuera de la Sierra como la laguna de Guatavita, el cerro de Monserrate o las minas de sal en Zipaquirá<sup>43</sup>. Conchas y caracoles del mar.

<sup>41</sup> Ver (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]; Tayler, 1973; Tayler 1997; Uribe, 1990; Ferro, 1998; Villegas 1999; Morales 2010)

<sup>42</sup> Para diferenciar, usarei “*pagamento*” em itálica para especificar la categoría serrana e “pagamento” sem itálica para a conjugação em português do verbo “pagar”.

<sup>43</sup> Estos tres lugares, la laguna, el cerro y las minas son lugares importantes dentro del pensamiento cosmo-mítico de los grupos *muisca* (también de lengua *chibcha*) asentados en la sabana de Bogotá. La tradición oral *muisca* señala que estos lugares tienen un carácter sagrado y debían ser visitados periódicamente para entablar una especie de acuerdo con los dioses (Ver entre otros Correa, 2004). En el caso de la laguna de Guatavita, uno de los centros ceremoniales más importantes de la región y lugar que dio origen a la leyenda de El Dorado, la cual en esencia se relaciona con el mismo proceso de *pagamento* que encontramos en la Sierra Nevada.

Era costumbre entre los naturales que el que había de ser sucesor y heredero del señorío (sic) o cacicazgo de su tío, a quien heredaban, había de ayunar seis años, metido en una cueva que tenían dedicada y señalada para esto, y que todo este tiempo no había de tener parte con mujer, ni comer sal, ni ají, ni otras cosas que les vedaban; y entre ellas que durante el ayuno no habían de ver el sol; sólo de noche tenían licencia para salir de la cueva y ver la luna y estrellas y recogerse antes que el sol los viesse; y, cumplido este ayuno y ceremonias, le metían en posesión del cacicazgo y señorío, y la primera jornada que había de hacer era ir a la gran laguna de Guatavita a ofrecer y sacrificar al demonio que tenían por su dios y señor. La

Distintos cristales que se encuentran en la Sierra como cuarzos. Todo tipo de semillas naturales como las que provienen de ciertos bejucos, flores de árboles sagrados, raíces y hojas especiales como las de frailejón. Algodón teñido de negro, naranja, gris y morado, con tintes naturales secados de plantas del monto de los sembrados de los *mamus*. Algunas partes de los animales como plumas de pájaros e insectos como arañas, telarañas, cucarrones, avispas y sus colmenas, alacranes, escarabajos y los cascarones de algunos gusanos. Excrementos y partes del cuerpo humano como el semen, los pelos públicos y la sangre de la menstruación o *vieiru* que se recoge en algodón. Los *iku* dicen que *la sangre es como ron para buti gina*<sup>44</sup>, entonces constituye un buen medio de pago. El intercambio es permanente, como me decía un *mamu*, todo ese material nos fue dado y todo ese material toca pagarlo. (Ferro, 1998, p. 147)

Usemos uma descrição do *pagamento* entre os *Kággaba* para ilustrar este processo. Vale a pena dizer que, em essência, o mesmo processo é realizado entre os outros grupos serranos. Uma vez que o envoltório ou o material a ser *oferecido* esteja pronto, é preciso deixá-lo em contato com o *aluna* da pessoa que faz o *pagamento*.

“El paquético se toma primero en la mano izquierda y se describen varios círculos alrededor de la cabeza, aflojando al mismo tiempo las rodillas e inclinando la cabeza algo hacia atrás. Luego se toma la ofrenda en la derecha y se repite el movimiento. El movimiento con la izquierda “saca lo malo” y el con la derecha “trae lo bueno”. En efecto, el movimiento circular que se describe, no va alrededor de la cabeza sino, ejecutado con la mano izquierda, sale de la parte posterior y describe luego un círculo que se abre horizontalmente, pasando por la oreja izquierda y terminando en la frente. El movimiento con la mano derecha en cambio, sale asimismo de la parte posterior pero más lentamente, describe un círculo horizontal alrededor de la oreja derecha y entra vehementemente hacia la frente. Una vez efectuado este rito, que se puede hacer en público y en presencia de niños, la ofrenda está lista para ser entregada al *Máma* o depositada directamente en un lugar sagrado. Este movimiento de envolver o de “sacar” y “hacer entrar” se practica con todas las ofrendas (...) queda ahora identificada la ofrenda con el individuo que la hace y contiene su *alúna*. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 102)

No processo de preparação do *pagamento* é preciso fazer uma espécie de limpeza do

---

ceremonia que en esto había era que en aquella laguna se hiciese una gran balsa de juncos, aderezábanla y adornábanla todo lo más vistoso que podían (...) la cual estaba toda coronada de infinidad de indios e indias, con mucha plumería, chagualas y coronas de oro, con infinitos fuegos a la redonda, que luego en la balsa comenzaba el zahumerio, lo encendían en tierra, de tal manera que el humo impedía la luz del día.

A este tiempo desnudaban al heredero en carnes vivas y lo untaban con una tierra pegajosa y espolvoriaban (sic) con oro en polvo y molido, de tal manera que iba cubierto todo de este metal. Metíanlo en la balsa, en la cual iba parado, y a los pies le ponían un gran montón de oro y esmeraldas para que ofreciese a su dios. Entraban con él en la balsa cuatro caciques, los más principales, sus sujetos, muy aderezados de plumería, coronas de oro, brazales, y chagualas y orejeras de oro, también desnudos, y cada cual llevaba su ofrecimiento. En partiendo la balsa de tierra, comenzaban los instrumentos, cornetas, fotutos y otros instrumentos, y con esto una gran vocería que atronaban montes y valles, y duraba hasta que la balsa llegaba al medio de la laguna, de donde, con una bandera se hacía señal para el silencio. Hacía el indio dorado su ofrecimiento echando todo el oro, que nevaba (sic) a los pies, en el medio de la laguna, y los demás caciques que iban con él y le acompañaban hacían lo propio, lo cual acabado abatían la bandera, que en todo el tiempo que gastaban en el ofrecimiento la tenían levantada, y partiendo la balsa a tierra comenzaba la grita, gaitas y fotutos, con muy largos corros de bailes y danzas a su modo; con la cual ceremonia recibían al nuevo electo y quedaba reconocido por señor y príncipe. De esta ceremonia se tomó aquel nombre tan celebrado de El Dorado, que tantas vidas y haciendas ha costado. (Rodríguez Freyle, 1926 [1638] Énfasis mío)

material, descrita na citação anterior como “sacar lo malo”. Como se mencionou no capítulo anterior, o pensamento serrano assume que em todo ser e objeto estão presentes tanto a força positiva como a negativa, em uma relação de interdependência. Porém, parecesse que quando algo vai ser usado em um contexto de *pagamento*, a força negativa tem que ser eliminada. Vejamos como é feito o pagamento entre os *Ijka*:

“Los iku explican que es como escribirle una carta de confesión a los dueños espirituales. Se sostiene una manotada de hilos blancos de algodón (hilados en un huso que gira hacia la derecha) entre la mano derecha o durigun y otros (hilados en un huso que giran hacia la izquierda) entre la mano izquierda o gunsinu. Mientras tanto, se concentra y comienza a hacer el recorrido en la mente de cada momento que vivió. Por ejemplo, salió por el camino, vio una piedra sagrada, pensó en el muchacho que le gusta, pasó por enfrente de una casa, se encontró a una persona, le ofreció una naranja y se la comió... la fuerza espiritual de los pensamientos se va grabando en los hilos como un movimiento. Los iku explican que se trata de halar el espíritu del pensamiento como si el hilo estuviera saliendo de un huso espiritual. (...) Los mamus dicen que es recoger el pensamiento de donde esté y de esa manera, entablar una comunicación directa con los dueños espirituales a través de su anugwe. Luego se les cuenta lo que se espera resolver y se “firma la carta” (...).

Una vez que el mamu tiene el anugwe sia<sup>45</sup> de la persona, dicen que presenta la carta ante los dueños de la kankurua a la que se dirige. Los mamus explican que si la persona lleva a cabo el trabajo con claridad interna entonces los dueños espirituales reciben la carta con gusto, si no, simplemente dan a entender que ya escucharon. Cuando el anugwe sia está incompleto los dueños espirituales lo dicen. El mamu entonces le comunica el mensaje a la persona: dicen que todavía hace falta, toca repetir el trabajo. Los iku establecen que cualquier cosa se puede rescatar a través del anugwe sia, desde la menstruación que se hala como una corriente del río, hasta la fuerza espiritual de un mamu muerto. Sin embargo, es necesario que los dueños espirituales acepten devolver lo que se les está pidiendo y para eso se debe acceder a una sólida relación de intercambio con ellos.” (Ferro, 1998, pp. 118-119)

Como na descrição do *pagamento kággaba*, Ferro mostra que existe uma relação entre a lateralidade do corpo e as ações que se realizam durante o processo do *pagamento*. Vale a pena ressaltar este ponto já que é um elemento recorrente e importante dentro da lógica do *pagamento*. Lamentavelmente, não se têm muitas descrições detalhadas de como se fazem os *pagamentos*, mesmo assim, a partir dos escritos já citados e de outros que serão citados posteriormente, poderemos tratar melhor este ponto. Por enquanto apontemos que no processo de preparação e terminação do *pagamento*, o conjunto de oposições direita-esquerda, relacionada com outras duas oposições importantes dentro do pensamento serrano (bem-mal, masculino-feminino) aparecem como operadores fundamentais do *pagamento*. É grandioso o testemunho que traz Ferro e que explica o *pagamento* como uma carta escrita aos *padres espirituales*, já que condensa um dos elementos próprios deste processo: estabelece uma forma de comunicação entre os seres humanos e os seres do plano espiritual.

A lógica subjacente a esta prática parece ser bastante simples quando explicada pelos

---

45 Maria del Rosario lo traduce como hilo conductor y fuerza espiritual.

mesmos indígenas e será resumida da seguinte forma: os *Padres espirituales*, todos filhos da *Gran Madre Universal* são os donos e possuidores de tudo que existe no universo, tanto material como imaterial. Já que os seres humanos que habitamos neste plano ou mundo do meio (como se viu nos capítulos anteriores, nosso plano de existência é pensado como o centro entre quatro mundos superiores e quatro mundos inferiores), fazemos uso dos produtos destes padres, adquirimos uma dívida por esse uso, dívida que deve ser paga. Este pagamento pode ser anterior ou posterior à contração da dívida, quer dizer, os indígenas devem fazer o pagamento respectivo pelos produtos tomados das hortas espirituais dos *Padres* (isto é, qualquer fruto, animal, água, ou mineral que se tem usado para qualquer fim como alimentação, rituais, troca econômica entre grupos, etc.), mas também é necessário pagar antes de fazer uso das coisas. Neste segundo sentido, o *pagamento* procura a obtenção de uma autorização para realizar alguma atividade específica como plantar pela primeira vez uma horta, semear a coca que é a planta sagrada, dirigir-se ao território interdito dos picos nevados, etc. Nestes termos, simplesmente deve ser pago aos *dueños de las cosas* para poder usá-las. Se o pagamento não é feito, os *padres y madres espirituales*, em seu rol de donos das coisas, cobram aos humanos o uso indevido das suas propriedades. De fato, quando isso acontece

“... *las fuerzas negativas* comienzan a acumularse en el mundo material y *los dueños espirituales* empiezan a sentir que no se les está devolviendo lo que les pertenece. Entonces mandan, desde sus *Oficinas espirituales* o *kankuruas* en donde se reúnen, *semaneros* o fuerzas que comunican su insatisfacción. Una persona puede recibir el mensaje de esos *semaneros* a través de pesadillas, serpientes que se le aparecen por el camino o avisos de animales, como el canto de un pájaro. Si a pesar de los *semaneros* la persona no atiende su relación frente a los *dueños espirituales*, éstos le cobran enviando problemas aún más graves, como enfermedades.” (Ferro, 1998, pp. 80-81)

“*Los dueños espirituales* mandan enfermedades a través de la comida. Por lo tanto, es necesario *estarla limpiando* con un *mamu*, *alimentar a los dueños espirituales* y así mantener el equilibrio en la relación de intercambio con ellos. Para esto las parejas se sienten al lado de un *mamu* con determinado material entre las palmas de las manos. Se concentran y comienza a *barrer con la fuerza de su pensamiento*, toda la comida que han consumido. (...) Se recoge *toda la fuerza negativa* de la comida y se concentra dentro del material que lleva entre las manos. Luego, el *mamu* lo ofrece en un sitio sagrado de la naturaleza para entregárselo a los *dueños espirituales* a los que va dirigido. De esa manera, se les hace su reconocimiento devolviéndoles esa energía espiritual (...). Después de terminar la *limpieza espiritual*, la gente se lava las manos antes de comer porque dicen que de lo contrario, es como si se comieran su propia fuerza espiritual (...). Algo tan contradictorio como consumirse a sí mismo.” (Ferro, 1998, p. 80)

Vemos que este processo está aparentemente imerso em uma lógica econômica que explicaria por que este ato compartilhado pelos quatro grupos (e que além disso não é alheio a outros grupos de filiação linguística chibcha. Ver os grupos *U'wa* e *Muisca* também do território colombiano) é facilmente categorizado com uma palavra hispana que demarca o pagamento em contraprestação de alguma coisa.

Porém, mesmo que geralmente a descrição do *pagamento* é realizada nestes termos pelos mesmos indígenas, temos que entender duas coisas. Primeiro, é um exercício de tradução no qual procuram nos fazer entender algo do seu próprio mundo em termos que nós consigamos apreender. Entretanto, as descrições indígenas sobre este processo, mais ainda quando são feitas em espanhol, podem ser entendidas como uma simplificação do processo. Segundo, nem todas as manifestações do *pagamento* são de carácter público nem são sensíveis ao conhecimento e entendimento dos não iniciados. Assim, devemos entender que mesmo os *pagamentos* realizados nas casas cerimoniais masculinas podem ser secretos ou tabu para as mulheres do mesmo grupo. Isto nos permite pensar que, por trás do *pagamento*, existem mais elementos que aqueles que entendemos como valores econômicos capitalistas e que devem ser analisados com maior atenção.

O trabalho de Reichel-Dolmatoff (1985, [1950]) evidencia que, efetivamente, quando falamos dentro do contexto do grupo, o *pagamento* tem uma conotação clara: aquilo que se oferece é comida em dois sentidos. Um faz referência à alimentação e o outro à fertilização/relação sexual.

“Las ofrendas representan siempre “comida” y ésta se interpreta tanto en términos de nutrición como de fertilización. Comer y cohabitar son lo mismo para los Kogi. Al comer la ofrenda, la personificación a la cual ésta es dedicada, cohabita con ella y se le incorpora en un sentido sexual.

Las personificaciones a las cuales se dedican estas ofrendas son: la Madre, los Padres, Madres, Dueños y la Muerte. La gran mayoría de todas las ofrendas se considera precisamente “comida para los muertos” y en ella consisten generalmente las ofrendas individuales. Sin embargo, no se trata aquí de un culto a los muertos y antepasados como seres benéficos sino, por el contrario, de un continuo tributo a ellos, que tiene solamente un carácter defensivo contra las enfermedades que Heiséi representa. Por medio de las ofrendas se permite que los muertos tomen parte en la alimentación y en la sexualidad de los vivos.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 101)

No contexto linguístico *kággaba*, a oferenda é chamada de *Hishiba*, que literalmente traduz “comida” e tem a conotação dupla de alimentação e fertilização, atos que se apresentam inseparáveis dentro do pensamento serrano. Este princípio é válido para os quatro grupos e está implicitamente ou explicitamente nas descrições de vários pesquisadores (Reichel-Dolmatoff, 1991a; Tayler, 1973; Tayler, 1997; Uribe, 1990; Ferro, 1998; Villegas, 1999). Dependendo da situação específica na qual se realiza o *pagamento*, este *alimento* é oferecido a um ou vários *padres o madres espirituales*, ou bem são dirigidos à *Madre Universal*. Se um indígena precisa que seu cultivo de milho tenha boa colheita, terá que fazer um pagamento a *Huldáma* o *Kualdanéhumang*, *Madre* do milho. Se os corresidentes estiverem preocupados pelo clima por causa de falta de chuva ou pelo excesso da mesma, terão que fazer um *pagamento* para *Nani Surlí* dono do verão ou para *Monsauí* dono da chuva, o granizo, a neve e o vento, dependendo do caso. Os *Kággaba* explicam que antigamente os pagamentos eram feitos com preparações de

milho cozido (pamonha) que se envolviam nas folhas da mesma planta e se amarravam com uma fibra do mesmo material. Posteriormente, com a diminuição do cultivo desta planta, os indígenas começaram a usar pedras, contas de colar, sementes moídas, mas continuaram envolvendo-as do mesmo jeito (1985, [1950]). Donald Tayler nos relata uma questão muito similar no contexto *Ijka*

“La ofrenda en sí misma es asumida usualmente como comida por los espíritus de los Ika que han muerto o *ika nusi*. Pueden ser piedras, conchas, bolas de algodón de diferentes colores y otros objetos de diferente material que incluyen tallas en madera o piedra. Estas ofrendas son siempre envueltas en hojas de maíz.”  
(Tayler, 1997, p. 19)

Devemos ressaltar a importância deste fato, já que mesmo quando os *pagamentos* não são mais feitos com estas preparações de milho (pelo menos não tão frequentemente), o fato de que o envoltório ainda seja mantido implica uma ligação importante com a “forma inicial”. Levando em consideração que o milho continua sendo no pensamento serrano uma planta importante, de carácter sagrado, devemos entender então que o *pagamento* se realiza em termos de alimentar aos *padres*, *madres* e *dueños* com a comida mais importante no pensamento indígena, não com qualquer alimento. Que os materiais sejam diversificados, não implica que este vínculo não exista. Não temos forma de saber si nos quatro grupos os *pagamentos* sempre foram feitos com preparações de milho. Mesmo assim, sabemos que as rochas e outros elementos eram usados neste tipo de oferendas já que em um relato de Fray Francisco Romero de 1693 encontramos uma referência direta a estes materiais.

"Aquella noche procuré hospedar al gran cacique y un interprete en mi alojamiento; y frecuentando los cariños, le hice manifestación de mi venida al país, dándole a entender venía por parte de quien creó los cielos y la tierra, y por la de otro mayor monarca de cuantos las Indias y España reconocen (...), y que yo venia del Perú, región que distaba de la suya más de mil leguas, con no pequeños trabajos; pero que los daría por bien empleados sólo por lograr el intento de mi venida, que no era otro que reconocer unos templos, en su idioma llaman Sansamarias<sup>46</sup>, los cuales estaban dedicados al demonio y donde sabía que ellos le hacían sacrificios de piedras labradas, de ropas, de alhajas y de horribles mortificaciones, como ayunar quince días, sin otro mantenimiento que un poco de grano de maíz deshecho en agua fría, y no comer sal; no hablar unos con otros en dicho tiempo, ni salir del templo ni de día ni de noche, sino a lo muy preciso.  
(Romero apud. Uribe 1990)

Embora esta citação contextualize a relação de condenação das crenças nativas por parte dos missionários católicos, o que neste momento pretendemos ressaltar é que há muito tempo os indígenas da Sierra usam esses materiais como *pagamento* (oferenda ou sacrifício, como é concebido por Romero) para os *seres espirituais*.

Esta idéia de que o *pagamento* é um alimento para os *padres*, *madres* y *dueños* das

---

46 Casas cerimoniais

coisas e os animais não se vincula necessariamente a uma lógica de relação entre predador e presa, um dos eixos constitutivos da ideia de perspectivismo ameríndio (ver Viveiros de Castro, 2002). Embora o argumento do Viveiros de Castro argumente que a adjudicação de humanidade a seres não-humanos é comum no pensamento ameríndio, a base do seu análise está dada no que ele denomina as três vertentes duma alter-antropología indígena (Viveiros de Castro, 2010), as quais seriam um *perspectivismo interespecífico*, um *multinaturalismo ontológico* e uma *alteridade canibal*. É claro o porquê fenômenos como o canibalismo e a forte relação entre caçador e presa impregnam o desenvolvimento teórico e prático da teoria perspectivista, mas cabe nos perguntarmos se esses fenômenos estão presentes de fato como eixos fundamentais em todas as sociedades ameríndias. Ao nos debruçar sobre os grupos indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta, vemos que estas relações, caras à etnologia amazônica, não são constitutivas de primeira ordem nas sociedades do Maciço. De fato, Cayón assinala que o interesse excessivo do perspectivismo na predação (afinidade), onde aparece como a condição fundamental da socialidade amazônica, não explica todas as variedades presentes na imensidade sócio-cosmológica nem sequer da Amazônia. Descola (apud Cayón, 2009) sublinha que não em todas os lugares o canibalismo aparece como valor ou categoria de relação dominante, mas como uma metáfora, existindo outros esquemas de práxis mais importantes como a troca generalizada ou o dualismo ontológico.

Mesmo quando as relações matrimônias prescritas entre os grupos masculinos e femininos se dêem a partir de um eufemismo da caça, onde a relação presa-caçador é descrita com metáforas sexuais, encontramos que a base das relações sociais é a reciprocidade. Similar ao caso Makuna, mais que a predação “Lo que está en juego son las fuerzas productoras del cosmos, su mantenimiento y las relaciones sociales efectivas entre los humanos y los demás seres (...) puesto que se centra en la forma cómo las relaciones deben darse y mantenerse en permanente actualización, lo cual engloba la manera como se formulan intelectualmente las categorizaciones de los seres involucrados en dichas relaciones.” (Cayón, No prelo)

A ideia do *pagamento* como alimento relaciona-se com a ideia constitutiva do pensamento serrano: a fertilização. Como Reichel-Dolmatoff assinala, para estes grupos comer e fertilizar são palavras e ações que se vinculam semanticamente. Devemos adicionar mais duas atividades: a tecelagem, que como vimos no capítulo anterior é o mesmo que fertilizar, ter relações sexuais e ingerir alimento. A conotação sexual do *pagamento* é fundamental toda vez que, através dela, manifesta-se que este é um ato de fertilização, de coabitação com os seres *espírituais*, inclusive com a mesma *Madre Universal*.

É importante ressaltar que esta fertilização é destinada a seres específicos. Dependendo do caso, o *pagamento* se realiza como uma relação entre o indivíduo e o coletivo com algum ser (ou alguns seres) bem delimitados entre os quais se encontram *Padres, Madres e dueños* das coisas, assim como os mortos. Dentro destes últimos, distinguem entre mortos antigos e mortos recentes, com os quais têm um tipo diferente de relação. Na verdade, cada um destes seres têm

personalidade e atributos similares às de qualquer pessoa viva. Podem ser catalogados nas categorias de bondade, generosidade, orgulho, vingança, maldade, etc. e as relações entre eles se dão nos mesmos termos que as relações humanas. Vejamos:

“Antes del amanecer existió la Madre Kasúmma, Su hermano era Námaku. Cuando casi amaneció existió la Madre Nabobá. Era hija de Hátei Amku. Nabobá era mala. Ella hizo la mujer de Sintana, Seihukúkui y después Nabobá diciendo que marido malo la (sic) pegaba mucho. (...) Primero Sintána y Sehukúkui vivían con ella. No hacían hijos. Toda clase de pájaros de la Sierra son hijos de Nabobá. De último, al amanecer, pájaro rojo y verde nació. Cuando uno va encontrar una mujer que le gusta a uno, este pájaro avisa. (...) Cuando Nabobá pariendo así amaneció. Entonces gritó pava: *ho-ho-ho*, lo mismo como ahora. Después cuando vino día, vino *kalye-lunyi*. Entonces ya existían los Negros. Eran malos hijos de Due Núgi. Como hijo de burro. Eran malos y los echaron afuera. Después Nabobá se enamoró de un negro y por eso hay indios enamorados de civilizado. Por eso hay que confesar bien y hay que mandar carta a Nabobá con Máma. Después Nabobá parió indios, sólo niños. Y después Sintana le hizo para hacer hijo. No como hacen ahora, sino con el palo de poporo, en el ombligo. Entonces cuando Nabobá estaba gorda, dijo que le dolía mucho la barriga. Entonces ya parió ella y ella se comió bosa<sup>47</sup> y también sangre y todo. Sintána se fijó y le hizo dar sueño y ella botó otro niño y Sintána lo metió en cajón de paja y lo enterró. Despertó Madre Nabobá sin saber. Sintána le quitó así nueve hijos. Entonces no había mujer ni hombres sino padres. Nabobá parió un hijo y una hija y las hijas eran sobrinas de Seiyánkua. Eran nietas de Dasúmma. Los nueve hijos que cogió Sintána se enamoraron de las sobrinas. Así eran entonces que los tíos se enamoraban de sus sobrinas. Entonces sí hicieron como ahora<sup>48</sup>” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], pp. 30-31)

Este mito *kággaba* faz referência à *Madre Hába Nabobá*, mãe das cobras e das lagoas. Nele pode se ver claramente que existem características humanas tanto estéticas como comportamentais nos *seres espirituais*. *Nabobá*, mesmo sendo a mãe das lagoas, reservatórios de água (o sangue da *Madre*), é um ser mau, o que é extensivo a suas filhas as lagoas. Para os indígenas serranos, mais claramente para os *Kággaba*, as lagoas representam um perigo para a integridade de qualquer ser humano que chegue perto delas, mesmo quando são claros em seu caráter sagrado (estão relacionadas principalmente com a vagina da *Madre*, da mesma forma como acontece com as cavernas e as rachaduras maiores nas rochas). Embora em muitas ocasiões as lagoas sejam de grande importância para a realização dos *pagamentos* devido a sua conotação sacra e a sua relação direta com a *Madre*, só o *mamo* tem a capacidade de chegar próximo delas sem sofrer dano algum. Se, por um lado, temos a *Nabobá* sendo categorizada como um ser mau, em contrapartida encontramos a *Sintána*, usualmente designado como o primeiro ser humano criado antes do amanhecer (é importante lembrar que *Sintána* é uma figura fundamental para os quatro grupos do maciço e no caso dos *Ijka* e os *Wiwa* sua importância às vezes eclipsa a figura da mesma *Madre Universal*). *Sintána* como bom *mamo* estava atento das ações de *Hába Naboba*, ao ponto de interferir nas suas ações para corrigi-las. *Sintána* encarna assim a bondade, o equilíbrio e o controle, características que configuram o

47 A placenta.

48 Refere-se ao fato de que agora sim tiveram relações sexuais.

modelo a seguir por parte dos homens destes grupos.

Vemos também que, para a procriação, é preciso algum modo de fertilização. Embora *Sintána* tenha relações sexuais com *Hába Naboba* da mesma forma que os seres humanos, a inserção de pedras no umbigo dela com ajuda do *palo del poporo* é uma metáfora clara da penetração toda vez que dito pau é um símbolo fálico característico destes grupos. Por último, é pertinente sublinhar a existência de relações de parentesco que demarcam genealogias mais ou menos claras entre estes seres, relações que servem em última instancia como modelo ideal materializado nas patrinhagens e matrinhagens existentes em cada grupo. O fato de que *Hába Naboba* tenha se apaixonado e tido sexo com uma pessoa negra demonstra que não existe uma separação tão clara e definitiva entre os seres do mundo espiritual e os do mundo material. O fato de compartilhar várias características permitiria um trânsito mais ou menos contínuo entre ambas as esferas, toda vez que se tratasse de seres com uma mesma natureza (lembramos que tudo existe primeiro no mundo espiritual, quer dizer que os seres materiais são um correlato de uma existência espiritual da qual não podem se desligar). É isso o que permite que a fertilização (e coabitação) tenha lugar entre os seres humanos e os espirituais por meio do *pagamento*.

Não está claro se os diferentes *pagamentos* realizados aos *Padres, Madres e Dueños* mantêm um sentido último de oferenda para a *Madre Universal*. Poderíamos pensar que como ser criador, poderia ser o fim último de todo rito, mas a única coisa que podemos dizer segundo as descrições etnográficas é que cada *pagamento* tem um destinatário específico. Como se mencionou anteriormente, os *pagamentos* são feitos a partir de pedras e contas de colar, sêmen humano, pêlos pubianos, sangue menstrual, unhas, fios de algodão e conchas que posteriormente são envoltas em pequenas folhas de milho. O fio da folha que amarra o envoltório é relacionado sempre com o cordão umbilical que une cada indivíduo com a *Madre*. Isto nos permite afirmar que, mesmo quando ela não é a destinatária direta de algum *pagamento* particular, sempre existe um vínculo com ela quando se fazem as oferendas.

### **Individual ou coletivo? Repensando os *pagamentos* em seus diferentes níveis.**

Embora falemos do *pagamento* como uma categoria única, devemos levar em consideração que ele possui diferentes facetas e que não está limitado a um contexto ritual único. O *pagamento* é realizado nos mais variados momentos da vida das pessoas, como os cultivos, os ritos de passagem, a cura de doenças, a inauguração de uma casa cerimonial, etc., estando presente na vida cotidiana de qualquer indígena serrano. Em resumo, esta é uma atividade que ultrapassa todo o escopo social destes grupos (um fato social total nas palavras de Mauss, 2003 [1950]), e que apesar a seus diferentes usos, geralmente se realiza da mesma forma. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]; 1976; 1977a) e Donald Tayler (1973; 1997) definem dois tipos de *pagamentos*: os individuais e os coletivos. “Principalmente se distinguem ofrendas

individuales y ofrendas colectivas. Ciertas ofrendas deben sólo efectuarse con ocasión de las ceremonias grandes anuales y otras se deben efectuar casi a diario por cada individuo adulto. Algunas ofrendas las puede hacer sólo el Mâma.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 101)

“En el caso de ofrendas colectivas que tienen por objeto la fertilidad terrestre o femenina o la protección contra enfermedades, es siempre el Mâma quien adivina primero en detalle cuándo, cómo y de qué se deben efectuar las ofrendas. Las ofrendas individuales con fines expiatorios, también las adivina el Mâma; pero las múltiples ofrendas individuales que se refieren a los muertos de la familia, la fertilidad de tierras particulares, la salud de la familia o fertilidad de la mujer, las puede efectuar el individuo sin previa adivinación o intervención del Mâma y en cualquier momento que le parezca oportuno. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 102)

Nem Reichel-Dolmatoff nem Tayler explicam especificamente a que fazem referência com esta divisão entre individuo e coletivo dentro do *pagamento*. Primeiro, poderíamos pensar que a base para essa diferença é o objeto final que é afetado pelo *pagamento*. Deveríamos entender então que, se um *pagamento* visa afetar exclusivamente a constituição da pessoa de um indivíduo só, esta oferenda deveria ser considerada individual. Se, pelo contrário, o objeto final do *pagamento* não é a pessoa mas o conjunto de pessoas, esta oferenda deveria se considerar como coletiva. Porém, nenhum dos autores brinda descrições detalhadas que nos permita chegar a essa conclusão. Pensemos então em outra possibilidade para dita diferenciação, assumindo que faz referência não a quem vai ser afetado pelo *pagamento*, mas a quem faz o rito. Desta forma, os *pagamentos* realizados só por uma pessoa seriam individuais, enquanto que o realizados por outras pessoas seriam coletivos. Estas possibilidades brincam com o fato de trocar o foco entre “sacrificante” e “sacrificador”<sup>49</sup> para usar os termos de Hubert e Mauss (Hubert & Mauss, 2005 [1899]), em cuja equação o material envolto em folhas de milho não seria outra coisa senão a vítima. Pensemos primeiro na segunda possibilidade: manter o foco no “sacrificador” não parece render frutos, já que os mesmos autores remarcam que todo *pagamento* deve ser realizado em conjunto com o casal, processo no qual a mulher teria um rol protagonista na preparação da oferenda. Do outro lado, o foco no “sacrificante” pode ser muito complicado; tomemos como base as descrições já realizadas anteriormente neste texto e adicionemos os seguintes exemplos de *pagamentos* para analisar isto.

“Muchas ofrendas se hacen e semen humano, y ellas se dedican siempre a Heiséi. Esta forma de ofrenda se llama *kakalyía sabi* “pagar con saliva”, un eufemismo muy generalizado. Saliva simboliza semen en la conversación diaria de los Kogi y en los mitos se menciona la saliva como líquido fertilizador. Estas ofrendas se efectúan en los casos y las formas siguientes; cuando una mujer soltera cohabitó con un hombre y es descubierta o confiesa su delito, debe repetir el coito y recoger secreciones de ambos en un poco de algodón que luego envuelve en

<sup>49</sup> Sou consciente da diferença marcada por Hubert e Mauss entre oferenda e sacrifício. Embora o *pagamento* seja uma oferenda na medida em que não é destruído aquilo que se dá, uso o jogo de palavras para especificar sobre quem recai a ação do *pagamento*.

hojitas de maíz y entrega al Mάma quien lo ofrece a Heisεί. Lo mismo ocurre en todos los casos de incesto (padre-hija, madre-hijo, hermano-hermana, abuelo, nieta, abuela-nieto), en los cuales también se debe repetir el acto sexual. En casos de masturbación también ésta se debe repetir y la ofrenda se hace a Kuishbángui, el Dueño del Rayo y del Trueno.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 104)

Estas são oferendas de caráter expiatório relacionadas com faltas sexuais entre as quais as mais condenadas são o incesto e o adultério. Este fato é interessante por duas questões. A primeira é que o mesmo autor diz que tanto adultério como incesto não são tão estranhas na cotidianidade destes grupos, mesmo quando é um dos elementos mais punidos. A segunda questão tem a ver com que encontramos também que o tema do incesto recorrente dentro da cosmologia serrana, sobre todo no mito de criação no qual o incesto foi a base principal que permitiu a criação e reprodução do universo. É importante mencionar aqui que mesmo quando denominemos os relacionamentos míticos como incestuosos, eles pertencem a um nível que não responde exatamente aos preceitos morais que regem as relações entre os humanos. Na bibliografia revisada não é possível determinar se a perspectiva destes grupos condenam essas relações míticas sob a categoria de incesto. O tema do incesto não é único da cosmologia serrana, pelo contrário, tem correlatos nas estruturas cosmo-míticas da Amazônia (nas Estruturas Elementares do Parentesco, Lévi-Strauss propôs que a passagem da natureza para a cultura estava dado pela proibição do incesto).

Na matriz proposta por Reichel-Dolmatoff e Tayler, o *pagamento* descrito anteriormente parece ser um dos exemplos de oferenda individual na medida que quem faz e quem é afetado é uma mesma pessoa

“... se llama *seivάka kakalyía* “saliva intermedia”. Aquí no se trata de una ofrenda expiatoria, sino que el objeto es el de fomentar la fertilidad del ganado, de los cerdos, de los rayos del sol y de los animales en lo general (sic); en este caso el Mάma pide a los hombres casados que ejecuten un coitus interruptus en el cual el semen sólo se deja caer sobre el exterior de la vagina de donde se recoge en el algodón. Esta clase de ofrenda se hace también para que Kuishbángui<sup>50</sup> no mate el ganado con sus rayos, para el buen éxito en la construcción de casas y para los Padres de los “Hermanos Menores” o sean tribus vecinas, colombianos, franceses e ingleses. Ocasionalmente se hace esta ofrenda también por parte de matrimonios estériles.

Seguindo a mesma matriz, este tipo de *pagamento* (não expiatório) seria coletivo toda vez que quem o efetua e a quem afeta é um grupo de pessoas. Porém, temos que observar a questão com mais cuidado. O *pagamento* expiatório que envolve o uso do sēmen humano não se limita a afetar unicamente um indivíduo. Analisemos o exemplo citado. No caso de uma pessoa adúltera, este *pagamento* visa expiar a culpa. Nesse caso, o adúltero não está só na ação, já que para cometer a falta teve que ter relações sexuais com outra pessoa. Mesmo quando a

---

50 Padre do trovão e o relâmpago

outra pessoa soubesse ou não que seu parceiro sexual estava cometendo adultério, é claro para os indígenas serranos que tem uma responsabilidade. Aquilo que é punido é que perante a *Ley de la Madre* as relações sexuais fora do casamento não são bem vistas (embora repetimos mais uma vez que segundo as informações etnográficas este tipo de relacionamentos são muito comuns). Para a preparação do material que vai ser dado na oferenda, os dois envolvidos devem repetir seu ato delitivo, quer dizer, tem que ter de novo relações sexuais (a mesma coisa é feita quando a falta é um relacionamento incestuoso), com o fim de recolher os fluidos vaginais e seminais que servirão de oferenda para o *pagamento*. Lembremos que no pensamento serrano o sêmen humano é um material muito importante por ser um poderoso fertilizador, não só de mulheres, mas também do universo como um todo. Vimos anteriormente que o *pagamento* é em si mesmo um ato sexual por sua relação com a fertilização tanto do ser a quem é destinada a oferenda como do universo. Se esta fertilização se faz com um dos materiais com maior poder, é obvio que a expiação envolve uma fertilização muito poderosa que transcende o nível individual e que afeta finalmente a todo o universo. Vejamos outro caso de *pagamento* que envolve duas substâncias importantes para os indígenas serranos: o sêmen e o sangue menstrual.

“Una ofrenda importante es la que debe efectuarse a la primera *emissio seminis* y en la primera menstruación. El semen o la sangre se deben recoger en algodón y se dedican a la Madre. Omitir esta ofrenda causaría en la vida futura del varón el nacimiento de hijos enfermos y en la vida de la mujer una serie de abortos. Para el cumplimiento de esta ofrenda se hacen responsables los padres de los niños en cuestión. Para las menstruaciones siguientes, la mujer entrega al Mâma una piedra roja, llamada *ébbi kuitsi* “pagamiento (sic) de sangre” que éste pulveriza cada mes para depositarla luego como ofrenda. Además el Mâma cuelga en el ápice de la casa ceremonial o también en el de las casas de vivienda pequeñas cruces de madera entretejidas con un fino bejuco que representa el órgano sexual femenino pero reciben el nombre de *nyújji*-murciélago, porque este animal es el Dueño de la Menstruación. (En estos ápices) los Mâmas depositan de noche fragmentos de cerámica utilitaria y también ofrendas envueltas en hojas de maíz. Al amanecer los primeros rayos del sol fertilizan estas ofrendas y “cohabitan con ellas”; “se las come el sol” y de ese modo se fomenta la fertilidad de las mujeres en general.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], pp. 105-106)

A primeira emissão seminal, assim como a primeira menstruação, são dois momentos fundamentais na vida de qualquer indígena serrano, em parte porque demarca o passo entre duas etapas da vida passando de crianças a pessoas prontas para serem iniciadas toda vez que já têm uma característica adulta: a possibilidade de procriar e fertilizar outro corpo humano. Seu Álvaro Torres me disse em várias ocasiões que, entre os *Ijka*, estas primeiras emissões eram muito importantes: “El *mamu* está siempre detrás de los papás para que estén pendiente de esto. Deben recogerlo en algodones y es como oro para el *mamu*. No hay mejor ofrenda que esa” (Torres Álvaro, comunicación personal, 2009). Esta oferenda envolve um passo ou mudança de status da pessoa, mas não quer dizer que seja um *pagamento* individual. Em primeiro lugar, várias pessoas estão envolvidas no processo (tanto o *mamo* quanto a família da criança). Em

consequência, este *pagamento* procura a fertilidade da pessoa, mas não em termos de individualidade, mas por um interesse coletivo: a preocupação pela reprodução social e física dos corresidentes. Este tipo de *pagamento* é tão importante que especificamente no caso do sangue menstrual, comumente são depositados em um lugar destinado para isso no ápice da casa cerimonial, para ser comida do sol, quem em seu processo de fertilização do universo (ao penetrar a casa-cerimonial pelo ápice) garante a continuidade da existência.

O que podemos dizer, então, da separação feita por Reichel-Dolmatoff e Tayler entre *pagamentos* individuais e coletivos? Nos exemplos citados ao longo deste capítulo discuti que não é possível realizar essa divisão de forma clara, já que não se vê que umas e outras são realizadas em tempos e espaços diferenciados. O que realmente encontramos é que a magnitude ou alcance do *pagamento* pode variar e ir desde a expiação de uma responsabilidade pessoal até a procura pela fertilização generalizada, passando por pagamentos que têm como objetivo um grupo doméstico ou um grupo de pessoas mais específico. Mesmo assim, a pessoa em singular como oposição a um coletivo nunca aparece realmente isolado deste no processo do *pagamento*. Se observarmos bem, a expiação da culpa “individual” envolve necessariamente um processo que vincula outros indivíduos (*mamo*, parceiro sexual, família, etc.). Certa vez, Seu Álvaro Torres me disse que quando um casal tem problemas de infidelidade e recorrem ao *mamo* para solucioná-los, o *mamo* não trata só à pessoa que cometeu a falta mas que tem que levar em consideração o parceiro sexual estável assim como o parceiro sexual com quem fez o adultério, permanecendo todos juntos, fazendo *trabalho espiritual e pagamento* para restabelecer o equilíbrio que tinha se perdido no adultério.

O fato de que os *pagamentos* procuram manter um equilíbrio nas relações entre humanos e *seres espirituais* obriga pensar que em qualquer uma das suas facetas, seus alcances são coletivos na medida que interessam ao funcionamento da sociabilidade como um todo. Neste aspecto, é interessante o aporte da Marilyn Strathern (2006 [1988]) na sua discussão sobre a categoria de sociedade a partir dos seus trabalhos na Melanésia. Sem pretender implantar um modelo, vale a pena recolher vários pontos centrais daquela discussão na medida que nos permite esclarecer a dicotomia apresentada por Reichel-Dolmatoff e Tayler. O que estes autores propõem como uma oposição individual/coletivo, Strathern o trata como o binômio indivíduo-sociedade, assinalando que em última instância, é uma projeção do pensamento de Ocidente sobre uma realidade diferente. Esta oposição é intrigante porque leva a imaginar que a socialidade é um assunto de coletividade e não de individualidade e que é generalizante porque a vida coletiva é de caráter plural. Neste quadro, a sociedade é vista como aquilo que vincula ou liga aos indivíduos (as relações entre eles) e assim, como uma força ordenadora, classificadora e unificadora na qual os indivíduos são pensados como entes singulares.

“As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alterando o caráter daquelas conexões e relações. Mas, como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem.” (Strathern, 2006 [1988], p. 40)

Desta forma, manter a oposição entre *pagamentos* individuais e coletivos é continuar numa divisão entre social e singular. O que tem sido mostrado até o momento é que mesmo os *pagamentos* realizados por uma pessoa só envolvem necessariamente outras pessoas e têm influência direta no campo coletivo, nas relações do grupo como se constituíssem um corpo maior.

### **Entre o bom e o mal – o homem e a mulher: reflexões sobre a relação do *pagamento* e a lateralidade do corpo humano.**

Nas descrições dos *pagamentos*, ficou claro que a ênfase em uma manipulação preestabelecida da oferenda por parte do sujeito em procura de purificar o material e depositar nele elementos positivos antes de culminar o *pagamento*. Isto se faz pegando a oferenda na mão direita ou na esquerda dependendo do que for preciso. A mão esquerda expulsa as coisas más, enquanto a mão direita<sup>51</sup> atrai as coisas boas, isto é, grava as coisas positivas dentro da oferenda. Manifesta-se aqui a importância da lateralidade no que tem a ver à ação determinada de expulsar alguma coisa e, posteriormente, atrair outra coisa ao material oferendado. Esta relação se mantém em outros pagamentos:

“Otra forma de ofrendas consiste en pelos públicos. Son ofrendas expiatorias por ofensas sexuales leves y se tratan exactamente (...) Primero se arrancan determinado número de pelos del lado derecho porque “los del lado derecho son buena comida” y luego se agrega el mismo numero del lado izquierdo.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 104)

Encontramos nesta passagem a mesma relação entre o uso da mão direita e a esquerda e os elementos bons (fertilização, vida, equilíbrio) ou maus (caos, desordem, doença e morte) do material da oferenda. Em ambos os casos, a mão direita está relacionada com o bom ou positivo, já que na primeira descrição é usada para atrair o bom e na segunda descrição se diz que está relacionada com a comida boa. Por outra parte, encontramos que a mão esquerda é um pouco mais ambígua. No relato que envolve os pelos pubianos, não se especifica o papel da mão esquerda, mas em oposição ao trabalho da mão direita, entende-se que não estaria relacionada diretamente com a “boa comida”. Porém, é a primeira descrição a que mostra de uma forma

---

51 Robert Hertz (1990) mostra que a divisão do corpo humano em dois hemisférios (direito e esquerdo) responde ao fato de que o corpo é um microcosmos que contém as polaridades que regem todas as coisas toda vez que a existência é dual e polar.

mais complexa as implicações da lateralidade esquerda. Em primeiro lugar, vemos que à mão esquerda lhe compete tomar o material a ser oferecido, purificando-o ao mantê-lo no hemisfério esquerdo (tendo como referência o eixo central do corpo da pessoa que oficia o *pagamento*), e extraíndo dele os elementos negativos que possam estar contidos no material. Isso envolve duas coisas: por um lado especifica-se que em contraposição ao lado direito (que em ambos os casos deixa em claro sua relação direta com o bom e positivo), o lado esquerdo tem o poder ou possibilidade de ter contato direto com o mau, mas também implica que por meio da manipulação tanto *material* como *espiritual*, o lado esquerdo permite um passo do negativo ao positivo, já que uma vez purificado o material, este ficaria em uma espécie de neutralidade esperando a ser preenchido com as coisas positivas que são gravadas no hemisfério direito. Esta dualidade do lado esquerdo também a encontramos na esquematização do mundo.

Como discuti em um capítulo anterior, no pensamento serrano os pontos cardinais não são pensados dentro de um plano cartesiano bidimensional, mas dentro de um modelo tridimensional de forma ovoide ou de uma pirâmide invertida (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]; Tayler, 1973; Reichel-Dolmatoff, 1991a; Villegas, 1999). Neste modelo, o movimento do sol do Leste ao Oeste materializa a oposição bem/mau onde Leste é o bom e tem a ver com a luz e o dia, enquanto que o Oeste é relacionado com o mau e tem a ver com a noite e a escuridão. Este movimento solar divide o mundo em dois lados (Norte e Sul), onde Norte é pensado como algo negativo (ver tabela 10 que relaciona os pontos cardinais com uma série de elementos correspondentes no jogo de oposições *kággaba*), já que de lá vêm os ventos que trazem doenças, enquanto que o Sul está relacionado à sexualidade e o calor, o que no pensamento serrano é tanto positivo quanto negativo toda vez que o coito é um ato de fertilidade, mas também um ato de tentação e desordem que impede a meditação masculina.

Tabela 1; Relação entre pontos cardinais, elementos, Pais, Mães originais e categorias de bem e mal.

Pontos Cardinais	ESTE	OESTE	NORTE	SUL	ZENIT	NADIR	PONTO DO MEIO
Elementos	DÍA	NOCHE	AGUA	TERRA			
Padres e Madres	Jaguar e sua mulher o porco selvagem	A coruja e sua mulher a cobra	O gambá e sua mulher o tatu	O puma e sua mulher o Viado	Não têm donos		Jaguar Vermelho (Puma <b>Kaxshingúngulu</b> )
Associação com Bem e Mal	Bom (nasce o sol)	Mau (Nasce a noite)	Mau (Vem a doença)	Mau-Bom (Asocia-se com o calor, ligado a sexualidade que traz coisas boas e más)			

Facilmente poderíamos assumir que esta divisão entre Norte e Sul corresponde à oposição entre lado direito e lado esquerdo, porém, se a gente segue o modelo apresentado no capítulo anterior que mostra o tear como um modelo anatômico, geográfico e astrológico (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]; Reichel-Dolmatoff, 1991a; Murillo, 2005), temos que rejeitar esta ideia. Lembremos que dentro do modelo anatômico do tear as esquinas superiores são os

ombros (direito e esquerdo) de um torso humano, enquanto no modelo astrológico do mesmo artefato, a barra horizontal que conecta os ombros corresponde ao percurso realizado pelo sol durante o solstício de inverno, quer dizer que correspondem ao movimento Leste-Oeste onde Leste corresponderia ao ombro direito e Oeste ao esquerdo. Por um lado, Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) brinda mais dados para estas relações de oposições. Segundo sua pesquisa, o lado direito está relacionado com o feminino e com todo o positivo, já que a essência feminina é a essência da *Gran Madre Universal*, enquanto que o lado esquerdo está relacionado com o mau e se vincula ao masculino. Porém, o mesmo autor diz que a figura da mulher dentro do pensamento serrano tem uma dualidade muito poderosa. Mesmo por um lado o feminino é a essência da vida, da procriação e da *Gran Madre Universal*, respondendo a uma supervalorização da mulher que este autor relaciona com a função econômica na qual as mulheres são associadas a elementos alimentícios. A mulher também representa a maior tentação para que o homem fique fora da sua vida quase ascética. Teríamos então três modelos:

**Tabela 2. Modelo I. Relação entre hemisférios laterais do corpo humano e o Pagamento**

Hemisferio	Valor atribuido	Caracterización
Lado Derecho	Positivo	Atrae los elementos positivos al material que se ofrenda. Se especifica que la comida de este lado es buena comida.
Lado Izquierdo	Dual	Por un lado es el hemisferio que tiene contacto directo con lo negativo toda vez que es suya la potestad de manipularlo para limpiarlo, pero el hecho de limpiarlo es ya una característica positiva

**Tabela 3. Modelo II. Relação entre Hemisférios laterais do corpo humano, o movimento do sol e a oposição positivo/negativo.**

Hemisferio	Valor atribuido	Caracterización
Lado Derecho	Positivo	Relacionado con el Este, el nacimiento del sol, el día, la luz, la vida.
Lado Izquierdo	Negativo	Relacionado con el Oeste, la caída del sol, la noche, la oscuridad, la muerte.

**Tabela 4. Relação entre hemisférios laterais humanos e as oposições feminino/masculino e positivo/negativo entre os Kággaba.**

Hemisferio	Valor atribuido	Caracterización
Lado Derecho	Dual	Relacionado con lo femenino, la esencia de la vida, <i>La Gran Madre Universal</i> . Sin embargo puede ser dual por el papel desordenador de la figura femenina.
Lado Izquierdo	Negativo	Relacionado con lo Masculino, el desorden, el caos.

Encontramos então que, comparando os três modelos, a correspondência entre os lados direito e esquerdo e a oposição positivo/negativo não é absoluta. Embora achemos indícios claros que nos permitiriam pensar em uma generalização expressada na correspondência lado direito=Positivo / Lado esquerdo=Negativo, as dualidades apresentadas até o momento impedem-nos de assumir 100% essa fórmula. No estudo sobre o grupo *Ijka*, Donald Tayler (1973; 1997) sublinha a dicotomia entre a mão direita e esquerda e as atividades e objetos com elas relacionadas, mas não lê essa dicotomia em termos de uma relação direta com a oposição bom-mal. A partir da informação dada por Tayler, podemos construir a seguinte tabela:

**Tabela 5. Atributos e características relacionadas com as mãos direita e esquerda segundo Donald Tayler.**

Laterality de la mano	Características relacionadas.	Relaciones cosmológicas básicas
Mano derecha	La bolsa de piedras que arroja y que luego oye con su oído derecho. Esta acción está asociada con la concentración profunda pensamiento e inteligencia y sólo puede ser realizada del amanecer al medio día. <b>Piedras:</b> Tayler propone, pero no define, que las piedras pueden hacer referencia a los antepasados que vivieron antes y durante la venida del sol.	<b>el sol y los ancestros.</b>
Mano izquierda	<b>El poporear y consumir coca:</b> Está vinculado al acto de la procreación y un <i>ijka</i> nunca está sin estos elementos. Tayler señala que una persona que haya llegado a la pubertad y no haya recibido el poporo, no es <i>ijka</i> .	<b>el útero y la creación</b>

Mesmo que desde o ponto de vista da cosmologia, neste último modelo podemos relacionar a mão esquerda com o feminino (por se vincular com o útero e a criação) e a mão direita com o masculino (já que encontra-se relacionada com o sol), vemos que as outras características relacionadas não permitem uma diferenciação tão clara, já que a mão esquerda se vincula tanto com o *poporo* (útero-feminino) quanto com o pau para extrair a cal (pênis-masculino) o que manifestaria de novo uma dualidade ao interior da sua caracterização.

Trabalhando com o mesmo grupo que Tayler, Maria Del Rosario Ferro (1998) descreve um panorama sensivelmente diferente. Ela encontra que igual que os outros grupos serranos o mundo *ijka* está baseado na relação de duas forças opostas. As forças masculinas ou *yui* e as forças femininas ou *a'buru*. Segundo sua descrição, podemos descrever o seguinte modelo:

**Tabela 6. Modelo V. Relação entre os hemisférios laterais humanos e as oposições feminino/masculino - positivo/negativo entre os Ijka segundo María del Rosario Ferro**

Hemisferio	Valor atribuído	Caracterización
Lado Derecho	Positivo	<b>YUI.</b> La energía masculina, la luz, por donde sale el sol
Lado Izquierdo	Negativo	<b>A'buru.</b> La energía femenina, la tierra, la oscuridad, donde se acuesta el sol.

Neste último modelo existe uma inversão no que faz referência à posição do masculino e o feminino em relação à categoria de valor e à lateralização atribuída. Se no modelo III (*kággaba*) o positivo se relaciona com o feminino, neste último é relacionado com o masculino. Porém, mantém-se aproximadamente estável nos cinco modelos a relação entre lateralidade e algum valor atribuído (positivo ou negativo). Mesmo assim, não se pode falar de uma correspondência plena de caráter formal entre os cinco modelos toda vez que em algum ponto se apresente certo tipo de dualidade. O que poderia ser pensado é que como tal, não importa tanto o assunto formal de que a mão direita se relacione como o positivo e portanto com o masculino. Aquilo que se destaca além das variações é que sempre existe um princípio operador: o das oposições complementarias ao puro estilo levistraussiano. É errado pensar que formalmente o positivo se conecta unicamente com o hemisfério direito, o negativo com o esquerdo e que isto se relaciona univocamente com uma posição formal entre o masculino e o feminino. Já vimos que entre os *Kággaba* a posição do masculino e o feminino se inverte com respeito al pensamento *Ijka*, mas temos que ver que mesmo assim, segue operando um princípio de oposições. Independentemente da lateralidade, o valor adjudicado ou a relação de gênero envolvida, o que se mantêm é a necessária presença das oposições para o funcionamento do modelo.

### **Vivendo entre dois úteros: o *pagamento* e sua marca dentro do Ciclo Vital indígena serrano.**

Um dos contextos onde se realiza os *pagamentos* mais elaborados é no Ciclo Vital. Dentro do pensamento serrano encontramos uma divisão básica que delimita este processo marcando momentos ou estados da pessoa. Assim, encontramos categorias claras e bem delimitadas como o nascimento, a infância, a fase adulta e a morte, acompanhadas por cerimônias que marcam a passagem entre uma etapa e a outra. Desta forma, o nascimento é celebrado com uma cerimônia, a infância é demarcada pelo batismo, o início da fase adulta delimita-se com a iniciação masculina e feminina, fortalece-se com o casamento e consolida-se com a independência do casal de seus respectivos pais. Finalmente, o ciclo é completado com a morte da pessoa, o que no pensamento destes grupos significa outro nascimento, o retorno a

uma das formas do útero da *Madre*. Entre estas etapas, existem também períodos liminares onde as pessoas parecem não pertencer a nenhum estado particular. A seguir falaremos deste ciclo, procurando mostrar a importância do *pagamento* dentro do mesmo. Para tal fim, valer-nos-emos das descrições e observações realizadas por Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]), que após um prolongado trabalho de campo dedicou boa parte da sua monografia sobre os *Kággaba* às observações pontoais sobre ciclo vital. Do restante da produção etnográfica sobre a Sierra Nevada encontramos um forte vazio neste aspecto e não contamos com observações precisas sobre este tema, salvo observações isoladas em várias fontes.

No nosso plano de existência, o ciclo vital começa com o nascimento de uma criatura, mesmo que isto não signifique de fato o início do ciclo. Para os indígenas serranos, a vida e a morte são duas expressões de um ciclo contínuo no qual a pessoa passa de um mundo a outro em um eterno nascer e morrer. Como eles mesmos dizem, morrer é renascer em outro mundo (o mundo dos mortos), e quem nasce em nosso plano é porque já existia em *aluna* (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950]; Reichel-Dolmatoff, 1991a; Tayler, 1973; Tayler, 1997; Ferro, 1998).

Para os indígenas serranos, os bebês são produto de uma relação sexual prévia entre homem e mulher. Porém, tem dos elementos fundamentais na sua teoria da concepção que devem ser esclarecidos antes de qualquer coisa. Toda criatura é concebida da união entre o sêmen e o sangue menstrual. Embora para nossas categorias biológicas o sêmen e o sangue sejam duas substâncias diferentes, e o sangue menstrual não intervêm na concepção, o pensamento serrano vincula ambas substâncias descrevendo-as quase dentro de uma mesma categoria. O sêmen humano é definido como sangue da cabeça, a qual durante a relação sexual desce através do corpo até os testículos, onde muda de cor e grossura para posteriormente ser ejaculada na sua forma definitiva. A mulher tem que realizar um processo similar; toda vez que o sangue menstrual é pensado como sangue ruim, ela deve transformá-la em sangue bom durante a relação sexual para que seja apta para a conceição. Um dia depois da conceição, o embrião toma forma de ovo de pássaro e vai formando na sua ordem os olhos, a cabeça, o tronco, os membros e a língua sendo que o sexo está ausente no embrião até o quinto ou sexto mês. Estes grupos explicam que a placenta é como uma mochila tecida pela *Madre Universal* para resguardar a nova vida. Além da ideia de que a troca de substâncias entre homem e mulher é o foco da procriação, o principio desta é muito mais profundo já que não basta a troca de substâncias, eles devem “comprar as crianças”, quer dizer, fazer um *pagamento* para que os *seres espirituais* permitam que o ato sexual se condense em uma conceição. Vejamos

“Con el objeto de fomentar la fertilidad de las mujeres y, en lo general para que la población de la tribu aumente, los Mámas ordenan recoger pequeñas conchas marinas que se designan como “niños de la Madre”. Los bivalvos se consideran como representaciones del sexo femenino y ciertos gasteropodes alargados como representaciones del masculino. El Máma recibe estas conchitas, las consagra y las bota luego al agua de una laguna en el páramo. Familias sin niños consiguen también estas conchas y las entregan al Máma para que las utilice para una

ofrenda en su favor y en ocasiones se reúnen varias familias, tengan niños o no, y procuran grandes cantidades de estas conchitas para ofrecerlas a la Madre. Estas conchas siempre deben ser de color blanco. Estas ofrendas efectuadas con el fin de fomentar la fertilidad de las mujeres, se interpretan siempre como “comprar niños”. En lo general, los Kogi dicen que todos los niños son “comprados” por medio de ofrendas y que sin ellas el acto sexual no resultaría nunca en la concepción. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 105)

Embora a conceição e a educação dos bebês seja uma questão do casal de esposos e não uma questão de interesse comunal, estes elementos encontram-se enquadrados dentro de um interesse generalizado pela fertilidade feminina e pela reprodução do grupo como garantia de sobrevivência no futuro. Uma vez decorridos os nove meses da gravidez, relacionados no pensamento serrano com os nove mundos, chega o momento do parto, momento que traz muita tensão para a mulher, pois teme as dores, e para o esposo, já que frente a um aparente desinteresse dos corresidentes, o parto vai ser um momento onde se sancionará socialmente se o casal está fazendo as coisas bem ou não. Quando a hora do parto se aproxima, o casal vai onde o *mamo* para começar o processo de dar a luz o qual requer de uma confissão profunda por parte dos pais para garantir a saúde da nova criatura.

“Después de haber entregado al Mâma las ofrendas de comida acostumbradas, ambos se confiesan separadamente. Esta confesión es de una importancia muy grande para el futuro del niño. De ella depende tanto al manera como se efectuará el parto como también la salud del recién nacido, su bienestar en el porvenir; en resumen su vida o su muerte. Durante la confesión el Mâma interroga al hombre cuidadosamente si ha cumplido con todos sus deberes hacia los Antepasados y la religión; le aconseja repetir tal cual ofrenda a cierta Madre o determinado Padre, visitar alguna casa ceremonial de poderes reconocidos y observar los presagios y sueños que tenga en los días venideros. Luego hombre y mujer ruegan al Mâma transmitir a la Madre Gaul-chovang sus votos para el niño. “Que piense con la cabeza”. “Que lleve de la buena educación”. “Que no hable con dos lenguas”<sup>52</sup> u otras cosas por el estilo. Por su intervención y su promesa de “poner todo de acuerdo”<sup>53</sup>, el Mâma recibe regalos de comida o algunas piedras, según sea su deseo. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 160)

Além das preocupações pelas dores durante o parto, o casal teme realmente às complicações que possam se apresentar. O pai não pode estar presente durante o parto, salvo que seja seu terceiro filho e já tenha “saber” sobre este processo, o qual é determinado pelo *mamo*. Mesmo o parto é um assunto que interessa unicamente aos pais, as mães e as irmãs do casal (que estavam presentes para ajudar durante o parto) e todos os corresidentes estão atentos para saber cada detalhe do processo, toda vez que ele reflete a situação espiritual do casal. Se o casal seguiu a *Ley de la Madre* ou se cometeram alguma fada como adultério, incesto, falta de

52 Nas descrições do ciclo vital dos *Kággaba* realizadas por Reichel Dolmatoff fica clara a existência de uma preocupação constante destes indígenas pelo fato de que não se fale em dois ou quatro linguas. Contudo, o autor não esclarece a que faz referência isso: se é uma resistência a falar as linguas dos outros indígenas serranos ou a algum problema anatômico que não permita o uso da oratoria como meio de demonstrar o conhecimento.

53 Referência a *yulúka*. Ver capítulo III.

*pagamento*, será refletido durante o processo de parto.

“Un parto difícil hace sospechar en primer lugar que los padres no se hayan “confesado bien” con el Mάma. Además puede indicar que uno de los padres haya cometido adulterio. Si el parto se demora demasiado, se avisa al Mάma quien, al lado de la mujer, pronuncia un canto dirigido a la Madre Gau-chovάng y además confiesa de nuevo a ambos padres. Si el niño nace muerto, tiene la culpa generalmente el padre porque se supone que éste ha maltratado a la mujer durante la preñez, la ha obligado a trabajar demasiado duro o que haya cometido adulterio con otra mujer. La infracción del tabú sexual durante los tres últimos meses de la preñez, también puede causar la muerte del niño, así como el adulterio de la mujer puede ser otra razón de ésta. Además se opina que los niños que nacen muertos, han sido “reclamados” por un antepasado de una de las familias. Se dice que en el otro mundo a veces faltan niños y así un antepasado lo puede “reclamar” para su servicio. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 162)

Sendo esta uma das maiores preocupações, tudo fica calmo se não apresenta complicação alguma. Durante o parto, o *mamo* usualmente canta uma música que faz referência à plantação do milho (recordemos que esta é uma planta de suma importância no pensamento serrano e andino em geral e que existe uma relação entre este fruto e o corpo humano) como uma metáfora da fertilidade humana em uma clara referência ao processo de concepção, parto e crescimento do embrião.

“Ahora vamos a botar una semilla de maíz; ya vamos a sembrar una semilla de maíz; ya se sembró la semilla de maíz; está naciendo para crecer; ya nació la semilla de maíz; vamos a bautizar al joven.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 162)

Uma vez que o bebê nasceu, o cordão umbilical é cortado pela avó materna ou o pai da criança e é entregue à mãe, quem o guarda na sua mão perto do corpo para posteriormente depositá-lo em uma pequena mochila de algodão. Depois o pai recebe a placenta (*sauma-bosá*, casa da criança) que se supõe ser tecida pela *Madre Gaul-Chovάng* e enterra-a perto da casa ou dentro dela. Os primeiros excrementos da criança devem ser recolhidos com algodão e guardados junto com o cordão umbilical. Observam-se quatro dias de dieta nos quais o homem não pode conhecer seu filho. É um tempo liminar cheio de perigos. Superado este tempo, tudo fica bem. Encontramos uma descrição similar no contexto *ijka*

“Cuando nace un bebé, la mujer envuelve la placenta para que su esposo la entierre bajo una piedra sagrada o a tinkunu, en el sitio de origen que un mamu adivina como el indicado para que la familia siga haciendo pagamento tradicional y así pueda traer más frutos a este mundo. Se trata devolverle fuerza a la Madre Tierra por la fertilidad de la mujer y de esta manera, reforzar el intercambio de la familia con el mundo espiritual. Dicen que si una mujer no quiere tener más hijos entonces ella misma debe enterrar su placenta, como si se estuviera comiendo su propia fertilidad.” (Ferro, 1998, p. 42)

“Cuando nace un niño y por lo tanto, se está recibiendo makruma del mundo espiritual, a cambio se consagra una a tinkunu para que ese niño alimente sus fuerzas de origen o dueños espirituales a lo largo de su vida. Luego cuando esa persona muere o regresa al mundo espiritual, se designa otra a tinkunu como una forma para que el mundo material acceda a su anugwe o fuerza concentrada en ese lugar. Es como si el mundo espiritual le devolviera al mundo material el medio para comunicarse con la fuerza del muerto y seguir intercambiando con él.” (Ferro, 1998, p. 102)

Encontramos então que a concepção e nascimento de um bebê é precedida por uma petição aos *Padres e Madres espirituales* para a fertilidade da mulher. Esta petição se faz por meio de um *pagamento* no qual se “compram” crianças. Igualmente, todo o processo de parto é um contexto que permite evidenciar a relação dos pais da criatura com os *seres espirituais* em função de um comportamento apropriado que observe as regras estipuladas pela *Ley de la Madre*, incluindo os *pagamentos* e confissões prescritas em cada caso particular, prescrições que são controladas pelo *mamo*. Assim, o bebê é percebido como dado pelos *seres espirituais* pelo *pagamento* realizado anteriormente, e por tal razão se deve fazer outro *pagamento* para reforçar a troca entre a família e os *Padres e Madres espirituales*, troca que marca o nascimento e que deve estar presente para o resto da existência de cada pessoa. Este novo vínculo de relação (da nova criança e os *seres espirituais*) é selada com o enterro da placenta em um lugar determinado pelo *mamo* e que de aí em frente será um lugar muito importante para os *pagamentos* realizados por esse ser na sua etapa de *ser iniciado*. Lembro que, em uma ocasião, Don Álvaro manifestou sua preocupação de que pelo fato de viver em Bogotá, não podia realizar os *pagamentos* nos lugares que devia fazê-los. Um *mamo* disse para ele que era necessário que viajasse à Sierra para fazer o *pagamento* no lugar onde estava sua placenta, já que este lugar tinha o maior vínculo com sua pessoa, e seria uma via de comunicação direta com os *seres espirituais*. A preocupação de Don Álvaro não radicava tanto no fato de ter que viajar à Sierra para realizar os *pagamentos*, mas no fato de que por causa de seu vínculo com os Capuchinhos, não sabia onde estava enterrada sua placenta. Finalmente, foi necessária uma viagem urgente a seu lugar de nascimento (*Nabusímake*) para falar com os familiares dele e determinar a localização de dito lugar. “Este lugar es muy importante, muy poderoso” dizia Don Álvaro.

Embora o parto seja a chegada de um novo ser na família, e um futuro membro da residência, esse ser ainda não é um ser pleno. Tudo o que nasce e cresce deve ser batizado mas, no caso de uma criança, este processo (*gauli*) se traduz invariavelmente como “*feitura*”, fazer a criança, o que deve ser feito assim como for possível. No contexto *wiwa*, diz-se que

“El hecho de estar vivo genera una desproporción de la justa medida entre la materia y el espíritu. Cuando se nace, se es solo materia. El espíritu no tiene todavía lugar en la materia corporal. La materia además, está “contaminada” con una carga emocional que no ha sido purificada y que (...) proviene de padre y madre. Si las personas hacen *aganguashi*, encuentran mediante el trabajo espiritual la medida proporcionada entre espíritu y materia. Ya que se ha establecido la armonía entre materia, por el hecho de estar vivo y espíritu, por la

posibilidad de la purificación, mediante *aganguashi*, la deuda con la vida por el hecho de estar vivo, se ha depurado.” (Villegas, 1999, p. 62)

Embora o bebê exista como ser, ainda não está plenamente vinculado ao contexto humano dos seus familiares. Existe o *ser* material, ao qual já foi criado o vínculo com a *Madre* por meio do enterro da placenta, mas este ser não está terminado, está em uma espécie de estado liminar onde sua humanidade não é plena, e como tal é tratado pelas pessoas. Para consolidar definitivamente seu estado de ser humano deve ser “*feito*” pelo *mamo* durante a cerimônia do *gauli*.

“Durante la ceremonia de *gauli* “el Mâma hace el niño” en el sentido de que lo introduce al ciclo de vida y muerte, como eslabón en la cadena de sus antepasados. Si no se celebra el *gauli*, la madre del bebé no podría trabajar en los cultivos, ni alimentar al bebé, ni preparar comida para nadie, ni aun para animales. Tanto ella como el bebé se enfermarían y eventualmente morirían.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 166)

Fazer a criança é, então, introduzi-la definitivamente dentro do ciclo pelo qual todo ser humano deve passar, dando-lhe além disso um lugar específico dentro de uma genealogia que pode se remontar até aos mesmos *Padres Originales*, genealogia que necessariamente deve conhecer o *mamo* (esta é uma das suas principais funções como guia da organização de sua gente). Esta ideia de ir construindo a pessoa é muito recorrente na Amazônia e vincula-se principalmente à criação de laços de parentesco e compartilhamento de alimentos (ver Overing & Passes, 2000; Overing J. , 1999)

Vemos também que o nascimento de um ser, o que poderia ser lido em termos de “singularidade”, afeta necessariamente a existência de seus familiares e, por extensão, a do grupo todo. Se o *gauli* não for realizado (o trabalho que “faz” o bebê), os pais não podem voltar à vida normal, já que o nascimento altera também sua pessoa; eles também se encontram em um estado liminar por terem recebido um produto dos *seres espirituais* que precisa ter um lugar específico dentro do novo plano de existência (nosso mundo).

“La ceremonia toma lugar en la casa del Mâma y debería durar nueve días y nueve noches (en realidad dura de cuatro a cinco días) durante los cuales el Mâma juega el papel principal. El padre del niño está obligado a procurar suficiente comida para el Mâma y todos los asistentes, así como de traer ofrendas para la Madre Universal, la Muerte y diferentes Padres y Madres. esta comida consiste en plátanos secos, frijol y “carne de monte”, es decir, presas de caza tales como aves, ratones o algún roedor más grande. Primeramente el Mâma practica la adivinación llamada *alúna sewá* (“seguranza de *alúna*”) y adivina el nombre de un antepasado del bebé. Los hombres reciben siempre nombres que terminan en *makú*-jefe, “cacique” (*limakú, xalmakú, maravimakú, malyinmakú*); las mujeres reciben nombres que terminan en *ang, yang* (*máluman, koáldekang*). El Mâma entona luego una larga incantación (sic) a los antepasados y entrega por fin al padre del niño una pequeña piedra (*sén-kalda*). Esta piedrita tiene forma irregular algo elíptica y es perforada si se trata de una niña, pero sin perforación tratándose

de un varón. Esta piedra representa al mismo niño y se identifica directamente con él y su nombre. Es “su puesto en el mundo”, es una protección permanente, invariable e intransferible para el individuo, inseparable de él hasta la muerte y que lo acompaña aún más allá hasta el País de los muertos. El padre guarda esta piedrita en su mochila y se la entrega al niño después de su iniciación o, cuando es niña, después de la ceremonia de la primera menstruación. El padre entrega en cambio al Mاما la mochilita que contiene la cuerda umbilical y los primeros excrementos del bebé y este la entierra en presencia de los padres y del niño, debajo de un pequeño montículo de piedras, en la orilla de la próxima quebrada. Este lugar quede de allí en adelante vinculado con el niño durante toda su vida y allí depositará ocasionalmente ofrendas, sobre todo en casos de enfermedad.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 166)

É importante ressaltar o fato de que a “feitura” da criança se faz dentro da casa do mamo, quer dizer, dentro de um dos úteros da *Madre*, dentro do espaço que metaforicamente é o ovo cósmico. É preciso que a “feitura” se faça dentro de um contexto cosmo-espacial determinado. Não se “faz” a criança em um espaço qualquer, ela está sendo batizada especificamente dentro do universo mesmo, próprio e particular, aquele que vincula cada um dos corresidentes. Adicionalmente, esta construção da criança se faz em presença de todos, não só da família à qual pertence. É uma espécie de apresentação pública do novo ser e uma criação de vínculo deste com sua vizinhança. Da mesma forma que a mãe teve toda a responsabilidade já que o parto foi desenvolvido no espaço doméstico, na casa dela, agora que o assunto se faz na casa do *mamo*, fora do espaço doméstico da família nuclear, é o homem quem deve se responsabilizar. Como se disse anteriormente, “fazer” a criança é lhe dar um lugar neste mundo, vinculando-o a uma genealogia, o qual é feito por meio da adjudicação de um nome tradicional que reflete dito vínculo. A adivinhação do *mamo* busca determinar qual deve ser o nome dentro da larga cadeia de sucessões de linhagens paternos ou maternos. “El nombre de un niño que es el de un antepasado de su padre o, en el caso de una niña el de uno de su madre, se emplea sólo en ceremonias y se considera todavía como esencialmente secreto” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 167)

“La ceremonia de *gaulí* consiste principalmente en cantos del Mاما que se refieren a la genealogía del niño y a su futuro bienestar. Este “bienestar” se entiende en términos de comida y fertilidad y el Mاما pide de la Madre Universal que provea al bebé siempre de comida y energía sexual. El énfasis de la ceremonia está en la preocupación de hacer que el niño sea “fértil”, que sea un procreador de futuras generaciones.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 166)

Com a chegada de populações não indígenas e seu contato com habitantes originários do Maciço, apresenta-se uma apropriação e adaptação de nomes castizos? dentro do contexto indígena, dando a eles, em várias ocasiões, um lugar dentro do seu pensamento mítico.

Dependendo do sexo do bebê, o nome adivinhado encontra-se dentro de uma sucessão de nomes masculinos ou femininos delimitando assim as relações ao interior do núcleo familiar e fora deste.

“El hijo, aunque sea bebé es un ser masculino, un hombre, un individuo que pertenece al mismo Túxe y es así automáticamente un compañero, cómplice y miembro de un grupo cuyas actividades se desarrollan lejos del círculo de las mujeres. La relación entre madre e hija no tiene la misma intensidad. Ella se basa en la necesaria colaboración económica y en la conciencia de tener en común los problemas de la casa” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 169)

O vínculo e a “feitura” do bebê não se faz só com a adjudicação de um nome e um lugar dentro da sua genealogia (vínculo com o passado), mas existe também uma projeção para o futuro, na medida em que a preocupação é a fertilidade e capacidade de procriação da criatura na sua vida adulta. Depois de criar o vínculo entre passado e futuro, dando-lhe um lugar específico à nova criatura, a cerimônia deve ser finalizada:

“Ahora el Mâma trae una mochila tejida por su mujer y llamada “mochila de murciélaro (sic)”, (*nyújji-gamá*) pues se dice que “el murciélagó hizo el niño de sangre”<sup>54</sup>. El bebé se coloca sentado en las rodillas de su madre y el Mâma extrae ahora de la mochila mencionada una variedad de alimentos cocinados que fueron preparados por su mujer en una olla especial y con las encantaciones correspondientes. La comida consiste en pequeños trozos de yuca, papa, fríjol, pescado y una pequeña fruta silvestre parecida a una cebollita. El Mâma coge pedacito por pedacito entre sus dedos y toca con la comida la frente, el pecho, los dedos, rodillas y pies del bebé. Al mismo tiempo entona un canto dirigido al pájaro *noksása*, especie de mirlo, de la cual se dice que se caracteriza por la gran cantidad de alimentos que consume y la rapidez con la cual los digiera. (...) después de haber tocado al bebé con los alimentos, el Mâma los recoge de nuevo en la mochila, la cual guarda para usar su contenido después de la ceremonia como ofrenda a la Madre Universal, enterrándola cerca de su silla ceremonial.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], pp. 166-167)

Esta finalização não podia ser mais clara. Ter recebido um bebê dos *Padres espirituales*, quer dizer, tendo eles concedido a fertilidade aos pais, e por conseguinte tendo dado uma mostra de fertilização ao grupo, deve-se retribuir pelo recebido. A comida que entra em contato com o bebê pode ser vista como o primeiro *pagamento* deste, no qual com ajuda do *mamo* e por meio do contato físico transfere ou grava na comida aquilo que precisa ser pago.

Encontramos que para os *Wiwa*, a cerimônia da “feitura” da criatura denomina-se *aganguakün* e tem um sentido espacial, dando ênfase no fato de “estar presente”. Transcreve-se o texto como um todo para contrastá-lo com o que já foi dito do caso *kággaba*.

“Para llevar a cabo la ceremonia de aganguakün los padres deben prepararse con bastante anterioridad. Se invita a familiares y amigos y el mûmo escoge el lugar de la fiesta, que bien puede ser en su casa o en un sitio como un pueblo o un lugar de reunión. Los padres deben hacer comida ritual que es alimento seco: plátano, guineo, yuca, fríjol, maíz, carne de monte, ninguno de ellos puede contener sal. Deben preparar ambila (miel de tabaco), hoja de coca tostada y cal, entre otras cosas. Es una gran fiesta. La gente que viene trae regalos y también alimento

seco.

Cuando empieza la fiesta el padre y la madre se sientan uno frente al otro y empiezan a confesar. El mümo que está sentado en la mitad hace las veces de mediador (...) Sobre alguna piedra o sentados en un sitio para los wiwa sagrado, uno frente a otro los cónyuges se cuentan todo: pensamientos de infidelidad, malos deseos hacia otras personas, sueños y anhelos. En otras palabras cada uno de los sentimientos que albergaron en su corazón desde el instante mismo de la concepción.

Allí, frente al mümo no puede gestarse en el corazón ningún sentimiento de rencor cuando cada uno de los cónyuges está confesándose. Lo importante es dejar purificado al descendiente a través del perdón y la aceptación. (...) El mümo por su parte escucha, mira a cada uno, se concentra y decide cuales serán los pagos que habrán de hacer cada uno para que el recién nacido no sufra, no cargue con la deuda proveniente de sus padres. Algunas veces el mümo se retira a la montaña a enterrar los pagos y otras veces se queda en la fiesta celebrando con los vasallos la purificación del alma de los que se acaban de confesar.

Posteriormente se le da a cada participante *gonotushi* (...) un amarre en la muñeca. (Villegas, 1999, p. 74)

Embora as variações sejam importantes, é claro que a noção de “fazer” a criança é um elemento compartilhado. Por informação pessoal, sei que é uma noção importante entre os *Ijka*. Encontramos presente nos grupos a importância da confissão do casal, a participação de outras pessoas que não pertencem ao núcleo doméstico e a realização de um *pagamento* como retribuição aos *Padres espirituales*. Dever-se-ia entender, então, que “fazer” a criança implica criar um vínculo definitivo também no nível material.

Uma vez “batizado”, o bebê é considerado um pequeno adulto que “não sabe”, quer dizer que não possui sabedoria e por isso suas ações não têm muita responsabilidade. O “batismo” dá um lugar no seio da sua sociedade, mas também demarca um lugar mais específico por meio de um nome particular. Embora o *gauli* já tenha sido realizado e o bebê já tenha um lugar no grupo, ainda não termina o processo de “construção”. Nos primeiros seis meses de vida, é muito pouca a atenção que dão para as crianças. São alimentadas só quando a mãe tem algum tempo livre ou encontra-se disposta para fazê-lo. Os choros constantes da criatura não são atendidos, e a limpeza do corpo do bebê é realizado poucas vezes. O bebê permanece sempre dentro de uma mochila de sisal e é retirado dela só para ser alimentado e limpo. Esta mochila recebe todos os excrementos da criança, sendo limpas poucas vezes. A mochila não é lavada, mas o excesso de excremento é raspado eventualmente. Porém, segundo Reichel-Dolmatoff, os problemas de pele são pouco frequentes. Entre os 6 e os 12 meses, os bebês começam a engatinhar, o que é interpretado como “buscar comida”, elemento autodefinitorio da vida diária *kággaba*. Isto representa outro momento importante na vida da pessoa.

“Este momento da cierto beneplácito y orgullo y el bebé se considera desde entonces como definitivamente incorporado a una fase “humana”. Es también la ocasión para una pequeña ceremonia. La madre debe avisar al Mاما y a la mujer de éste y ella prepara en una olla especial plátano, yuca, malanga, frijol y carne. El

bebé es llevado ahora a la casa del Mάma donde éste, en presencia de los padres le da algunos bocaditos de estos alimentos. Pasando trocitos de carne, yuca y plátano por la boca del bebé, el Mάma pronuncia un canto en el cual pide de la Madre Universal que “cuide” al niño durante toda su vida. Los padres, quienes desde luego tuvieron que confesarse con anticipación, dan al Mάma en pago por la ceremonia pequeñas ofrendas de comida. Este ritual representa una especie de rito de iniciación en el ciclo alimenticio de los adultos, y es así de importancia para el individuo. Cuando el bebé empieza a gatear su padre le sonrío por primera vez; su madre lo acaricia y lo anima. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 177)

Em contraposição aos primeiros seis meses de vida, a iniciação no ciclo alimentar dos adultos significa um tratamento mais carinhoso com a criatura. Começa a ter um meio? contato da mãe com o bebê. Ela o retira da mochila e começa a dormir com ele. Os tratamentos para com ele são mais parecidos aos tratamentos entre adultos; pareceria que aos poucos a criança tem incorporado a “humanidade certa”. Esta estaria vinculada à aquisição de saber, de conhecimento, sendo que dito conhecimento cobre basicamente todo o que tem a ver com a *ley de la Madre*, e a vida dos antepassados. No contexto serrano este processo se descreve com a frase ou categoria “ser gente”, qualidade que vá se adquirindo com o tempo.

“La personalidad de un niño se considera como formada definitivamente a la edad aproximada de seis años. Cuando “ya oye consejo”, cuando ya puede repetir un pequeño pasaje de un mito con moraleja, entonces el niño “ya es gente”. Los rasgos que se condenan son: sexualidad y agresividad; los que se fomentan: memoria para tradiciones, colaboración y agresividad.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 193)

Entre os seis e sete anos de idade, consolida-se a separação entre meninos e meninas com base nas tarefas atribuídas para cada sexo. Nesta separação, a parte mais complicada é para os meninos, já que as meninas mantêm seu vínculo com sua mãe e irmãs, enquanto o menino deve se afastar delas e vincular-se mais ao pai, uma figura que sempre tem estado muito ausente do lar. Por causa da sua idade, o menino não é mais um bebê e não tem mais a atenção da sua mãe. Porém ainda não é um homem pelo que muitos espaços são interditados para ele. A categoria usada para esta etapa se traduz ao espanhol como “muchacho”<sup>55</sup> e configura essencialmente uma ofensa pelas suas conotações pejorativas. Assim, o menino encontra-se em uma situação liminar, isolado do espaço que tem sido seu refugio, sua proteção. Encontra-se praticamente só, pois seu pai não parece ser uma figura solidaria para com ele, embora em segredo observe todas suas ações e desenvolvimentos, atento às coisas e tarefas que seu filho aprende e realiza. O pai comunica estas observações oportunamente ao *mamo*, argumentando que seu filho “já possui saber e conhecimento”, mas que ainda não tem coabitado com mulher alguma. Sua sexualidade é um perigo. Mesmo com a pressão do pai, é o *mamo* quem decide quando é o momento certo para iniciar o jovem.

“El Mâma sabe quienes fueron los abuelos y bisabuelos del muchacho, sabe que “seguranzas” le corresponden, sabe dónde se originó su Túxe. Es complicado “poner todo de acuerdo”. Por fin el Mâma se decide a iniciar al muchacho. Avisa al padre y éste, acompañado por el hijo, va ahora a la casa del Mâma, cargado de ofrendas de comida. Una larga conversación ceremonial se desarrolla entre el Mâma y el joven. Este, ya previamente instruido por su padre, le contesta en voz baja y sin mirar a nadie. Sí quiere ser iniciado, quiere ser un hombre, quiere tener *poporo*, quiere aprender la “ley de los antiguos”, quiere ayudar a sostener el mundo.. El Mâma se retira y adivina de nuevo, esta vez para averiguar en qué lugar determinado deberá tener lugar la ceremonia. Generalmente es cerca de la casa del Mâma o cerca del centro ceremonial o cerca de una gran piedra o cerca de un río. El Mâma va ahora, seguido únicamente por el muchacho, al lugar indicado. Al llegar allá entona un canto a la Madre y pone luego en la boca del joven cuatro hojas de coca que extrae de su mochila. Cuando el muchacho ha masticado estas hojas, el Mâma las extrae otra vez de la boca y le da otras cuatro, y así cuatro veces. Luego el Mâma saca de su mochila un calabacito de cal y un palillo de madera, manufacturados ambos por el muchacho y entregados el día anterior al Mâma. El calabacito aún no tiene abertura y el Mâma le entrega los dos objetos y dice “¡Ahora te doy el calabacito! ¡Ahora te doy mujer! ¡Como ya eres hombre, te doy ahora mujer!”. En seguida el Mâma explica al muchacho el simbolismo del calabacito. Este representa una mujer, o mejor dicho, el órgano sexual femenino. El palillo de madera es el pene. Introducir el palillo al calabacito corresponde al coito. Luego el Mâma ordena al joven perforar el calabacito con el palillo y le indica que este acto representa la defloración. El muchacho empuja el palito contra un extremo del recipiente y produce así una abertura redonda. Luego da cuatro vueltas con el palillo alrededor de esta abertura; entonces el calabacito es suyo. (...)

En seguida el Mâma entrega al joven un calabacito con jugo de tabaco y le indica el lugar en las cercanías donde debe hacer al “casa del calabacito” (*hú-tuskve, súgi-hubé*). Es ésta una casa pequeña, la réplica exacta de una casa ceremonial, pero apenas de un metro y medio de alto y del mismo diámetro. mientras que el Mâma le muestra el lugar y le explica su construcción, le habla sobre las futuras relaciones sexuales entre hombre y mujer. Luego le da “consejo”: “ ¡No debes maltratar a la mujer! ¡No debes tener mala cabeza! ¡No debes hablar con cuatro lenguas. (...) Ahora el Mâma pide del muchacho el calabacito y lo deposita dentro de la construcción. Allí queda “empeñado”. El Mâma llama luego a una mujer vieja, generalmente una viuda de 50 o 60 años. Con ella debe cohabitar el joven dentro de la casita para “pagar” por el calabacito y recuperarlo de nuevo. Con terror recuerdan los hombres esta experiencia. Varios informadores se expresaron así: “Uno no sabe qué hacer y uno se asusta. Así la mujer enseña a uno, poco a poco. Otros tienen miedo y no pueden. Si uno no puede por primera vez entonces el Mâma dice que debe hacerlo el próximo día, hasta que resulte. (...) Las secreciones de los órganos sexuales las debe recoger en un pedacito de algodón para entregarlos al Mâma quien en seguida las ofrece como “comida” a Heiséi. Con este acto el muchacho se considera como definitivamente aceptado en los círculos de los hombres, se cuenta como adulto y posee en forma del calabacito un *sewá* de valor extraordinario ya que le asegura una mujer en el Más Allá.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], pp. 198-199)

A iniciação da mulher se faz aproximadamente no mesmo período.

“Tan pronto como una muchacha tiene la primera menstruación, se avisa al Mâma y éste prepara la ceremonia para “componer la mujer”. Es el deber de las madres enseñar a las hijas qué conducta deben observar cuando aparece la primera regla y ellas son responsables si esta conducta no se observa. Las primeras gotas de sangre se deben recoger en seguida en algodón y no deben “perderse” de ninguna manera. Si una muchacha fuera descuidada en este respecto, todos sus niños morirían o ella tendría sólo abortos. Estas gotas de sangre son “comida” para Heiséi y se entregan al Mâma quien las ofrece a la

Muerte en un lugar sagrado. La demás sangre debe recogerse con cuidado con hojas de frailejón que luego se quemarán fuera de la casa y procurando no ser vista. En seguida el Mâma adivina quién debe desflorar a la muchacha. Generalmente se trata de un hombre “Mayor” que no tenga parentesco con ella. Peo (sic) muchas veces el mismo Mâma efectúa este acto. El hombre, o sea el Mâma construye entonces una pequeña casita (*Nyuji hubé*-casa del murciélago) donde debe efectuarse el primer coito. El día anterior el Mâma entrega a la muchacha un volante de huso y una aguja de hueso de venado (a veces hecha de sus hastas) y explica a la joven que estos dos utensilios representan órganos sexuales masculinos y femeninos. Ambos objetos se depositan en la casita y después del coito la muchacha los recoge y los guarda con cuidado ya que ellos son el *sewá* que el permite ahora casarse. El coito se debe repetir durante cuatro días y se dice que el himen se debe romper sucesivamente y no en el primer acto, ya que de otro modo la muchacha resultaría estéril en su matrimonio. Al salir de la casita, el hombre toca el ombligo de la muchacha con la punta del palillo de cal<sup>56</sup>, acto con el cual la iniciación se considera terminada. El hombre que efectuó la defloración y a quien se consideró como “alquilado” por la familia de la muchacha, recibe ahora de sus padres algunos regalos de comida, tales como yuca, plátanos o papas. El Mâma sahuma la casa de la mujer durante algunos días, quemando hojas de frailejón.

Embora a divisão de atividades e espaços entre meninos e meninas, a iniciação de ambos não tem grandes diferenças. São realizadas após apresentarem os sintomas relacionados à chegada da fertilidade (primeira emissão seminal e primeira menstruação). Basicamente, esta iniciação é uma entrada da pessoa ao mundo sexual. Como todas as mudanças de status da pessoa que são celebradas socialmente, esta iniciação tem uma confissão prévia e precisa do consentimento da pessoa que será iniciada. Em ambos os casos, faz-se a entrega do utensílio que acompanhará para sempre a pessoa como sinal de ser iniciada. Como discutido no capítulo anterior, estes elementos (*poporo* e *agulha*) têm conotações sexuais que fazem referência à necessidade contínua de fertilização. O *pagamento* aos *Padres espirituales*, neste caso a *Heiséi*, é realizado com as mesmas secreções produzidas durante a relação sexual, quer dizer, com as substâncias com maior poder de fertilização. Não por casualidade, um dos passos mais importantes no processo da constituição da “verdadeira gente” envolve uma relação sexual e seu posterior *pagamento* com as secreções que dela derivam. Levando em consideração que no pensamento serrano a ideia de fertilidade é uma preocupação constante que está relacionada com a continuidade da existência, a iniciação na vida adulta significa a entrada definitiva neste processo. O direito de ser adulto e, por conseguinte, de ter relações sexuais e contribuir com elas para a continuidade do universo deve ser retribuído com algo equivalente ao poder adquirido. Por isso, o *pagamento* é o próprio sangue (lembramos que o sêmen é sangue da cabeça).

A que se refere Reichel-Dolmatoff quando afirma que a relação entre mãe e filha não tem a mesma intensidade que a relação entre pai e filho? Vemos que ele descreve esta segunda relação em termos de companheirismo, cumplicidade e sentimento de grupo, destinando a relação entre mãe e filha a uma consciência prática encerrada no espaço doméstico. Embora a

56 A forma como os primeiros *Padres* e *Madres* procriaram antes de terem pênis e vagina. Recordemos que assim tiveram as relações Sintána e Naboba.

sociedade serrana possua uma manifesta diferenciação entre o espaço público masculino e o espaço doméstico feminino, isso não significa que o âmbito público não permita a construção de relações intensas que possam ser lidas em termos de companheirismo, solidariedade e cumplicidade. O fato de que a filha pertença ao grupo da mãe faz com que automaticamente façam parte de um mesmo coletivo, não sendo muito diferente entre o que acontece entre pai e filho. Contrário ao que Reichel-Dolmatoff afirma na última citação, sua descrição de todo o processo do ciclo vital e do desenvolvimento das relações a partir da família nuclear são atravessadas constantemente pela tensão que existe entre o pai e seu filho contrário à relação fortemente emotiva que cria a mãe com todos seus filhos. A mãe aparece, então, como uma figura de proteção, alimentação, calor, cuidado e carinho, enquanto o pai aparece como uma figura isolada, afastada, solitária. Segundo mostra Reichel-Dolmatoff, a relação com o pai começa a se consolidar pouco antes da iniciação masculina, onde o pai passa da quase ausência nos vínculos emotivos domésticos a ser uma espécie de controlador das ações do filho. Ao ser desmamada, a criança fica em uma situação liminar, já que não pode ter a mesma intimidade com a mãe e seu pai nunca abriu um espaço para tal intimidade. Por outro lado, as irmãs e a mãe dele têm mantido sempre esta relação de intimidade e contato físico, mesmo após o desmame.

“En la edad entre 6 y 12 años, los niños ya duermen estrictamente aparte y los adultos explican esta medida muy francamente por la creciente sexualidad de aquéllos. Los muchachos duermen cerca de su padre a veces en la casa ceremonial, y las muchachas al lado de su madre. Entre las últimas hay durante el sueño contacto físico y se abrazan a veces para dormir pero entre padre e hijo tal contacto es imposible, ya que el padre duerme en una hamaca y el hijo en el suelo, o ambos en hamacas individuales. Así lentamente, el muchacho se separa de la madre pero sin acercarse por eso al padre. Las muchachas en cambio siguen en intimidad con la madre y sus deseos, acciones o palabras son tenidas por éstas en cuenta. (...) Tal como el varón se aleja así de su madre, se aleja simultáneamente de su hermana. Ellas forman un grupo con su madre, abuela y los bebés, pero el muchacho se le ve sentado aparte, aislado.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 195)

Poderíamos pensar que Reichle-Dolmatoff julga de forma diferente a importância dos âmbitos doméstico e social (expressado nos espaços masculinos e femininos) a partir dos argumentos dos próprios indígenas? Não seria estranho, dado o momento em que fez sua pesquisa e observando seu *background* teórico culturalista. Porém, caber-nos-ia perguntar se aquela separação entre doméstico e público realmente opera como (contra)oposição. Diz-se que o espaço da mulher é a casa, o núcleo doméstico, mas ela também tem que trabalhar junto com o marido e os pais na roça e com os outras famílias na preparação das cerimônias coletivas. Diz-se também que o espaço do homem é o espaço social, público, não tendo obrigações no trabalho dentro de casa. Mesmo assim, sabemos que uma das atividades mais importantes do homem é o encontro com os demais homens dentro da casa cerimonial, momento no qual as mulheres obtêm todo o domínio do espaço do povoado cerimonial. O tempo investido pelos homens nestas noites de conselho não é pouco, tempo durante o qual as mulheres não têm muita

obrigação que se reunir entre elas para falar de sexo, dos acontecimentos recentes, dos seus saberes próprios, temas que não são da estima dos homens. Enquanto os homens se encontram no ambiente “doméstico” da casa cerimonial, as mulheres tomam conta do espaço tornando públicas suas ações, interesses, opiniões, etc. Levando isto em consideração, podemos manter a oposição entre público e doméstico? Esta questão perpassa a proposta teórica de Joanna Overing, que no seu questionamento sobre se dita oposição propõe uma complementaridade igualitária entre homens e mulheres definindo o social como um espaço de interação pessoal, íntimo e harmonioso que sustenta o êxito, a confortabilidade da vida afetiva e a base na confiança mais que na obrigação moral (Overing J. , 1999; Cayón, 2009).

Não existem estudos sistemáticos e profundos sobre o âmbito da vida cotidiana destes grupos, estudos que seriam muito interessantes se nos remitirmos à importância destas relações como constituintes das interações interpessoais micro e macro. Vale a pena estudar estas relações cotidianas que até pouco tempo foram esquecidas pela antropologia (como é a proposta da Overing), parar de ver as ações diárias como contingentes ou relativamente pouco importantes. Porém, não podemos perder de vista elementos cosmológicos e estruturais, já que devemos evitar limitar a socialidade ao doméstico, sem dar conta das relações extra-locais (Cayón, 2009). Se vinculamos as tensões entre os espaços de homens e mulheres com a estrutura cosmo-mítica serrana, encontramos que o “desprezo” pela figura e o papel da mulher manifestado frequentemente no discurso masculino não se deve necessariamente a um menosprezo do rol feminino, mas a um possível receio por uma figura que é a manifestação máxima da fertilidade (o centro e motor do seu pensamento) e o ser divino (a *Madre Universal*). O medo masculino pela contaminação da mulher não necessariamente significa que seu valor seja pouco, pelo contrário: somente o que tem muito poder é realmente perigoso.

Geralmente, cada um destes processos que intervêm no estado do sujeito permitindo o passo de uma pessoa de uma etapa para outra implica que sejam outorgados determinados direitos (direito a entrar em um grupo social ao nascer, a comer comida de adulto, a ter relações sexuais, etc.). Estes direitos ou permissões, como também são chamados, têm um correlato material que geralmente é uma pedra (é o que se chama *sewá* em *koggian*, e que comumente se conhece em espanhol como “seguranza” ou “aseguranza” entre todos os grupos). Neste sentido, o *poporo* e a agulha são *sewás*, na medida que são um correlato que indica que a pessoa tem sido iniciada.

Esta permissão, “aseguranza” ou *sewá* tem um nível mais profundo que é evidenciado acertadamente por Reichel-Dolmatoff (1987a): é uma aliança entre os *seres espirituais* e os seres humanos. Como é o caso de outros conceitos importantes no pensamento serrano (*yuluka*, *aluna*, *aguanguashi*, etc.), este tem um carácter polissêmico. Por uma parte faz referência ao correlato material que testifica um direito adquirido, por uma parte designa o direito como tal e por outra parte faz referência aos atributos ou posses inerentes a cada um dos grupos masculinos e femininos. Finalmente, designa também a relação existente entre um casal, na qual

cada um é *sewá* do outro.

“El matrimonio propiamente dicho es una ceremonia poco compleja que se celebra cerca de la casa del Máma. El joven debe conseguir una cuenta de collar con perforación que simboliza la mujer; la novia consigue una sin perforación que representa al hombre. El Máma recibe estas piedras (*kággaba-kuítsi*) y las envuelve juntas en un pedacito de hoja de maíz que entrega luego al marido. Con este acto los dos se declaran unidos y reciben con la piedra el “*sewá*” del matrimonio. Ahora el hombre es “*sewá*” de la mujer y la mujer es “*sewá*” del hombre. Se “aseguran” mutuamente y una dependencia estrechísima queda así establecida. Desde luego el matrimonio está siempre precedido por confesión de ambos consortes y “consejos” que el Máma les da y en los cuales habla principalmente de la sexualidad conyugal, de sus peligros para las obligaciones que la religión impone al joven y de las responsabilidades que asume para con sus niños.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 209)

O ciclo de vida serrano continua atravessado por situações liminares e mudanças de estado no sujeito que vão encaminhando-o paulatinamente no “dever ser” destes indígenas: o conhecimento. Este conhecimento está atravessado pela acumulação de *sewás*, permissões para realizar determinadas coisas, saberes específicos, atributos determinados, elementos que permitem estar em constante troca com os *seres espirituais*. A morte, final do ciclo neste plano, não está isenta desta lógica. Na realidade, a morte é um novo nascimento em outro mundo, em outro útero.

“La muerte de los ancianos es para los Kogi el acto inverso al nacimiento; es el momento en que el individuo entra otra vez al cuerpo de la Madre. Así la muerte no es trágica sino cumplimiento final de un profundo deseo albergado durante toda la vida. La vida es solamente un corto período entre dos estados intrauterinos. (...) La muerte de un joven es siempre un castigo sobrenatural y ocurre sólo por culpa directa de él. Un joven que está enfermo y agonizante no podrá contar con cariño y cuidado, sino con abierto disgusto de sus familiares. Lo evitarán, lo dejarán solo. Los jóvenes “no tienen derecho de morir”. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 221)

Só os velhos têm direito a morrer, já que atingiram o ideal de ser humano, o conhecimento, são “verdadera gente”. Podem morrer, porque agora estão “feitos” definitivamente. Um jovem não pode morrer porque ainda “não sabe” ainda, não estão “feitos” definitivamente. Embora a morte não é um elemento traumático, socialmente traz inconvenientes, já que assim como entre vivos e *seres espirituais* é necessário manter troca e os mortos também precisam ser alimentados. É necessário lhes pagar para que possam seguir o caminho até o mundo dos mortos, deixando definitivamente o mundo dos vivos e assim não incomodar aos humanos. Porém, ao afastar e despedir a morte, é preciso ter um cuidado fundamental. Assim como a criatura veio ao mundo material dentro do seio de uma família, da mesma forma tem que renascer no “Más Allá”.

“... se coloca al lado del cadáver varios pequeños envoltorios de hojas de maíz, que contienen cuentas de collar de piedra que representan leña, fuego, comida y agua. (...) Según el número de niños que haya tenido el difunto, se entierran luego con él varias conchitas. Bivalos representan niñas y gastropodes niños. Es de importancia que las conchitas sean de color azulado, es decir del “color de la muerte”. Así mismo se agrega un igual número de cuentas de collar, representando las perforadas miembros femeninos y las enteras a miembros masculinos. “Las personas adultas son representadas por cuentas grandes mientras que los niños lo son por cuentas pequeñas, según su edad. Si no se depositaran en la fosa estas conchitas y cuentas, el muerto “reclamaría” pronto un niño y otro familiar para su servicio y le causaría la muerte, para que fuese a su casa en el Más Allá; pero las conchitas y cuentas resucitarán como personas y el muerto se encontrará rodeado de nuevo por sus familiares. Las conchas y cuentas sin embargo no se colocan directamente al lado del muerto sino que primeramente se le cubre con un poco de tierra y luego se colocan los objetos en ésta. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 225)

Durante o enterro, depositam-se pedras (*sewás*) que correspondem a cada um dos membros da família do morto guardando uma identificação entre cada pedra e cada sujeito. Esta identificação manifesta uma aliança entre o morto e seus familiares, fazendo com que no outro mundo o defunto não esteja só. Esta é a única cerimônia na qual não se faz uma confissão e na qual aparentemente não há *pagamento* aos *Padres espirituales*. O defunto é envolvido na sua rede e enterrado em uma fossa? amarrando uma fibra de “fique” que sobressai do túmulo para indicar o momento no qual o espírito renasceu no outro mundo (o sinal é que a fibra apodrece e quebra). Não são descritos *pagamentos* dedicados aos *Padres* específicos, além dos *sewás* dedicados ao próprio defunto. Porém, os indígenas têm uma forma particular de interpretar os elementos do enterro. “El simbolismo del entierro lo interpretan los Kogi de esta manera: la hamaca que envuelve al cadáver representa la placenta; la cuerda de fique representa el cordón umbilical y la fosa representa el útero.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 226). Essa interpretação faz com que lembremos de alguma coisa? De fato, o enterro do corpo tem os mesmos elementos que se encontram nos pagamentos de pedras, sementes, alimentos e outros materiais. Temos uma placenta (rede-folhas de milho), um cordão umbilical (fibra de fique-fibra de folha de milho) e um útero (a foça ou cavidade onde o *pagamento* é depositado). Sendo claras estas analogias, temos que nos perguntar: o que é pago no enterro? E o que se dá de forma geral nos diferentes *pagamentos*?

### **A vida é uma troca constante. *Makruma* ou os frutos da vida.**

“Todos los seres necesitan alimentarse y reproducirse para mantenerse. Pero es imposible hacerlo solo. Para que una persona coma maíz por ejemplo, necesita que la mata de maíz le dé frutos. Igualmente, para reproducirse necesita de otra persona. Es necesario entonces iniciar una relación: para recibir hay que dar. Este equilibrio entre dar y recibir como parte de la existencia que mantiene a ese ser pero que también depende de él, es algo que se remonta a todo individuo. Adicionalmente, como cada ser vivo, desde una persona hasta una mata de maíz, tiene que perpetuar la relación de intercambio a lo largo de su vida, es esencial devolver. A partir del intercambio de *makruma* un individuo reconoce su propia

necesidad y la necesidad del otro, como parte de la totalidad en donde cada ser da, recibe y devuelve.” (Ferro, 1998, p. 30)

No capítulo anterior, foi trabalhada a ideia dos indígenas do Maciço segundo a qual a vida é uma relação interdependente entre um mundo espiritual e um mundo material<sup>57</sup>. Neste capítulo trabalhamos a noção de *pagamento*, que marca uma relação entre os seres vivos e os *Padres e Madres espirituales*. Esta relação é exposta em termos de alimento: os *Padres e Madres* provêem à humanidade com alimento para viver (animais, água, plantas) e os seres humanos provêem para eles alimentos espirituais para sua subsistência, demarcando assim uma interdependência entre ambas as esferas. Neste sentido, a categoria *ijka “Makruma”* faz referência àquilo que é trocado, mas não está limitada à relação entre os humanos e *seres espirituais*. María del Rosario Ferro (1998) escreve que um *mamo* disse para ela que existem dois tipos de *makruma*: a espiritual e a material. A segunda é manifestada nas trocas entre seres humanos (quando se faz visita em uma casa é necessário levar alguma coisa para os donos da casa, e em contraprestação os donos da casa podem dar alguma coisa, ou brindar hospitalidade e comida). Estas trocas entre pessoas, famílias e grupos locais é constante e prescrita como um dever ser que permite a solidariedade do grupo. A *makruma* espiritual é aquela que mobiliza a relação de troca entre humanos e *Padres, Madres e Dueños*. Neste sentido, os *pagamentos* se encaixam nesta forma de troca. A *makruma* como um todo configura um sistema de troca generalizada (Mauss, 2003 [1950]) que atravessa todas as esferas da vida, incluindo as relações com os não humanos onde o *pagamento* pode ser visto como um fato social total (Mauss, 2003 [1950]).

“Todo, hasta el aire come y hay que darle comida, dicen los *mamus*. El aire es vital, es lo primero que utiliza un bebé cuando llega a este mundo. Pero por lo mismo, resaltan que para que podamos seguir respirando es necesario continuar *alimentando al aire, hacerle pago*. La base de la existencia es *el alimento*. Se trata del consumo de energía, desde comida, materiales y trabajo, hasta cariño, conocimiento y *pagamento espiritual*. Es algo tan natural que cuando cualquier individuo desea *alimento* o no recibe suficiente, lo manifiesta: los cultivos se dañan, los animales se quejan, las personas expresan su insatisfacción y *los dueños espirituales* mandan *fuerzas negativas que cobran*. Para evitar ese desequilibrio, los indígenas asumen la responsabilidad de *alimentar* cada elemento de la vida. (Ferro, 1998, p. 71)

Como foi assinalado no capítulo anterior, para os indígenas serranos, os não humanos (*Padres, Madres*, animais, plantas) são pessoas, o que leva a que as relações entre todos tenham um carácter social. Dadas as relações entre estes grupos indígenas e o meio no qual se desenvolvem suas atividades, podemos enquadrá-las dentro do esquema animista proposto por Philippe Descola (1996), possuindo qualidades perspectivas (Århem, 1990; Viveiros de Castro, 2002) no que faz referência a pensar os não humanos como seres que compartilham umas

57 Revisar as categorías *aluna, aganguashi e anugwe, kággaba, wiwa e ijka* respectivamente

capacidades e qualidades subjetivas (são sujeitos) com os seres humanos mas que se diferenciam uns dos outros na sua manifesta diversidade de corpos<sup>58</sup>, correspondendo ao que Viveiros de Castro denomina “multinaturalismo” (Viveiros de Castro, 2002). É aqui que a relação entre humanos e *seres espirituais* é uma relação entre sujeitos, regulada por um princípio de reciprocidade. Esta relação está mediada pelo *mamo*, depositário do conhecimento da *ley de la Madre*, conhecedor da história antiga e das genealogias dos seus vassalos. Sa formação quase ascética e os atributos (*sewás*) que lhe pertencem lhe permitem ter o controle sobre estas relações determinando quando, como, por que e onde devem ser realizadas. A mediação do *mamo* é fundamental, porque o acordo de reciprocidade entre humanos e *seres espirituais* implica a continuidade da vida em ambas as esferas. É por isso que a alimentação recíproca, manifestada como fertilização mútua (coabitação) está destinada a uma troca eterna de vitalidade. O desequilíbrio desta relação de reciprocidade significaria a possível morte da outra esfera e por conseguinte, o fim do nosso próprio mundo<sup>59</sup>. Como Cayón assinala, para o caso Makuna (No prelo), o que parece existir entre humanos e não humanos é uma espécie de empréstimo vitalício de vitalidade no qual, tras um eventual quebre do acordo por parte da humanidade, os não humanos podem se vingar.

O empréstimo contínuo de vitalidade implica uma troca que só é possível pela transformação das substâncias (materiais em espirituais e vice-versa). Neste ponto sobressai o rol dos *mamos* e dos *Padres e Madres* já que eles são quem transformam as substâncias para que possam ser aproveitadas em cada esfera. Assim, *Padres e Madres* transformam a vitalidade espiritual em material para que possa servir aos humanos, e o *mamo* transforma as substâncias materiais (*pagamento*) em vitalidade espiritual para que seja de proveito no *mundo espiritual* (Villegas, 1999). Desta forma, *mamo* e *seres espirituais* teriam uma mesma função: transformar o que é dado e manter assim o equilíbrio.

É preciso manter e ativar as relações sociais para poder garantir a continuidade da existência, seja no plano de nosso mundo manifestando a reciprocidade por meio da troca de bens comestíveis, a ajuda recíproca nos trabalhos que forem requeridos, a troca de palavras, etc., ou seja no plano do mundo *espiritual*, onde a reciprocidade é mediada pelo *pagamento*. Desta forma, a *makruma* é a materialização da necessidade de manter ativas as relações sociais, reconhecendo assim a relação com os diferentes seres.

“Al compartir *makruma*, objetos, comida, información, una atención como un masaje o colaboración en un oficio, se busca alimentar la fuerza de asociación con el otro individuo. Se espera que los miembros de una casa-mundo participen de la *makruma* de otros miembros de otra casa-mundo, e igualmente los hagan partícipes de sus logros cuando una familia no quiere compartir *makruma* con

58 Quando se fala de corpo neste contexto, não se faz referência a uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica, mas a um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *hábitus* (Viveiros de Castro, 2002). Neste sentido, a morfologia é um signo poderoso da diferença, mas pode ser enganosa.

59 Para ver as implicações das trocas generalizadas num contexto de reciprocidade em uma sociedade amazônica, ver os trabalhos sobre os Makuna de (Árhem, 1990; Cayón, 2009; 2011)

otros, la gente empieza a comentar que son de pensamiento egoísta. Ellos son así, invitan a comer y después no dan. Por eso a la gente no le gusta visitarlos, porque cuando está allá siente ganas de llorar en el corazón.” (Ferro, 1998, pp. 151- 152)

Esta é a base da preocupação serrana pela fertilidade e os *pagamentos*. O equilíbrio a que tanto fazem referência é a garantia de que sempre terão vitalidade suficiente para poder se reproduzir em quanto grupo, assegurando também a existência de nosso mundo e com isso, a vida de nós os *irmãos mais novos*.

Agora, o que é dado no *pagamento*? Como temos visto, a importância deste processo se manifesta nas variadas formas que toma e na quantidade de vezes que se dá dentro da vida dos indígenas serranos. Mencionou-se recorrentemente que é frequente na vida cotidiana das pessoas, que é um elemento *sine qua non*, pois podem-se realizar atividades como semear um campo, construir uma casa, fazer uma viagem, etc. Vimos também que o *pagamento* media a relação entre humanos e não humanos toda vez que sempre são dedicados a estes últimos, e também se evidenciou que marcam os processos de mudança da pessoa ao passar de uma etapa do ciclo vital para outra.

Juan Carlos Orrantia (2002) define o *pagamento* como uma lógica de entrega pessoal onde os diferentes seres, organismos e elementos estão em interação recíproca que os envolve a si mesmos e não só ao que estes possam oferecer. São, assim, *pagos* que devem ser feitos aos *Padres* e *Madres* de todas as coisas e todos em contraprestação do seu uso. A troca é usualmente feita na dimensão *espiritual*, onde a pessoa prepara algo, geralmente comida *espiritual* para que o *mamo* ou a mesma pessoa o leve à casa da respectiva mãe ou pai.

Tem-se mostrado constantemente que a ofertante tem uma forma específica de ser depositada, toda vez que é envolvida em folhas de milho e atada com uma fibra do mesmo material. Segundo Tayler (1973), o milho é uma réplica do ser humano na qual as folhas são roupas, os grãos são a carne e a espiga ou sabugo são os ossos. Lembremos também que em cada um dos ritos de passo entre as etapas do ciclo vital se faz um *pagamento* importante dentro deste mesmo esquema de oferendar com folhas de milho, com exceção da morte, onde aparentemente não se faz *pagamento* nenhum aos *Padres* e *Madres* espirituales. Devemos pensar que, efetivamente, durante o enterro não é feito pagamento algum? O primeiro pagamento importante dentro do ciclo vital é a placenta, a que sendo tecida pela *Madre*, teve no seu interior o embrião em crescimento. O lugar onde está enterrada determina uma conexão direta entre a pessoa, o lugar e os *seres espirituais*. Este lugar vai ser um ponto de referência para todos os *pagamentos* da pessoa e a vincula fortemente dentro de um espaço geo-cósmico. Ao longo do crescimento do sujeito, cada *pagamento* vai gerando um vínculo maior entre a pessoa, o grupo e os *seres espirituais*, mas o que deve ser ressaltado é que o material oferendado sempre passa por uma vinculação com a pessoa. Na manipulação do material, o sujeito deve guardar sua vitalidade dentro da oferenda, sendo as mais poderosas aquelas que contêm as

próprias substâncias corporais do sujeito.

Se mostrou em várias descrições que as pedras usadas em muitas cerimônias de *pagamento* são invariavelmente uma réplica dos indivíduos vivos que refletem as características destes por meio da forma, tamanho, cor e presença ou ausência de perfurações. Não é aleatório ou arbitrário que os *sewás* sejam principalmente pedras em vez de serem outros elementos. Lembremos que os seres humanos que existiram antes do amanhecer foram convertidos em pedra e que os afloramentos de rocha com formas ou tamanhos pouco convencionais são lugares de interesse para estes grupos considerando-os como antepassados. Existe então uma vinculação entre a pessoa e as pedras. A pedra representa a pessoa, contém-na, guarda-a, assegura-a. Se levarmos em consideração que o *pagamento* é o reconhecimento de uma relação de reciprocidade vitalícia de troca de vitalidade, devemos entender então que em última instância aquilo que as pessoas dão no *pagamento* é a si próprios (Mauss, 2003 [1950]). Assim como os *Padres e Madres* das coisas dão vitalidade para os seres humanos ao entregar a seus próprios filhos para o consumo destes (sendo estes filhos animais, plantas, etc.), quer dizer, dão uma parte de si para garantir a continuidade humana, os humanos em reciprocidade dão sua parte: sua fertilidade, sua vitalidade, sua pessoa. Isto é muito mais claro no momento que o ciclo vital é encerrado neste plano de existência. Depois da morte de uma pessoa, o corpo é tratado da mesma forma que são tratados os *sewás* quando são objeto de oferendas: são envoltos em uma folha, atados por um cordão umbilical e depositados numa cavidade uterina. No enterro não há oferendas de *sewás* para os *Padres e Madres* espirituais porque não é necessário depositar um objeto que contenha parte da vitalidade de uma pessoa quando está se oferecendo a pessoa em si. Desta forma, no enterro é o corpo mesmo que é oferecido aos *seres espirituais*. Assim como estes seres deram vitalidade aos humanos ao entregar uma nova vida (um bebê), agora ela é retornada ao mundo espiritual, um ciclo eterno no qual os humanos encontram-se em momentos de passo entre um útero e outros.

### **Comprando crianças, fazendo humanos. A construção da pessoa serrana.**

Anteriormente vimos como as análises sobre o *pagamento* têm vinculado a divisão analítica entre indivíduo e sociedade, dicotomia que reflete a uma preocupação nossa, a nossa forma de pensarmos a nossa realidade. Este binômio responde a uma desagregação entre mente e corpo própria do que denomina-se pensamento “ocidental”<sup>60</sup> no qual o indivíduo pensa o “eu” como algo interno, quer dizer localizado na sua consciência, ou alma, sendo assim o corpo um recipiente que contém esse “eu” e relaciona-o com um mundo exterior a ele. Este mundo exterior só pode ser conhecido através do uso da razão, a qual depura, filtra, organiza e

<sup>60</sup> Refiro-me aqui àquele pensamento típico da modernidade que se fundamenta na separação ontológica entre natureza e cultura (Latour, 2007), criando outras oposições como objeto/sujeito, universal/particular, etc., que replicam a divisão fundamental.

hierarquiza as informações captadas através dos sentidos. Neste esquema, o indivíduo aparece como um elemento alheio ao mundo, não participando dele; observa-o como uma entidade extrínseca.

Porém, trasladar dita desagregação aos grupos indígenas impossibilita ver a forma como se constrói a pessoa, o “eu” e o “nós” nestes contextos, onde a oposição indivíduo/coletivo não faz muito sentido. Os trabalhos de Descola (1996), Århem (1990), Viveiros de Castro (2002), Overing (Overing J. , 1999; Overing & Passes, 2000), entre outros, tem procurado quebrar esta divisão, não partindo do fato de que os binarismos e oposições não tenham lugar nas sociedades indígenas (já que de fato apresentam-se constantemente nas estruturas sócias e cosmo-míticas), mas partindo do fato de que a operação destes responde a uma ordem diferente à de nossas sociedades ocidentais. Para além da ampla discussão entre estes autores e outros que têm entrado na arena teórica argumentando e contra argumentando sobre a qualidade perspectiva e a teoria do perspectivismo formulada por Viveiros de Castro (1996; 2002), meu interesse particular é a forma como estes aportes teóricos permitem reexaminar os trabalhos etnológicos existentes sobre os grupos da Sierra Nevada procurando novos caminhos analíticos. Por isso, a categoria de pessoa entendida como a forma como os mesmos indígenas representam-se para si mesmo e para outros nas suas formas simbólicas associadas a uma linguagem corporal (Seeger, Da Matta, & Viveiros de Castro, 1987) abre caminhos interessantes para esta tarefa. Porém, isto não faz referência a uma antropologia representativista na via dos estudos culturais, mas a uma que procura analisar a forma como se constrói a pessoa nos níveis práticos, sociais e cosmológicos.

Temos então que no pensamento serrano existem vários seres de características humanas divididos em dois mundos interdependentes: um mundo espiritual e um mundo material. Suas relações estão dadas em termos de reciprocidade generalizada (Descola, 1996), cujo fundamento é a troca de vitalidade, daí sua interdependência. Neste marco, tudo o que existe no mundo material só pode existir na medida que tenha uma existência anterior no mundo espiritual. A continuidade da existência em ambas as esferas está dada pela troca de vitalidade, a qual expressa-se em termos sexuais/alimentares e de fertilidade, sendo esta a máxima preocupação do pensamento serrano. Não limita-se a uma fertilidade biológica, mas a uma que cobre esta esfera, passando pela fertilidade do pensamento, espírito, intenção, até chegar ao mundo inteiro.

Dentro da troca generalizada de vitalidade entre as duas esferas, a máxima manifestação de vitalidade é a chegada de uma nova vida humana ao seio da família nuclear e por extensão ao grupo de corresidentes. A entrada desta nova vida é uma manifestação de fertilidade dos pais humanos, uma manifestação da troca de vitalidade com os *Padres espirituales*, mas esta nova vida não está completada. O desenvolvimento da pessoa pode ser descrito sob a metáfora da planta e a semente. A semente é uma nova vida, é um *makruma* recebido dos *dueños espirituales*, porém, não é uma planta ainda. Deve ser cuidada, regada, cortada e alimentada

para que chegue a ser o que se espera que deva ser: uma planta comestível, uma árvore frutal, uma árvore de madeira, etc. A nova vida que chega em forma de bebê é como uma semente: é vida, é humano, mas ainda não é “verdadeira gente”. E não é verdadeira gente porque “ainda não sabe”, não tem sabedoria, não sabe nada da *ley de la Madre*, não conhece os mitos, não faz *pagamento*, não se confessa. O ideal serrano, pelo menos o ideal dos homens é “saber”, e seu status não radica nem na beleza, nem na força física nem na sua riqueza. Pelo contrário, esses são valores que rejeitam (em um processo quase ascético de domesticação dos desejos da comodidade). O status está dado pelo conhecimento; embora o conhecimento prático também seja levado em consideração, o que é procurado é o conhecimento da *Madre*, da *Ley verdadera*, a dos *Hermanos Mayores*. Mas não se nasce sabendo, este é um larguíssimo e às vezes tortuoso processo que põe em conflito os desejos do homem (fome, sexo, poder, etc.) com o caminho do conhecimento. Passar cada uma das etapas do ciclo vital é construir sistematicamente este “verdadeiro ser”, é construir a pessoa vinculando-a a lugares, tempos, substâncias e ações que aproximam o sujeito ao “saber”. Neste processo, os *pagamentos* são ações definitivas por três razões. Primeiro, são a manifestação última da reciprocidade generalizada na troca de vitalidade, e para trocar vitalidade “tem que saber”. Segundo, são uma manifestação de uma mudança no status do sujeito, demarcando assim cada um dos passos que vão construindo a pessoa serrana no caminho do seu “dever ser”. Terceiro, consolidam a entrega máxima que pode dar um ser: a si próprio.

Neste processo de construção da pessoa, esta é vinculada necessariamente a um lugar. Desde o momento do seu nascimento, a relação com os lugares são definitivos na formação da pessoa. A noção de pertença a um lugar está dada, principalmente pela realização de um *pagamento*: o primeiro deles é o enterro da placenta, o segundo é o enterro dum *sewá* que o identifica como sujeito dentro de uma casa cerimonial, vinculando-o a dito espaço.

Os *pagamentos* não são depositados aleatoriamente. A determinação do lugar está dada por muitos elementos, tanto práticos como mitológicos. Neste último caso, remarca-se a importância do lugar de proveniência dos antepassados fundadores de cada grupo masculino e feminino ao que pertence o sujeito. Levando em consideração a importância do lugar para o *pagamento*, é necessário tomar a noção de espaço como um eixo importante no processo da construção da pessoa. A noção de espaço dentro de grupos indígenas não pode ser abordada desde uma ótica cartesiana, supondo um espaço absoluto e infinito que pode ser fragmentado em diferentes compartimentos ou lugares (Cayón, 2008).

Neste sentido, o espaço deve-se pensar como uma dimensão maior que se articula com as vivências práticas e cosmológicas dos indivíduos e as sociedades.

“Ofrendas ocasionales se hacen en innumerables lugares a lo largo de los caminos (...) donde se encuentra una cueva, una roca de forma extraordinaria o una fuente de agua. Aproximadamente en la mitad del camino entre dos poblaciones, dos cultivos, dos ríos, cerros o lagunas se encuentra siempre una piedra en el camino,

a veces literalmente cubierta de estas ofrendas hechas por los que anduvieron por estos senderos. Muchas veces los pequeños atados de hojas de maíz no contienen cosa alguna sino el áluma de la ofrenda que hizo el viajero al pasar por el lugar. Cerca de estos lugares se arrancan a veces hojas verdes y se tocan con ellos los mulsos por un momento para absorber la fatiga. Luego la hoja se pone sobre la roca y con ella todo el cansancio del caminante.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 107)

“Muchas veces envoltorios que contienen hilos se depositan en las antiguas terrazas de cultivo, en cavidades de las rocas o en grietas entre las piedras que forman las murallas, con el fin de aumentar la fertilidad de los cultivos<sup>61</sup>. Todas estas ofrendas (...) las guarda el Máma durante algunos días en la casa ceremonial donde las reúne encima de pequeñas bandejas rectangulares tejidas de espartos (*guíjî*). Las ofrendas que consisten en mochilitas se depositan luego en cuevas que (...) simbolizan el útero de la Madre. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 105)

Tratar os lugares de *pagamento* como pontos que conectam a paisagem, a memória e a consciência histórica (Santos-Granero, 1998) não como pontos topográficos isolados nos permite vincular a *pessoa construída* e reproduzida no *pagamento* com os processos de apropriação territorial. Nas cerimônias, já for de plantação, coleta, danças ou consagrações de novas casas cerimoniais

“... el Máma pide a cada hombre casado que le entregue un número de ofrendas igual al número de los miembros de su familia. Ya que estas ceremonias duran a veces varios días y hasta semanas y se piden numerosas ofrendas dedicadas a gran cantidad de Padres y Madres, las familias están durante horas del día ocupadas en la manufactura de esos pequeños envoltorios. Las mujeres muelen las piedras, puesto que “preparar comida es cosa de mujeres” y los hombres envuelven el polvo y dan luego a cada miembro de familia su paquetico para que haga con él los movimientos circulares. Tratándose de niños muy pequeños puede ser el Padre o la Madre quien haga estos movimientos, según el sexo del niño. Luego todos los paqueticos se entregan al Máma; o, si éste no está presente en el momento, a la mujer de él quien los guarda hasta su entrega definitiva. Ocasionalmente el Máma puede pedir que se hagan ofrendas a la casa ceremonial con el objeto de aumentar su fuerza, de la cual depende el poder de adivinación del Máma.” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], p. 103)

“Al construir una casa ceremonial, el Máma pide de cada hombre que le entregue cuentas de collar de piedra en igual número al de los miembros de su familia. (...) Estas cuentas se clasifican según tamaños, representando adultos y niños y según sexo, según su perforación. El color o el mineral particular debe corresponder a los determinados Túxe o Dáke de las personas. Todas estas cuentas se colocan en una olla de barro que se tapa con un fragmento cerámico o con una piedra plana, y se entierra en el interior de la casa ceremonial, al lado de las puertas, alrededor del nos nungukuí o en el centro. Estas piedras representan una especie de identificación de los individuos y simbolizan a los miembros de la tribu que toman parte de la casa ceremonial determinada. Si una nueva familia se agrega a la población, sea por el matrimonio de un joven o el establecimiento de un individuo que antes vivía en otra parte, éste debe entregar al Máma en seguida las piedras correspondientes, que luego se agregan a las ya contenidas en la olla. Junto con las cuentas de collar se entierran además otras ofrendas tales como cristales de roca, piedras de distintas formas o colores como “comida” para ciertos Dueños, hilos o conchas. La misma ofrenda se hace al construir una casa de habitación, sólo que entonces se entierran únicamente dos cuentas que

representan marido y mujer. Al paso que aumenta la familia se agregan nuevas cuentas representando niños y se ponen así mismo una variedad de piedras o hilos como ofrendas a los Padres y Dueños. (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1950], pp. 106-107)

No capítulo I foi dito que a noção de um *nós* como coletivo coeso que gera a pertença de uma pessoa a uma parte do maciço serrano é dada por sua pertença a um povoado. Anotou-se também que este povoado não podia ser entendido nos mesmos termos de nossos assentamentos, uma vez que a dinâmica da mobilização das famílias indígenas da Sierra faz com que essa lógica seja impossível de transplantar neste contexto. O *pagamento* aparece aqui como um elemento constitutivo que permite a coesão do grupo dentro dos limites sociais de um “povoado”, já que pertencer a um determinado assentamento está dado pela realização do pagamento específico a um lugar determinado. Desta forma, uma pessoa pertence a um “povoado” em particular e isso lhe permite ter um lugar dentro do grupo indígena, o que seguindo as observações de Uribe (1990) significa que ser *kággaba* ou *ijka* significa primeiro pertencer a um “povoado”, pertencimento que é dado em termos de manter as interações sociais dentro de um espaço delimitado pelas relações entre o centro cerimonial-social e os diferentes centros de cultivos comunais e domésticos assim como os centros de caça, todos localizados dentro de uma mesma vazia, tendo como ponto de partida a instauração ou inclusão de sua pessoa dentro de um espaço geográfico cosmo-mítico e material: a casa cerimonial. Em resumo, uma pessoa pertence à casa cerimonial onde encontra-se depositada a pedra que o identifica. Se levarmos esta análise a um nível mais detalhado e pensarmos que cada casa cerimonial está sob o controle do *mamo*, quem determina e mantém a ordem dentro do grupo, então poderíamos dizer que o pertencimento a um “povoado” estaria dado pela relação do indivíduo e o coletivo (em termos de singular e plural e não da dicotomia ocidental) com o *mamo*. Embora neste momento acho plausível esta ideia, surge uma questão prática que a etnografia existente não pode resolver completamente: sabemos que quando um *mamo* morre, ele é substituído pelo mais avançado dos seus aprendizes, ou por alguém que previamente foi destinado para essa função por meio da adivinhação. No pensamento serrano, esta substituição não implica que ambas pessoas personifiquem um mesmo ser, quer dizer, ambos *mamos* são seres diferentes que mesmo possam encarnar algum *Padre espiritual* não encarnarão o mesmo *Padre* em gerações contínuas. Isto significa que mesmo os dois *mamos* ocupem sucessivamente o mesmo cargo, são pessoas diferentes. Depois deste processo de substituição, os *vasallos* continuam pertencendo ao mesmo “povoado” sem mudança ou modificação, mas quando pela dissidência ou pela determinação do *mamo*, um conjunto de *vasallos* dirigem-se a outra parte da Sierra para fundar um novo centro cerimonial-social. Neste caso, todo o ritual de *pagamento* que deve ser feito para a fundação da casa cerimonial mencionado anteriormente deve-se realizar novamente para manifestar e materializar a pertença dos *vasallos* a este novo centro.

Embora não haja registros etnográficos que permitam sabermos se é possível que uma pessoa pertença a várias casas cerimoniais ao mesmo tempo, mesmo sabendo que é possível que uma mesma pessoa realize trabalhos rituais em diferentes casas cerimoniais, ainda se tratando de um grupo diferente. Esta é uma questão que mereceria ser explorada etnograficamente para determinar a relação direta e definitiva entre a pessoa e o lugar onde reside. As conexões entre *pagamento*, pessoa e lugar devem ser trabalhadas de maneira mais profunda a partir de dados de campo, dos quais as etnografias disponíveis hoje não oferecem dados contundentes. Este último exercício de relacionar a pertença da pessoa com a casa cerimonial foi uma proposta a partir da informação bibliográfica disponível. Só através de um trabalho de campo será possível aprofundar neste tema.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### Entre a harmonia e o caos. Notas de encerramento

Longe de pensar esta seção como conclusões definitivas, quero retomar alguns dos elementos mais importantes que surgiram ao longo deste trabalho. Sou consciente de que muitas das idéias plasmadas não foram tratadas com o cuidado e a força analítica e teórica que mereciam. Porém, espero ter deixado um conjunto de idéias claras ao longo destas páginas. Gostaria de começar fazendo referência à discussão ilustrada no capítulo I sobre o assunto da continuidade entre os indígenas atuais da Sierra e os famosos *Tairona*. Além do fato de que para os indígenas atuais da Sierra seja importante projetar seu passado e argumentar que sua traição responde a elementos ancestrais, o que se faz evidente é que de uma ou de outra forma esses argumentos mostram a existência de relações pré-hispânicas entre os vários grupos que ocupavam a região. Se os quatro grupos atuais não existiam como entidades concretas nesse momento, não quer dizer que aquilo que reivindicam como tradição seja uma invenção meramente instrumentalizada. Com base em dados subministrados pelos cronistas, a etno-história *kággaba* e a existência de variações importantes do que pareceria ser uma mesma estrutura cosmológica, intuo ao igual que Tayler, que os grupos atuais são resultado de um reordenamento e rearranjo das relações intergrupais que tinham lugar no século XVI. Esta é uma questão que só será resolvida quando tivermos disponíveis mais fontes européias que nos permitam ter descrições detalhadas, exploremos a etno-história *Ijka* e *Wiwa*, aprofundemos na etno-história *Kággaba* e contemos com mais trabalhos profundos que dêem conta dos corpus mitológicos dos quatro grupos. Só com essa informação poderemos cruzar os dados e determinar o sucedido.

Sou consciente de que o tratamento que fiz da cosmologia destes grupos deixou ao leitor a impressão de que se trata de um corpus que no fundo é perfeitamente homogêneo e estável. Assumo completamente a responsabilidade frente a isto, toda vez que é resultado da minha própria metodologia de análise. Mesmo que evidentemente existam elementos estruturais compartilhados que funcionam como os principais motores do pensamento, tentei mostrar que cada grupo tem variações importantes. Incluso entre os diferentes “povoados” de um mesmo grupo as variações podem ser muito significativas. Meu recorte analítico pretendia dar conta de aqueles elementos estruturais compartilhados, deixando de lado os elementos que marcam diferença, que mesmo quando não demarcam uma diferença radical, são muito importantes. Identifiquei então uma espécie de estrutura que funciona nos quatro casos, na qual existe uma

figura suprema de caráter principalmente feminino (*la Madre*) que é a criadora de tudo e está relacionada com a água e a terra. Seus primeiros filhos (na maioria das versões se assinala que são seres masculinos) continuam seu legado de criação e se convertem nos donos de todas as coisas que existem no mundo. A idéia de que o mundo que habitamos encontra-se no meio dos outros mundos é também um elemento importante presente nos grupos. Porém, é muito pouco o que sabemos da cosmologia *Wiwa* e muito menos da cosmologia *Kankuama*. Só quando tivermos uma produção antropológica-etnográfica análoga entre os quatro grupos, poderemos determinar se o caso da Sierra é análogo ao exposto por Edmund Leach (1976 [1956]), que propõe que o tipo de diferenças que podem ser encontradas em contextos como o que se tem na Sierra, podem ser lidas como variações de um mesmo tema estrutural.

Elegi o título deste trabalho, “Entre a harmonia e o caos”, por dois motivos. O primeiro deles tem a ver com a referência constante destes indígenas à necessidade de procurar e estar em equilíbrio. Esta idéia deu-lhes um lugar específico dentro do imaginário da sociedade nacional, permitindo que sejam vistos como “indígenas puros de tradição milenar” que sabem como viver na natureza sem destruí-la. Sua procura pelo equilíbrio significou-lhes o título de “Índios Ecológicos” e abriu-lhes as portas a diversos contextos internacionais, fazendo que a Sierra seja vista como o “Tibete Sul-Americano”. Porém, quando os indígenas serranos se referem ao equilíbrio em seus próprios termos e não nos termos que nós queremos ouvir, referem-se a um assunto bem diferente. O equilíbrio serrano não fala de uma estabilidade na qual tudo se mantém em harmonia. Na verdade, não descrevem suas próprias sociedades como conjuntos estáveis que vivem em harmonia com o meio. Pelo contrário, o chamado constante ao equilíbrio é um reconhecimento de uma instabilidade que permanentemente manifesta o risco de um caos total. Por trás de uma aparência de extrema ordem, onde tudo deve se encaixar dentro da *ley de la Madre*, existe a consciência de se viver em um mundo cheio de desordem e faltas, que devem ser constantemente corrigidas para manter um equilíbrio entre o bom e o mau, duas facetas necessárias e reais da sua própria vida. O equilíbrio então é a procura por achar um ponto de encontro entre duas oposições, entre a vida e a morte, a ordem e a desordem. O equilíbrio não fala de um bem estar duradouro mas da contínua procura por não cair completamente na desordem, algo assim como não cair no “lado obscuro da força”. *Yuluka* e *Alúna*, duas categorias que foram trabalhadas no capítulo anterior, são os eixos desta visão sobre o equilíbrio. *Alúna*, como princípio de vitalidade e como referência à relação entre a esfera espiritual e a esfera material, põe em evidência a necessidade de criar um acordo, de viver no centro, de procurar o estado de *Yuluka*.

Para os indígenas serranos o equilíbrio faz sentido na medida que existam duas forças opostas, embora complementares. Se não existem polos opostos, não há possibilidade de encontrar um balanço. “Tudo tem um lado positivo e um lado negativo” me disse uma vez um *mamo* que conheci em Bogotá. “Vocês os *Bunhachi* fazem todas as coisas erradas, por isso nós os *mamos* dos *Hermanos Mayores* temos que equilibrar seus erros.” A necessidade da oposição

entre o positivo e o negativo tem tanta cabida no pensamento serrano que os *Padres* que dão vida e os que dão as doenças e morte são filhos da mesma *Madre*. A apreensão ao caos radica em que ele quebra a relação entre oposições. A desordem total não permite a existência da ordem e, por isso, não pode existir mais a oposição. A procura pelo equilíbrio diz respeito ao fato de que os indígenas serranos são conscientes da impossibilidade de um estado contínuo de ordem e harmonia. O caos é temido porque não permite a continuidade social; no meio do caos não é possível achar o equilíbrio necessário para fertilizar o universo e, por isso, o caos pode significar o fim da vida. Uma negação do ser serrano. A harmonia e estabilidade é impossível porque qualquer coisa a desestabiliza. A procura por um ponto de encontro, por um “centro” ou ponto medial que equilibre qualquer jogo de oposições dá força à reprodução social serrana.

Como foi visto durante todo o texto, as oposições são matrizes funcionais do pensamento serrano. Tudo faz sentido a partir delas. Desde oposições geracionais e de gênero entre *la Madre Universal* e seus filhos (os *Padres originales*), ou entre estes e as *Madres originales* até a oposição entre o masculino e o feminino que se encontram nos ofícios da tecelagem. Os pares de oposição alto/baixo, zênite/nadir, leste/oeste, homem/mulher, jovem/velho, quente/frio entre outros mostram uma dualidade constante no pensamento destes grupos. Embora pouco explorada, esta dualidade atravessa a figura da própria *Madre* ao ser descrita nos mitos como uma mulher com características e atributos masculinos. O que Murillo (1996) chama de androgenia, mostra uma composição dual da pessoa serrana. *La Madre*, enquanto criadora, mantém no seu ser a dualidade masculino/feminino, tanto no seu nome, quanto nas suas características e comportamentos ou na sua capacidade para a autofertilização. *La Madre* só aparece “objetivamente” definida como um ser feminino uma vez que diferencia e separa seus compostos masculinos dos femininos (quando entrega a seus filhos o conteúdo masculino, aparece finalmente como uma mulher) e é esse o momento onde curiosamente parece perder protagonismo frente a seus filhos.

Levando em consideração que a oposição masculino/feminino encontra-se vinculada a uma longa cadeia de outras oposições dentro do pensamento serrano, as quais dependendo da perspectiva podem ser intercambiáveis (como vimos, nesta cadeia encontram-se oposições como frio/quente, bom/mau, harmonia/caos, direita/esquerda, oeste/leste, etc.) podemos pensar que enquanto modelo de ser, *la Madre* mostra que a composição da pessoa serrana se dá a partir de dualidades. Não são conteúdos simples nem unitários. A pessoa é um microcosmo, é um indivíduo que contém as oposições fundamentais do pensamento serrano (Strathern, 2006 [1988]). Vemos isto por exemplo na forma como são feitos os *pagamentos*, alternando entre mão direita e esquerda, dependendo se o objetivo é limpar a oferenda ou depositar nela a vitalidade de quem a oferece. Como esta lateralização está relacionada com elementos masculinos e femininos, assim como a outras oposições, podemos pensar que a pessoa serrana contém em si mesma toda a cadeia de oposições. Isto nos dá campo para pensarmos na possibilidade de uma fractalidade da pessoa serrana: na medida que todos os seres participam,

ou melhor, são compostos de certa forma por essa cadeia de oposições, pode se pensar em diferentes elementos como o universo, o maciço, a casa cerimonial, a mochila, o *poporo* e o útero como um mesmo elemento manifestado no cosmológico e replicado no prático.

Vimos como o *pagamento* está vinculado à construção da pessoa, marcando cada um dos passos pelos que passa o ser para obter a sua humanidade esperada. O *pagamento* como manifestação de uma relação de reciprocidade com os *seres espirituales* baseada na troca de vitalidade evidencia três momentos chaves na vinculação da pessoa dentro do contexto do mundo material. Quando sua placenta é enterrada, é dado um lugar no mundo, conectando-o aos *seres espirituales*. Quando é realizado o primeiro *pagamento*, a pessoa é circunscrita a um ponto específico da geografia do maciço e, finalmente, quando obtém um nome tradicional, recebe um espaço dentro de uma relação maior: a do grupo como um todo. Três relações fundamentais para poder “ser” um indígena na Sierra Nevada de Santa Marta.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albert, B. (1992). A fumaça do metal: historia e representação do contato entre os Yanomami. *Anuario Antropológico/ 89*.
- Andrade Herrera, T. (1995). *Los Ijka, un pensamiento transmitido al textil (multimedia)*. Bogotá: Uniandes.
- Anzellini García-Reyes, V. (2010). *Poblar las tierras altas, San Sebastián de Rábago: particularidades del poblamiento "español" del Caribe neogranadino a mediados del Siglo XVIII*. Bogotá: Uniandes.
- Arbeláez, C. (1997). El lenguaje de las Burbujas: Apuntes sobre la Cultura Médica Tradicional entre los Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta. En A. COLAJANNI (comp), *El pueblo de la Montaña Sagrada. Tradición y Cambio* (págs. 119-138). Santa Marta: ECOE ediciones.
- Århem, K. (1990). Ecosofia Makuna. En F. (Correa, & F. Correa (Ed.), *La selva Humanizada*. Bogotá: ICANH, Fondo Editorial CEREC.
- Blanco Barros S, J. A. (1996 [1922]). *Dos colonizaciones del Siglo XVII en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Bocarejo, D. (2002). Indigenizando lo blanco: conversaciones con arhuacos y koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista De Antropología Y Arqueología*. ed: v. fasc.13, 3-44.
- Botero V, S. (1987). *Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado el 14 de Enero de 2011, de Banco de La República: <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/antropologia/amerindi/sierneva.htm>
- Bucchillet, D. (2002). Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. En A. B. (orgs), *Pacificando o branco*. São Paulo: UNESP.
- Cabot, T. D. (1939). The Cabot Expedition to the Sierra Nevada de Santa Marta of Colombia. *Geographical Review*, Vol. XXIX No. 4, 587-621.
- Cárdenas, F. (1983). *Los cacicazgos Taironas: un acercamiento arqueológico y etnohistórico*. Bogotá: Universidad de los Andes, Tesis de antropología.
- Cardoso de Oliveira, R. (1964). *O índio e o mundo dos brancos. A situação dos Tukúna no alto Solimões*. São Pulo: Difusão europeia do livro.
- Cayón, L. (2001). El poder de los dioses humanos: aspectos ideológicos sobre la fertilidad de la naturaleza. *Documentos CESO* (3).
- Cayón, L. (2003). Desde los templos y las lagunas. manejo ecológico y territorial de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 17(34).
- Cayón, L. (2006). Vivendo entre o "doce" e o "forte". Natureza e sociedade entre os makuna. *Anuario Antropológico / 2005*.

- Cayón, L. (2008). Ide Ma: el camino del agua. Espacio, chamanismo y persona chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda* No. 7.
- Cayón, L. (2009). La persona makuna. Más allá del interior y el exterior. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. Vol 23. n. 40.
- Cayón, L. (2011). *Pienso, luego creo. La teoría Makuna del mundo. Tesis para obtener el título de doctor en antropología*. Brasilia.
- Cayón, L. (No prelo). Alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el Noroeste amazónico. *AVA. Revista de antropología*.
- Chaves Mendoza, A., & Francisco Zea de, L. (1977). *Los Ijka: Reseña etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Chaves, M. (1949). Mitología Kágaba o Kogui. *Boletín de Arqueología*, no 5-6. , Vol II, 423-519.
- Correa, F. (1998). Sierras Paralelas. Etnología entre los Kogi y los U'wa. En F. Correa (Ed.), *Geografía humana de Colombia. Región Andina Centra*. (Vols. Tomo IV, Volumen 3). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Correa, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- DaMatta, R. (1973). A reconsideration of Apinayé Social Morphology. En D. G. (ed), *Peoples and cultures of Native South America*. New York.
- DaMatta, R. (1979). The Apinayé relationship System: terminology and ideology. En D. M.-L. (ed), *Dialectal Societies. The Ge and Bororo of central Brazil*. Harvard.
- Descola, P. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. *Nature and Society*.
- Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *MANA* 4(1)
- Descola, P. (Abril. 2005). Más allá de la Naturaleza y la Cultura. *Etnografías Contemporáneas*.
- Fearer, J. (1983). The Saha, Anomalies in the Andes. *Working Papers on South American Indians* (4).
- Ferro, M. d. (1998). *Makruma*. Bogotá: Universidad de los Andes. Tesis de Antropología.
- Figuroa, J. A. (1998). Excluidos y exiliados: Indígenas e Intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta. En M. L. SOTOMAYOR (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización* (págs. 362-377). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Fisher, M., & Preuss TH, K. (1989). *Mitos Kogi*. Bogotá: MILAL- Ediciones Abya-Yala.
- Guerra, W. (2001). *La disputa y la palabra: La ley em la sociedad Wayúu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Hechenberger, M. (2001). "Epidemias, indio bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingú: historia e cultura. En B. FRANCHETTO, M. HECKENBERGER, & orgs (Edits.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Herrera, A. (1999). Patrones de asentamiento y cambios en las estrategias de ocupación en la cuenca sur del Rio Yanamayo. Callejón de Conchucos. En *Actas del XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*. Ayacucho.
- Hertz, R. (1990). La preeminencia de la mano derecha. En R. Hertz, *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Hubert, H., & Mauss, M. (2005 [1899]). *Sobre o sacrificio*. São Paulo, Brasília: Cosacanaify.
- Hugh-Jones, S. (1996). Shamans, prophets, Priest and Pastors. En N. T. (eds), *Shamanism, History and the State* (págs. 32-74). Michigan: University of Michigan Press.
- Isaacs, J. (1967 [1884]). *Las tribus indígenas del Magdalena* (Vol. Vol VIII). Bogotá: Ediciones Sol y Luna.
- Jimeno, M. (no prelo). Reforma Constitucional na Colômbia e povos indígenas: Os limites da lei. En o. Alcida Rita Ramos (Ed.), *In Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG (no prelo).
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008 [2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Leach, E. (1976 [1956]) *Sistemas Políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Leendhardt, M. (1997 [1947]). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Macías, M. A., & Cepeda Garzón, J. (2005). Revisión bibliográfica analítica sobre los elementos culturales de la familia de los pueblos amerindios kogi y wayúu. *Psicología desde el Caribe. Universidad del Norte*, No 16, 128-147.
- Mamo Bunchahawin (Jesús Izquierdo). (1997). *Hablamos como nos enseñaron nuestros abuelos*. Medellín: Colección Prometeo, Série Hipnos.
- Mamo Crispin Izquierdo. (1997). Magia y medicina tradicional. En *Universo Arhuaco*. Medellín, Colombia: Colección Prometeo.
- Mamo Juan Bautista Villafaña. (1997). Llamado de los hermanos mayores. En *Universo Arhuaco*. Medellín: Colección Prometeo, serie Hipnos.
- Mamo Juan Marcos Pérez. (1997). El mámo es un gran poder que sirve para todos. En *Universo Arhuaco*. Medellín: Colección Prometeo, Serie Hipnos.
- Mason, G. (1938). *The culture of the Tayronas*. Ph.D. dissertation, University of Southern California.
- Mason, J. A. (1931, 1936, 1939). Archaeology of Santa Marta, Colombia: The Tairona Culture. Field Museum of Natural History. *Anthropological Series*, Vol XX, n 1, 2, 3.

- Mauss, M. (2003 [1938]). Uma categoria do espírito humano. A noção de pessoa, a de "eu". En M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mauss, M. (2003 [1950]). Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão de troca nas sociedades arcaica Introdução. En *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify.
- Morales, P. (2010). *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamnetos entre los indígenas kankuamo de la Sirra nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Morales, P., & Pumarejo, A. (2000). *La recuperacion de la memoria histórica de los descendientes de los kankuamo. Un llamado de los antiguos. Siblos XVII-XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Tesis de pregrado en Antropología.
- Murillo, Z. (2005). Aluna, la conciencia de un cuerpo sin orificios. *Boletín de Antropología*, Vol 19, no 36, 64-104.
- Nimuendajú, K. (1939). *Os Apinayé*. Belém do Pará: MPEG.
- Orrantia, J. C. (2002). Resistiendo a través de los animales: la (su)realidad social de la fauna en el Buritaca, Sierra Nevada de Santa Marta. En A. Ulloa, *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Fundación Natura.
- Overing, J. (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana. Estudos de antropologia social*, 5(1).
- Overing, J., & Passes, A. (2000). Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En J. OVERING, & A. (. PASSES, *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London, New York: Routledge.
- Perafán, C. (1997). Economía tradicional kogui en proceso de cambio. Reporte de las cuencas del San Miguel y el Garavito. En A. COLAJANNI (comp), *El pueblo de la Montaña Sagrada. Tradición y Cambio* (págs. 51-102). Santa Marta: ECOE ediciones.
- Perafán, C., & Pabón, M. C. (1998). Los modelos de adaptación y culpabilidad. El concepto de desarrollo en la Sierra Nevada de Santa Marta. En M. L. SOTOMAYOR (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización* (págs. 187-223). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Preuss, K. (1993 [1926]). *Visita a los indígenas Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Vol. 1 y 2). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Colcultura.
- Ramos, A. (1990). Ethnology Brazilian Style. En A. R. Ramos, *Cultural Anthropology Vol. 5. No 4*.
- Ramos, A. (1998). *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. (2010). La importancia de leer los clásicos. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1948). El cultivo del Maíz y la etnología en el Norte de Colombia. *Agricultura Tropical* (Año 4. No 1).
- Reichel-Dolmatoff, G. (1948). El instituto Etnológico del Magdalena (Colombia) en 1947. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 10: 22-24.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1949). Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín de Arqueología*, Vol II, n 5-6, 573 - 580.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1951 a). *Los Kogui: Una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (Vol. Vol II). Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1951 b). *Datos Histórico-culturales sobre las tribus de la Antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1951 c). Conceptos biológicos de los Indios Kogui de la Sierra Nevada. *Anales de la Sociedad de Biología de Bogotá*, Vol 4 n 6., 212-218.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1951). *Notes on the Present State of Anthropological Research in Northern Colombia*. Bogotá: Editorial Iquielma.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1954). A preliminary Study of Space and Time Perspective in Northern Colombia. *American Antiquity* 19 (4), 352-366.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1954). Investigaciones arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Partes 1a y 2a. *Revista Colombiana de Antropología* 2, 147-206.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1961). *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1962). Bibliografía de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 11 (44), 367-374.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1967). Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Razón y Fábula*, 1: 55-72.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1974). Funerary Customs and Religious Symbolism Among the Kogui. (Patricia J. Lyon, Ed.) *Native South Americans: Ethnologist of the Least Known Continent*, 289-301.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). La Antropología Patrocinada por la Gobernación del Departamento del Magdalena. *Primer Congreso Nacional de Historiadores y Antropólogos, Santa Marta* (págs. 93-108). Medellín: Argemiro Salazar.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Training for the Priesthood Among the Kogui of Colombia. En J. Wilbert (Ed.), *Enculturation in Latin America: An Anthropology* (págs. 265-288). Los Ángeles: University of California.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977 [1953]). Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En G. Reichel-Dolmatoff, & A. Reichel-Dolmatoff, *Estudios Antropológicos*. Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). La conquista de los Tayrona. En A. REICHEL-DOLMATOFF, & G. REICHEL-DOLMATOFF, *Estudios Antropológicos*. Bogotá: Editorial Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos de Colombia. En A. REICHEL-DOLMATOFF, & G. REICHEL-DOLMATOFF, *Estudios Antropológicos*. Bogotá: Editorial Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977a). Templos Kogui: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol XIX, 199-246.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). The loom of Life: A Kogui Principle of Integration. *Journal of Latin American Lore*, Vol 4, no 1, 5-25.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1979). Conceptos Indígenas de enfermedad y de equilibrio ecológico: Los tucano y los Kogui de Colombia. *Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina, Roma, 1977* (págs. 151-162). Roma: Instituto Italo-Latino Americano-IILA.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1982). Cultural Change and Environmental Awareness: A case Study of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Mountain Research and Development*, 2 (3), 289-298.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1984). Some Kogui Models fo the Beyond. *Journal of Latin American Lore*, Vol 10 no 1, 63-85.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985 [1950]). *Los Kogui: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (2a ed. ed.). Bogotá: PROCULTURA, Nueva Biblioteca Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1987a). The Great Mother and the Kogui Universe: A Concise Overview. *Journal of Latin American Lore*, Vol 13. no 1, 73-113.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1987b). Análisis de un templo de los indios Ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Antropológica*, no 68, 3-22.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1990a). *The Sacred Mountain of Colombia's Kogi Indians*. Leiden/New York/ Koln: Institute of Religious Iconography, State University Groningen, Iconography of Religions IX, 2.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1990b). Sierra Nevada:Cambio Cultural. En d. e. Ángel Guarnizo (Ed.), *Caribe Colombia 1990* (págs. 203-227). Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis, Financiera Energética Nacional.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991a). *Los Ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia.
- Riaño Molina, N. (2004). *El pueblo IKA en el marco de los reconocimientos : jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Uniandes.
- Rodriguez Freyle, J. (1926 [1638]). *El Carnero*. Bogotá: Ediciones Colombia.
- Romero, F. (. (1955 [1693]). *Llanto Sagrado de la América meridional*. Bogotá: ABC.
- Rosa, N. d. (1756). *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Martha, Sevilla*. Barranquilla, 1944.
- Sahlins, M. (2008 [1981]). *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primordios da historia do Reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Santos-Granero, F. (1998). Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2, 128-148.
- Schlegelberger, B. (1995). *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Seeger, A., Da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. (1987). A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. . En P. d. (Ed.). Rio de Janeiro: Marco Zero.

- Serge, M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *ANTipoda*, No. 7, 197-229.
- Sievers, W. (1886). Die Arhuaco-Indianer in der Sierra Nevada de Santa Marta. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Vol XXI, 388-400.
- Simons, F. (1879). Notes on the Topography of the Sierra Nevada of Santa Marta: United States of Colombia. *Proceedings of the Royan Gographical Society*, Vol I, 689-694.
- Simons, F. (1881). On the Sierra Nevada and it's Watershed. *Proceedings of the Royal Geographical Society*, Vol III, 705-723.
- Strathern, M. (2006 [1988]). *O gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanesia*. Campinas: Editora Unicamp.
- Talco Arias, J. (1994). *Los Kankuamos : un pueblo indígena en reconstrucción*. Bogotá: Ediciones Turdakede, Organización Nacional Indígena Kankuama.
- Tayler, D. (1973). *The Ika of Colombia and their System of Beliefs*. Disertación Doctoral Inédita. Oxford University.
- Tayler, D. (1997). *The coming of the sun. A prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum.
- Torres Solís, H. (2004). *Resurgiendo de la pérdida : desarrollo organizativo del pueblo Arhuaco, período 2000-2003*. Bogotá: Uniandes.
- Tovar, H. (1993). *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI. Tomo II Región Caribe*. Bogotá: Colcultura e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Tracy, H. P. (1997 (1940)). *Ka'gimmiri nivizaku ni = La tierra es nuestra madre : la importancia de la tierra para la sobrevivencia del grupo étnico ika: otro punto de vista sobre la cuestión de las tierras en Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto Linguístico de Verano.
- Trillos, M. (1997). La Sierra: un mundo plurilingüe. En J. Pachón, & F. Correa (Edits.), *Lenguas Amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia*. Bogotá: ICANH.
- Trillos Amaya, M. (2005). *Lenguas Chibchas de la Sierra Nevada de Santa Marta : una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá: Universidad de los Andes, Fac. de Ciencias Sociales, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales ; Ediciones Uniandes ; Cartagena de Indias : Observatorio del Caribe Colombiano.
- Uribe, C. (1990). *Nosotros los hermanos mayores. Continuidad y cambio entre los Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Departamento de Antropología, universidad de los Andes. Manuscrito Inédito.
- Uribe, C. (1992). La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas aledañas. En C. A. Uribe (Ed.), *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Uribe, C. (1993). Sierra Nevada de Santa Marta y tierras bajas adyacentes. En *Geografía Humana de Colombia, Tomo II*. (págs. 8-203). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Uribe, C. (1997). Una reconsideración de los Contactos y cambios culutrales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En A. COLAJANNI (Comp), *El pueblo de la Montaña Sagrada. Tradición y Cambio* (págs. 17-50). Santa Marta: Ecoe, ediciones.

- Vargas Tovar, Y. (2004). *Configuración del territorio arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta : la zona de ampliación del resguardo Arhuaco* . Bogotá: Uniandes.
- Villegas, M. (1999). *Los Wiwa: Nociones de equilibrio y movimiento*. Bogotá: Tesis de Antropología. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Tesis de Antropología.
- Viveiros de Castro, E. (1995). Pensando o Parentesco Amerindio. En E. V. (Org), *Antropología do Parentesco. Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspetivismo Ameríndio. *Mana. Estudos de antropologia social* , 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (1999). Etnologia Brasileira . En S. M. (org) (Ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970 – 1995)*. Brasília: Editora Sumaré/ANPOCS,.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspetivismo e multinaturalismo na América Indígena. En E. Viveiros de Castro, *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosanaify.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Whitehead, N. (2002). Arawak linguistic an Cultural Identity. En J. D.-G. (eds), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press.
- Wright, R. (2002). Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwá. En B. ALBERT, & A. RAMOS (Edits.), *Pacificando o branco. Cosmologías do contato no norte-amazonico*. São Paulo: Editoria UNESP.
- Zalabata, F., & Izquierdo, C. (1997). Vivimos una situación de transición. En *Universo Arhuaco*. Medellín: Colección Prometeo, Serie Hipnos.