



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Lucas Soares Carminati

Efeitos do colonialismo sobre a região Andes-Amazônia: reflexão acerca de El
eco de las voces olvidadas, uma etnografia Cavina, por Alfredo Amapo

Florianópolis

2024

Lucas Soares Carminati

Efeitos do colonialismo sobre a região Andes-Amazônia: reflexão acerca do povo Cavina, a partir de El eco de las voces olvidadas, de Alfredo Amapo

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel e Licenciado em História.

Orientador(a): Prof^ª Dr^ª Juliana Salles Machado

Florianópolis

2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Carminati, Lucas Soares

Efeitos do colonialismo sobre a região Andes-Amazônia :
reflexão acerca de El eco de las voces olvidadas, de
Alfredo Amapo / Lucas Soares Carminati ; orientadora,
Juliana Salles Machado, 2024.

74 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,
Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. História. 2. História indígena. I. Machado, Juliana
Salles. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em História. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos onze dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e quatro, às nove horas, na sala trezentos e vinte e quatro, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela Professora Juliana Salles Machado, Orientadora e Presidente, pela Professora Roseline Mezacasa, Titular da Banca, e pela Professora Evelyn Martina Schuler Zea, Titular da Banca, designadas pela Portaria nº 05/2024/HST/CFH do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de arguirem o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico **Lucas Soares Carminati**, subordinado ao título : **“Efeitos do colonialismo sobre a região Andes-Amazônia: reflexões a partir do povo Cavina em El eco de las voces olvidadas, de Alfredo Amapo”**. Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo o candidato recebido da Professora Juliana Salles Machado a nota final 10, da Professora Roseline Mezacasa a nota final 10 e da Professora Evelyn Martina Schuler Zea a nota final 10 ; sendo aprovado com a nota final 10. O acadêmico deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital à Coordenadoria do Curso de História até o dia vinte e seis de março de dois mil e vinte e quatro. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 11 de março de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a: Juliana Salles Machado

Prof.^a: Roseline Mezacasa

Prof.^a: Evelyn Martina Schuler Zea

Candidato: Lucas Soares Carminati



Documento assinado digitalmente
Juliana Salles Machado Bueno
Data: 15/03/2024 08:26:17-0300
CPF: ***.196.228-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>



Documento assinado digitalmente
ROSELINE MEZACASA
Data: 15/03/2024 11:24:31-0300
CPF: ***.873.288-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>



Documento assinado digitalmente
Evelyn Martina Schuler Zea
Data: 15/03/2024 08:39:58-0300
CPF: ***.588.748-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>



Documento assinado digitalmente
LUCAS SOARES CARMINATI
Data: 15/03/2024 09:08:30-0300
CPF: ***.556.159-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) Lucas Soares Carminati, matrícula n.º 19101324, entregou a versão final de seu TCC cujo título é Efeitos do colonialismo sobre a região Andes-Amazônia: reflexão acerca de El eco de las voces olvidadas, uma etnografia Cavina, por Alfredo Amapo, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 20 de março de 2024.

Orientador(a)

Dedico esse trabalho ao meu afilhado, Vicente, razão dos meus sorrisos.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos e todas que possibilitaram a escrita desse trabalho e a minha trajetória acadêmica como um todo. Agradeço a minha família, em especial aos meus pais, Moacir e Rosania, que estiveram sempre ao meu lado, dando suporte e conselhos durante toda minha vida. À minha irmã, Gabriela, minha confidente. Às minhas avós, Maria e Olívia, pelas conversas e cafés que foram sempre aproveitados nos meus momentos de volta a minha cidade, junto com a preocupação pelos meus "estudos", que ainda que nem sempre pudessem ser totalmente entendidos, eram sempre lembrados.

Ao meu afilhado, Vicente, um dos principais responsáveis pelos meus sorrisos, quem eu tive o prazer e a responsabilidade de cuidar em seus primeiros anos de vida, durante a pandemia, responsável por maravilhosos momentos de preocupação e com quem compartilhei grande parte das minhas melhores lembranças.

Às minhas melhores amigas, Karina, Desirée e Maria Luiza, grandes companheiras que eu pude conhecer graças a graduação em história, mas que tenho certeza, levarei para toda vida, agradeço imensamente pelas conversas, risadas, críticas e sugestões. Vocês têm grande participação na minha trajetória, ajudaram a tornar tudo mais leve e divertido, e com certeza têm grande parte não apenas na minha formação acadêmica, mas também como pessoa.

Aos meus melhores amigos, que carrego desde a infância, Vicente, Nathan e Pavesi, que tenho sorte de ainda compartilhar da amizade, muito obrigado, vocês foram, são e serão sempre essenciais na minha vida.

A minha orientadora, Juliana Salles Machado, meus sinceros agradecimentos, fui profundamente afetado por suas indicações, sugestões de pesquisa, metodologia, críticas, elogios e conversas descontraídas, tenho o privilégio de dividir minha trajetória com você desde 2021, com o início de minha participação na pesquisa, como bolsista PIBIC, que marcou o meu contato inicial com as histórias indígenas. As componentes da banca avaliadora, Prof^a. Dr^a. Roseline Mezacasa e Prof^a. Dr^a. Evelyn M. S. Zea, deixo meus agradecimentos pela disponibilidade e aceite em participar deste importante momento para mim.

Deixo também minhas lembranças aos servidores, professores e à Universidade Federal de Santa Catarina, espaço tão importante no meu desenvolver, repleto de ótimas pessoas que tiveram parte também em minha formação, meus momentos na graduação sempre serão por mim lembrados com muito carinho.

"É preciso imaginação e coragem para conceber o que aconteceria ao Ocidente (e a antropologia) se sua fortaleza temporal fosse subitamente invadida pelo Tempo de seu Outro" (Fabian, 2013, p. 70).

RESUMO

O objetivo da pesquisa é discutir o colonialismo e as formas como este se apresenta no continente latino-americano, com maior enfoque na região de fronteira entre Andes e Amazônia, pretende-se demonstrar o projeto de poder estabelecido por trás da pretensa neutralidade no discurso eurocêntrico, especificamente no que tange ao modelo de cultura e civilização e seus reflexos perversos sobre as formas de organização social indígenas. O intuito desta pesquisa é também evidenciar a importância da valorização dos saberes indígenas para a produção acadêmica e a construção das ciências humanas a partir de uma perspectiva anticolonial. Para isso serão utilizadas narrativas-históricas do povo Cavina registradas na obra *El eco de las voces olvidadas*, uma autoetnografia de Alfredo Tabo Amapo. O estudo conta com uma apresentação inicial acerca da trajetória histórica do povo cavina e os processos experienciados por eles. Em seguida, busca-se uma análise narrativa focada nas narrativas ancestrais presentes no segundo capítulo do livro de Amapo, considerando a narrativa em si mesma, o conhecimento etnográfico em torno do povo e um comparativo entre as narrativas analisadas. Por fim, pretende-se promover uma discussão a respeito da anticolonialidade e a importância da participação indígena no movimento de combate à colonialidade, utilizando do saber cavineño como base para uma discussão acerca da produção de um discurso anticolonial.

Palavras-chave: Anticolonialidade; Cavinias; História indígena.

ABSTRACT

The objective of this research is to discuss colonialism and the ways in which it presents itself on the Latin American continent, with a greater focus on the border region between the Andes and the Amazon. It aims to demonstrate the power project established behind the alleged neutrality of the eurocentric discourse, specifically with regard to the culture and civilization model and its perverse reflections on indigenous forms of social organization. The aim of this research is also to highlight the importance of valuing indigenous knowledge for academic production and the construction of human sciences from an anti-colonial perspective. For this purpose, I will use the historical narratives of the Cavina people recorded in the work *El eco de las voces olvidadas*, an autoethnography by Alfredo Tabo Amapo. The study includes an initial presentation about the historical trajectory of the Cavina people and the processes they experienced. Next, we seek a narrative analysis focused on the ancestral narratives present in the second chapter of Amapo's book, considering the narrative itself, the ethnographic knowledge surrounding the people and a comparison between the narratives analyzed. Finally, we intend to promote a discussion about anti-coloniality and the importance of indigenous participation in the movement to combat coloniality, using Cavineño knowledge as the basis for a discussion about the production of an anti-colonial discourse.

Keywords: Anticoloniality; Cavinás; Indigenous History.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - capa de El eco de las voces olvidadas.....	12
Figura 2 - Alfredo Tabo Amapo	13
Figura 3 - imagens de indígenas cavinás	14
Figura 4 - Mapa da região de <i>llano de mojos</i> , na Bolívia, com o apontamento da localização atual dos povos indígenas	20

SUMÁRIO

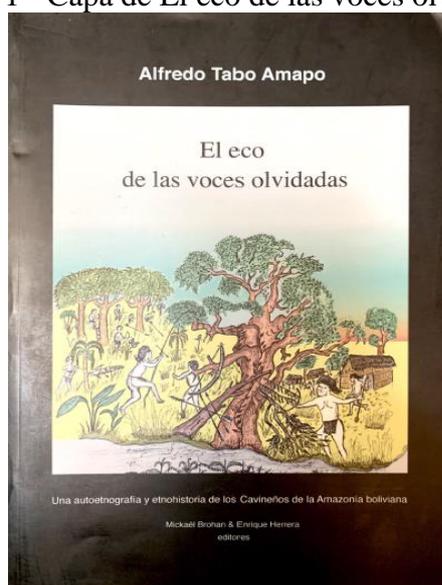
1	INTRODUÇÃO	12
2	O POVO CAVINA: TRAJETÓRIA HISTÓRICA E PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO	18
2.1.1	O povo Cavina e as missões religiosas	20
3	“EL ECO DE LAS VOCES OLVIDADAS”: ANÁLISE DAS NARRATIVAS-HISTÓRICAS	30
3.1.1	“Las enseñanzas de los educhi”	35
4	A REGIÃO ANDES-AMAZÔNIA E A COLONIALIDADE: REFLEXÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA ANTICOLONIAL.....	48
4.1.1	Efeitos da colonialidade sobre a região Andes-Amazônia	52
4.1.2	A prática da anticolonialidade e os saberes indígenas.....	54
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	61
	REFERÊNCIAS	63
	ANEXO A - EL CAZADOR DESAFORTUNADO Y SU AMIGO EL ECHIRE	66
	ANEXO B - EL CAZADOR DESAFORTUNADO Y SU AMIGO EL TATÚ.....	69
	ANEXO C - EL SECRETO DE LA MUJER SOLTERA Y EL LOBO DE RÍO	72
	ANEXO D - EL RESPETO A LA DUEÑA DEL FUEGO	73

1 INTRODUÇÃO

O objetivo do trabalho é confrontar a concepção ocidentalizada acerca das sociedades indígenas com evidências materiais, narrativas, relatos, entre outras, relativas as sociedades que se localizam na região estabelecida entre os Andes (altos) e a Amazônia (baixos), e com isso discutir o colonialismo e as formas como este se apresenta no continente sul-americano. Busco demonstrar o projeto de poder estabelecido por trás da pretensa neutralidade no discurso científico eurocêntrico, especificamente no que tange ao modelo de cultura e civilização e seus reflexos perversos para a história indígena e sobre as formas de organizações sociais indígenas. O intuito desta pesquisa é também evidenciar a importância da valorização dos saberes indígenas para a produção acadêmica e a construção das ciências humanas a partir de uma perspectiva anticolonial.

Pretendo compreender a forma que o povo Cavina se entende e se insere no mundo, a partir da análise da narrativa *El eco de las voces olvidadas*¹, uma etnografia do povo Cavina escrita por Alfredo Tabo Amapo², escritor indígena, de pai cavina e mãe tacana, e organizada pelos antropólogos Mickaël Brohan e Enrique Herrera. Com isso, me aproximo da complexidade dos saberes indígenas buscando sua visibilidade, desvelando a suposta “neutralidade universalizante”, característica das narrativas de produção do conhecimento ocidental que acentuam sua “invisibilidade”.

Figura 1 - Capa de *El eco de las voces olvidadas*



Fonte: Amapo (2008).

¹ Figura 1.

² Figura 2.

Figura 2 - Alfredo Tabo Amapo



Fonte: Amapo (2008).

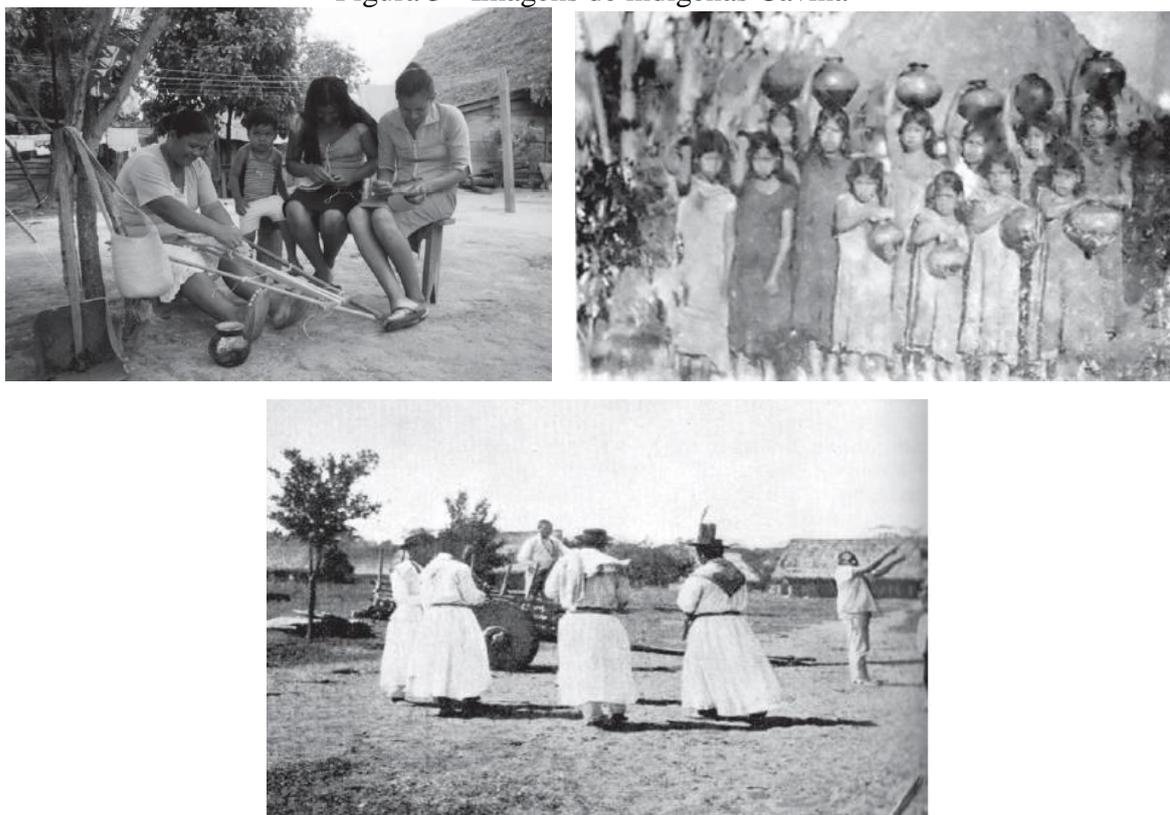
O povo Cavina, ou os *cavineños*³, são uma população localizada na região norte da Bolívia, falantes originalmente da língua Tacana, nas proximidades da confluência do rio *Madre de Dios* com o rio Beni, e totalizam algo em torno de 2.500 pessoas que ocupam uma área de floresta tropical. Este povo foi marcadamente afetado pela colonização, tendo sido alvo de missões franciscanas ao final do século XVIII e posteriormente, missões evangelizadoras norte-americanas, já na segunda metade do século XX (Amapo, 2008). As relações complexas estabelecidas entre os homens e mulheres cavina e as alteridades através de uma trajetória histórica marcada pela violência colonial, possibilitam importantes reflexões a respeito da colonialidade e seus efeitos.

A questão da colonialidade se fez visível em minha caminhada como estudante na medida em que meu interesse pelo estudo das histórias indígenas crescia. Foi a partir do meu ingresso como bolsista PIBIC, no ano de 2021, no projeto “História às Margens: geografias políticas mundiais e fronteiras territoriais indígenas entre os Andes e a Amazônia no período (pré)colonial e suas repercussões contemporâneas” (2019), coordenado pela Prof. Dra. Juliana Salles Machado e, posteriormente, contando com a Prof. Dra. Roseline Mezacasa também como coordenadora.

Durante a iniciação científica tive contato com a obra de Alfredo Amapo, *El eco de las voces olvidadas*, publicada em 2008, que me permitiu refletir a respeito das cosmovisões indígenas e a sua importância para o pensar da violência epistêmica (Spivak, 2010). Tal questionamento acerca das formas de produção e reprodução do conhecimento é necessário, pois vê-se uma perpetuação de conceitos que reforçam a falácia da universalidade ocidental (DUSSEL, 1995), que ainda hoje se mantém em vigor.

³ Figura 3.

Figura 3 - Imagens de indígenas Cavina



Fonte: Amapo (2008).

Dessa forma, a discussão acerca de como o colonialismo se manifesta historicamente através da análise de uma obra que evidencia um saber indígena etnicamente situado, tanto pelo seu conteúdo, quanto pelo seu organizador e autor, me parece uma forma válida de promover a observação crítica. Optei pelo caminho da exposição das narrativas cavina contidas na obra de Amapo (2008), em um primeiro momento, para que a partir delas possamos refletir acerca das abstrações que envolvem o domínio ocidental sobre o campo do conhecimento. O foco da pesquisa recai principalmente na análise das narrativas, para que as experiências indígenas estejam postas em primeiro plano e a partir delas se construa um diálogo com as reflexões teóricas.

Apesar da variedade de povos na região e, conseqüentemente, de histórias possíveis a serem utilizadas como fonte para a pesquisa, optamos pelas narrativas cavina como fonte de análise dos conceitos presentes nas narrativas das memórias indígenas. Se faz importante destacar que não é objetivo do projeto homogeneizar as populações originárias da América Latina ou sul-americanas, mas sim evidenciar as diferentes formas de saber que existem para além da lógica ocidental universalizada nas construções acadêmico-científicas. Sendo assim, as narrativas cavina não são espelho de todas as cosmovisões indígenas da América

do Sul, possuindo suas especificidades, apesar de, como aponta Viveiros de Castro (1996), compartilharem semelhanças em sua “qualidade perspectiva” para com outros povos originários.

Pensar a colonialidade, buscando a construção de um conhecimento anticolonial, se faz necessário, uma vez que a historiografia tem em suas bases uma propensão ao reforço do conhecimento ocidental, como sendo a régua que delimita o desenvolvimento cultural e tecnológico dos demais. Sendo assim, é preciso, primeiramente, identificar o saber europeu como étnica, geográfica e historicamente situado – uma, entre outras, formas de conhecimento, e com isso, reconhecer a diversidade epistêmica e ontológica das populações indígenas e sua validade, praticando a escuta ativa dessas culturas.

Obras como a de Amapo (2008), possibilitam uma compreensão não só da etnohistória de um determinado povo, mas também nos permitem acessar suas visões de mundo, e perceber outras maneiras de relação com o território, com o tempo e com o “Outro”. A reflexão por intermédio das narrativas indígenas como meio de discussão para esse grande campo da colonialidade e seus efeitos sobre a América do sul, coloca em conflito os moldes ocidentais em seu conteúdo, mas também em sua forma, pois materializa um saber mantido na oralidade por um povo no território em que faz parte.

Apesar de se tratar de um livro, *El eco de las voces olvidadas* reúne uma coletânea de relatos advindo da oralidade do povo cavina, se tratando de uma (auto)etnografia. Para sua análise, se fez necessário uma reflexão que relacione áreas tradicionalmente mais próximas da antropologia e a história, como a história oral e memória, temas latentes na pesquisa, a partir das quais se reconhecem trabalhos como Alberti (2004), Portelli (1997A; 1997B), Montysuma (2006), Halbwachs (1990) e sua importância para as áreas citadas. Contudo, o presente projeto visa uma produção anticolonial ainda em sua forma, e para tanto soma à sua metodologia e construção teórica acerca da oralidade, autores e autoras tais quais, Smith (2016), Barbosa, Mezacasa e Fagundes (2018), Silva e Silva (2011), que abordam a oralidade e a metodologia na pesquisa com/sobre/para populações indígenas de maneira a promover um movimento de combate ao domínio epistêmico ocidental e suas formas de reprodução de poder.

Encontramos muitas afinidades no saber-fazer do historiador e do antropólogo; dessa forma, os diálogos são caminhos frutíferos para os historiadores em territórios indígenas. Inúmeras questões perpassam esse saber-fazer. Entre eles, vale destacar o ouvir e o olhar (OLIVEIRA, 2000). Sobre o ouvir, os historiadores já estão familiarizados, a história oral propiciou amadurecimentos nesse campo. Entretanto a necessidade do olhar em múltiplos ambientes, em outras interações, em outros contextos faz a etnografia ser uma companheira necessária (Barbosa, Mezacasa e Fagundes, 2018, p. 132).

Por se tratar de narrativas históricas advindas da memória oral de uma população indígena, procurei uma compreensão interdisciplinar, contando com referências da antropologia, etnografia, arqueologia e história. Busquei a utilização de autores indígenas (ou obras que contem com participação de indígenas) na construção da argumentação, de modo que o conhecimento indígena não esteja limitado apenas à fonte de análise, mas também presente na reflexão teórica.

O primeiro capítulo do presente trabalho busca apresentar uma breve revisão historiográfica acerca do povo cavina, como forma de propiciar uma compreensão inicial acerca da trajetória histórica de tal população indígena e possibilitar uma base de sustentação para o capítulo seguinte, que trata especificamente da etnografia de Amapo e das narrativas-históricas cavina. A dificuldade da tarefa de construir uma exposição acerca do material historiográfico sobre os cavina reside principalmente na falta de trabalhos sobre esse povo, sendo as principais e mais extensas obras relacionadas oriundas da área da linguística, pela presença missionária do ILV⁴ (Instituto linguístico de verão) ao final do século XX.

O segundo capítulo conta com uma apresentação do livro *El eco de las voces olvidadas* voltada para a explanação de seus capítulos e contexto de produção. Em seguida, busca-se realizar uma análise de narrativas-históricas selecionadas provenientes do segundo capítulo da obra de Amapo, *Las enseñanzas de los educhi*, com o intuito de identificar conceitos significantes para a cultura cavina e a forma como tais conceitos se apresentam nas construções narrativas. Alteridade e território, são alguns dos conceitos que, a partir de uma compreensão do “lugar-pensamento” indígena, possuem significados e atribuições muito diferentes do que visto no formato “epistemológico-ontológico” fruto do pensamento ocidental (Watss-Powless, 2017).

A metodologia utilizada nesta pesquisa foi baseada em uma tentativa de aproximar uma análise da construção narrativa de fontes históricas (Meneses, 2000) – na qual decompos as etapas de construção de sentido textual e conceitual–, com a sensibilidade da singularidade etnográfica da análise de mitos criada por Claude Levi-Strauss (2010) em seu método comparativo - apesar de não ter a pretensão de uma compreensão comparativa estrutural do pensamento indígena, como a singular obra de Levi-Strauss, mas sim entre as próprias narrativas históricas do povo Cavina. Busca-se uma articulação de metodologias,

⁴ Comumente conhecido como *Summer Institute of Linguistics* ou SIL, optei por utilizar a versão traduzida do nome por se aproximar mais da forma como é mencionada no livro de Amapo.

em conjunto com os trabalhos sobre história oral e etnografia citados anteriormente, em uma tentativa de construção metodológica que atenda aos anseios do trabalho.

O terceiro capítulo conta com uma reflexão a respeito da colonialidade como conceito, se fazendo valer de uma variedade de autores e autoras, como Mignolo (2017), Krenak (2020;2022), Quijano (2005), Machado (2021), Spivak (2010), Dussel (1995), dentre outros. Tal exposição acerca do conceito de colonialidade vai de encontro à proposição de uma reflexão acerca da colonialidade que parta da análise de narrativas-históricas indígenas, nesse caso cavina. Uma vez feita a análise das narrativas e uma tentativa de compreensão a respeito do que abrange a colonialidade, busca-se refletir a respeito das possibilidades que a etnografia e a história oral apresentam para a elucidação dos efeitos da colonialidade sobre a América do Sul, em especial a região Andes/Amazônia, e a importância das histórias indígenas na prática da anticolonialidade.

2 O POVO CAVINA: TRAJETÓRIA HISTÓRICA E PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO

No presente capítulo buscarei realizar uma breve apresentação da trajetória histórica do povo Cavina, tendo como base referências bibliográficas de trabalhos de linguística, etnografias, relatos históricos, narrativas-históricas e pesquisas historiográficas. Uma das dificuldades em se escrever sobre a população cavina reside na pouca bibliografia acerca desse povo que se encontra disponível na forma online, uma vez que não tive acesso a meios físicos que podem estar disponíveis na Bolívia, por exemplo. Soma-se a isso a impossibilidade de um trabalho de campo em conjunto com os cavina, pela falta de recursos e o curto tempo para a finalização do TCC, dessa forma, busquei reunir aspectos fundamentais da trajetória cavina, que pudessem ser observados em diferentes materiais bibliográficos. Dentre estes, destaca-se a importância da autoetnografia *El eco de las voces olvidadas*, de Alfredo Tabo Amapo, para esta pesquisa, autor cavina a partir do qual pude desenvolver a escuta ativa e a valorização dos saberes originários dentre os materiais acadêmicos.

Pouco se sabe sobre os padrões de assentamento dos Cavina⁵, principalmente nos tempos pré-aldeamento missionário forçado. De acordo com Pérez, 1998, historicamente o povo cavina habitava a proximidade das áreas de rios e igarapés do nordeste boliviano, na região conhecida como *llano de mojos*, na proximidade de grandes rios como o Beni, ou ainda corpos de águas menores, buscando se localizar em regiões de terra firme em relação a esses rios e possíveis áreas inundáveis, para que seus *chacos* (roças) não fossem inundados. Suas formas de habitação eram direcionadas por alguns conceitos fundamentais para a população.

Gran parte de la zona, tanto de bosque como de pampa, se anega durante los meses de lluvia. Esto se traduce en dos categorías básicas cavineñas para definir el paisaje: ena araqui (donde el agua permanece) y uhua baru (tierra alta), que se corresponden con bajío y altura en la terminología local” (Pérez, 1998, p. 48).

Tais categorias são relativas a cada relevo, e demonstram o conhecimento e a ligação do povo com a paisagem, essencial para construção de habitações, roças e manutenção da mobilidade, aspecto de grande importância para a população cavina, principalmente antes de sua redução forçada após a invasão europeia.

[...] Varias casas grandes que estaban cerca se juntaban y toda esta gente vivía bajo el mando del ekwari. Así vivían los antepasados antes. Buscaban un lugar cerca de un río o de un arroyo que no se iba a secar, donde no iba a haber inundaciones

⁵ Tronco linguístico Tacana.

tampoco y donde la tierra era negra, es decir, buena para el cultivo, y así vivían. Cada familia grande vivía en su casa grande propia (Amapo, 2008, p. 134).

Essa forma de habitação, diretamente ligada à paisagem e dependente das características locais, demonstra a importância para os Cavina de se conhecer e se relacionar com o seu entorno, além de estar preparados para as mudanças e intempéries propostas pelo ambiente. Além disso, é interessante a menção a terra preta - “donde la tierra era negra” (Amapo, 2008, p. 134) - de acordo com Lathrap (1970), a presença de terra preta é um forte indicador da ocupação humana na região amazônica, sendo conhecida como “terra preta de índio”, por sua provável origem antropogênica. Neves (2022), vai de acordo a afirmação da forte participação humana no estabelecimento das terras pretas, ele aponta ainda que essas terras muito possivelmente não representam uma solução indígena frente a necessidades adaptativas, “mas simplesmente o correlato arqueológico do estabelecimento da vida sedentária na região, [...]” (p. 187).

Al contrario del arriba y abajo que como términos absolutos del paisaje introducen los cueri, los ríos y las corrientes mayores, bajo y altura son categorías relativas, que siempre se aplican em contextos geográficos mediatos y cortos: una zona puede ser altura respecto a outro pero abajo respecto a tal outra, o em um año de abundantes precipitaciones una zona que há sido siempre considerada altura pasa a ser bajo (Pérez, 1998, p. 48).

Dentre os aspectos relacionados aos assentamentos, se destaca também o termo *banecuaré*, que expressa a importância da proximidade a um corpo de água, como um rio, igarapé, ou lago, em uma região de “altura”, isto é, não inundável, proximidade a uma área que viabilize a roça e em um espaço que possibilite *tener salida*, ou seja, permitir a mobilidade do grupo (Perez, p. 49-50).

Los cavineños sabían escoger las tierras para hacer nuevos asentamientos con el fin de evitar las inundaciones, de esta manera, escogían lugares altos sobre arroyos y ríos, cuidaban y protegían los recursos naturales que no eran explotados sino se utilizaban como medio de subsistencia alimentaria (Registro de saberes, conocimientos, valores de los Pueblos Indígena Originarios, 2010, p. 11).

É interessante observar como as novas relações impostas com o estabelecimento das reduções missionárias podem ter representado um impacto também nas formas de manejo ambiental. De acordo com Neves (2022) as populações originárias da Amazônia passaram por mudanças nas formas de plantio com a invasão europeia na região, roças que antes eram diversificadas e possuíam vários cultivos passaram a ser predominantemente de mandioca e adotaram o sistema itinerante ou de coivara.

Cavinas, estabelecida no século XVIII, provavelmente entre os anos de 1784 e 1785 (Guillaume, 2012).

Los documentos no dejan ninguna duda sobre el hecho de que los cavineños actuales son los descendientes de unos indígenas reunidos en la segunda mitad del siglo XVIII en una reducción franciscana llamada Misión Jesús de Cavinas, inicialmente ubicada en las orillas de una laguna en la margen occidental del río Beni. Concuerdan también casi todos en reconocer que el padre Simón José de Sosa (a veces erróneamente ortografiado de Souza) fue el creador y primer cura conversor de dicha misión. Em cambio, las fuentes (y los sucesivos investigadores contemporáneos que citan sus informaciones o las retoman sin darse el trabajo de mencionar a sus autores) divergen sobre la fecha exacta de la creación de Misión Cavinas. Se proponen cuatro fechas distintas: 1764-65,⁶⁴ 1770,⁶⁵ 1784-85⁶⁶ y 1842.⁶⁷ Se puede excluir con toda seguridad la última de éstas y retener la penúltima como la más probable (Brohan; Herrera, 2008, p. 32).

É importante ressaltar que a redução Jesus de Cavinas agrupou sob o mesmo território diferentes povos indígenas, que possivelmente estão ligados as populações cavinas atuais,

Inicialmente ubicada en la margen occidental del río Beni, esta misión fue trasladada a la margen oriental del mismo río donde permanece todavía como comunidad indígena cavineña. Según las fuentes, la misión fue constituida principalmente con tres grupos étnicos, conocidos bajo los etnónimos cavina, tirigua y pacaguara. Supuestamente los cavinas y su lengua serían los antepasados directos de los cavineños, puesto que dieron su nombre a la misión y por consecuencia su nombre a los cavineños y a su lengua (Guillaume, 2012, p.116).

Dessa maneira, pode-se argumentar que o povo que atualmente se identifica como cavina, ou cavineño, pode ter sua origem em um processo interétnico relacionado à Missão e outros povos reduzidos, como os Tirigua e os Pacaguara, contudo, tal dado não afasta a possibilidade da existência de uma população cavina anterior ao contato e aos aldeamentos, tendo em vista o nome da Missão estar relacionada a este povo. Tais possibilidades de troca interétnica, reforçam a complexidade das trajetórias históricas das populações originárias, suas resistências e resiliências, constantemente atualizando seus modos de existência.

En resumen, las fuentes atestan de manera irrefutable que Misión Cavinas congregaba a los miembros de varios grupos indígenas. La sociedad cavineña es así “una formación fundada sobre la reagrupación [misional] de fragmentos de sociedades heterogéneas”. Los cavineños actuales son el fruto de esta reunión y de la fusión progresiva de los miembros de estos grupos desarticulados. Su cultura es entonces lógicamente el resultado de un proceso complejo de mestizaje lingüístico-cultural, de hibridación y de recomposición, llevado a cabo a lo largo de la cohabitación permanente de los miembros de estos diversos grupos étnicos y de las uniones matrimoniales entre éstos. La misión reunía por lo menos a unos cavina, tirigua y pacaguara (Brohan; Herrera, 2008, p. 34).

A denominação Cavina ou Cavineña, apesar de ser o nome atribuído a esse povo de língua tacana, inicialmente, não parte de uma autodenominação, estando relacionado possivelmente, a trajetória histórica do povo.

Los Cavineños se denominan a sí mismos ecuaña, que literalmente se traduce por “nosotros”, pero que a la vez significa “gente” o “grupo”. No es un término del todo excluyente, así los Tacana son tacanacuana No tienen en este sentido, como tantos otros pueblos, un término para sí mismos, y que sólo ellos usan, y outro para

el “resto”. Existe el término “cavineño” y muchos se preguntan de dónde viene y si esta palabra tiene algún significado específico. Todavía no sabemos con exactitud su procedencia. Interpretando algunas Fuentes Cavina parece ser un grupo, un clan, una mitad o una parcialidad dentro de los antiguos Araonas. Los Franciscanos nombraron la Misión - Jesús de Cavinás y desde esta ocasión el nombre de Cavineño se aplicó a todo el mundo, es decir a todos los habitantes de la Misión (Registro de saberes, conocimientos, valores de los Pueblos Indígena Originarios, 2010, p.8)

O nome Cavina, provavelmente tem relação a um subgrupo (clã, metade ou parcialidade) pertencente ao povo Araona, tendo o etnônimo sido apropriado pelos missionários e se tornado a forma de denominar a língua e o povo Cavina.

Existe el término “cavineño” y muchos de ellos se preguntan de dónde viene y si esta palabra tiene algún significado específico. Todavía no sabemos con exactitud su procedencia. Interpretando algunas fuentes cavina parece ser un grupo, un clan, una mitad o una parcialidad dentro de los antiguos araonas. Los franciscanos nombraron la Misión - Jesús de Cavinás – desde este grupo y posteriormente el término cavineño se aplicó a todo el mundo, a todos los habitantes de la Misión (Pérez, 1998, p. 58).

Brohan e Herrera (2008) vão de encontro a Pérez (1998) no que diz respeito a provável origem dos cavina, apesar de ressaltarem que o povo Cavina, em sua memória oral, apresentam uma continuidade como grupo étnico que não pode ser vista em outras fontes, como os relatos históricos.

Por último, las fuentes citadas arriba indican claramente que el nombre Misión Jesús de Cavinás y el etnónimo (ahora autónimo) cavineños del cual deriva, remite a un grupo indígena (una “tribu”) de lengua takana llamado cavina. Algunas de estas fuentes incluso precisan que este grupo habría ocupado las orillas del río Madre de Dios y de varios de sus afluentes, en el momento en que se fundó (Jesús de) Cavinás con varios de sus miembros. Otros numerosos documentos de la literatura antigua, relativos a unas entradas o exploraciones realizadas entre la mitad del siglo XVI y el inicio del siglo XX, confirman que los cavina vivían en esta zona. La mayoría de estos documentos mencionan de una forma u otra que los cavina mantenían unas relaciones muy estrechas con otro grupo de la región: los araona. Indican que los cavina vivían con los araona, que compartían la misma lengua, los mismos usos y costumbres, etc (Brohan; Herrera, 2008, p. 35).

Dessa forma, se expõe uma provável relação entre Araonas e Cavinás em um passado pré-contato, possivelmente se tratando de duas metades de um mesmo povo de língua Tacana, na qual o nome de uma das metades (Cavinás) acabou por inspirar o nome do aldeamento estabelecido na região, levando a redução de diversas populações indígenas da área sob o etnônimo “cavineño” (Brohan; Herrera, 2008). Dessa maneira, leva a crer que a formação das comunidades cavina pós aldeamento missionário contaram com a participação de diferentes povos, apesar da comprovada existência histórica do povo Cavina.

A memória cavina resgata essa relação de trocas entre os diferentes povos que habitavam a região antes da invasão europeia, apesar de não mencionar tais processos de transformação relativos à possibilidade de uma mescla de etnias motivada pelas reduções missionárias,

Los grupos indígenas que rodeaban nuestro territorio eran llamados así en el idioma cavineño: *piya niju ata* eran los toromonas; *buni ata*, los chacobos; *kurakwa ata*, los ese ejjas y *warisa ata*, los maropas. Los araonas y los tacanas eran llamados por sus nombres nomás. No se los conocía con otros nombres. Los lingüistas con los que he trabajado me han dicho varias veces que los idiomas araona, cavineño, toromona, tacana, ese ejja y reyesano se familiarizan. Muchos de los cavineños que hablamos bien el idioma también pensamos un poco así, porque sabemos que varias palabras son iguales nomás. Los cavineños podemos entender más o menos estas lenguas, más que todo el tacana, el reyesano y el araona. El idioma ese ejja yo lo escuché bien varias veces, y es un poco más difícil de entenderlo bien. Pero se puede entender algo. Antes de la llegada de los misioneros, muchos grupos existían y habitaban su territorio propio, ahí donde ahora hay que luchar por las tierras. Esta lucha la hacemos como descendientes de nuestros antepasados. Seguimos las huellas de nuestros antepasados. Andamos sobre esas huellas (Amapo, 2008, p. 114 e 115).

Em relação a Missão, é apontado um importante papel dos indígenas no apoio a expedições e viajantes, uma vez que a região ainda era pouco conhecida para os não-indígenas, além da manutenção do território fronteiriço, de difícil fiscalização para o Estado: “Los habitantes de la Misión actuarán como guías, exploradores y remeros de las expediciones hacia el norte, [...]” (PÉREZ, 1998, p. 43).

A memória cavina traz a relação para com os missioneiros de maneira ambígua, ainda que recorde de momentos de exploração e violência, também menciona em diversos períodos, a colaboração e compreensão dos padres,

“Cuando llegó la época de hacer los chacos, el religioso Ciuret consultó con el *ekwari* para realizar una reunión con el pueblo. Una vez reunida toda la gente, el religioso les dijo que tenían que hacer chacos grandes y que iban a trabajar todos juntos, bien unidos (Amapo, 2008, p. 155);

“El padre José Maria Ciuret, con mucho amor por los cavineños, puso todo su interés en que el grupo no fuera borrado por sus enemigos. En acuerdo con el *ekwari* incentivó la migración de inmediato despues de la terrible matanza (Amapo, 2008, p. 156).

É interessante perceber ainda, que na memória cavina os missionários não possuem poder irrestrito sobre os indígenas, como muitas vezes é narrado na historiografia, nota-se durante a leitura dos relatos de Amapo, como os citados no parágrafo anterior, que os *ekwari* ainda possuíam papel relevante, mesmo durante os períodos de aldeamento. Mas, com o estabelecimento definitivo das missões, as formas tradicionais de organização foram sendo modificadas, dentre as mudanças, o papel do *ekwari* perdeu forças,

Antes los cavineños eran dirigidos por un jefe llamado *ekwari*, y era de padre a hijo. Pero, con la llegada de los frailes, las cosas cambiaron, más que todo despues del traslado de la Misión Cavinatas a la orilla derecha del río Beni. Por motivo del trabajo de la goma, los tacanas se venían hasta este río y visitaban mucho a los cavineños. Algunas familias tacanas ingresaron a la Misión Cavinatas y se quedaron. También, los cavineños viajaban hasta Tumupasa, Ixiamas y Covendo. Así, en todo su recorrido, observaron el sistema de organización y de autoridades de otros grupos. Un día, el sacerdote les dijo que el sistema de organización de los tacanas le parecía bueno y, entonces, se lo adoptó. Así hubo cacique, capitán, policías, alcalde, comisarios, sargento y dos alguaciles. Estas autoridades eran elegidas por los curas franciscanos entre los voluntarios. Era por un año. Pero cuando el trabajo era bien conducido por el cacique, no había necesidad de cambio de autoridades.

Normalmente, cada hombre de familia debía asumir una de estas funciones por lo menos una vez. Para que no hubiera conflictos entre las familias cavineñas, los curas decidían repartir los cargos. Aunque eran respetadas, las autoridades ya no tenían el mismo poder que el ekwari. Ya no existía el metuti, ni el instrumento de coco de almendra, sino que cada autoridad tenía un bastón de mando de una forma particular, hecho de madera, con la cabeza de metal y adornado con cintas de colores (Amapo, 2008, p. 165).

A missão contou ainda, com muitos conflitos desde o início de sua formação, seja entre os povos indígenas que habitavam a área⁶, ou entre os indígenas e os não-indígenas, por conta de sua interferência na região. A relação conflituosa entre povos indígenas da região já estava presente antes da chegada dos missionários, como visto em Amapo (2008),

Antes de la llegada de los misioneros, los cavineños circulaban mucho dentro de su territorio. En esos tiempos, no estaba permitido encontrar a un individuo con un idioma diferente. Tenían que matarlo. Así pensaban los antepasados: un poquito mal. En esos tiempos, los cavineños tenían conflictos y guerras con casi todos los otros grupos. Se hacían guerras con los kurakwa ata y también con los piya niju ata que venían por el río Madidi. También a veces, los cavineños tenían conflictos con los buni ata que vivían por el otro lado, por los ríos Geneshuaya y Biata⁷ (p. 94).

Pode-se levantar a hipótese, com base no que é exposto por Amapo (2008), de uma rede de alianças envolvendo os cavina pautada no reconhecimento linguístico, dessa maneira, os conflitos estariam ligados a uma não compreensão, ainda que pudessem envolver outros povos do tronco linguístico Tacana.

No final do século XIX, por conta dos conflitos que assolavam a Missão Jesus de Cavinas, principalmente pelo aumento da extração de borracha na região, em conjunto com uma epidemia de sarampo que atingiu o povoado, ocorreu o traslado do aldeamento⁸, que a partir desse momento passa a se chamar apenas *Misión Cavinas* (Pérez, 1998).

La tradición oral cavineña ya recoge el evento del traslado y lo hace coincidir com una gran matanza de población cavineña. Según la tradición oral únicamente 12 familias supervivientes, y em torno a 110 personas entre viudas y huérfanos, “refundirían” Misión Cavinas. [...] Pero en definitivo, las guerras, las epidemias y el desarrollo gomero en la zona acaban por situar a la Misión Cavinas en su actual emplazamiento. Es de resaltar que éste no se lleva a cabo directamente sobre el río, sino que por temor a nuevas incursiones de los Esse-Ejja, se situó a unos tres kilómetros al interior, a orillas del arroyo que llamaron Sahuasepere (sahua es un pescado, el bentón y espere significa arroyo). (Pérez, 1998, p. 44).

A desterritorialização dos cavina, que leva a uma “refundação” de Missão Cavinas em um novo local, representa a complexidade de fatores que afetavam os aldeamentos forçados no período, além de epidemias e de mudanças forçadas provocadas pela indústria da borracha, conflitos locais entre os povos indígenas também afetavam as reduções, como

⁶ Esses conflitos em geral eram motivados por desavenças familiares, ou guerras de vingança.

⁷ *Kurakwa ata* se refere aos esse ejja, *piya niju ata* aos toromona, *buni ata* por sua vez, guarda certa ambiguidade, enquanto o termo é utilizado atualmente para designar os chacobo, já foi sinônimo para qualquer povo de língua Pano que entrou em contato com os cavina no passado (Brohan e Herrera, 2008).

⁸ Se faz necessário ressaltar que esse traslado representa para os indígenas profundas mudanças, provocadas pelas alterações na paisagem, necessidades de adaptação frente um novo lugar e na falta de conhecimento e identificação para com o novo local.

no caso dos cavina, a relação de hostilidade histórica com os ese ejja, que motivava ataques recorrentes, teve grande influência na mudança de território.

Sobre a exploração da goma elástica, Mezacasa (2021) defende a importância dos povos indígenas nos processos de reconhecimento e prática envolvendo a natureza, os seringais e cauchos, em uma relação na qual os seres humanos modificam e são modificados pela floresta, e que é corrompida pela invasão da indústria da borracha em solo amazônico. Ainda que em seu texto, Roseline Mezacasa (2021) trate do lado brasileiro da Amazônia, alguns de seus apontamentos acerca da extração da borracha podem ser estendidos para o lado boliviano,

A indústria extrativa demandava a ocupação territorial com a presença de uma estrutura administrativa bem definida e territorializada. Uma estrutura de poder fundante na exploração da mão de obra dos trabalhadores, estradas de seringa que construíam caminhos no interior da floresta, práticas que atravessaram, justamente, lugares significativos para os povos que tradicionalmente habitavam aquelas terras, seus lugares de caça, roçados, pesca, moradias, entre outros (Mezacasa, 2021, p. 127).

O espaço de tempo compreendido entre a metade final do século XIX e a primeira metade do século XX foi marcadamente um período no qual a extração da borracha foi uma das principais atividades produtivas do norte boliviano, muito por conta do aumento da demanda mundial por borracha (Mezacasa, 2021). Os indígenas, inclusive os Cavina, foram mão de obra explorada nesse processo de extração.

La tarea de entrega de goma se hacía cada quince días. Los cavineños tenían que entregar la cantidad de goma deseada por el padre. Los que trabajaban en el pueblo mismo debían entregar menos, pero su tarea era de al menos dos arrobas de plancha de goma cada semana. El trabajador que por algún motivo no cumplía con la entrega era azotado duro, agarrado por dos personas de sus brazos y sancionado con dos arrobas de azotes. Según los antiguos, los gritos del castigado se oían desde muy lejos. La persona aguerrida podía discutir con los religiosos. Pero con los humildes, eran abusivos y hacían lo que ellos querían (Amapo, 2008, p. 171).

Claro, a extração e o trabalho em torno da borracha era também, de certa forma, uma estratégia utilizada pelos indígenas cavineñas para obtenção de itens considerados por eles importantes (roupas, armas, munição e outros materiais de difícil acesso), “[...] por otra parte, cuando los cavineños se quedaron sin misionero entre la salida del padre Ciuret en 1885 y la llegada del padre Philippe Henri Laugué en 1897, se dividieron en las barracas vecinas en las cuales trabajaban como siringueros” (Brohan; Herrera, 2008, p. 269).

As afirmações acima não são excludentes entre si, a utilização de atividades ligadas a extração de borracha para obtenção de vantagens, tais quais a aquisição de itens de interesse, não exclui a violência e a exploração indígena que perpassava todo o processo extrativista. A extração do látex, se tornou a principal atividade comercial das reduções cavina principalmente após seu traslado e efetiva mudança de *Misión Jesús de Cavinas*

para *Misión Cavinás*, uma vez que o novo local de afirmação da missão franciscana motivou tal mudança nas práticas de trabalho, já que deixou de ser uma zona de fronteira e passagem de exploradores e missionários e passou a ser um local de produção (Pérez, 1998).

En su nuevo asentamiento los Cavineños pasaron de ser horticultores, guías y remadores a ser ganaderos, agricultores y, a partir de la segunda década de este siglo, pasaron a rayar y extraer el látex de la siringa, pasando a ser siringueros. La Misión se convertiría en una granja, y el modelo de relaciones sociales en ella será el del resto de las barracas de la zona. Los Cavineños reciben bienes manufacturados, machetes, telas, hachas, balas, cuyo precio deben devolver a través de su producción de goma. Al mismo tiempo debían realizar sus propios chacos y mantener los chacos de los curas (Pérez, 1998, p. 44).

Em 1941 se dá uma mudança de ordem religiosa no aldeamento cavina, a ordem Maryknoll⁹ assume o comando antes pertencente aos franciscanos. Apesar dessa mudança representar uma esperança, para a memória cavina, de uma melhor relação com os religiosos, o regime de castigos, trabalho forçado com a extração de borracha e restrições seguiu (Pérez, 1998).

Los cavineños tenían mucha esperanza con la llegada del Padre Ambrosio. Pensaban tener por fin un padre justo que iba a ayudarlos en el trabajo y la religión. Pero no fue así. El régimen de los franciscanos no cambió: siguió igual. Los siringueros cavineños que no cumplían con su tarea de entrega de planchas de goma eran azotados y castigados. Los trabajos seguían siendo forzados. En 1943, los sacerdotes de la Orden Maryknoll derribaron la iglesia construida por los franciscanos. Todo fue quemado: los ornamentos, las estatuas, los instrumentos musicales –como los dos bajones, el tambor y el bombo–, las sotanas, los manteles fueron echados al fuego. La misa cantada acompañada por los bajones desapareció. Solamente quedó el violín que era interpretado por Calixto Tabo durante la misa cantada. Pero sólo quedó por algunos años, porque después nadie más tocó este instrumento. A los tres años de su administración, se fue el padre Ambrosio y llegó el padre Nicolás Fritz y luego el padre Tomás Higgins. Después del padre Higgins, llegó el padre Ricardo Laszewski y, después, el padre Rafael Silva (Amapo, 2008, p. 183 e 184).

Amapo conta em seu livro, inclusive, que ele e seus irmãos, membros da família Tabo, tronco familiar conhecido do povo cavina (que contava inclusive com Francisco Tabo, ex-cacique e pai de Amancio, César e Alfredo), foram expulsos de *Misión Cavinás* no início da década de 1960 pelo então administrador do povoado, padre Tomás Higgins.

Después de cavilar mucho y analizar la situación, decidí de hacer un reclamo al misionero. No era para destruir, sino con la intención de mejorar la situación y evitar el maltrato a los cavineños. Los sacerdotes predicaban el evangelio, pero no tenían tanta consideración por los cavineños. Nos trataban con poco amor. En la educación y la salud, hacían esfuerzos, pero los profesores, como ya eran particulares, enseñaban en castellano y no había ningún resultado de esta enseñanza. [...] Después de tener varias reuniones con otros treinta hombres para discutir y hacerles conocer los motivos del reclamo, una vez llegados a un acuerdo, un día domingo, a las 7 de la noche, nos dirigimos a ver al misionero. [...] El reclamo se presentó en el domicilio del sacerdote con mucho respeto por su persona, pero, por malas informaciones de otras personas no cavineñas, el padre

⁹ Ordem religiosa católica, norte-americana, conhecida por seus trabalhos missionários direcionados aos chamados “países periféricos”.

Tomás no quiso escuchar nada: salió con ira, nos botó de su patio a los hermanos Tabo y dijo que éramos una tropa de borrachos y que, al día siguiente, arreglaría esta falta de respeto (Amapo, 2008, p. 185).

É contado ainda, que foi durante o comando da ordem Maryknoll que houve outra mudança na cadeia organizacional dos cavina em *Misión Cavinás*, na qual se abandonou o antigo sistema utilizado durante os tempos dos franciscanos, que contavam com um cacique, polícias, capitão, comissários, prefeito, sargentos e oficiais de justiça, e passou-se a vigorar um modelo em que cada comunidade possuía um presidente, vice-presidente, secretário e alguns outros membros (Amapo, 2008).

Ainda no final da década de 1960, mas principalmente no decorrer das décadas de 1970 e 1980, os cavina experienciaram a presença de outro grupo nos *llanos* bolivianos, o Instituto Linguístico de Verão (ILV), que age com o intuito de atuar na evangelização, saúde e linguística dos povos indígenas da região, dentre eles, os Cavina (Pérez 1998; Amapo, 2008).

Com a instalação dos membros do ILV em diversos povoados, os cavina se encontram em um momento de re-estabelecimento territorial, isso porque, o ciclo da borracha e as ordens religiosas que perduraram para os cavina durante boa parte do século XX¹⁰ fizeram com que fosse acentuado um processo de dispersão territorial do povo, que se encontrava espalhado por diversos povoados bolivianos ao final da década de 1980.

Assim como as outras ordens religiosas, a presença do ILV na memória dos cavina se mostra de forma ambígua, uma vez que carregava consigo preceitos religiosos voltados a evangelização e “civilidade” para com os povos indígenas, mas também foi responsável por importantes estudos, principalmente na área da linguística, e atuou ainda na abertura de caminhos e em uma rede de saúde em comunidades cavina (Guillaume, 2008; Pérez, 1998). O autor de *El eco de las voces olvidadas*, Alfredo Tabo Amapo foi um dos indígenas cavina que passaram pelo contato com o ILV e suas oficinas de formação, além de colaborar nos estudos linguísticos e de tradução,

A pesar de su trabajo entre nosotros, fundando comunidades y apoyando en la educación y la salud, el ILV y sus solaboradores tuvieron varios problemas entre los cavineños. Por ejemplo, algunos dudaban que los misioneros quisieran apoyar y, viendo todas las riquezas que tenían –como avionetas, helicópteros, muchas maquinas, casas de material– pensaban que se querían aprovechar nomás. Decían que, de noche, sacaban oro de los lagos con sus máquinas, que funcionaban como imanes gigantes y que, luego, se lo llevaban en grandes cantidades por avionetas, sin que nadie supiera nada. [...] También varios traductores y colaboradores cavineños del ILV tuvimos problemas porque algunos pensaban que nos aprovechábamos de nuestra lengua y cultura para ganar plata. [...] Además,

¹⁰ Apesar da queda da borracha se passar na Bolívia já por volta dos anos 50, para os cavina, essa continuou a ser uma de suas principais atividades laborais até por volta do final dos anos 70, continuando em alguns locais, mesmo após o início dos anos 80 (Pérez, 1998).

muchos cavineños no quisieron dejar de fumar tabaco, de bolear coca, de tomar chicha en abundancia o de bailar. Con algunos yanakona también hubo dificultades, cuando los misioneros lingüistas dijeron que los cavineños teníamos que dejar todas las cosas de los educhi, la casa en la cual se hacía las fiestas y todo eso. Decían que eran cosas de brujos, del demonio y que Cristo no quería eso, pero varios yanakona contestaron que no, que su trabajo era muy diferente de lo que hacen los brujos. Sin embargo, poco a poco, empezó el proceso de abandono y de olvido de estos trabajos. Los capacitados en los cursos de Tumichucua fueron los primeros creyentes y luego hubo más y más. [...] Con el ILV, desapareció la brujería entre los cavineños: los brujos se asustaron porque los misioneros lingüistas decían que iban a quemarse en el infierno después de su muerte. También los yanakona dejaron sus trabajos e, incluso, varios de ellos se han vuelto pastores (Amapo, 2008, p. 195).

Os missionários norte-americanos da ILV deixam a região em 1985, os anos 1980 marcam também um agitação na organização dos movimentos indígenas do norte da Bolívia de forma unificada, principalmente entre os cavina e povos vizinhos, como os Chacobo, destaca-se que mesmo inimigos históricos, como os Ese Ejja e os Cavina, compuseram a estruturação dos movimentos políticos indígenas.

También, en el año 1989, con los ese ejjas y los chacobos, los cavineños decidieron fundar la organización Central Regional Étnica del Noroeste Boliviano (CRENOB). Eso no fue fácil porque los cavineños y los ese ejjas éramos enemigos. Al principio, los ese ejjas nos tenían miedo y, cuando llegábamos en las reuniones, ellos se salían. De miedo, no querían quedarse en la misma sala y se escapaban. Pero todo se solucionó cuando firmamos, con ellos y los chacobos más, un acto de reconciliación interétnica. Luego, en 1993, la CRENOB cambió de nombre. Se transformó en la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO). [...] Este encuentro permitió juntar a los cavineños que se habían disgregado en los últimos 50 años. Así, nos reencontramos con los cavineños que vivían en la comunidad Santa Ana de la provincia Manuripi. También fundamos la OICA, la Organización Indígena Cavineña, que tiene un presidente, un vicepresidente y varios secretarios en diferentes áreas como Tierra y territorio, Educación, Salud, Mujer... En la actualidad, las comunidades cavineñas se encuentran ubicadas en seis provincias y dos departamentos: en las provincias Yacuma, Ballivián, Vaca Díez del departamento del Beni, y en las provincias Abuná, Manuripi y Madre de Dios, del departamento de Pando (Amapo, 2008, p. 203).

Em geral, esse processo de formação de um movimento indígena coeso não é exclusivo a Bolívia, e fez parte da realidade de diversos países da América Latina, principalmente na metade final do século XX. As reivindicações trazidas pelos indígenas, ainda que hajam particularidades étnicas e locais específicas, estão pautadas majoritariamente na busca pelo direito ao território, autonomia, pluralidade e expressão cultural¹¹.

De esta manera, quedamos desorganizados para hacernos escuchar con argumentos por las autoridades y para afirmar nuestros derechos a tener legalmente nuestro

¹¹ Importante evidenciar a particularidade que repousa no caso boliviano, os movimentos indígenas na Bolívia, pela sua força e quantidade elevada de povos originários conseguiram se utilizar do aparato do Estado, em conjunto com outros movimentos sociais da esquerda (como mineiros, trabalhadores urbanos e plantadores de coca) e no ano de 2006 uma das lideranças do movimento, Evo Morales, foi eleito ao cargo de presidente boliviano, sendo o primeiro presidente indígena no mundo (Urquidi, Teixeira e Lana, 2008, p. 209 e 210).

territorio. Pero, con la ayuda de las organizaciones que trabajan en favor de los indígenas y en favor de los campesinos, nosotros, como originarios de todos estos lugares, buscamos algunas soluciones para el presente y para el futuro de nuestros hijos. Nos cansamos de las promesas que traían esperanza de solución pero que nunca resolvían nuestros problemas. Nos cansamos de ver a la Armada ocupar nuestro territorio y de ver que los patronos y los comerciantes nos explotaban mucho y que agrandaban siempre sus tierras quitándonos las nuestras. Así, poco a poco, en una inquebrantable voluntad de justicia, nos organizamos para conseguir el título ejecutorial de nuestra propiedad, que estaba siendo ocupada por otras personas. Entendimos que, unidos, íbamos a vencer (Amapo, 2008, p. 202).

O movimento de luta pela retomada do território, no caso dos cavina, se dá pelo contexto experienciado, principalmente no decorrer século XX, durante o período em que os indígenas passaram por um processo de dispersão notável, motivado em grande parte pelo trabalho gomeiro (que impunha aos povos indígenas um traslado forçado) e também pela perda das terras de *Misión Cavinás*, que após sua dissolução foram vendidas à marinha boliviana pelos missionários da ordem Maryknoll após sua saída do território no ano de 1973 (Pérez, 1998).

O fortalecimento e unificação das lutas por território, em conjunto com outras demandas de grupos sociais de esquerda, como operários e campesinos, que se uniram ao movimento indígena na reivindicação por melhorias sociais, somado ao grande número de pessoas indígenas que habitam a Bolívia provocaram ganhos significativos para os povos originários (Urquidi, Teixeira e Lana, 2008). “Uno de los logros más significativos de estas organizaciones es la otorgación en 2007 por el Gobierno boliviano de una Tierra Comunitaria de Origen (TCO) cavineña” (Guillaume, 2008, p. 117).

O povo Cavina deve ser compreendido dentro de sua complexidade histórica e cultural, uma vez que passaram por diversos processos de intervenção religiosa, política e cultural, e sofreram com a exploração, violência física e epistêmica, e perda de território. Mas, tão importante quanto reconhecer a violência empregada contra os povos originários é reconhecer seu protagonismo e formas de resistência frente a esses movimentos, que se deram das mais variadas formas. Após essa síntese acerca da trajetória histórica cavina registrada na bibliografia, o próximo capítulo do presente trabalho consistirá em uma análise de narrativas-históricas frutos da oralidade, compiladas no segundo capítulo do livro *El eco de las voces olvidadas*.

3 “EL ECO DE LAS VOCES OLVIDADAS”: ANÁLISE DAS NARRATIVAS-HISTÓRICAS

No presente capítulo pretende-se realizar uma análise das narrativas históricas presentes na obra, *El eco de las voces olvidadas*, uma etnografia do povo Cavina escrita por Alfredo Tabo Amapo, escritor indígena, de pai cavina e mãe tacana, e organizada pelos antropólogos Mickaël Brohan e Enrique Herrera. Busca-se compreender, por intermédio da obra de Amapo, a forma que tal povo se entende e se insere no mundo. Com isso, estabelecer um debate em que a complexidade dos saberes indígenas seja visibilizada, enquanto as estratégias construção de uma suposta “neutralidade universalizante”, características da forma de produção do conhecimento ocidental e sua construída “invisibilidade” sejam desveladas.

Por conta do tamanho do livro de Alfredo Amapo, se faz necessária a seleção de algumas narrativas a serem utilizadas, como forma de atender aos objetivos do trabalho sem que este se prolongue muito em extensão. Dessa forma, além de um panorama geral da obra, o segundo capítulo do livro, nomeado *Las enseñanzas de los Educhis*, foi selecionado para uma análise mais aprofundada, com o intuito de uma melhor compreensão dos conceitos ali presentes. O capítulo *Las enseñanzas de los Educhis* trata de narrativas-históricas do povo cavina, registradas através da oralidade por Amapo e comentadas em notas finais pelos organizadores Brohan e Herrera.

O livro *El eco de las voces olvidadas* é caracterizado como uma autoetnografia, por se tratar de um esforço de registro e pesquisa acerca do povo cavina promovido por um indígena cavina, Alfredo Amapo. O livro conta com 10 capítulos, divididos em três partes, além das notas dos editores, escrita por Brohan e Herrera.

A parte 1, intitulada *Los primeros tiempos*, conta com 4 capítulos, dentre eles, *La creación del mundo y de la humanidad*, *Las enseñanzas de los educhi*, *Las guerras* e *La vida nuestra en los primeros tiempos*¹², essa parte trata de um conjunto de narrativas-históricas registradas a partir da memória de Amapo, ou da oralidade, e etnohistória que contam acerca da cultura cavina pré-contato.

Los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud, segunda parte do livro, conta com 4 capítulos, *El arribo de los frailes franciscanos*, *La vida con los frailes franciscanos*, *La llegada de la Orden Maryknoll* e *Los misioneros evangelistas entre*

¹² Capítulo 1 ao 4, respectivamente.

*nosotros*¹³, neles Amapo desenvolve sobre a presença missionária entre os cavina, compreendendo um grande período que vai da metade final do século XVIII até o final do século XX.

A última parte do livro, chamada *Los nuevos tiempos: el reencuentro de los cavineños*, conta com dois capítulos, *Abandonados a nuestra suerte* e *La lucha por la tierra y el territorio*¹⁴, neles é exposta a trajetória de luta por direitos realizada pelos cavina após a saída dos missionários do território, no final dos anos 80, e o início de um movimento indígena coeso que une vários povos de língua tacana do norte boliviano.

Com a leitura da obra de Amapo, fica evidente a importância do território para o povo cavina, são destacadas as paisagens, o relevo, os rios e os caminhos, além da mobilidade, que fica evidente em diversos momentos das narrativas, “El Educhi caminó y caminó con la gente detrás de él. Mucho caminó el Educhi. Por donde anduvo el Educhi, se crearon los ríos y los caminos anchos” (Amapo, 2008, p. 56).

Chama atenção também a menção às *montañas altas* que evidencia a relação para com as regiões montanhosas da região andina próxima, tal importância se deve pois aponta para uma contrariedade frente as teorias que defendem uma “fronteira” territorial/cultural entre as terras altas andinas e as chamadas terras baixas amazônicas, dicotomia que foi narrada pelo ocidente como correspondente tanto a um suposto isolamento territorial amazônico, quanto uma inferioridade cultural da região em detrimento aos povos das terras altas, entendidos como mais “desenvolvidos” do que os povos da floresta.

Pesquisas realizadas nos últimos vinte anos proporcionaram avanços no conhecimento que demonstram que os quatro tipos de agrupamento descritos por Steward tornaram-se inadequados à tarefa de tentar melhor compreender o passado da América, pois desconsideram elementos da cosmovisão ameríndia fundamentais às noções de organização social e política. Esta discussão recai, sobretudo, no debate que envolveu a definição de fronteiras idiossincráticas que pudessem precisar a comparação das sociedades enquadradas na tipologia dos cacicados, e aquelas caracterizadas pelo estágio de evolução ‘tribal’, ou seja, as sociedades chamadas igualitárias (Arcuri, 2007, p. 307).

A relação com as terras altas se faz presente em outros momentos da narrativa, outra história que trata do surgimento das árvores altas no território e inclui os povos andinos dentro da lógica cosmológica cavina. Em uma narrativa denominada *la creación de los grandes árboles por el rey Inka*,

Yo conozco un cuentito acerca de los Inkas. Es corto este cuento. Se lo voy a contar. Dice que los Inkas vinieron a esta tierra. Vinieron por aquí los Inkas. Bajaron de las montañas. Allá, en las montañas vivían ellos. Allá. De allá, se vinieron con su rey, el rey Inka. El rey Inka era como el ekwari de los Inkas. Así

¹³ Capítulos 5 a 8, respectivamente.

¹⁴ Capítulos 9 e 10, respectivamente.

es. Vinieron sembrando en la tierra, los Inkas. Harto han sembrado, ¿no? Sembraron almendra, siringa, majo, motacú y otros árboles grandes más, pero no sé cuáles. Antes de que vinieran los Inkas, no había todo eso, todos estos árboles. No había. El rey Inka los hizo aparecer, sembrándolos. No se sabe de dónde los Inkas trajeron todo eso: ese es el secreto del rey Inka. Nosotros no sabemos eso. No se sabe. Pero fueron ellos, los Inkas, quienes lo sembraron. Ellos –donde el país era pobre, sin árboles grandes y útiles para la gente– sembraron para que sea más rico. Así pasó. Así lo hizo el rey Inka. Así lo hizo (Amapo, 2008, p. 66).

Nota-se que, apesar dos incas estarem representados de certa maneira, como portadores de uma riqueza (nesse caso, as sementes), eles estão enquadrados nas formas narrativas e organizacionais cavina. Essa forma de construção narrativa se faz presente em outros momentos das narrativas-históricas cavina, ao tratar do surgimento dos brancos o protagonismo se mantém em mãos cavinas, ainda que os brancos estejam em posição de maior riqueza.

Las comidas estaban servidas, puestas sobre una mesa y también puestas abajo, en el piso. Estaban servidas en diferentes platos: platos buenos y platos de barro. Los platos buenos estaban sobre la mesa y los platos de barro estaban en el piso. Para tomar, era igual: había jarras de barro y vasos lindos, bien finos. Las jarras estaban en el piso y los vasos estaban sobre la mesa. Para sentarse también era igual: había lindos asientos para caballeros y esteras nomás para los pobres. El grupo cavineño escogió primero y, humildemente, eligió todo lo que es inferior: los cavineños quisieron sentarse en las esteras, comer en platos de barro y tomar en jarras de barro. Por eso, así es nuestra manera de vivir desde ese entonces. Los blancos, ellos, eligieron los buenos platos, los lindos vasos y los asientos de caballero. Por eso, desde ese entonces, siempre han vivido con estas cosas. Es la manera de vivir de ellos. Así pasó. Fue la decisión de cada grupo (Amapo, 2008, p. 58).

A lógica narrativa cavina, assim como em outras sociedades indígenas, apesar de se colocar em uma posição que poderia ser chamada de “inferioridade material” frente aos não-indígenas, o faz a partir de um discurso que destaca suas ações como detentoras do protagonismo de suas escolhas em sua história, na qual os brancos aparecem como apenas outros personagens que receberam os presentes de Educhi. Sendo assim, aspectos exteriores a cultura cavina pré-contrato são acrescentados a narrativa (objetos e os próprios brancos), mas estes não aparecem como elementos centrais na história, mas como outros personagens dentro de uma narrativa histórica existente¹⁵.

Outro ponto a ser destacado é a influência do cristianismo dentre os cavina, provocada pelos longos períodos de intervenção missionária e aldeamentos que os cavina experienciaram. Dessa maneira cabe evidenciar que a cultura cavina não deixa de existir e

¹⁵ Tal característica, de acrescentar o “branco” em sua cosmologia não é exclusividade cavineña, e pode ser visto em outras culturas indígenas, ainda que sob diferentes perspectivas, como por exemplo, dentre os yanasha do Peru existe uma criatura canibal conhecida por *pishtaco* que é associada aos não-indígenas invasores (Santos-Granero, 2005), dentre os yanomami do Norte do Brasil, os brancos são compreendidos sob uma lógica parecida com a cavina, estando submetidos a criação de *Omama*, mas partindo por um caminho de afastamento da floresta e acumulação e desejo pela mercadoria (Kopenawa e Albert, 2015).

nem os cavina se fazem menos indígenas por conta da presença do cristianismo, o que existe são processos de adaptação cultural, como ficam evidenciados a partir da leitura das narrativas.

Al principio, en los primeros tiempos, nuestros antepasados no conocían al Dios verdadero. Ellos no lo conocían. No habían escuchado hablar de él. No lo conocían. No sabían nada de él. No sabían nada de su historia: cómo ha vivido, los milagros que ha hecho, cómo ha curado a la gente, cómo enseñó a la gente a vivir bien... No sabían nada de todo eso. Para ellos, solamente existía el Educhi. Él nomás existía para ellos. Él nomás. Ellos pensaban así. Así pensaban. No pensaban de otra manera. No sabían nada de Dios. Por eso, con este pensamiento, los antiguos decían que toda la Creación era la obra del Educhi. Antes, existían muchas historias que contaban que todo lo que existe había sido creado por el Educhi. "Poderoso el Educhi" decían los antepasados (AMAPO, 2008, p. 56).

Na passagem acima, fica evidente a presença do cristianismo dentre os cavina, fruto do processo de cristianização promovido pelos missionários franciscanos durante o século XVIII, XIX e XX e pelos religiosos da ordem Markynoll na metade do século XX. Evidenciar o protagonismo indígena não significa ignorar ou negar a violência promovida dentro das missões pelos religiosos, seja a violência física ou epistêmica, mas sim compreender as ações indígenas que foram tomadas no decorrer do tempo e levaram a apropriação (ou negação) de práticas exteriores.

Pode-se perceber essa capacidade adaptativa a partir da leitura, por exemplo, de diversas narrativas que contam com a presença de símbolos externos a cultura cavina (cristianismo, não-indígenas, outros povos, etc.), essa reprodução de símbolos culturais em diferentes contextos históricos, ou seja, a conexão entre sincronia e diacronia, se relaciona com a discussão proposta em Sahlins (2008), na qual ele busca debater em torno da articulação entre estrutura e evento, através de uma compreensão baseada na noção de "estrutura da conjuntura".

Como defendido por Sahlins (2008), as culturas indígenas contam com um sistema de crenças baseado na atualização, de forma que os acontecimentos são organizados conforme a cultura, mas a cultura também passa por processos de reformulação provocados pelos eventos subsequentes

Basicamente, a idéia é muito simples. As pessoas agem face a circunstâncias de acordo com seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas. Como dizia Durkheim, o Universo só existe para as pessoas tal como elas o pensam. por outro lado, o Universo não precisa existir da maneira como elas o pensam. Tampouco a resposta do "outro generalizado" do discurso humano - também dotado de um ponto de vista cultural próprio, dele ou dela - precisa corresponder às suposições implícitas nas intenções e concepções de cada um. Assim, em geral, as circunstâncias mundanas da ação humana não obrigatoriamente se conformam às categorias por meio das quais certas pessoas as percebem. No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo

com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação (Sahlins, 2008, p. 125).

A transformação é outro elemento fundamental na cosmologia cavina, percebida em diversos momentos durante as narrativas, demonstra a proximidade entre humanos e não-humanos, muitas vezes interagindo entre si. Em vários momentos ela (a transformação) se faz presente, como no tronco de cedro que se torna a mulher de José, quando Chima se torna um bruxo profissional ou quando o mesmo se transforma em chuuvi¹⁶. Apesar de que tais transformações possam não ser vistas de uma mesma maneira (seja por conta das motivações, personagens ou elementos envolvidos), todas elas representam uma relação direta entre humanos e não-humanos, o que demonstra a importância das trocas e da aproximação dos indígenas cavina com seu entorno.

O entendimento da importância da transformação como elemento da cultura cavina permite a compreensão de outro aspecto essencial, a potencialidade, ou potência. A proximidade entre os diferentes “mundos” para a cosmologia cavina, faz com que existam várias formas de se habitar o território, como visto por diversas vezes nas narrativas-históricas, assim, a noção de potência pode apreender esse estado que Eduardo Viveiros de Castro (2002) chamou de inconstância, no qual se pode ser homem/sol, mulher/fogo, pessoa/animal, na qual mesmo antes de uma transformação, existem manifestações da natureza ambígua do ser (Brohan e Herrera, 2008).

A obra de Amapo permite o entendimento de aspectos dos saberes indígenas ligados ao povo cavina que se confrontam com os falsos pilares da colonialidade, tais quais a suposta universalidade e neutralidade. Sua leitura nos possibilita enxergar a teoria anticolonial a partir de bases narrativas situadas culturalmente, revelando outras formas de conhecimento que não a acadêmica ocidental.

Como forma de análise das narrativas e busca por uma melhor compreensão de sua leitura está sendo levado em conta uma metodologia que se baseia tanto na ideia da narrativa-histórica indígena (por vezes também chamada de mito) como documento/fonte histórica oral transcrita, quanto se apropria de elementos da complexa análise dos mitos realizada em Levi-Strauss (2010). Não se trata de uma análise da narrativa conforme proposto por Levi-Strauss, contudo busca-se se aproximar de uma reflexão inicial acerca do mito enquanto uma narrativa histórica oral que organiza e dá significado a modos de viver

¹⁶ Esses eventos se encontram na narrativa *El origen de los yanakona, de los brujos y de los bárbaros*.

culturalmente particulares. Para tanto, é feita uma análise da própria construção narrativa, buscando inicialmente um afastamento de categorizações externas, para em seguida aproximá-la da observação do contexto etnográfico do povo o qual a narrativa está inserida. Cabe ressaltar que, apesar da influência metodológica de Claude Levi-Stauss, sua teoria estruturalista não será utilizada ou discutida no presente trabalho, uma vez que o objetivo que se pretende atingir não vai de encontro as mesmas pretensões do projeto estruturalista.

Como o trabalho conta com narrativas advindas da oralidade, foi necessário um movimento de reflexão acerca das narrativas-históricas indígenas, uma vez que a forma de análise não pode se ater as metodologias tradicionais da história oral, busquei uma articulação com autores e autoras que proponham novas formas para os estudos das histórias indígenas em conjunto com a etnografia, como Smith (2016), Barbosa, Mezacasa e Fagundes (2018), Silva e Silva (2011). Contudo, o processo de construção metodológica para um projeto de análise interdisciplinar e intercultural ainda está em formação, de maneira que a metodologia não se encontra fechada ou esgotada, na verdade ela está em constante mudança, sendo afetada por novas vozes, em especial de autores e autoras indígenas, e pelas vivências experienciadas por mim em minha trajetória como pesquisador que almeja a anticolonialidade.

Ao final das análises acerca das narrativas cavina será feito um movimento de reflexão que tem como alvo como as narrativas Cavina, podem ser pensadas à luz da teoria decolonial, buscando formas de associação entre argumentos teóricos, os discursos construídos pela colonialidade relacionados aos povos indígenas, em especial da região Andes-Amazônia, e as conclusões tiradas a partir da análise das narrativas.

3.1.1 “Las enseñanzas de los educhi”

O segundo capítulo do Livro *El eco de las voces olvidadas*, de Alfredo Amapo, é intitulado *Las enseñanzas de los educhi*, e é composto por quatro contos chamados, respectivamente, *El cazador desafortunado y su amigo el Echire*¹⁷; *El cazador desafortunado y su amigo el tatú*¹⁸; *El secreto de la mujer soltera y el lobo de río*¹⁹ e *El respeto a la dueña del fuego*²⁰.

¹⁷ Anexo A

¹⁸ Anexo B

¹⁹ Anexo C

²⁰ Anexo D

Por se tratar de narrativas mais curtas, se comparadas ao primeiro capítulo, optei por uma análise das quatro narrativas, de forma a identificar elementos (conceitos) comuns ou conflitantes, caso existam, em cada narrativa. Dessa maneira, após uma breve exposição individual de cada narrativa (movimento que considero necessário para destacar possíveis individualidades), o texto seguirá buscando apontar as temáticas que se destacam dentre o capítulo 2.

A primeira história que compõe o segundo capítulo, chamado de *El cazador desafortunado y su amigo el Echire*²¹, conta a história de um caçador que vivia com a família de sua mulher, mas, por não ser um bom caçador era destrutado pelo seu cunhado e sua sogra. Motivado a conseguir caça para alcançar o respeito de sua mulher e de sua família, o homem sai em busca de pegadas, até encontrar vários *chanchos de tropa*²².

El hombre siguió las huellas y rápidamente alcanzó a los chanchos. Pero como ya era tarde, se quedó en la selva cerca de los chanchos de tropa. Él no quería hacerlos escapar y que la familia de su mujer siguiera siendo mala con él. Por eso, se quedó, sin hacer ruido, escuchando los chanchos que estaban muy cerca. A la medianoche, se le apareció un hombre, que era el Echire, el dueño de los chanchos de tropa. Este hombre es el dueño de ellos, su jefe, su ekwari (AMAPO, 2008, p. 84).

O *Echire*²³ e o homem passam a noite conversando, e o dono dos *chanchos* ensina ao caçador vários segredos relacionados ao sucesso da caça, e também promete ao homem carne de caça para levar para sua família.

Pero le dijo al cazador que, cuando él fuera a cazar, nunca debía herir así nomás a sus animales y dejarlos heridos en el monte, porque a él le costaba mucho curarlos. También le dijo que, cuando asara los chanchos en el monte, nunca debía dejar los palitos de la chapapa porque hasta él, el dueño, el dueño de los chanchos, sentía el calor del fuego en su propio cuerpo. Caliente, dice, lo sentía el Echire en su cuerpo (AMAPO, 2008, p. 85).

Os *chanchos de tropa* no decorrer da noite passam a se comportar e falar tal como os humanos, segundo o caçador, “Durante la noche, mientras conversaba con el Echire, dice que el cazador escuchaba a los chanchos cerca, como a personas. Parece que se reían, que jugaban como personas nomás” (AMAPO, 2008, p. 85).

Debemos precisar que si el cazador desafortunado “escuchó a los pecaríes cerca, como a personas” pero no pudo verlos como tales, es porque eso hubiera sido fatal para él: los pecaríes ven de noche a los humanos como presas y el Echire es el único de ellos en poder adoptar la perspectiva de los humanos y en poder ver al yanakona como se ve a sí mismo, es decir como humano (Brohan e Herrera, 2008, p. 232).

²¹ História narrada por Pastor Tabo Amapo.

²² Queixada ou pecarí (Tayassu pecari).

²³ Echire representa uma divindade educchi avô, dono dos pecaris (Brohan e Herrera, 2008).

Como é destacado por Brohan e Herrera (2008), tal percepção se dá pelo caçador ser um sacerdote dos humanos (*yanakona*) e o *Echire* um sacerdote dos pecarís, dessa maneira ambos podiam se comunicar, se enxergar e interagir como humanos, diferente do resto dos pecarís, que não compartilhavam da mesma percepção.

O conto termina com o caçador retornando com a carne dada pelo *Echire*, além de um *chanchito* que deveria ser entregue diretamente para sua sogra, mas quando a mulher foi pegar o *chanchito* ele a mordeu e provocou sua morte. Esse final representa uma vingança do caçador sobre a sogra, pelas maldades feitas com ele, mas essa vingança não foi tramada pelo homem, e sim pelo seu amigo *Echire* (AMAPO, 2008).

A próxima narrativa, chamada de *El cazador desafortunado y su amigo el tatú*²⁴, traz também a história de um homem que vivia com sua mulher e a família dela, ele não trazia muita carne para a família, por não saber caçar, e por conta disso era maltratado, principalmente por seu cunhado. Ao saírem para caçar, o homem e seu cunhado encontram uma toca de tatu²⁵, e o caçador entra na toca para tentar pegar o animal, mas o cunhado, movido por maus pensamentos, trancou a entrada da toca, fazendo com que o homem, após pegar o tatu, ficasse preso.

Pero nada. El cuñado, que había trancado la cueva, ya se había ido a casa. Por ser mal cazador, lo dejó al pobre hombre en la cueva. Y el hombre abandonado gritaba: – Por favor, ¡destránqueme! Pero nadie le contestaba. Ya se había ido su cuñado. Entonces, el tatú habló. Le dijo al hombre: – Tu cuñado ya se ha ido, amigo. Nadie te escucha. Vamos dentro de mi casa. Yo te invito. Era en la misma cueva donde estaban; pero al irse más adentro, la vista del hombre cambió. Se transformó su vista y él vio una habitación. La cueva ya no era cueva. Era una casa ya, y con cuarto (Amapo, 2008, p. 87).

A percepção do caçador acerca da cova do tatu, e sua comunicação com o animal implicam que o homem ocupava uma posição de *yanakona*, e, portanto, poderia assumir a perspectiva do tatu, que quando em sua toca, a enxerga como os humanos enxergam suas casas.

Según su propia perspectiva, el dueño de los tatús no vive en una cueva sino en una casa similar a las de los humanos. En este mito, cuando el narrador indica que “[la] vista [del cazador desafortunado] cambió [en la cueva]”, está claramente indicando que éste adoptó la perspectiva del (jefe de los) tatú(s). El tatú se ve a sí mismo no como tatú sino como humano: por lo tanto, aunque el narrador no lo precisa, es muy probable que el cazador desafortunado veía en la cueva al tatú como humano (Brohan e Herrera, 2008, p. 233).

²⁴ Mito narrado por Pedro Mayo Nachipa.

²⁵ Tatu ou armadilha (Dasypodidae).

Percebe-se algumas semelhanças a narrativa anterior, como a interação entre *yanakona* e dono/guardião animal, que se é tratada sobre uma forma amistosa em ambas as narrativas, além disso, tanto o sacerdote dos animais, como o dos humanos apresenta uma capacidade de caminhar entre as diferentes “roupagens” e enxergar o mundo através da perspectiva do outro.

Como ya fue señalado, entre los cavineños, las divinidades educhi y los antiguos sacerdotes se dirigían unos a otros por el término “amigo” porque las relaciones estrechas que mantenían eran establecidas sobre el modelo de la amistad formal. El hecho de que el tatú de este mito sea entonces un educhi (el dueño-jefe de los tatús) y que el cazador desafortunado ocupe una posición de yanakona está así confirmado (Brohan e Herrera, 2008, p. 233).

O homem, com a ajuda do tatu, consegue retornar para sua casa, e, além disso, é presenteado pelo animal com dois pentes feitos a partir da espinha de peixe, um seria destinado a trazer carne para o caçador e sua família, e o outro seria uma espécie de arma (Amapo, 2008).

[...] Su mujer le obedeció y puso la olla más grande encima del fuego. Mientras la olla hervía, el hombre/ sacó su peine y se peinó varias veces. Y le dijo a su mujer: – Cuando yo me caiga dentro de la olla, tú la tapas. Se subió y se cayó dentro de la olla y su mujer la tapó como su marido le había indicado. Como era un secreto, el hombre no se quedó en la olla, sino que llegó mágicamente al arroyo a bañarse ya: por algo su amigo tatú le había dado el hueso de pescado. Era para salir de la olla por el fondo: no era para morir quemándose en la olla/ con agua hirviendo. A su mujer le había dicho que, cuando ella lo escuchara bañándose, debía destapar la olla. Entonces, así lo hizo ella. Al instante mismo, de por sí, apareció una gran cantidad de carne (Amapo, 2008, p. 88, 89).

Dessa maneira, assim como no conto anterior, o homem é presenteado com carne por um chefe animal, e o animal ajuda o homem a conseguir sua vingança contra seu cunhado, que ao chegar em casa e ver toda a carne, tentou repetir o que seu o homem havia feito, mas utilizou o outro pente dado pelo tatu, e por conta disso, não conseguiu sair da panela com água fervente e lá dentro morreu (Amapo, 2008).

A terceira história narrada se chama *El secreto de la mujer soltera y el lobo de río*²⁶, é um conto mais curto, que conta a história de uma mulher solteira, que sofria com a fome por não conseguir pescar. A mulher, ao se deparar com um lobo-de-rio²⁷ (ariranha)²⁸, pede sua ajuda.

²⁶ Não consta o nome do narrador desse mito, apenas que foi narrado em cavineño e traduzido ao espanhol por Alfredo Amapo.

²⁷ *Pteronura brasiliensis*.

²⁸ “El lobo de río era un educhi antes de su extinción en la zona en los años 1960-1970 a consecuencia de su cacería intensiva por el negocio de su piel exportada a Europa y a los Estados Unidos: este feroz depredador, comparable con el jaguar y el águila harpía, era considerado como el dueño-jefe no solo de los peces, sino

– ¡Abuelo! –le dijo la mujer. – Sí. ¿Qué necesita de mí? –contestó el lobo de río. – ¿Por qué no me regala ese pescadito que tiene en la boca? Yo no tengo nada para comer y no sé pescar –dijo la mujer. – Aaaaah. Ya. Yo ya me cansé de comer pescado, de tanto pescado que como yo. Te lo doy –dijo el lobo de río. Al día siguiente volvió la mujer y otra vez se encontró con el lobo de río. Pasó lo mismo. Le pidió pescado y el lobo de río le dio. Y al día siguiente otra vez. Y otra vez. Y otra vez. Y otra vez... Eso era un secreto entre el lobo de río y la mujer. Entre ellos nomás era. De esa manera, todos los días tenía pescado la mujer. Feliz estaba ella (Amapo, 2008, p. 89-90).

Diferente das narrativas anteriores, essa história não está posta sob o ponto de vista de um *yanakona*, uma vez que essa categoria era reservada aos homens. Dessa maneira, a mulher se refere ao lobo-do-rio (*educhi*) como “*abuelo*” (avô). Além disso, por conta de a mulher não estar em uma posição de xamanismo, ela vê o *educhi* em sua forma animal, e não em sua forma humana, como visto nos outros contos (Brohan e Herrera, 2008).

Ao fim da narrativa, um homem segue a mulher e descobre que ela estava recebendo os peixes com o lobo-do-rio, o que faz com que a relação entre ela e o *educhi* seja cortada. Brohan e Herrera (2008) defendem que a diferença entre as relações apresentadas nas narrativas reside na qualidade da interação entre as personagens.

A diferencia de la situación en los dos mitos precedentes, aquí, la relación entre la protagonista y un *educhi* es informal y no puede ser hecha pública: debe ser mantenida secreta por la mujer, pues, de lo contrario, la divinidad no le renueva su ayuda y rompe el lazo establecido. Estos dos tipos de relaciones de cualidad distinta entre humanos y divinidades coexistían en el pasado en las prácticas cavineñas y siguen coexistiendo en la mitología: las relaciones estrechas entre un sacerdote y una divinidad eran instituidas para el provecho de todos los seguidores del *yanakona* y duraban normalmente hasta la muerte de éste mientras que las relaciones secretas entre el común de las gentes y un *educhi* eran establecidas para el beneficio personal y familiar del primero y eran siempre transitorias porque la persona elegida no podía impedirle revelar pronto o tarde su secreto a sus allegados humanos [...] (Brohan e Herrera, 2008, p. 234).

A diferença na forma das relações aqui parece recair sobre a questão da reciprocidade e estar ligada a posição de liderança dentre o povo cavina, uma vez que as relações entre os *educhi* e as pessoas comuns deveriam ser mantidas em segredo e representavam um benefício individual, ou no máximo familiar. Em contrapartida, as relações entre *yanakonas* e *educhis* eram conhecidas, amistosas e aconteciam em benefício mútuo (Brohan e Herrera, 2008).

también de todos los animales acuáticos. Fue remplazado luego por la anaconda (otro predador) como dueño de todos estos animales” (Brohan e Herrera, 2008, p. 234).

Por fim, a narrativa-histórica que fecha o segundo capítulo do livro de Amapo é intitulada *El respeto a la dueña del fuego*²⁹, nela é retratada a mulher-fogo³⁰ apresentada como a dona do fogo e ao mesmo tempo, também como o fogo em si.

Un día dice que un hombre quería que se cocinara rápido la comida porque tenía mucha hambre. Pero el fuego no quería arder. A veces es así: cuando está mojada la leña, uno se fatiga para hacer arder el fuego, pero nada. El hombre, de tanto tratar de hacerlo arder, se enojó: – Ahora yo voy a orinar al fuego –dijo. Y le dio. Orinó al fuego. Lo orinó. El fuego estaba furioso, bravo. Y se fue, se escapó diciendo al hombre: – A ver qué vas a hacer ahora sin fuego. ¡A ver! Así que ya se escapó el fuego. La viejita, enojada, se había ido ya. Por eso se perdió el fuego. Nadie tenía fuego. Nadie. Se había ido la viejita. Se había ido el fuego. La gente se quedó mucho tiempo sin fuego. La gente estaba con hambre. Ya no había donde hacer cocer comida. Todo quedaba crudo [...] (Amapo, 2008, p. 90).

Com isso, um homem, após algum tempo, ao seguir uma formiga que carregava uma folha queimada, encontra a senhora-fogo e ela deixa que ele use o fogo, mas apenas para si e sua família, que não conte para as outras pessoas ainda. Percebe-se, inicialmente, uma semelhança com a narrativa anterior, no que diz respeito a relação entre a *educhi* e o homem, que assim como no caso da mulher e o lobo-do-rio, é de natureza privada, em um primeiro momento, apesar de nesse caso a troca apresentar um benefício recíproco, uma vez que o homem levava caça para mulher-fogo, e essa a cozinhava.

Mas, na continuidade da história, é descoberta a proximidade entre a mulher-fogo e o homem, que a leva até a aldeia,

[...] – Bueno, aquí estoy ahora. Por la culpa de algunos, me escapé. Yo tengo vergüenza de lo que ustedes me hicieron. Me orinaron. ¿Cuál de ustedes sería? Por esa vergüenza, yo me retiré de aquí. Ahora ustedes me necesitan. Desde hoy, ustedes me respetarán porque yo soy una viejita. A veces no me apuro y no lo hago como ustedes quieren. ¿Por qué no esperan que yo lo haga? Si ustedes esperan, yo puedo hacerlo, pero no va a ser rápidamente, porque soy vieja ya. Yo soy muy vieja ya –dijo la viejita-fuego. – Aaah, ya. Está bien, entonces. La vamos a respetar ahora –dijeron todos. De esa forma, los cavineños se repartieron el fuego ya. Volvió la mujer, el fuego. La mujer-fuego, ¿no? Volvió porque la gente aprendió a respetarla. Dice que ese humo que se ve es el cabello blanco de ella, de la viejita. Es su cabello, el humo (Amapo, 2008, p. 92).

Nessa narrativa acerca da mulher-fogo, diferentemente da narrativa anterior sobre o lobo-do-rio, após o contato da *educhi* e do homem ser descoberto, existe uma mudança na relação entre os/as indígenas e a divindade *educhi*, que permite a volta do fogo para o povo. Pode-se argumentar que o personagem masculino presente na narrativa seria um *yanakona*, mas isso não se enquadra no formato geralmente visto nas relações entre sacerdotes

²⁹ História narrada por Pastor Tabo Amapo.

³⁰ “El nombre de esta mujer en la lengua cavineña es Eanu etiki (“la abuela fuego”). El término Anu (“abuela”) indica que es un *educhi* femenino” (Brohan e Herrera, 2008, p. 234).

humanos e divindades (que são publicamente conhecidas e pautadas no benefício do povo ao qual o *yanakona* pertence).

Uma outra possibilidade seria a vontade da mulher/fogo em se restabelecer entre as pessoas e superar sua vergonha, motivada pelo episódio no qual um homem urina no fogo, como contado na narrativa, afinal como a relação entre *educhi* e humanidade é recíproca (pode-se perceber no texto, como a mulher-fogo também foi prejudicada pelo seu afastamento dos humanos)³¹, isso faz com que ela retorne, ainda que deixando claras as condições para seu retorno e sua permanência, que seria em maior medida, o respeito do povo em relação a ela.

Dessa forma, feita a exposição das narrativas de maneira concisa, é possível destacar algumas temáticas que podem ser apontadas como centrais, ou transversais ao conjunto de narrativas presentes no capítulo *Las enseñanzas del educhi* (não implica dizer que apareceram em todas as histórias, ou da mesma maneira, mas em suma, que se apresentaram como temas recorrentes).

O primeiro eixo temático que se faz comum em boa parte das narrativas é a unidade de parentesco, e algumas questões que a envolvem. A esse respeito, um primeiro ponto a ser comentado, se refere aos homens narrados nas histórias morarem com a família da mulher. Segundo Pérez (1998), o modelo de organização familiar cavina após o casamento é patrilocal³², mas, de acordo com Brohan e Herrera (2008), existe um período de exceção, em geral composto por algo em torno de um ano, no qual o homem deve ir morar com a mulher e sua família, como forma de demonstrar gratidão, principalmente a seu sogro.

La presencia temporal del yerno al lado de su suegro, que se acompaña de su disponibilidad laboral, se debe entender como parte del servicio de la novia (bride service en inglés) o en otras palabras, como las prestaciones (en este caso post-)matrimoniales en trabajo proporcionadas por un yerno a su suegro, en compensación por la pérdida de (la fuerza de trabajo de) su hija. Durante este período de matrilocalidad temporal, las relaciones entre un hombre y su familia política en general son habitualmente muy tensas: el esposo está expuesto a las frecuentes críticas o incluso a la actitud hostil de los miembros de ésta, más aún si consideran, como en el mito, que no cumple plenamente con sus obligaciones de trabajo y de suministro de carne. Añadamos sin embargo que hoy en día, la práctica de la matrilocalidad temporal es mucho menos frecuente que antes entre los cavineños (Brohan e Herrera, 2008, p. 230).

³¹ “– Voy a ir a cazar – dijo el hombre a la mujer-fuego. – Anda pue. Tengo hambre –dijo la mujer” (Amapo, 2008, p. 91).

³² Costume institucionalizado segundo o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar com o pai do marido, ou na mesma povoação.

Dessa forma, pode-se compreender a dinâmica de moradia presente nas narrativas, além de uma possível interpretação acerca das qualidades das interações entre familiares, que parecem tratar de um matrimônio recente, uma vez que a forma de moradia é matrilocal, nesta interpretação, possivelmente temporária. É possível levantar uma possibilidade de que essas narrativas representam um argumento contra a matrilinearidade, uma vez que as relações apresentadas entre cunhados, ou cunhado e sogra, são de caráter negativo, dessa maneira, poderia se imaginar tais narrativas imemoriais como uma justificativa a patrilinearidade. As narrativas-históricas parecem atuar como forma de instrução a respeito da relação entre o recém esposo e sua nova família, tendo como base a informação de que os dois contos que dão mais ênfase a essa questão, *El cazador desafortunado y su amigo el Echire* e *El cazador desafortunado y su amigo el tatú*, apresentam o homem vivendo com a família da mulher, e não o contrário, “Dice que, en tiempo muy remoto, había un hombre que tenía su mujer. Vivía con la familia de su mujer. Con ellos vivía” (Amapo, 2008, p. 84).

Pela forma como as narrativas são desenvolvidas, fica evidente a má-relação entre o homem e seus familiares (sogra e cunhado), em geral motivada pela falta de respeito dos familiares de sua mulher em relação a ele, “Había un hombre que casi no sabía cazar. El pobre no traía carne a su mujer y a su suegra. Por eso, toda la familia de su mujer, y más que todo su cuñado, el hermano de su mujer, no lo quería y lo trataba mal. Siempre que podía, lo despreciaba; así era el cuñado de este hombre” (Amapo, 2008, p. 86). Pode-se observar que as hostilidades direcionadas ao marido estão relacionadas a inaptidões apresentadas por ele, nesse caso ser um mal caçador, função diretamente ligada ao seu papel dentro seu novo círculo familiar cavina.

Dessa forma, os contos trazem a vingança como tema recorrente às narrativas que giram em torno das relações familiares, sendo as maldades praticadas contra familiares um dos principais motivos que levam a prática da ação, no caso das narrativas analisadas presentes no segundo capítulo, a vingança aparece ao final das histórias e conta com a participação direta dos *educhis* mencionados.

Antes de eso, el Echire le había dicho al hombre que el espíritu de la viejita iba a llegar donde él, y así fue. Así fue. Justo como dijo el Echire. La maldad siempre tiene que llegar a parar. El hombre mismo no lo hizo, él no tuvo que hacer su venganza con su suegra. Su amigo el Echire hizo la venganza (Amapo, 2008, p. 86).

Secretamente, el hombre hizo su venganza por lo malo que fue su cuñado. El tatú le dio a su amigo dos peines mágicos: con uno el hombre dio de comer a sus hijos

y con el otro hizo su venganza. El tatú lo ayudó porque su cuñado había sido malo con él porque no sabía cazar (Amapo, 2008, p. 89).

Tal característica, reforça o caráter instrutivo das narrativas, no que diz respeito aos tratos para com a família e as consequências que podem ser acarretadas por conta do desrespeito, da maldade e da mesquinhez. A vingança aparece como elemento cultural importante de outros povos indígenas sul-americanos, como os Jívaros, que têm a vingança ou as “*guerras de vendetta*” dentre suas relações tradicionais (Descola, 2006). Sendo assim, a vingança aparece como algo inerente a cosmologia cavina, é interessante observar que ela é realizada ou possibilitada pela divindade presente na narrativa, o que implica a posição favorável de seres como os *educhis* em relação a ela.

A interação com a natureza ou ainda o “não-humano” aparece de maneira transversal a história, não sendo possível desassociar a participação dos personagens não-humanos da narrativa, de forma que eles possuem papel tão importante quanto os cavina dentro da história. Dessa forma, além da participação de animais e personagens não-humanos nas histórias indígenas³³, a relação entre os seres humanos e os outros seres é um aspecto fundamental de partes da narrativa. Essa forma de relação é possibilitada pela compreensão das cosmologias indígenas, que como coloca Viveiros de Castro (1996), pode ser chamada de “multinaturalismo”.

Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular (Castro, 1996, p. 116).

Nas cosmologias indígenas sul-americanas como um todo, a relação entre os humanos e os não-humanos difere das culturas ocidentais europeizadas, na qual o ser humano é posto em superioridade, em uma posição de domínio/antagonismo sobre o natural, muito por conta do entendimento dicotômico base do saber ocidental, no qual existe a oposição entre o (homem) civilizado e a natureza (Krenak, 2022). Nas sociedades ocidentais, inclusive, o distanciamento da natureza é utilizado como régua para o progresso, sendo o “menos civilizado” equiparado ao animalesco, que não atingiu o estado de desenvolvimento pleno.

³³ Os *educhis* são exemplos de seres não-humanos que atuam na cosmologia cavineña.

Nas narrativas presentes no capítulo *Las enseñanzas de los educhis*, é possível perceber em diversos momentos, passagens que evidenciam como os indígenas percebem os “outros”, uma vez que as interações estabelecidas entre os sujeitos demonstram uma paridade entre os humanos e não-humanos: “Durante la noche, mientras conversaba con el Echire, dice que el cazador escuchaba a los chanchos cerca, como a personas. [...]. Gente nomás son. Así es la gente del Echire: personas nomás” (Amapo, 2008, p. 85). “– ¡Abuelo! –le dijo la mujer. – Sí. ¿Qué necesita de mí? –contestó el lobo de río. – ¿Por qué no me regala ese pescadito que tiene en la boca? [...]. Eso era un secreto entre el lobo de río y la mujer. Entre ellos nomás era” (Amapo, 2008, p. 89-90).

É importante ressaltar que não apenas os animais são vistos a partir dessa ótica, outros seres não-humanos, como os Educhis, também aparecem em contato com os indígenas e possuem como característica, apesar de sua forma física, a humanidade, como visto anteriormente em Amapo (2008), “Dice que el fuego es una mujer. Parece fuego, pero es una mujer ella. Siempre, cuando ella tiene hambre, rápido hace cocer la comida. Ella es el fuego. Es como la dueña del fuego. Es mujer” (p. 90); ou ainda em “A la medianoche, se le apareció un hombre, que era el Echire, el dueño de los chanchos de tropa. Este hombre es el dueño de ellos, su jefe, su ekwari. Este hombre le preguntó al cazador qué hacía por esos lugares [...]” (p. 84).

Tais caráter transformacional a partir de mudanças de perspectiva entre os sujeitos e os corpos foi alvo de reflexão por Viveiros de Castro (1996), no que posteriormente viria a ser conhecida como perspectivismo ameríndio ou perspectivismo amazônico:

Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas (Castro, 1996, p. 117).

A percepção compartilhada acerca da humanidade de um ser em geral se dá entre seres da mesma espécie, que, além da cultura, compartilham também a “roupagem”, como escrito por Viveiros de Castro (1996). Os *yanakonas* (xamãs), por sua vez, podem fazer essa ponte entre diferentes mundos, enxergando outros seres como eles enxergam a si mesmos e transitando entre diferentes perspectivas.

Los yanakona eran los antiguos sacerdotes cavineños. Estos intermediarios entre las divinidades y los humanos, cuya función era hereditaria, practicaban curas terapéuticas. Pero desempeñaban sobre todo funciones ceremoniales: únicos humanos en poder ver a los educhi bajo su forma humana y en poder dialogar con

ellos, tenían la responsabilidad de dirigir los grandes rituales colectivos (Brohan e Herrera, 2008, p. 218).

A diferença entre a compreensão indígena amazônica e ocidental sobre a humanidade pode ser argumentada sobre a ótica do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996), uma vez que, por perceber a cultura/humanidade como uma consciência universal compartilhada, no sentido de todos os seres possuírem tal consciência e se enxergarem como humanos, a diferença residiria no material, nos seus corpos, os mesmos que lhe permitiriam uma perspectiva particular do mundo – tais corpos, contudo, poderiam se transformar em outros em determinadas situações, tornando as fronteiras entre os seres mais permeáveis.

Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (Castro, 1996, p. 117).

A concepção difere do que é visto na lógica ocidental, por exemplo, na qual o material, o físico, seria compartilhado entre os seres, mas os humanos se diferenciariam por conta de sua consciência elevada, aspecto que seria exclusivo ao ser humano.

Dessa maneira, por conta dessa permeabilidade que marca as fronteiras entre diferentes seres, as relações entre os indígenas e não-humanos (animais, plantas, espíritos-dono, etc.) se dão de maneira muito complexa e interligada. Nota-se no decorrer das narrativas, como os cavina se inserem em uma lógica na qual é necessário o respeito e o equilíbrio para com os outros seres, uma vez que sua compreensão de existência e propriedade difere da ocidental. Com a leitura de Amapo (2008), vê-se como os cavina não enxergam a paisagem e os organismos presentes como subordinados ou sem poder de agência, mas sim a partir de relações intercambiais, de amizade, de aliança ou mesmo de vingança.

Como se sabe, la noción o la figura de dueños de los animales (“espíritus-dueños”, “madres de la caza”, “maestros de los pecaríes”, etc.) es muy común en las cosmologías de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas e incluso de todo el continente americano y de más allá (Siberia, Asia sureste, Papuasía-Nueva Guinea, etc.). Entre los cavineños, el dueño de los pecaríes labiados (que constituye el prototipo de esta especie animal) es una divinidad de la categoría de los educhi abuelos (baba Echire). En el pasado, los yanakona se relacionaban con él, le entregaban unas ofrendas de chicha de maíz, hojas de coca y polvillo de tabaco que compartían con él y con sus seguidores, y le pedían de entregarles algunos de sus animales para los cazadores (Brohan e Herrera, 2008, p. 231).

Percebe-se como a centralidade, ou protagonismo não está necessariamente na figura humana, pode-se inclusive argumentar que as próprias relações de trocas

estabelecidas entre animais/plantas/espíritos-donos e pessoas é mais central que os próprios humanos em certos momentos da cosmologia cavina.

[...] En ese instante, vio al fondo del lago un lobo de río con un pescado en su boca. – ¡Abuelo! –le dijo la mujer. – Sí. ¿Qué necesita de mí? –contestó el lobo de río. – ¿Por qué no me regala ese pescadito que tiene en la boca? Yo no tengo nada para comer y no sé pescar –dijo la mujer. – Aaaaah. Ya. Yo ya me cansé de comer pescado, de tanto pescado que como yo. Te lo doy –dijo el lobo de río (Amapo, 2008, p. 89).

Neste trecho, por exemplo, a ação principal reside no lobo-do-rio, que nesse caso representa também um *educhi*, que compartilha sua pesca com a mulher, estabelecendo uma relação entre os dois, esse caso pode ser visto em outras narrativas, inclusive de maneira ampliada, como no caso da narrativa “*El cazador desafortunado y su amigo el Echire*”, mencionada anteriormente.

Este hombre se quedó toda la noche a conversar con el cazador y le enseñó cosas secretas. Haartas cosas le enseñó, dice. Dicen los antiguos que de aquí salieron las palabras para ser un buen cazador y para otras cosas: el hombre aprendió y enseñó a otros. Así se aprendió estas cosas secretas para la cacería. Antes de que este hombre conozca al Echire, no se sabía de eso [...] (Amapo, 2008, p. 85).

A relação entre os seres é muito mais complexa, de maneira que o *Echire* (dono/chefe dos pecarís) compartilha com o humano dicas para uma boa caça, além de matar e cozinhar alguns de seus *chanchos* para oferecer ao caçador carne para que levasse a sua família, demonstrando essa natureza ambígua, pautada na transformação (mudança de perspectiva) que permite que o *Echire* hora enxergue os pecarís como presas (quando o mesmo está na sua forma humana e eles em sua forma animal), e também seja seu protetor (quando estão em formas compartilhadas) (Brohan e Herrera, 2008).

Tal dualidade exemplifica o caráter transformacional das cosmologias indígenas amazônicas defendido por Viveiros de Castro (1996), os seres estão diretamente ligados à sua forma de enxergar o mundo através de seu corpo, que determina suas relações para com os outros, mas ao mesmo tempo, pela natureza compartilhada da cultura/humanidade, as fronteiras entre diferentes perspectivas não são intransponíveis.

Inclusive, a própria lógica de predação não é unilateral, o ser humano não está posicionado acima da cadeia predatória, e mesmo as relações de predação são variáveis, como explicam Brohan e Herrera (2008),

En otras palabras, este mito deja a pensar que entre los cavineños, las relaciones entre los humanos y los pecaríes eran de predación reciproca y no simultanea (los humanos cazan los pecaríes de día pero eran cazados por ellos y/o por su dueño de noche) pero que existía un equilibrado o una nivelación de estas relaciones de predación, al estar la predación en realidad incluida, englobada o subsumida en una relación de reciprocidad. En efecto, todo parece indicar que entre los cavineños,

como en otras sociedades amazónicas (los tukano orientales de la frontera entre Colombia y Brasil por ejemplo, cf. Árrhem (1996) y sobretudo Descola 1996, 2005: 471-481), los humanos estaban antiguamente plenamente integrados en una red de intercambio con los pecarís y que las relaciones que los unían eran basadas sobre el modelo (el esquema diría Descola) del intercambio y de la reciprocidad (más o menos) equilibrada: “[los pecarís] liberados [por su dueño] para la cacería [de los humanos] [debían] ser compensados por el alma de un muerto humano que se [transformaba] en un animal de la misma especie” (op.cit. : 474) (p. 233).

Além disso, vê-se em outros momentos das histórias, exemplificações de como o respeito às normas de coexistência entre humanos e não-humanos se fazem importantes nas narrativas-históricas cavina, sendo inclusive ditadas pelos espíritos-donos em partes das narrativas presentes no segundo capítulo, conforme mencionado acima:

Pero le dijo al cazador que, cuando él fuera a cazar, nunca debía herir así nomás a sus animales y dejarlos heridos en el monte, porque a él le costaba mucho curarlos. También le dijo que, cuando asara los chanchos en el monte, nunca debía dejar los palitos de la chapapa porque hasta él, el dueño, el dueño de los chanchos, sentía el calor del fuego en su propio cuerpo. Caliente, dice, lo sentía el Echire en su cuerpo. El cazador, tras escuchar al Echire, dijo que sí, que iba a seguir estas recomendaciones (Amapo, 2008, p. 85).

– Bueno, aquí estoy ahora. Por la culpa de algunos, me escapé. Yo tengo vergüenza de lo que ustedes me hicieron. Me orinaron. ¿Cuál de ustedes sería? Por esa vergüenza, yo me retiré de aquí. Ahora ustedes me necesitan. Desde hoy, ustedes me respetarán porque yo soy una viejita. A veces no me apuro y no lo hago como ustedes quieren. ¿Por qué no esperan que yo lo haga? Si ustedes esperan, yo puedo hacerlo, pero no va a ser rápidamente, porque soy vieja ya. Yo soy muy vieja ya –dijo la viejita-fuego (Amapo, 2008, p. 92).

Dessa maneira se reforça a questão da centralidade das interações de sociabilidade e reciprocidade entre humanos e não-humanos, que aparece de diversas maneiras em todas as narrativas do segundo capítulo do livro de Amapo, o que demonstra a importância do que chamamos de natureza para o povo cavina, que tem no território, plantas e animais agentes essenciais para a complexidade de suas relações tradicionais.

4 A REGIÃO ANDES-AMAZÔNIA E A COLONIALIDADE: REFLEXÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA ANTICOLONIAL

Sendo um conceito determinante para o desenrolar da pesquisa, neste capítulo pretende-se realizar uma reflexão acerca da colonialidade e seus efeitos sobre as relações estabelecidas na chamada fronteira Andes-Amazônia no contexto da América do Sul, utilizando da particularidade de narrativas-históricas cavina, destacando os entrelaçamentos da teoria com a realidade percebidos a partir das histórias cavinas, em conjunto com outras fontes históricas e a partir da discussão de diversos autores da teoria pós-colonial que trazem tal problemática para o centro do debate.

De início, se faz importante apresentar uma breve descrição do que está sendo compreendido como colonialidade, para que, em seguida, seja possível uma reflexão acerca das narrativas-históricas cavina e suas possibilidades para o pensar anticolonial. Segundo Quijano (2005), a colonialidade tem papel fundamental nas formações dos estados nacionais sul-americanos, sendo ela a manifestação dos domínios coloniais nos dias atuais. Mas, apesar dela se estender a formas de violência física, pretende-se discutir sua atuação sobre o campo do saber, ou seja, entender como a violência colonial perdura até os dias atuais, camuflada sobre um discurso de naturalidade na América Latina.

Mignolo expande a definição do conceito, de acordo com as implicações dos processos coloniais e de uma matriz resultante da expansão europeia em escala mundial,

A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. É, por último, a “colonialidade” (por exemplo, el patrón colonial de poder, a matriz colonial de poder – MCP) é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe. É um projeto que não pretende se tornar único (Mignolo, 2017, p. 2).

O autor traça uma conexão indissociável entre a modernidade e a colonialidade, apresentando a modernidade como fruto do emprego colonial e do domínio epistemológico ocidental. Dessa maneira, evidencia a necessidade europeia em criar narrativas para seus propósitos expansionistas, sendo a divisão da sociedade em raças uma das formas utilizadas pelas estruturas hegemônicas europeias (Quijano, 2005).

Percebe-se tal efeito ao se voltar para a particularidade do caso cavina, no qual a invasão espanhola, nesse caso, com forte participação das missões, promoveu reduções forçadas na região de *Llano de Mojos*, na Bolívia, e agruparam diversos povos indígenas em aldeamentos multiétnicos, buscando uma homogeneização forçada e a universalização de valores europeus cristãos, na forma da religião, organização social e do trabalho (Amapo, 2008; Pérez, 1998). Mas, esses processos impulsionados pela modernidade/colonialidade, além de evidenciar a violência disfarçada sob um discurso civilizatório, reforçam ainda mais o protagonismo/resistência das populações originárias, vê-se como os cavinas experienciaram mais de um século de violências e tentativas e extermínio cultural, e ainda assim foram capazes de se ajustar frente choques culturais, mantendo traços de sua cosmologia tradicional e se utilizando de novos conceitos trazidos/forçados pelo “outro”.

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 107).

As novas estruturas de trabalho pautadas no emergente capitalismo mundial que aparecem com a exploração colonial estão, dessa forma, diretamente ligadas as novas concepções racializadas e, sendo assim, ao poder ocidental também sobre o campo do saber, que foi lentamente sendo conquistado pela Europa ocidental (Quijano, 2005).

A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores. [...] Os povos colonizados eram raças inferiores e – portanto– anteriores aos europeus (Quijano, 2005, p. 111).

Quijano (2005) apresenta o conceito de “sistema-mundo global” quando discute as ações que iniciaram com a invasão das Américas e culminaram no estado atual, precisamente por conta da colonialidade do poder, que homogeneiza instituições hegemônicas e valores, fazendo com que a régua europeia seja universalizada.

A universalidade em que opera a colonialidade pode ser explicada como uma pretensão de expandir características europeias a uma escala mundial, de maneira que sejam compreendidas como padrão da humanidade, Enrique Dussel (1995) explica essa questão que engloba o eurocentrismo presente no campo do saber,

O “eurocentrismo” consiste exatamente em confundir ou identificar aspectos da universalidade abstrata (ou até transcendental) humana em geral com momentos da particularidade europeia, de fato a primeira particularidade mundial (em outras palavras, a primeira universalidade humana concreta). A cultura, a civilização, a filosofia, o subjetivismo e outros elementos moderno-europeus passaram a ser considerados pura e simplesmente (universal humano abstrato) como cultura, civilização, filosofia, subjetivismo etc (Dussel, 1995, p. 87).

Com isso, chegamos à compreensão de Dussel (1995) a respeito da importância de um pensamento anticolonial, “Não existe libertação sem racionalidade; mas, também, não existe racionalidade crítica sem que se acolha a “interpelação” do excluído, pois, do contrário, ela seria, embora inadvertidamente, apenas uma racionalidade de dominação” (DUSSEL, 1995, p. 78). Destaca-se a importância do ouvir, de perceber o saber do “Outro” na construção do conhecimento, para que não seja reforçado o discurso da exclusão.

Novamente se reforça a necessidade de se voltar para a “base”, um olhar desatento poderia enxergar na trajetória histórica cavina, repleta de violência e um grande período de intervenção religiosa, um exemplo claro do discurso da exclusão, na qual os indígenas seriam os “vencidos” ou estariam submetidos irrestritamente as ordens dos missionários (europeus e norte-americanos). Mas a prática da escuta dos saberes indígenas, como no caso da autoetnografia de Amapo (2008), possibilita a compreensão da complexidade dos acontecimentos após os estabelecimentos missionários da metade final do século XVIII, não apenas as lideranças e os conhecimentos cavina eram fundamentais para o estabelecimento e sucesso das Missões, como as próprias relações traçadas entre povos indígenas, como os cavinas e os ese ejja, eram determinantes nas distribuições territoriais.

A reflexão acerca da colonialidade do saber é de grande importância para o reconhecimento de outras formas de qualificar o mundo, que não a ocidental. Pode tomar-se o exemplo de Viveiros de Castro (1996), que ao tratar do pensamento ameríndio, e de sua “qualidade perspectiva” coloca da seguinte maneira,

Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a conseqüente transportabilidade das partições cosmológicas que os alimentam. Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (Castro, 1996, p. 115).

Têm-se como objetivo a elucidação das condições artificiais que envolveram a construção do imaginário ocidental, a partir do que seria seu contraponto, o “Outro”, uma vez que, de acordo com Santiago Castro-Gómez: “As teorias pós-coloniais demonstraram, no entanto, que qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da

experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico” (Castro-Gómez, 2005, p. 83).

O desafio seria como produzir o conhecimento de forma que o saber indígena seja ouvido e valorado na construção do saber, Gayatri Spivak apresenta elementos para discussão, “O ponto é como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro” (Spivak, 2010, p. 102). O que se estabelece é a necessidade não apenas de uma mudança de foco nos estudos, mas também uma mudança nos sujeitos que buscam as problemáticas a serem estabelecidas, o que demonstra uma necessidade da valoração dos saberes indígenas e principalmente, uma escuta ativa das pessoas indígenas em posição de fala.

E é justamente no deslocamento desses sujeitos que constroem as narrativas a partir do que foi construído como alteridade é que vemos a potência da construção da narrativa anticolonial de Ailton Krenak (2022), filósofo indígena que desenvolve sobre a importância da pluralidade, no combate ao modelo dualista ocidental, que opõe natureza e urbanização; selvagem e civilizado. Este intelectual indígena reitera que tais fronteiras são imaginadas e fruto de um pensamento colonial que busca homogeneizar a forma de viver, como o mesmo coloca, ao falar da necessidade de reconhecer outras formas de se colocar no mundo, “se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais” (Krenak, 2022, p. 42).

Krenak (2020) questiona também a compreensão do tempo como progressivo⁶, o que atribui a um entendimento ocidental, no qual o objetivo se encontraria no horizonte e seria dever da humanidade buscá-lo, ainda que essa “humanidade” esteja restrita a um grupo específico de pessoas, grupo este excludente.

É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas todas avida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte. Estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobre, a sub-humanidade – alguns de nós fazemos parte dela (Krenak, 2020, p. 10).

Dessa maneira, pode-se argumentar que as compreensões acerca do tempo e da história que concebem explicações pautadas em argumentos progressistas em geral o fazem sobre um fundo de exclusão, na qual os sujeitos que Krenak (2020) chama de “sub-humanidade” representam um estado de passagem, ou um exemplo do passado, que não pertence ao tempo presente, e por conta disso, estariam fadados ao esquecimento ou a superação pelo progresso.

4.1.1 Efeitos da colonialidade sobre a região Andes-Amazônia

A partir de tais reflexões, é válido um breve apontamento sobre a região escolhida como recorte da pesquisa, a região Andes-Amazônia, na qual o determinismo ambiental foi fortemente utilizado enquanto arcabouço conceitual para compreender os povos indígenas e seus modos de existência na floresta amazônica, principalmente a partir do século XIX, passando por um período maior de críticas na historiografia apenas a partir da segunda metade do século XX (Machado, 2021). Ainda assim, mesmo que não sob o mesmo formato, os estragos do determinismo são experimentados ainda hoje, “exemplos da perpetuação de uma dicotomia, seja de origem colonial, seja fruto do evolucionismo ou do determinismo ambiental, ou ainda dos novos discursos neocolonialistas atuais, as fronteiras continuam presentes em grande parte nas pesquisas acadêmicas e no imaginário mais amplo destes territórios” (Machado, 2021, p. 14).

O primeiro indicador da colonialidade na região percebe-se com a leitura de fontes históricas, em geral produzidas através de expedições direcionadas pelo Estado (seja durante o período colonial ou após as independências). Em textos como “Navegacion del Madre de Dios: Viaje del Padre Nicolas Armentia” publicado em 1887³⁴, percebe-se a construção de um discurso no qual os indígenas são apresentados como selvagens, inferiores, propensos ao trabalho manual ou catequização, em casos de povos aliados aos bolivianos (como algumas populações aronas ou cavinás), ou ao conflito (como povos denominados genericamente por “chunchos”) (Armentia, 1887). Ademais, quanto às interações entre ou com populações originárias, são mencionados apenas alguns encontros de caráter belicoso, como da conquista dos Mojos, pelo Inca Yupanqui: “levando dez mil índios embarcados em balsas; os quais, apenas chegaram mil à Mojos; havendo perecido os restantes, parte nos combates, e parte com as enfermidades e trabalhos conseguintes à tão penosa expedição” (Armentia, 1887, p. 14, tradução nossa); ou do conflito entre povos da região:

Em outro tempo, tiveram relações contínuas com os Isiamenios e Tumupaseños, mas essas relações foram interrompidas por volta do final do século passado; com motivo de haver cortado as orelhas, o Cacique de Isiamas Dapapuri, à vários

³⁴ O relato reúne em seus diversos capítulos a experiência do Franciscano Nicolas Armentia durante os anos de 1881 a 1886, no qual navegou grande parte da extensão do chamado Madre de Dios e explorou as áreas compreendidas entre o mesmo e o rio Beni. Por se tratar de um material que visava reunir informações sobre o território e também as populações indígenas que o habitavam é repleto de unidades de medidas como forma de documentação e também nomenclaturas de diferentes comunidades indígenas (não fica claro se os nomes dados as populações indígenas eram obtidos com os povos ou simplesmente inventados ou reproduzidos por Armentia).

Araonas e Toromonas, nas margens do rio Madidi: por esse motivo deram um assalto à missão de Isiamas os Araonas e Toromonas reunidos (Armentia, 1887, p. 46, tradução nossa).

Nos poucos momentos que os relatos não apresentam histórias de agressão ou conflitos, destaca-se uma atribuição de “selvageria” ou “inferioridade” que Armentia afirma existir entre os indígenas,

Hoje em dia o missionário se vê exposto a ficar só e abandonado no meio desse imensos desertos: pois se confia nos bárbaros, esses são essencialmente inconstantes, e com qualquer protesto somem e se vão a outra parte. O bosque é sua casa, como o é para o veado e a anta (Armentia, 1887, p. 102, tradução nossa);

Tanto os Araonas como os Toromonas são de muita boa índole, salvo os defeitos de todo bárbaro, especialmente a inconstância e a ociosidade: vícios que só se chegam a corrigir com alguns anos de constância e paciência; até fazê-los compreender por experiência, as vantagens da vida social (Armentia, 1887, p. 103, tradução nossa).

Tais características são recorrentes em outras fontes históricas, como na “Relación de la jornada y descubrimiento del Río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567” (Ulloa, 1899), no qual são relatados diversos ataques por indígenas aos espanhóis, além de deixar claro em diversos momentos uma suposta crueldade presente entre os nativos,

[...] a estes dois mantiveram presos e a dez ou doze dos demais capturaram vivos e ainda que o fraile rogava por eles não pode livra-los e assim os mataram um a um e dois a dois a todos o que foi a maior crueldade que nas yndias se foi feita. Nosso senho deus os perdoe e a quem foi causa disso (Ulloa, 1889, 25, tradução nossa).

Percebe-se, além da clara vilanização e atribuição de “selvageria” aos indígenas, como as crônicas históricas citadas omitem a riqueza de conexões e trocas existentes, tanto entre as populações amazônicas, quanto dessas populações para com os habitantes das terras altas andinas. Retoma-se o caso dos cavinas, ainda que em suas narrativas históricas, se reconheçam inimigos e conflitos duradouros, como no caso de suas relações conflituosas com os *ese ejja*, a leitura de Amapo (2008), permite a indagação sobre possíveis redes de trocas entre os povos de compreensão mútua na região próxima aos cavinas, além de um conhecimento acerca das populações das terras altas andinas, seja por sua presença nas narrativas, ou pelo empréstimo de palavras.

Dessa maneira, o retrato feito dos povos indígenas da região amazônica não se sustenta quanto nos voltamos para as narrativas e relatos dos povos originários da região, na verdade, o que se percebe é uma negação da imagem de povos isolados e exclusivamente conflituosos entre si, para um panorama muito mais fluído, que demonstra uma mobilidade nas relações, não apenas entre os povos, mas também entre os indígenas e a floresta.

4.1.2 A prática da anticolonialidade e os saberes indígenas

A obra de Alfredo Tabo Amapo (2008), apresenta uma interessante possibilidade para a reflexão acerca da colonialidade. A própria existência de um livro escrito por um autor indígena acerca de seu povo e suas memórias em si só representa um enfrentamento aos paradigmas colonialistas. A obra de Amapo evidencia a importância dos saberes indígenas para a tarefa do combate à colonialidade, e já o faz inicialmente em sua metodologia, com a utilização das memórias e da oralidade como fontes para construção do conhecimento.

A utilização das narrativas-históricas, fruto dos saberes indígenas, representa uma alternativa aos moldes impostos pelo método tradicional acadêmico, em que a validação do conhecimento está ligada a origem da fonte (preferencialmente escrita), a presença de obras como a de Amapo, permite acesso a um panorama no qual a hierarquização das formas de conhecimento, que coloca as práticas ocidentais como modelo, não seja mais uma premissa incontestável.

A leitura das narrativas-históricas presentes em *El eco de las voces olvidadas*, levando-se em conta a discussão acerca da valoração das práticas e saberes indígenas, recaí sobre outras concepções frutos da colonialidade, a negação do protagonismo e ainda a negação do próprio tempo aos povos indígenas³⁵. Como apresentado durante a discussão efetuada no capítulo anterior, a cosmologia cavina se apropriou de eventos, como a invasão europeia e o contato com o não-indígena, e incluiu elementos consequentes desses acontecimentos em suas narrativas ancestrais. Em diversas narrativas presentes na obra de Amapo (2008) estão presentes símbolos cristãos, incluindo até mesmo as divindades, mas estas estão adaptadas a realidade cavina

Antes de que aparezca Cristo en la tierra, los educchi existían ya. Ellos estaban ya. Ellos existían ya. Ellos habían estado en esta tierra y ya se habían ido a su tierra propia gente los conocía ya. Los yanakona conversaban con ellos ya. Ya existían todos ellos. Ya existían. Cuando nació Jesús Cristo, los educchi se presentaron ante él. Se fueron a verlo. Se presentaron al niño, ¿no? Así fue, dice. Fueron a presentarse a Cristo porque él los hizo llamar como para una reunión. Cristo quería que todos ellos se presentaran ante él para conocerlos. Entonces llegaron todos los educchi. Había hartos educchi, dice. Hartos. [...] Así fue. Así pasó. Así fue que el Señor decidió ayudar a los educchi. Por eso, dice, los educchi se comunican con él; son como sus apóstoles, dice. Sus apóstoles son, dice. También Cristo ayuda a los

³⁵ Sobre a negação da coetaneidade e o surgimento da antropologia moderna ver Fabian, Johannes. O tempo e o outro emergente. In: _____. O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 39-70.

yanakona, a los que son de buen corazón. Pero a los brujos no los ayuda. ¿Cómo va a ayudar a los brujos? Eso sí que no. Él los castiga, más bien. Él los castiga (Amapo, 2008, p. 76-77).

Esse processo de atualização da cultura como forma de se adaptar ao que é experienciado no presente é um demonstrativo do protagonismo dos povos indígenas em responder à invasão e ao contato, pode-se argumentar ainda que a ação de “retirar” símbolos de outras culturas e compreendê-los sobre a ótica cavina é uma forma de manifestação, dentre tantas, da agência indígena. A historiografia vai de acordo ao defendido por Amapo (2008), quando ele menciona a participação de lideranças em decisões relacionadas as reduções, ou a importância dos cavina para o sucesso de expedições antes da primeira realocação de *Misión Jesus de Cavinás* (Brohan e Herrera, 2008; Guillaume, 2008), Pérez, 1998).

Em *El eco de las voces olvidadas* percebe-se a complexidade dos processos históricos experienciados pelas populações originárias nas linhas escritas por Alfredo Tabo Amapo, que demonstra a fragilidade do argumento do “índio genérico” e tudo que esse modelo construído após a invasão carrega em si. Os eventos vivenciados pelos cavina nos períodos anteriores e posteriores ao contato, são diversos e fazem com que o povo possua uma trajetória única baseada em sua forma de compreensão e adaptação frente à diferentes situações. Essa afirmação pode ainda ser amplificada para todos os povos indígenas que habitam/habitaram a região dos Andes-Amazônia, cada qual com suas particularidades.

Os cavina e diversos outros povos indígenas da região, sofreram com a violência, com os assassinatos e com os vários anos sobre a intervenção de reduções missionárias. A escuta ativa de suas formas de compreender o passado e se relacionar com o presente, nos faz perceber o erro que seria ignorar sua agência frente as tentativas assimilacionistas missionárias, momentos em que sua cultura esteve exposta a todo momento, contudo sendo atualizada a cada vez que entra em “choque” com novos eventos.

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, [...]. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi soma à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos” (Cunha, 1998, p. 17-18).

Pode-se argumentar que essa eliminação do sujeito histórico, ou ocultação do sujeito pelo “ocidente”, como coloca Spivak (2010), ocorra por mais do que “má consciência e boas intenções”, e seja na verdade fruto da episteme colonialista que a história moderna carrega, e que, portanto, necessita ser combatida.

A tentativa de etnocídio³⁶ por parte dos não-indígenas, não representa um aceite indígena do que lhes é imposto pelo outro em detrimento de suas próprias experiências, o etnocídio faz parte de um projeto colonialista, muitas vezes, como no caso dos cavina, com a participação direta da Igreja, de apagamento cultural com base na violência epistêmica (mas que não exclui a violência física). A escuta de narrativas, como as cavina, permitem uma compreensão da diferença entre o discurso da assimilação e do etnocídio, uma vez que o primeiro de certa forma, mesmo que possa ser argumentado como uma maneira para se evidenciar parte do violento processo de extermínio passado pelos povos indígenas, representa a continuidade do apagamento.

Parte desse processo de violência epistêmica pode ser relacionado a “generalização” que atinge os povos indígenas, no qual esse personagem que pode ser caracterizado como o “índio genérico”, foi moldado no decorrer do período colonial e perpetuado após o advento das independências, com a reprodução e contínua reinvenção da colonialidade. A generalização da figura do indígena, processo que apaga suas identidades culturais e étnicas específicas, homogeneizando-a como o oposto da noção de “civilização” pautada nos moldes europeus, foi associada a um preconceito fenotípico³⁷, e levou a uma compreensão rasa acerca das histórias e da diversidade de povos e línguas presentes na América do Sul. A leitura de etnografias (ou no caso de *El eco de las voces olvidadas*, autoetnografias) permite que essa diversidade seja compreendida, reforçando suas diferenças culturais, históricas e relações, de forma que outros preconceitos relacionados a visão generalizada dos povos originários (como a correlação entre “índio de verdade” e sua forma de habitação ou vestimenta, por exemplo) não sejam determinantes.

Percebe-se como os cavina estiveram envolvidos em diversos processos históricos que conformaram seu modo de ser no mundo atual. Ainda que formas de moradia, práticas culturais, ou até mesmo o uso da língua cavineña não seja mais exercido por alguns indígenas do povo cavina atualmente, isso nada diz sobre seu reconhecimento como indígenas, expressa sim, uma trajetória de resistência e violências, na qual sua cultura e cosmovisão passaram por processos de adaptação/atualização para que pudessem sobreviver à proibições de costumes e até mesmo a negação ao seu território tradicional, por exemplo. A crueldade da violência ocidental nesses casos se demonstra tanto nas

³⁶ “Etnocídio é um conjunto de práticas que busca, através da “integração cultural”, retirar/negar o pertencimento da pessoa indígena à sua língua, saberes, modos de vida, à sua identidade étnica. O objetivo é que, uma vez “integrado”, homogeneizado, o indígena deixe de ser o que é” (Núñez, 2021, p. 68).

³⁷ A “cara de índio” como caracteriza Geni Núñez (2021).

proibições e abusos (como a proibição da língua, aspectos culturais ou o acesso à terra) praticados contra os povos indígenas, tais quais os cavina, como também no não reconhecimento de sua identidade enquanto indígena por características tais quais a impossibilidade de se comunicar em sua língua tradicional e não habitar seus locais de moradia históricos.

Estas dimensões constroem um paradoxo colonial, em que aquilo que nos é exigido para “confirmação” de nossa identidade é exatamente o que nos é negado. Inspirada no pensamento de Lais Santos (2020), do povo maxacali, elenco alguns desses paradoxos: a) a exigência de habitação em terra indígena; b) a exigência de falar língua indígena; e c) a exigência do fenótipo “cara de índio” e a questão da autodeclaração (Núñez, 2021, p. 70).

Nota-se, dessa maneira, como age a colonialidade, que ignora os processos de violência que provocaram mudanças e adaptações dentre os povos originários e usam dessas mudanças para atribuir a tais povos uma suposta falta de atributos que caracterizam o “índio verdadeiro”.

A partir da análise das narrativas-históricas do povo cavina, percebe-se como a relação entre os humanos e os não-humanos difere das culturas europeizadas, na qual o ser humano é posto em uma posição de superioridade, em uma posição de domínio/antagonismo sobre o chamado “natural”, muito por conta do entendimento dicotômico ser a base do saber ocidental, pautado na oposição entre o (homem) cultura/civilizado e a natureza (Krenak, 2022). Nas sociedades ocidentais, inclusive, o distanciamento da natureza é utilizado como régua para o progresso, sendo o “menos civilizado” equiparado ao animalesco, que não atingiu o estado de desenvolvimento pleno.

Essa oposição entre homem x natureza; selvagem x civilizado, não existe na lógica cavina da mesma maneira que na ocidental, como apresentado no capítulo anterior, os povos indígenas amazônicos, em geral, compreendem suas relações para com outros seres não-humanos em uma rede de interações na qual eles não estão em posição privilegiada frente outros integrantes, como os animais (Castro, 1996). Na verdade, os seres humanos representam uma das partes que compõem um mundo conectado de relações recíprocas, de forma que se faz necessário o equilíbrio nas práticas de convivência, como a caça, o cultivo e a coleta.

Pode-se questionar ainda as compreensões acerca da noção de fronteiras para os cavinas, percebe-se com a leitura das narrativas-históricas, como barreiras intransponíveis na lógica ocidental, como por exemplo a transformação entre espécies, são vistas de diversas outras formas e em vários momentos nas histórias cavina, como demonstrado nas seguintes passagens de Amapo (2008): “Durante la noche, mientras conversaba con el

Echire, dice que el cazador escuchaba a los chanchos cerca, como a personas. Parece que se reían, que jugaban como personas nomás. No parecían troperos ya” (p. 85); “Dice que el fuego es una mujer. Parece fuego, pero es una mujer ella. Siempre, cuando ella tiene hambre, rápido hace cocer la comida. Ella es el fuego. Es como la dueña del fuego. Es mujer” (p. 90). Os limites entre diferentes formas de ser no mundo, dentro da cosmovisão indígena, são passíveis de variações e podem ser alterados no decorrer da vida, a depender das relações estabelecidas ou das ações do indivíduo.

Percebe-se ainda como os espaços estão interligados e possuem mais potência para os seres que os habitam dentro da ótica cavina, dessa maneira, as fronteiras são estabelecidas a partir das relações de sociabilidade estabelecidas (dentro do povo, entre diferentes povos, entre humanos e não-humanos): “Era en la misma cueva donde estaban; pero al irse más adentro, la vista del hombre cambió. Se transformó su vista y él vio una habitación. La cueva ya no era cueva. Era una casa ya, y con cuarto” (Amapo, 2008, p. 87).

A forma como as fronteiras são projetadas pela compreensão ocidental, que entende os espaços a partir de divisões bem estabelecidas, por vezes intransponíveis, faz com que os locais estejam sempre demarcados por barreiras (imaginárias ou não), e no caso específico da região de Andes e Amazônia, a fronteira seria ainda um divisor de “estágios de civilização”.

As terras altas dos Andes e a floresta amazônica correm lado a lado por milhares de quilômetros através da América do Sul. A percepção popular, pelo menos, teria os Andes como um berço da civilização, em oposição a Amazônia, onde até os Incas temiam pisar. Mas a "fronteira" entre eles é uma definição intrínseca e autoevidente dos opostos mundos andinos e amazônicos – ou uma paródia simplista? (Pierce, Beresford-Jones, Heggarty, 2020, p. 1, tradução minha).

A colonialidade se faz presente no recorte espacial selecionado de forma clara, ao observar-se a dualidade estabelecida entre os povos das terras altas e das terras baixas. A partir do questionamento apresentado acima: “Mas a "fronteira" entre eles é uma definição intrínseca e autoevidente dos opostos mundos andinos e amazônicos – ou uma paródia simplista?” (Pierce, Beresford-Jones, Heggarty, 2020). Partindo de uma análise que considere as narrativas-históricas dos povos indígenas, como os cavina, nota-se que a compreensão de fronteira imposta pelo conhecimento ocidental sobre a região de Andes e Amazônia retrata muito mais um reflexo da colonialidade do que efetivamente uma representação baseada na materialidade das relações estabelecidas.

A história *La creación de los grandes árboles por el rey Inka* (Amapo, 2008), mencionada no capítulo 3 do presente trabalho, é um demonstrativo da permeabilidade das fronteiras entre Andes e Amazônia, podendo ser compreendido como evidência de contato

material entre os dois povos (existem outros indicativos materiais da presença incaica nas terras baixas, como construções em pedra próximas ao baixo *Madre de Dios*³⁸), ou ainda como uma influência cultural indireta, que demonstra o conhecimento acerca dos povos andinos, sua presença em narrativas-históricas, de qualquer maneira representaria uma permeabilidade entre a fronteira física das montanhas andinas e da floresta amazônica³⁹.

Cristiana Bertazoni Martins (2009), estabelece em seu trabalho, “Andes e Amazônia: história e arqueologia Inca no baixo Rio Madre de Dios”, uma relação entre as populações andinas e amazônicas pautada nas trocas interétnicas,

Várias eram as formas que os Incas usavam para persuadir chefes locais a se submeterem ao domínio incaico: a troca de presentes; a troca de mulheres, quando o Inca oferecia alguma de suas irmãs ou mulheres escolhidas (acllas) aos chefes locais ou então aceitava a irmã ou a filha de um chefe local como uma de suas esposas secundárias; a promessa de proteção contra grupos considerados belicosos como, por exemplo, os Chiriguanos; as negociações entre o poder central incaico e os chefes locais que poderiam receber o status de Incas de privilégio por meio de méritos extraordinários. Essas eram as formas de aproximação iniciais que os Incas usavam ao contactar um grupo periférico. Caso determinado grupo local recusasse qualquer tipo de contato, os Incas avaliavam a importância desse grupo e poderiam ou não acionar outros métodos de coerção, inclusive não pacíficos (Martins, 2009, p. 7).

A concepção estereotipada de dominação irrestrita pelos Incas é muito mais fruto do período colonial, do que necessariamente um reflexo das impressões dos momentos pré-coloniais,

Pesquisas realizadas sobre a interação entre centro e periferia têm desafiado a ideia clássica de que o Tahuantisuyu se caracteriza menos como uma organização imperial altamente centralizada e onipotente, e mais como uma congregação de crentes em um culto estatal, caracterizado por um personagem central (o Sapa Inca) que viajava por diferentes centros de peregrinação onde ele ou seus representantes negociavam os termos de participação de etnias locais. A visão estereotipada de um Estado ultra centralizado, militarista e ávido por recursos reflete a tradição oral recolhida em Cuzco pelos espanhóis e que emanava de uma elite nativa (Martins, 2009, p. 6).

Juliana Salles Machado (2021), reforça o argumento acerca da invenção das categorias de dualidade entre as terras altas e baixas. A visão estática que se forma tanto das

³⁸ Ver mais sobre a fortaleza localizada no sítio de *Las Piedras*, próximo a cidade de Riberralta em Pärssinem, 2018.

³⁹ Outros indicativos dentre os cavinas da influência andina seriam palavras presentes na língua cavineña, como *Yanakona*, que possivelmente apresenta uma origem andina, “El término yanakona proviene del quechua. En esta lengua, yana (plural: yanakuna, yanacuna; plural castellanizado: yanakona, yanacuna) es un vocablo polisémico. Expresa la idea de complementariedad entre personas ocupando posiciones asimétricas (cf. Platt 1976; Cavalcanti-Schiel 2005: 22), y significa tanto “negro”, como “pareja”, “ayuda”, “prestación de servicio”, “servidor”, y “el criado que sirve”. En la preconquista, yana designaba “a todo individuo que mantenía un vínculo de subordinación personal en relación con otro” (Torero 1974: 182). En el Tawantinsuyu, los yanakuna constituían una categoría social de personas totalmente dependientes del Inca o de Señores de alto rango a quienes él los asignaba (cf. Murra [1966] 2002: 328-358). Los cavineños dan precisamente a yanakona el doble sentido de ayudante y de servidor de las divinidades educchi” (Brohan e Herrera, 2008, p. 218).

populações indígenas amazônicas, quanto das trocas entre estas e os indígenas das terras altas, é fruto das dualidades nas quais opera a colonialidade do poder.

Ao pensarmos nas regiões Andinas e Amazônicas, creio que o que nos vem à mente, por um lado, são as misteriosas e monumentais civilizações de pedra e, por outro, uma exuberante floresta. Um representando o exemplo de um passado indígena glorioso e o outro, o atual “pulmão” do mundo. Esta contradição pode ser simplificada pelo antagonismo ocidental entre cultura versus natureza sobreposto às populações indígenas no contexto das relações entre Andes-Amazônia. (Machado, 2021, p. 4).

Fernando Santos-Granero (2014), vai de encontro ao argumento da fronteira étnica, sobreposta a fronteira física da região Andes-Amazônia como algo construído nos períodos colonial e pós-colonial, a partir da análise de textos dos referidos períodos. Apesar de reconhecer certos choques culturais que já se mostravam presentes em fontes pré-coloniais, o autor aponta o aprofundamento dessa dicotomia, além da ruptura das redes de trocas interétnicas, após as expansões das colônias e posteriormente, dos Estados nacionais (Santos-Granero, 2014).

Ainda dentro da discussão acerca das fronteiras e suas relações com a colonialidade, Gruzinski (2014) apresenta os problemas que envolvem o olhar do pesquisador que se limita às fronteiras nacionais.

Diferenças e distâncias muitas vezes exageradas, reificadas, e às vezes até imaginadas em todos os detalhes acabam por enterrar as continuidades, escamotear as coincidências ou as passagens que tornavam viáveis, no dia a dia, a coexistência entre os seres e as sociedades (Gruzinski, 2014, p. 43).

Percebe-se com a leitura das narrativas cavina, a intensidade das redes de trocas estabelecidas por eles em momentos anteriores a chegada e dominação europeia. Os cavina eram um povo de alta mobilidade, circulando por sua região a depender dos períodos do ano, além disso estavam em contato constante com povos vizinhos, como os ese ejjas e os toromonas, ainda que esse contato seja retratado na memória cavina majoritariamente como conflitos e guerras de vingança (Amapo, 2008).

A análise de narrativas-históricas cavina, quando posta de frente com alegações frutos da colonialidade, permite a percepção das discrepâncias entre o discurso e a prática. Com isso, reforça-se a importância do protagonismo indígena na luta por um conhecimento anticolonial, uma vez que uma produção que visa um formato contrário à colonialidade necessita, sobretudo, de um método anticolonial, e tal método parte da valorização de saberes que não apenas os moldes europeizados. Percebe-se como o saber-fazer indígena é, por definição, anticolonial, ele exerce um movimento de tração contrária ao discurso da colonialidade, possui potência e capacidade de contrapor argumentos pautados no preconceito eurocêntrico, uma vez que representa tudo aquilo que a colonialidade busca negar.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A anticolonialidade é um esforço necessário frente a realidade experienciada na atualidade, ainda que o discurso fruto da prática colonial e seus efeitos perpetuados após os períodos de independência não seja baseado na concretude, os efeitos causados por tal discurso da colonialidade são vivenciados e afetam diversas pessoas que são por ele, como os povos indígenas. Dessa maneira, percebe-se a importância de um movimento contrário ao intento ocidental de domínio sobre o campo do saber, uma vez que o simples reconhecimento de sua existência, ainda que um passo importante no trajeto, não é suficiente para sua superação.

A necessidade da escuta ativa, da valoração dos saberes indígenas se apresenta na negação de premissas do conhecimento ocidental, a universalidade e a neutralidade. Ao esconder atrás dos escudos do neutro e do universal, o ocidente perpetua ideias e define conceitos a sua vontade. Como defendido por Dussel (1995), “O eurocentrismo consiste exatamente em confundir ou identificar aspectos da universalidade abstrata (ou até transcendental) humana em geral com momentos da particularidade europeia [...]” (p. 87).

Reconhecer a falácia ocidental, é reconhecer também a falsa relação que coloca a figura do pesquisador em uma posição de superioridade e neutralidade, a pesquisa possui objetivos e motivações, assim como o pesquisador. Nesse cenário, uma vez que não foi possível a realização de entrevistas ou um contato mais próximo com o povo cavina, por conta do curto tempo e outras limitações como a distância, buscou-se um esforço por um trabalho que valorizasse as narrativas e o conhecimento cavina. A análise de narrativas-históricas aparece então, como uma maneira de “estretar o contato” com esse povo, uma vez que o trabalho de campo e o registro da oralidade, como dito anteriormente, não foi possível.

Essa tentativa de uma metodologia na qual os saberes indígenas estejam em evidência tal qual o conhecimento ocidental, não estando restritos apenas a uma nota de rodapé, ou uma citação inspiradora, mas compondo o corpo do trabalho, faz parte do intento anticolonial, e para que seja possível que ela se desenvolva é necessária a participação dos povos originários no processo, como produtores e difusores do conhecimento. Vale resaltar que tal intento metodológico não está finalizado, e deve ser mais trabalhado em futuros trabalhos.

Frente a realidade vivenciada pela sociedade brasileira, e a humanidade em geral, os saberes indígenas se apresentam como uma alternativa que pode representar um escape, uma outra forma de se relacionar com o todo, em um momento crítico no qual a crise ambiental e os problemas sociais escalam rapidamente (tais problemas são experienciados de forma muito mais intensa e árdua pelos sujeitos em posição de subalternidade). Como escrito por Ailton Krenak, ao tratar desses sujeitos que ele nomeia como “quase-humanos”.

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar de fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida (Krenak, 2020, p. 69-70).

Dessa forma, a pesquisa visa a proposição de uma reflexão em torno dos conhecimentos indígenas, e da necessidade da participação de pessoas indígenas no contexto acadêmico, mas isso só se faz possível a partir da escuta e valorização dessas pessoas, que alcançam uma posição de fala a partir de muitas lutas. Sendo assim, para que seja possível esse cenário, a forma como a pesquisa é produzida e validada necessita de alterações (é necessária a menção às lutas pelo direito ao território, acesso e permanência universitária, que ainda que não sejam o ponto de discussão do trabalho, são essenciais para a viabilidade de tal horizonte).

Tendo em vista toda a discussão, a presente pesquisa não busca uma resposta para os problemas apresentados, buscou-se apenas exercitar uma proposta de método que não fosse alheio aos sujeitos indígenas e seus saberes, em um exercício de pensar o fazer da história indígena, e seus efeitos de maneira que se promovesse não a colonialidade, mas a anticolonialidade. Dessa forma, o intuito do trabalho vem muito mais no sentido de movimentar o pensar acerca da colonialidade e evidenciar suas inserções no mundo acadêmico, do que propor uma forma final do que seria uma produção anticolonial.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora Fgv, 2004.
- AMAPO, Alfredo Tabo. **El eco de las voces olvidadas**: Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana. Copenhage: IWGIA, 2008.
- ARCURI, Marcia Maria. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombina. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [s.l.], n. 17, p. 305-320, 2007.
- BARBOSA, João Mitia Antunha; MEZACASA, Roseline; FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil. A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas. **Tellus**, [s.l.], p. 121-145, 21 dez. 2018.
- BROHAN, Mickaël; HERRERA, Enrique. Nota de los editores. In: AMAPO, Alfredo Tabo. **El eco de las voces olvidadas**: Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana. Copenhage: IWGIA, 2008.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem** e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [s.l.], v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 80-87.
- DESCOLA, Philippe. **As Lanças do Crepúsculo**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- FABIAN, Johannes. O tempo e o outro emergente. In: FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 39-70.
- HALBWACHS, Maurice. **A MEMÓRIA COLETIVA**. Paris: Editora Revista dos Tribunais LTda., 1990.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003.
- KOPENAWA, DAVI & ALBERT, BRUCE. **A queda do Céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATHRAP, Donald Ward. **El Alto Amazonas**. Chataro Editores, Lima, 2010.

Levi-Strauss, Claude. **O cru e o Cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MARTINS, Cristiana Bertzoni. Andes e Amazônia: história e arqueologia Inca no baixo Rio Madre de Dios. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [s.l.], n. 19, p. 273-283, 2009.

MACHADO, Juliana. História às Margens: geografias políticas mundiais e fronteiras territoriais indígenas entre os Andes e a Amazônia no período (pré)colonial e suas repercussões contemporâneas. **Projeto de Pesquisa**. Universidade Federal de Santa Catarina, 2021.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. O fogão da *Société Anonyme du Gaz*. Sugestões para uma leitura histórica de imagem publicitária. **Projeto História**, São Paulo, n. 21, p. 105-119, 2000.

MEZACASA, Roseline. **Por histórias indígenas**: o povo makurap e o ocupar seringalista na amazônia. 2021. 306 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Ufsc, Florianópolis, 2021.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 32, n. 94, p. 01-18, 2017.

MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire. Um encontro com as fontes em História Oral. **Estudos Ibero-Americanos**, [s.l.], v. 32, n. 1, p. 117-125, 17 nov. 2006.

NEVES, Eduardo Goes. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história da Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NÚÑEZ, Geni Daniela. DA COR DA TERRA: Etoncídio e resistência indígena. *Revista Tecnologia & Cultura – Rio de Janeiro – Edição especial – 2021 – p. 65-73.*

O’GORMAN, Edmundo. “O processo de invenção da América”. In: O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. São Paulo: Ed. Unesp, 1992, p. 97-179.

PÄRSSINEN, M. “Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui”: por capac ayllu y la expansión inca hacia la amazonía: reciprocidad, alianzas y poder. In: COLLAZOS, M. A. M. (ed.). **Interpretando Huellas**: arqueología, etnohistoria y etnografía de los andes y sus tierras bajas. Cochabamba: Kipus, 2018, p. 305-325.

PEARCE, Adrian J.; BERESFORD-JONES, David G.; HEGGARTY, Paul (ed.). **Rethinking the Andes– Amazonia Divide A cross- disciplinary exploration**. Londres: Ucl Press, 2020.

PORTELLI, Alessandro. Forma e Significado na História Oral: a Pesquisa como um Experimento em Igualdade. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 14, 1997A.

_____. O Que faz a História Oral Diferente. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo v. 14, 1997B.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. **Tempo, duração e civilização: percursos braudelianos**. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Las fronteras son creadas para ser transgredidas. In: MURRA, John; SANTOS-GRANERO, Fernando. **Fronteras y Diálogos: andes y amazonía**. Cusco: Ministerio de Cultura, 2014, p. 80-129.

_____. Writing History into the Landscape: yanesha notions of space and territoriality. In: SURRALLÉS, A.; HIERRO, P. G. (ed.). **The Land Within: indigenous territory and the perception of environment**. Copenhagen: Iwgia, 2005. p. 170-198.

_____. Time is disease, suffering and oblivion: yanesha historicity and the struggle against temporality. In: FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. (ed.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives**. [s.l.]: University Press Of Florida, 2007, p. 47-73.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. **História Oral**, [s.l.], v. 13, n. 1, 2011.

SMITH, Linda Tuhiwai. **A descolonizar las metodologias: investigación y pueblos indígenas**. Santiago: Lom Ediciones, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2010.

URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. QUESTÃO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA: direito internacional, novo constitucionalismo e organização dos movimentos indígenas. **Cadernos Prolam/Usp**, [S.L.], v. 7, n. 12, p. 199, 1 jun. 2008. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2008.82316>.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não-humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, 2017.

ANEXO A - *EL CAZADOR DESAFORTUNADO Y SU AMIGO EL ECHIRE*

Dice que, en tiempo muy remoto, había un hombre que tenía su mujer. Vivía con la familia de su mujer. Con ellos vivía. Dice que, un día, él fue a pedir un plato de comida a su cuñado, el hermano de su mujer. Su cuñado le dijo que volviera más tarde, mientras él mandaba cocinar. Pero su cuñado estaba pensando mal. Pensaba darle comida, pero hacerle algo malo. El cuñado mandó cocinar de verdad. Pero le dijo a su madre que le cocinara carne mezclada con pedazos de corteza de bibosi y que dijera a su yerno que era panza de chanco de tropa nomás. Así lo hizo la suegra. Preparó carnecita pero con pedazos de corteza de bibosi. Cuando por fin la comida estuvo lista, llamaron al hombre para que fuera a comer. El hombre empezó a comer. Estaba con hambre. Al comer, se dio cuenta de lo que le estaban haciendo su cuñado y su suegra. Uno se da cuenta de eso rápido. ¿Cómo no se va a dar cuenta si no es carne y es corteza nomás? Entonces, él pensó:

– Es porque no sé cazar que me hacen esto. Por eso no son buenos conmigo. Es porque

no soy buen cazador. Es porque no sé cazar. Eso es. Seguro. Triiiiiste estaba el hombre. Triste estaba el hombre. Al día siguiente, se fue a cazar. Él quería traer carne a su mujer y a su familia para que ya no lo criticaran y no le hicieran más cosas malas así. El hombre se fue al monte solo para cazar y traer carne. Después de caminar un poco nomás, encontró ya las huellas de los chanchos de tropa. No había caminado mucho el hombre. Muy cerca, ahicito de su casa nomás era, dice. Hartos chanchos habían pasado ahí. Haaaartos. Una tropa grande de chanchos. Cincuenta, sesenta chanchos o más será. Una tropa grande, ¿no? El hombre siguió las huellas y rápidamente alcanzó a los chanchos. Pero como ya era tarde, se quedó en la selva cerca de los chanchos de tropa. Él no quería hacerlos escapar y que la familia de su mujer siguiera siendo mala con él. Por eso, se quedó, sin hacer ruido, escuchando los chanchos que estaban muy cerca. A la medianoche, se le apareció un hombre, que era el Echire, el dueño de los chanchos de tropa. Este hombre es el dueño de ellos, su jefe, su ekwari. Este hombre le preguntó al cazador qué hacía por esos lugares:

– Hola, amigo –dijo el Echire.

– Hola, amigo –contestó el cazador

– ¿Y qué estás haciendo aquí? Yo sé que tu cuñado te dio de comer corteza del árbol bibosi –dijo el Echire.

– Sí, amigo, pero no comí la corteza. Solamente los pedacitos de carne me comí– dijo el cazador.

– No te apenes, amigo, ahí está mi gente. Mañana te voy a dar algunos de mis chanchos –le dijo el hombre.

Este hombre se quedó toda la noche a conversar con el cazador y le enseñó cosas secretas. Haartas cosas le enseñó, dice. Dicen los antiguos que de aquí salieron las palabras para ser un buen cazador y para otras cosas: el hombre aprendió y enseñó a otros. Así se aprendió estas cosas secretas para la cacería. Antes de que este hombre conozca al Echire, no se sabía de eso. La cacería era más difícil, dice. Era mucho más difícil. Pero él aprendió. Bien aprendió y enseñó a los demás. Durante la noche, mientras conversaba con el Echire, dice que el cazador escuchaba a los chanchos cerca, como a personas. Parece que se reían, que jugaban como personas nomás. No parecían troperos ya. Por eso, dicen algunos que, cuando están con su jefe, los chanchos se conviertan de por sí en personas. Gente nomás son. Así es la gente del Echire: personas nomás. En la madrugada, el jichi, o sea el Echire, le dijo al cazador que no debía tener pena, porque bien temprano estaría lista su carga de carne. Le avisó que le iba a dar algunos de sus animales. Pero le dijo al cazador que, cuando él fuera a cazar, nunca debía herir así nomás a sus animales y dejarlos heridos en el monte, porque a él le costaba mucho curarlos. También le dijo que, cuando asara los chanchos en el monte, nunca debía dejar los palitos de la chapapa porque hasta él, el dueño, el dueño de los chanchos, sentía el calor del fuego en su propio cuerpo. Caliente, dice, lo sentía el Echire en su cuerpo. El cazador, tras escuchar al Echire, dijo que sí, que iba a seguir estas recomendaciones. Entonces, el Echire lo mandó a hacerse un yamachi grande mientras él mataba algunos chanchos. Cuando ya los chanchos estaban carneados, le dijo que asara la carne y que iba a acomodar su carga. Como era una cosa misteriosa, el hombre no supo cuántos chanchos había carneado el Echire. Él no sabía cuántos chanchos había puesto en su yamachi. Estando todo listo, el Echire le dijo al hombre que cargara todo y se fuera a su casa. El último consejo que le dio fue que se llevara un chanchito pequeño para su suegra. Este chanchito, el cazador lo recibió muerto; pero, más allá, cuando ya estaba en el camino muy cerca de su casa, lo bajó y vio que estaba vivo el chanchito.²⁸⁰ Eso es un misterio del Echire. Él sabe hacer cosas así. No es como cualquier hombre. Es Echire pue. El cazador llegó a su casa y le dijo a su suegra, a la madre de su mujer, que le había traído un chanchito. Le dijo que, de cansancio, lo había dejado en el camino y que ella tenía que ir a traerlo. La viejita se fue y vio que era un chanchito, carne muy tierna. La viejita estaba muy contenta cuando cargó el chanchito. A los ancianos mucho les gusta el chanchito, porque es

muy tierna su carne. Pero mientras la suegra venía cargándolo, el chanchito la mordió fuerte, le trozó la columna y la viejita se cayó. Fuerte se cayó, y se murió. Antes de eso, el Echire le había dicho al hombre que el espíritu de la viejita iba a llegar donde él, y así fue. Así fue. Justo como dijo el Echire. La maldad siempre tiene que llegar a parar. El hombre mismo no lo hizo, él no tuvo que hacer su venganza con su suegra. Su amigo el Echire hizo la venganza. Por eso, no hay que ser tacaño con la carne, con la carne del Echire. Hay que compartir la carne con la familia y los amigos. Al Echire no le gusta que la gente mezquine su carne porque es de él la carne. Él la da al cazador (Amapo, 2008, p. 84-86).

ANEXO B - *EL CAZADOR DESAFORTUNADO Y SU AMIGO EL TATÚ*

Le voy a contar un cuento de los antiguos. Igual que a mí me lo han contado, se lo voy a contar. Había un hombre que casi no sabía cazar. El pobre no traía carne a su mujer y a su suegra. Por eso, toda la familia de su mujer, y más que todo su cuñado, el hermano de su mujer, no lo quería y lo trataba mal. Siempre que podía, lo despreciaba; así era el cuñado de este hombre. Una vez, el hombre invitó a su cuñado a ir a cazar. Le dijo:

– Vamos, cuñado, porque ya no tengo nada de carne para comer. Vamos a cazar los dos juntos.

Fueron los dos juntos a cazar. Caminaron mucho por el monte, pero no encontraron nada. Nada. Parece que no había animales ese día. Nada. Ningún animal. No vieron ni una huella. Ya habían andado medio día sin encontrar nada. Hasta que... volviendo por otra senda, encontraron una cueva de tatú: hojas amontonadas, la cueva bien cubierta de hojas secas. Eso es la señal: es tatú. Tatú es. Entonces, el hombre le dijo a su cuñado, al marido de su hermana:

– Aquí hay tatú seguro, yo lo voy a hurgar.

Cortó una varilla y lo hurgó. El tatú, que estaba durmiendo en su cueva, se despertó y se fue para más adentro. Eso nomás hizo el tatú. Uno a otro se decían:

– Cuñado, yo voy a atraparlo.

– No, cuñado. Yo voy a atraparlo. No se preocupe.

El cuñado malvado pronto pensó mal. Así pensó él: mal. Le dijo al otro:

– Ya. Bueno, éntrese usted y atrápelo, cuñado.

El hombre humilde se entró pensando atrapar el tatú para despues partirlo por la mitad, pero el cuñado se enojó y trancó la salida de la cueva con palos gruesos. El hombre logró atrapar el tatú dentro de la cueva. Era un tatú bien grande. Muy grande era el tatú. El hombre estaba saliendo con el tatú vivo que había agarrado. Al llegar a la salida de la cueva le habló a su cuñado:

– ¡Destránqueme, cuñado! Cuñaaado...

Pero nada. El cuñado, que había trancado la cueva, ya se había ido a casa. Por ser mal cazador, lo dejó al pobre hombre en la cueva. Y el hombre abandonado gritaba:

– Por favor, ¡destránqueme!

Pero nadie le contestaba. Ya se había ido su cuñado. Entonces, el tatú habló. Le dijo al hombre:

– Tu cuñado ya se ha ido, amigo. Nadie te escucha. Vamos dentro de mi casa. Yo te invito.

Era en la misma cueva donde estaban; pero al irse más adentro, la vista del hombre cambió. Se transformó su vista y él vio una habitación. La cueva ya no era cueva. Era una casa ya, y con cuarto. Ya habían pasado varios días, y el hombre pensaba en su familia: cómo estaban viviendo, lo que estaban comiendo, todo eso. Triste estaba de no poder ver a sus hijos. Triste estaba cuando pensaba en la maldad de su cuñado. El tatú, entonces, le dijo:

– Amigo, veo que estás triste.

El hombre le contestó:

– Si, amigo, estoy triste, pensando en mis hijos. ¿Qué estarán comiendo? No tienen quien les busque lo necesario para comer, para vivir bien.

El hombre pensó que estaba tan lejos que nunca iba a poder salir de ahí. Su amigo tatú le dijo:

– No, amigo. No estés triste. Ven, yo te voy a sacar de mi casa, si quieres. Yo te voy a sacar afuera.

Cavó el tatú y pronto los dos estaban afuera. Con mucho aprecio, el tatú le dio a su amigo dos peines de espina de la columna del pescado, ya que éste era un secreto. Y le dijo:

– Amigo, llevate estos dos peines: uno es para que hagas aparecer carne así nomás; el otro es para tu arma, para que te defienda bien.

– Ya, gracias, amigo –contestó el cazador.

Ya se fue. Pero en su mente, el hombre estaba pensando:

– ¿Cómo es eso de un peine para mi defensa? ¿Qué será?

Los hijos, todos los días, miraban por el lado por donde su padre había ido a cazar. Un día, los niños viendo a su padre llegar de lejos, gritaron y saltaron de alegría diciéndole a su mamá que su papa venía. La mamá no creía a sus hijos: pensaba ella que su marido había muerto en el monte porque cuando le había preguntado por su marido a su hermano, él le había dicho que seguro que se había perdido y lo había comido el tigre. Entonces la mujer se levantó y vio que era su marido el hombre que venía. Quedó muy contenta. Llorando, abrazó con cariño a su marido. Su marido le dijo:

– No llores, hija, por causa de tu hermano no he podido llegar antes.

El marido le preguntó si los hijos estaban con hambre. Su mujer le contestó:

– Sí, estamos todos con hambre. Todos tenemos mucha hambre.

– Entonces, hija, pon la olla más grande en el fuego –dijo él.

Su mujer le obedeció y puso la olla más grande encima del fuego. Mientras la olla hervía, el hombre sacó su peine y se peinó varias veces. Y le dijo a su mujer:

– Cuando yo me caiga dentro de la olla, tú la tapas.

Se subió y se cayó dentro de la olla y su mujer la tapó como su marido le había indicado. Como era un secreto, el hombre no se quedó en la olla, sino que llegó mágicamente al arroyo a bañarse ya: por algo su amigo tatú le había dado el hueso de pescado. Era para salir de la olla por el fondo: no era para morir quemándose en la olla con agua hirviendo. A su mujer le había dicho que, cuando ella lo escuchara bañándose, debía destapar la olla. Entonces, así lo hizo ella. Al instante mismo, de por sí, apareció una gran cantidad de carne. Se sentó a comer la mujer con sus hijos, todos contentos.

– ¿Hermanita, ya llegó mi cuñado?– preguntó la hermana de la mujer.

– Sí, ha llegado –contestó ella.

– ¿Por dónde andaba, el pobre, qué tanto se ha tardado en volver?

Su hermana no le quiso decir nada, aunque su marido le había contado lo que había hecho su cuñado. Luego llegó el hombre, él que le había hecho la maldad.

– ¿Pero... están comiendo? –preguntó el cuñado que lo había abandonado.

– Sí, estamos comiendo –contestó la mujer.

El hombre volvió a su casa y al rato regresó, con las mismas palabras. Quería comer también, ¿no? Quería que le invitaran un poco de comida. Por eso preguntaba tanto. Como los niños son sinceros, su sobrino le dijo que su papá se peinaba y hacía aparecer de por sí una buena cantidad de carne. El papá había dejado el otro peine a la vista. Entonces, el cuñado pensó que era el peine para hacer aparecer carne, y dijo a su hermana que él iba a hacer igual que su cuñado. Su hermana le dijo que no lo haga, pero el hombre, con su capricho, lo hizo. Se cayó a la olla con agua hirviendo y se murió. Así nomás murió. Secretamente, el hombre hizo su venganza por lo malo que fue su cuñado. El tatú le dio a su amigo dos peines mágicos: con uno el hombre dio de comer a sus hijos y con el otro hizo su venganza. El tatú lo ayudó porque su cuñado había sido malo con él porque no sabía cazar (Amapo, 2008, p. 86-89).

ANEXO C - *EL SECRETO DE LA MUJER SOLTERA Y EL LOBO DE RÍO*

En los primeros tiempos, cuando la tierra era tierna y los humanos podían hablar con los animales, había una mujer soltera que por necesidad se fue al lago. Pero ella no sabía pescar y no tenía nada para poder sacar pescado. Nada tenía ella. Se sentó a la orilla del lago, muy triste, pensando en la necesidad de su casa. En ese instante, vio al fondo del lago un lobo de río con un pescado en su boca.

– ¡Abuelo! –le dijo la mujer.

– Sí. ¿Qué necesita de mí? –contestó el lobo de río.

– ¿Por qué no me regala ese pescadito que tiene en la boca? Yo no tengo nada para comer y no sé pescar –dijo la mujer.

– Aaaah. Ya. Yo ya me cansé de comer pescado, de tanto pescado que como yo. Te lo doy –dijo el lobo de río.

Al día siguiente volvió la mujer y otra vez se encontró con el lobo de río. Pasó lo mismo. Le pidió pescado y el lobo de río le dio. Y al día siguiente otra vez. Y otra vez. Y otra vez. Y otra vez... Eso era un secreto entre el lobo de río y la mujer. Entre ellos nomás era. De esa manera, todos los días tenía pescado la mujer. Feliz estaba ella. Pero la gente, sus vecinos, la observaban. Siempre es así la gente, ¿no? Mira lo que uno tiene. Mira lo que uno hace. La gente se preguntaba cómo podía sacar tanto pescado esta mujer solita. Entonces, para descubrir lo que pasaba, un día, un hombre siguió a la mujer. Descubrió su secreto. El hombre vio a la mujer hablar con el lobo de río y recibir pescado. Por eso ella nunca más tuvo suerte, porque el lobo de río, enojado, desapareció y no volvió a ayudarla nunca más. Era un secreto. Pero aunque no fue por su culpa, la mujer hizo descubrir este secreto. Falló (Amapo, 2008, p. 89-90).

ANEXO D - *EL RESPETO A LA DUEÑA DEL FUEGO*

Dice que el fuego es una mujer. Parece fuego, pero es una mujer ella. Siempre, cuando ella tiene hambre, rápido hace cocer la comida. Ella es el fuego. Es como la dueña del fuego. Es mujer. Un día dice que un hombre quería que se cocinara rápido la comida porque tenía mucha hambre. Pero el fuego no quería arder. A veces es así: cuando está mojada la leña, uno se fatiga para hacer arder el fuego, pero nada. El hombre, de tanto tratar de hacerlo arder, se enojó:

– Ahora yo voy a orinar al fuego –dijo.

Y le dio. Orinó al fuego. Lo orinó. El fuego estaba furiooso, bravo. Y se fue, se escapó diciendo al hombre:

– A ver qué vas a hacer ahora sin fuego. ¡A ver!

Así que ya se escapó el fuego. La viejita, enojada, se había ido ya. Por eso se perdió el fuego. Nadie tenía fuego. Nadie. Se había ido la viejita. Se había ido el fuego. La gente se quedó mucho tiempo sin fuego. La gente estaba con hambre. Ya no había donde hacer cocer comida. Todo quedaba crudo. Había un sepe en el camino. Este sepe estaba cargando una hojita quemada, medio quemada, ¿no? Un hombre que no tenía fuego estaba mirando este sepe.

– ¿Y de dónde será que trae esta hoja quemadita? A ver, voy a seguir el camino de este sepe –se dijo el hombre.

Siguió el camino del sepe, dice. Y se fue, y se fue, y se fue, y se fue, y se fue... Lo siguió. Más allá, el hombre vio que había una mujer sentadita ahí. Lo bajaba su cabello.

– ¿Qué cosa está buscando? –le preguntó la viejita al hombre

– No. Es que allá el sepe estaba llevando una hojita quemada. Como el fuego desapareció, yo me preguntaba de dónde traía esta hojita chamuscada el sepe. Por eso estoy siguiendo este camino del sepe –dijo el hombre.

– Verdad pue, hijo, ha desaparecido el fuego. Por maldad de otro es que desapareció el fuego. Yo soy la mujer. Yo soy el fuego. Yo soy la mujer –dijo la viejita.

– Aaaaah, está bien. Yo tengo hambre. Por eso quiero que vuelva el fuego –dijo el hombre.

– Yo me estoy mostrando a ti. Puedes usar el fuego si no tienes, pero aquí nomás. Así tu familia va a estar feliz, pero los otros que sufran un poco más todavía –dijo el fuego.

– Ya pue, bueno, entonces voy a ir a cazar –dijo el hombre.

Y se fue a cazar, dice. Trajo bichos y se los entregó a la viejita. Ella los hizo cocer.

– Lo vas a tener el fuego, hijo. Esta carne ya está cocida, llevala a tu familia. Pero no le vas a decir a nadie todavía. Que sufran todavía. Que sufran un poco más –dijo la viejita.

Y fue así que, varias veces, este hombre se fue a cazar. Su familia estaba tranquila, contenta, y los otros cavineños nada. No tenían el fuego los otros cavineños. Estaban tristes porque no comían. Tenían que comer crudo. No podían asar, ni plátano. Pero uno de ellos, viendo a esta familia tan contenta, con los hijos medio gorditos, se dio cuenta. Se dio cuenta.

– ¿Y por qué la familia de Fulano está contenta? Sus hijos ríen, gritan, están contentos, gorditos ellos. ¿Por qué? A ver si tienen fuego. Lo deben tener –dijo el que se dio cuenta.

Así que ya este hombre fue detrás del otro hombre, para seguirlo. Lo siguió, caminando detrás de él, y vio que el hombre se acercaba a esa mujer.

– Voy a ir a cazar –dijo el hombre a la mujer-fuego.

– Anda pue. Tengo hambre –dijo la mujer.

El hombre se fue a cazar un tiempo. Volvió trayendo un bicho. Y el otro ya lo había visto, ya. El cazador volvió a su casa y el otro seguía detrás de él. Al llegar a su casa, el hombre que seguía al cazador que tenía el fuego, ya se fue a verlo, dice.

– ¿Y por qué se comporta así? ¿Cómo va a ser así? Usted no dice nada. Usted nomás está contento con su familia y nosotros nada. Sin fuego y tristes estamos nosotros– dijo el hombre enojado.

– Bueno, verdad. Yo he hallado al fuego. Es una mujer. ¿Sabe por qué algunos de nosotros viven así, sin fuego ahora? No sé cuándo, pero uno le orinó al fuego. De esa vergüenza, el fuego se fue. Pero ahora, si ustedes quieren que yo lo traiga, yo puedo traer al fuego –dijo el hombre.

– Claro. ¿Cómo no vamos a querer? Vaya a verlo y vaya a traerlo, pue –contestó el otro.

Bueno, se fue y lo trajo. Lo trajo al fuego.

– Bueno, aquí estoy ahora. Por la culpa de algunos, me escapé. Yo tengo vergüenza de lo que ustedes me hicieron. Me orinaron. ¿Cuál de ustedes sería? Por esa vergüenza, yo me retiré de aquí. Ahora ustedes me necesitan. Desde hoy, ustedes me respetarán porque yo soy una viejita. A veces no me apuro y no lo hago como ustedes quieren. ¿Por qué no esperan que yo lo haga? Si ustedes esperan, yo puedo hacerlo, pero no va a ser rápidamente, porque

soy vieja ya. Yo soy muy vieja ya –dijo la viejita-fuego. – Aaah, ya. Está bien, entonces. La vamos a respetar ahora –dijeron todos.

De esa forma, los cavineños se repartieron el fuego ya. Volvió la mujer, el fuego. La mujer-fuego, ¿no? Volvió porque la gente aprendió a respetarla. Dice que ese humo que se ve es el cabello blanco de ella, de la viejita. Es su cabello, el humo ((Amapo, 2008, p. 90-92).