

Watá Ka'a pe: aproximaciones acerca de la movilidad, territorio y caminos entre los Awá-Guajá (este amazónico)

Marcelo Yokoi*

Resumen: Pueblo indígena amazónico hablante de una lengua perteneciente a la familia lingüística Tupi-Guaraní, los Awá-Guajá son grandes maestros de la caza: la vida (y la muerte) tiene en el arte venatoria la base para el *estar en el mundo*. Tradicionalmente nómadas, sin conocimiento agrario u horticultural, vivían en pequeños grupos en el interior de la selva, circulando por una red de caminos (*harakwá*) que permitían (y aún permiten) su propia reproducción social y cultural. Basado en la literatura etnográfica disponible, el presente texto, al discutir sobre las hipótesis históricas en torno del nomadismo y exponer las trágicas consecuencias del contacto y de la invasión en sus territorios, pretende traer elementos para comprender que la caza y sus caminos pueden ser vistos como marcas de resistencia de un otro mundo posible.

Palabras clave: Caza, nomadismo, invasores, territorio.

Abstract: An Amazonian indigenous people belonging to the Tupi-Guarani language family, the Awa-Guajá are the great masters of game: life (and death) has the basis for *being in the world* in the venatory art. Traditionally nomads, without agriculture or horticultural knowledge, they lived in small groups in the interior of the forest, walking through a network of paths (*harakwá*) which allowed (and still allows) their own social and cultural reproduction. Based on ethnographic literature available, this text, in discussing historical hypotheses about nomadism and exposing the tragic consequences of contact and invasion of their territories, aims to bring elements for us to understand that their paths and hunting activities can be seen as resistance marks of another possible world.

Keywords: hunting, nomadism, invaders, territory.

* Graduado en ciencias sociales por la Universidad Estadual Paulista (São Paulo/Brasil), tiene maestría en Antropología Social por la Universidad Federal de São Carlos (São Paulo/Brasil) donde desarrolló un proyecto etnográfico sobre el pueblo Awá-Guajá de la aldea Awá (Tierra Indígena Caru). Sus temas de interés son la cosmología, la política amerindia, el territorio y el chamanismo.

1. Introducción

Caminar en la selva con los Awá-Guajá no es una tarea fácil, pues sus pasos son rápidos y extremadamente cuidadosos sobre la alfombra de hojas y ramas que cubren el suelo, estas crujen y se desarman con los pasos de aquellos que están acostumbrados a contemplar un terreno grisáceo bajo sus pies (o zapatos): el silencio, la precisión de los movimientos, estar siempre atento a los sonidos, a las señales, todo esto es muy importante cuando se mueven en sus caminos.

El conocimiento sobre la selva no se restringe a las cosas que esta ofrece, sino que está relacionado a la manera en que se vive con ella: la selva no es sólo buena porque nos da para comer, sino que en verdad lo es porque es el propio alimento del «alma». Citando a Lévi-Strauss¹, «es buena para pensar». Sin embargo, es un lugar donde se come muy bien y así como me dijeron, «todo es gratis», al contrario de lo que ocurre en los poblados cercanos a la aldea que normalmente visitan para vender o comprar alguna mercancía. Hablar con los Awá es hablar principalmente de caza y todo lo que envuelve el arte venatoria pues esto es lo que los complace: las peripecias en la selva, los animales, las luchas libradas con algunos de los jara (dueños de animales o plantas), los seres celestiales que así como ellos, son maestros de la actividad cinegética.

Para los Awá-Guajá, como veremos, la caza está íntimamente conectada a su territorio, pues es necesario conocer profundamente la selva para saber donde pueden encontrar tal o tal animal. No obstante, conocer la selva no significa explorarla aleatoriamente, pero lo contrario, el conocimiento se da principalmente a través de los lugares ya explorados. Así su territorio está compuesto por una gran red de caminos que llevan a sitios donde algunas familias o grupos mayores pueden encontrarse: espacios culturalizados y lleno de vida, donde el canto y la caza pueden sellar un encuentro entre oportunos afines.

Buscaremos enfatizar la importancia de estos caminos para la reproducción socio-cultural de los Awá-Guajá, pues por medio de ellos se hace posible la existencia de su territorio. Son caminos constantemente hechos y rehechos de acuerdo con una dinámica relativamente fluida y flexible donde la movilidad es necesariamente la norma. De esta manera, empezaremos tratando precisamente de esta movilidad y trazaremos las líneas de una discusión acerca del nomadismo para afirmar que su acto de forrajear está directamente relacionado a la caza, y ésta es su razón de existir. Se hace necesario percibir que la movilidad y la caza awá-guajá no puede

¹ Claude Lévi-Strauss (1975), *Totemismo Hoje*, Petrópolis: Vozes.

ser vista como una triste consecuencia de la historia, pero por lo contrario es el resultado de una vigorosa «elección» que permite la construcción de un mundo propio. Sin embargo, la historia Awá-Guajá está llena de episodios tristes, el contacto y la presión sobre sus tierras han generado muchas muertes y desplazamientos, alterando el paisaje de su territorio y creando nuevas fronteras alrededor de todas sus áreas de circulación. Así, para tener una idea del trágico panorama vivido por ellos, traemos en seguida algunos datos que demuestran los impactos que la invasión y los primeros contactos han traído consigo.

Toda esta contextualización acerca de la importancia «política» del nomadismo y la presión externa sobre sus tierras son imprescindibles para la última parte del artículo: pensar el territorio desde una perspectiva Awá-Guajá. El texto sigue así otra dirección, pues busca analizar internamente estos caminos que son la base de la construcción de su territorio. Apoyándose en materiales etnográficos y una experiencia de campo, queremos mostrar que la existencia de estos caminos es fundamental para verdaderamente crecer en el mundo, o sea, ser un magnífico cazador.

2. La cuestión del nomadismo

Los Awá-Guajá habitan una región conocida como la Amazonia Oriental en el oeste del Estado brasileño de Maranhão, y en tiempos pasados también ocupaban algunas áreas del norte de Tocantins y del este de Pará (Mapa 1). Antes del contacto con la sociedad brasileña no construían aldeas permanentes, sino que vivían de manera descentralizada, divididos en pequeños grupos que muchas veces consistían en apenas una o dos familias nucleares que se movían constantemente en la densidad de la selva, rodeados por los grandes ríos² de la región.

Pueblo estrictamente cazador, cuando entraron en contacto con los funcionarios del gobierno por medio de la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), los Awá-Guajá no presentaban ningún tipo de manejo agrario que cultivase una u otra especie de planta, ni siquiera las más conocidas en

² Los Awá-Guajá son un pueblo de zonas interfluviales y de cabecera, no tienen una relación muy próxima con los ríos. A diferencia de gran parte de los pueblos indígenas en Brasil, para ellos los ríos parecen ser más un obstáculo que una fuente de inspiración alimentar (o mismo mítica). Cabe notar que no fabrican ningún tipo de piragua y el pez tiene un carácter secundario en su alimentación. Todavía es importante resaltar que ahora en este período post-contacto con la sociedad brasileña sus aldeas fueron construidas próximas a los mayores ríos de la región (Caru, Pindaré y Alto Turiaçu), así los diversos peces encontrados en los ríos e igarapés pasan a estar un poco más presente en su dieta.

la América indígena como la yuca y el maíz. Así fueron clasificados por los antropólogos³ como «nómadas»⁴ y/o «cazadores-recolectores»⁵ que viven solamente de la caza de animales y recoleta de frutas/castañas para su sobrevivencia, igualmente a otros pueblos sudamericanos —como por ejemplo los Aché⁶ de Paraguay, los Sirionó⁷ e Yuquí⁸ de Bolivia y los Makú⁹ del noroeste amazónico—. Ellos estarían probablemente, de acuerdo con Greg Urban¹⁰, entre los pueblos indígenas que hicieron una migración a diferentes direcciones a partir del supuesto gran grupo Macro-Tupi que habitaba las regiones entre los ríos Madeira y Xingu. Esto, según el autor, sucedió hace dos o tres mil años y creo que, si así es, los Awá-Guajá estarían entre los pueblos, como los Tapirapé y los Tenetehara, que partieron en dirección

³ Podríamos decir que hasta hoy se siente la influencia, al menos en los términos, de antiguas escuelas antropológicas como a la lanzada por Julian Steward y después Elman Service. No obstante, fue a partir de los esfuerzos comparativos realizados en la Conferencia Man the Hunter en Chicago —ver Richard B. Lee e Iven Devore (1968), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Publishing Company— que los estudios sobre los «cazadores-recolectores» ganan impulso, llevando Marshall Sahlins a publicar un texto de gran repercusión en los círculos antropológicos en la época —ver Marshall Sahlins (1972), *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton—.

⁴ De acuerdo con la crítica de Alcida Ramos, los términos «nómadas» o «nomadismo», están «siendo usados para establecer la diferencia entre civilizados y primitivos, reforzando un valor occidental que la vida sedentaria representa» (Alcida Ramos (1996), «Por falar em pára-vo terrestre», *Série Antropologia*, n.º 191, Brasília, UnB, p. 4).

⁵ Términos como «cazadores-recolectores» ya fueron problematizados de diferentes maneras. Polarizándolas, de un lado podríamos colocar los posestructuralistas que consideran el término «cazador-recolector» (o «nómada») como una no-categoría, pues son construcciones sumergidas en uno u otro tipo de idealismo romántico, inmersos en una visión demasíadamente materialista y economicista - ver Aram A. Yengoyan (2004), «Anthropological history and the study of hunters and gatherers: cultural and non-cultural», en Alan Barnard, ed., *Hunter-Gatherers in History, Archeology and Anthropology*, Oxford, Berg.—mientras del otro estarían los que siguen una concepción stewardiana de la antropología. No cabe al presente texto hacer un análisis de lo que se pasa en estas discusiones— para una apreciación crítica ver Richard B. Lee (1992), «Art, science, or politics? The crisis in hunter-gatherer studies», *American Anthropologist*, 94:1, pp. 31-54.

⁶ Pierre Clastres (1995), *Crônica dos Índios Guayaki: O que Sabem os Aché Caçadores Nômades do Paraguai*, Rio de Janeiro, Editora 34.

⁷ Allan R. Holmberg (1969), *Nomads of the long bow —the Siriono of Eastern Bolivia*, New York: The American Museum of Natural History— The Natural History Press.

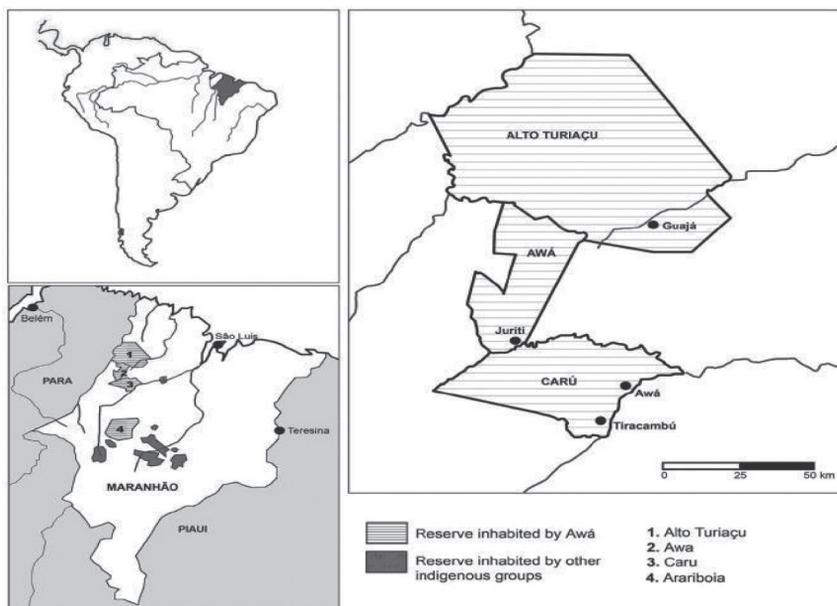
⁸ Allyn MacLean Stearman (1989), *Yuquí: Forest Nomads in a Changing World*, San Francisco, Holt, Rinehart & Winston.

⁹ Peter L. Silverwood-Cope (1990), *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*, Brasília, Editora UnB.

¹⁰ Greg Urban (2008), «A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas», en Manuela Carneiro da Cunha, ed., *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 87-102.

al nordeste¹¹, atravesando los ríos Xingu y Tocantins, hasta aproximarse a la desembocadura del río Amazonas¹².

Se cree que en tiempos remotos, grupos como los Urubu-Ka'apor, Awá-Guajá, Parakanã, Assurini, Amanajós, Anambé, Tenetehara y otros que están extintos hoy en día¹³ formaban un único grupo que acabó por ocupar parte de diversas regiones en el estado de Pará, Maranhão y Tocantins.



Mapa 1

Los Awá-Guajá no tienen vestigios de un pasado agrario, ellos mismos dicen que siempre vivieron en la selva, trasladando sus campamentos de caza en un territorio marcado por pequeños igarapés (nombre dado a los arroyos

¹¹ Hay una hipótesis de que la familia Tupi-Guaraní salió de Rondônia en cuatro ondas de migración – ver Cheryl Jensen (1999), «Tupi-Guaraní», en Alexandra Y. Aikhenvald y R. M. W. Dixon, eds., *The Amazonian languages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 125-163. Los Awá-Guajá estarían en la cuarta onda, siguiendo la dirección norte y este.

¹² Greg Urban, *op. cit.*, p. 92.

¹³ Ver Mércio P. Gomes (1991), «O povo Guajá e as condições reais para a sua sobrevivência», en Carlos Alberto Ricardo, ed., *Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*, São Paulo, Cedi, pp. 354-360.

de los ríos amazónicos) y sierras interminables repletas de una gran variedad de especies vegetales y animales. Además son lugares de difícil acceso y que pueden servir también como una zona de refugio tanto para los ataques perpetuados por pueblos enemigos como para la creciente población brasileña regional que principalmente a partir del siglo xx vienen a ocupar su territorio.

No es posible saber si la ausencia de la práctica agraria y horticultural es consecuencia de condiciones históricas que hicieron que los Awá-Gujá adoptasen una organización social en el que el cultivo de plantas estaría ausente de todos los aspectos de su vida cotidiana, lo que también comprende su universo cosmológico. Sabemos que la agricultura practicada hoy en día¹⁴ es el resultado de las acciones del órgano indigenista del gobierno brasileño (FUNAI) y que, a pesar de ayudarlos con una fuente más o menos segura de alimentos en esta nueva etapa de aldea, no hay dudas que representen un esfuerzo que se choca con la clara preferencia por la caza y acampar en la selva¹⁵. Si los Awá-Gujá fueron (o no) pueblos agrarios u horticulturales en el pasado es difícil de hallar, ahora lo que resta son solamente las hipótesis sobre esta cuestión.

Claude Lévi-Strauss¹⁶, al apuntar sistemas diagnósticos entre los Nambikwara, concluye que todos los pueblos amerindios que no presentan la agricultura en su *modus vivendi* son en verdad «regresivos»¹⁷, o sea, ningún pueblo podría representar a aquellos que vivieron antes del neolítico porque todos, de una manera u otra, fueron o hicieron parte de antiguos pueblos agrarios o horticulturales. Siguiendo prácticamente las mismas líneas se profundiza en este tema y afirma que muchos de los pueblos que hicieron la transición «agraria» a la práctica «forrajera» contaban con recursos botánicos que sufrieron la perturbación de indígenas horticultores y por lo tanto circulaban ya en áreas «semi-domesticadas»¹⁸, como es el

¹⁴ El principal cultivo hoy es la yuca que es consumida casi que exclusivamente sobre la forma de harina. La harina es amarilla y granulada, hecha en las «casas de harina» cuya construcción es semejante a las de los brasileños regionales: los Awá-Gujá no preparan la harina de la manera como tantos pueblos indígenas en América la preparan, mucho menos tienen una «simbología» que envuelva las etapas de producción, del cultivo hasta el consumo; la harina es simplemente producida así como la enseñaron los blancos, y son muy apreciadas a cualquier hora del día.

¹⁵ No fueron pocas las veces que dejaban de hacer la cosecha de determinado alimento (como por ejemplo el arroz que necesita un cuidado más elaborado, o se puede dañar) porque alguien escuchó el canto de guaribas en la selva y fueron todos a cazar.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss (1952), «A noção de arcaísmo em Antropologia», en *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss (1968), «The concept of primitiveness», en Richard B. Lee & Irven Devore, eds., *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Publishing Company, pp. 349-352.

¹⁸ William Balée (1994), *Footprints of the Forest*, New York, Columbia University Press, pp. 210-212.

caso de los propios Awá-Guajá. Para el mismo autor esta transición se dio en el periodo pos-contacto, la pérdida del conocimiento sobre cómo cultivar las plantas estaría relacionada a la colonización, pues para él la práctica del «forraje» sería un tipo de adaptación de carácter pos-colonial. Todavía, las fuerzas históricas del contacto afectaron las sociedades del este amazónico de maneras diferentes¹⁹, algunos grupos como los Munduruku, Turiuara, Apinayé, se aliaron con los militares y ayudaron a subyugar a los pueblos aún hostiles. Otros, como los Araweté y los Sirionó, modificaron sus hábitos alimenticios, en vez de depender exclusivamente de la yuca, pasaron a cultivar el maíz; otros, como los Wayāpi, los Kagwahiva, los Tapirapé y los Ka'apor, simplemente migraron a áreas relativamente deshabitadas de la selva. Sin embargo, los Awá-Guajá, así como los Avá-Canoeiros, adoptaron un modo de vida nómada y sin horticultura, resultado de la gran falta de población que desestabilizó su sociedad²⁰, reflejo de la expansión colonial (persecuciones, matanzas e introducción de enfermedades epidémicas) y de la guerra con los pueblos vecinos. Se cree también que la Cabanagem²¹, la revuelta que estalló en la extinta provincia de Grão-Pará entre los años de 1835 a 1840, hizo que los Awá-Guajá se dispersaran más al este²², probablemente siendo la eclosión de una diáspora que los llevaría al oeste de Maranhão.

Estas son conclusiones que tienen como enfoque los cambios ecológicos, las evidencias etnohistóricas y el conocimiento de la etnobotánica para demostrar la condición «regresiva» de estos pueblos. Además, Balée²³, al estudiar la botánica indígena, también se apoya en análisis lingüístico para probar aún más sus afirmaciones:

Suggestive evidence of a horticultural past for the Guajá is found in the apparently cognate terms the language has for traditional

¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

²⁰ *Ibid.*, p. 165.

²¹ La Cabanagem fue una revuelta social que contó con la participación de indígenas, cabanos, negros, «tapuias» y políticos. Fue una guerra contra la nueva elite de la región que se estableció después que Brasil ganó su independencia de Portugal en 1822.

²² Ver Louis C. Forline (1997), *The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: forager of Maranhão State, Brazil*, Tesis doctoral, University of Florida, p. 30.

²³ William Balée (1992), «People of the Fallow: A historical Ecology of Foraging in Lowland South América», en Kent H. Redford y Christine Padoch, eds., *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use*, New York, Columbia University Press; William Balée (1994), *Footprints of the Forest*, New York, Columbia University Press; William Balée (1999), «Modes of production and ethnobotanical vocabulary: a controlled comparison of Guajá and Ka'apor», en Ted L. Gragson y Ben G. Blount, eds., *Ethnoecology: knowledge, resources and rights*, Athens, University of Georgia Press.

lowland South America domesticates. These terms are, by inspection, cognate with words in other Tupi-Guarani languages associated with horticultural society. In effect, although the Guajá have not cultivated any of these plants in historical memory, the words for the plants have persisted in the language²⁴.

A pesar de que el autor tiene desenvuelto una teoría muy tangible acerca de la pérdida del conocimiento sobre el cultivo de plantas y el *trekking* forzado debido a presiones externas, un vacío conceptual permaneció en lo que se refiere a la propia autonomía indígena de tomar decisiones delante de situaciones que se presentan en el transcurso de su historia. Problematizando esta cuestión, Laura Rival en su etnografía sobre los Huaorani de la amazonia ecuatoriana²⁵ hace una crítica a la idea de «regresión», introduciendo al centro del debate el tema de la elección:

So far, I have tried to show the weaknesses of the devolution thesis: its overemphasis of the significance of species domestication, and its treatment of «swidden horticulture» as homogeneous and unproblematic. Huaorani ethnography reminds us that the food quest is embedded in sociocultural processes, and that the «regressed agriculturalists» of Amazonia, in giving up more intensive forms of horticulture, have exercised a political choice²⁶.

Al escribir sobre los Huaorani, la autora nos muestra que estos poseen el conocimiento del cultivo de plantas, este pueblo prefiere el *trekking* en la selva que la horticultura, siendo que eso no puede ser considerado como una consecuencia de la invasión europea sino una «elección» que es resultado de movimientos de diversas órdenes, políticas, económicas, culturales, sociales, etc. Laura Rival hace un análisis basado en las dicotomías Huaorani/no-Huaorani, pueblo verdadero/otros, presa/predador. Es por medio de las relaciones entre estas dicotomías que la historia (lo que incluye la cosmología, por supuesto) es comprendida. Así la intención de la autora fue analizar el «nomadismo» no como una «actividad mundana relacionada a la pragmática de la subsistencia y a la adaptación ecológica o histórica sino que como una manera fundamental de sobrevivencia de la sociedad a través del tiempo»²⁷. Y para aprehender este tiempo, esta his-

²⁴ William Balée, (1999), *op. cit.*, pp. 28-29.

²⁵ Laura M. Rival (2002), *Trekking through history: the Huaorani of amazonian Ecuador*, New York: Columbia University Press.

²⁶ Laura M. Rival (1998), «Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon», en William Balée, ed., *Advances in historical ecology*, New York, Columbia University Press, p. 241.

²⁷ Laura M. Rival, (2002) *op. cit.*, p. 178.

toricidad Huaorani, se hace necesario tener no solamente los datos historiográficos y botánicos, sino principalmente captar sus ideas acerca de la vida y de la muerte, el yo y el otro.

Además, la idea de regresión parece re-enfatizar la división entre sociedades basadas en la agricultura por un lado y sociedades fundamentadas en el forrajeo por el otro, lo que lleva a pensar que las últimas son así porque no tuvieron otra opción: la de abandonar su lugar de origen y huir para siempre. Se tiene la impresión de que todos los pueblos son sólo «nómadas», no porque quieran, sino porque son víctimas de la historia, cuando en verdad diversos pueblos indígenas como, por ejemplo, los Awá-Guajá, Huaorani, Parakanã²⁸ no consideran que sus incursiones en la selva o la falta de interés (o de conocimiento) por la horticultura es una regresión a un estado pre-cultural y pre-social. Es lo contrario, tomando el caso Awá-Guajá, es en el *trekking*, o sea, en la cinegética, que en este caso da lo mismo, que se encuentra la razón de vivir plenamente: es en la selva²⁹ que toda su economía «simbólica» se fortalece, pues la caza además de ser el ideal de perfección de todos los Awá-Guajá, es también el espejo que los une a sus seres celestes (los *Karawara*), y viceversa. De este modo, la historia ecológica no construyó su universo cosmológico sino que primeramente fue su propia cosmología, o sea, su estar en el mundo, que dio a ellos su historia. Por otro lado, no podemos olvidar que un pasado de violencias y conflictos también está presente en su memoria cuando pensamos en sus relaciones de alteridad, y que de una manera u otra refleja en sus elecciones y los hacen crear nuevas formas de tratar las adversidades.

Abajo, para tener una idea de los tiempos conturbados que hace años enfrentan, buscaremos hacer una breve presentación sobre el contacto y las invasiones en los territorios en que habitan. En seguida, ya en la última parte del artículo, al analizar sus caminos (*harakwá*), percibiremos que, mismo con el saqueo de sus tierras, encontramos un nomadismo vivo y en movimiento.

3. Los primeros contactos y las invasiones

La primera referencia a los Awá-Guajá se hizo en 1853 por el presidente de la provincia del Maranhão, donde fueron vistos en los afluen-

²⁸ Acerca de los Parakanã ver Carlos Fausto (2001), *Inimigos Fiéis – história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp.

²⁹ Interesante notar que la selva es considerada un lugar bonito (*parahy*), en oposición a la aldea, fea (*mãnyhy*).

tes de los ríos Caru y Gurupi³⁰. Durante el siglo XIX, fueron vistos otras veces también en la misma región³¹. Durante el siglo XX otros sucesos fueron relatados sobre ellos y también hubo una pequeña referencia en el *Handbook of South American Indians*³² como indígenas habitantes del área entre los ríos Pindaré y Gurupi. Sin embargo, el primer contacto fue realizado en 1976 por los *sertanistas*³³ José Carlos Meirelles, Florindo Diniz y Jairo Patusco, proceso que ya había comenzado tres años antes. Se estima que alrededor de 1960, ellos constituyeron una población que circulaba en torno de 500 a 600 personas³⁴, habitando un territorio bastante disperso y huían de la colonización que venía principalmente del curso bajo del Zutiua (donde hoy se encuentran las ciudades de Santa Luzia y Alto Alegre de Pindaré) y de la región donde actualmente está localizado el municipio de São João do Caru. Además, muchos fueron perseguidos y matados cuando hubo la construcción de la carretera Santa Inês – Açailândia. Diversos grupos fueron desplazados de sus territorios, refugiándose en las cabeceras de los igarapés, en sitios cada vez más remotos en el interior de la selva, procurando las últimas puntas de tierras no invadidas. Como si no fuese suficiente, en 1980, la *Companhia Vale do Rio Doce*³⁵ (CVRD), hoy, Vale/SA,

³⁰ Ver Mércio P. Gomes (1985), *Relatório sobre os índios Guajá próximos à Ferrovia Carajás km 400*, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio.

³¹ Gustavo Dodt (1972), *Descrição dos Rios Parnahyba e Gurupy*, Coleção Brasileira, Vol. 138, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

³² Curt Nimuendajú (1984), «The guajá», en Julian Steward, ed., *Handbook of South American Indians*. v. 3, Washington: U.S. Government Printing Office, pp. 135-136.

³³ De acuerdo con Carlos Freire «el término *sertanista* es utilizado, desde la época del Brasil Colonial, para designar a los agentes sociales involucrados desde el siglo XVII en expediciones de captura de indios, cuyo principal objetivo consistía en aquel período en diezmar y esclavizar indios. A comienzos del siglo XX, el término *sertanista* era empleado a menudo en la prensa, identificando como tales, entre otros, al entonces Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon y a sus actividades. El término *sertanista* no designaba ningún cargo cuando se creó el SPI. Mientras tanto, aun cuando la institucionalización de una política proteccionista indicase la intención de formar y de mantener un núcleo de indigenistas, la carrera o función de *sertanista* nunca existió en el ámbito del SPI. Sólo a partir de los años sesenta, y ya constituida la FUNAI, se crearía el cargo de *sertanista*, agrupando a los empleados que actuaban en la atracción de pueblos indígenas y que procedían de distintos tramos de la carrera funcional. En la actualidad, el cargo está reglamentado a través de la Disposición de la FUNAI 3628/87 (06/11/1987)». Ver Carlos Augusto da Rocha Freire (2005) *apud* Antenor Vaz, «Política de Estado: de la tutela a la política de derechos – ¿una cuestión resuelta?», en Dinah Shelton, Beatriz Huertas Castillo, et al, ed., *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*, Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas; Instituto de Promoción Estudios Sociales, p. 14.

³⁴ Ver Mércio P. Gomes y José C. Meirelles (2002), *Relatório Awá-Guajá – 2002. Para a constituição de um novo Programa de Proteção, Assistência e Consolidação Étnica do Povo Awá, do Estado do Maranhão*, Petrópolis, p. 2.

³⁵ La Vale S/A fue fundada en 1942 y hoy es una de las mayores compañías mineras del mundo. Es la mayor productora de mineral de hierro del planeta y la segunda en níquel.

inicia en la región el proyecto de explotación mineral Programa Grande Carajás³⁶ (PGC), causando un impacto social y ecológico inmensurable a lo largo de toda su extensión³⁷. Su ferrovía, conocida como Estrada de Ferro Carajás, además de atraer colonos brasileños para vivir en las cercanías de la Tierra Indígena, lo que facilita las invasiones, hace un ruido³⁸ ensordecedor que acaba por ahuyentar la caza y por consecuencia dificulta aún más la obtención de alimentos. Ahora bien, la caza no puede ser pensada como una esfera separada y única, pues está relacionada a otras dimensiones de la vida Awá-Guajá, como por ejemplo, la cosmología y el parentesco. Así, en pocas palabras, el proyecto de esta empresa de explotación mineral causa un impacto negativo no sólo en la cuestión de la subsistencia sino que también en los aspectos socioculturales. Y no es solamente los Awá-Guajá que sufren con las consecuencias de las actividades de Vale/SA; su ferrovía de 892 km de extensión sustenta doscientas locomotoras y 14000 vagones que afectan no menos que 40 pueblos indígenas³⁹ y atraviesan con trulucencia diversas comunidades de cimarrones, reservas forestales y áreas de pequeños agricultores.

Como si fuese poco, hace décadas los Awá-Guajá sufren con la retirada ilegal de madera en sus tierras en ritmo acelerado, afectando todas las áreas indígenas habitadas por ellos. «Podemos encontrar vías (abiertas

³⁶ La llamada «región de Carajás» puede ser leída como «el amplio teatro de operaciones de los múltiples proyectos de la CVRD, sobre todo el de explotación mineral y de una diversidad de grupos empresariales (madereros, mineros, productores de arrabio, ganaderos, empresarios de la construcción civil, fabricantes de aceites vegetales, de celulosa y de productos farmacéuticos), que realizan, en el actual momento, coadunados con agencias multilaterales, la más compleja coligación de intereses industriales y financieros registrada hoy en la Amazonía» (Alfredo W. B. Almeida (1994), *A guerra dos mapas*, Belém, Falangola Editora, p. 29, traducción libre).

³⁷ Sobre el impacto causado por el PGC en los pueblos indígenas conferir los siguientes libros: Dave Treece (1987), *Bound in Misery and Iron: the impact of the Grande Carajás Programme on the Indians of Brazil*, London, Survival International; Alfredo W. B. Almeida, *op. cit.*; Marcos Kowarick (1995), *Amazônia-Carajas na trilha do saque: os grandes projetos amazônicos*, São Paulo, Editora Anita Garibaldi.

³⁸ La línea del tren está localizada a un poco más de dos kilómetros de la aldea donde hice la mayor parte de mi trabajo de campo. Es impresionante, cuando estamos en la selva, en una incursión de caza por ejemplo, a varios kilómetros de distancia de la ferrovía, escuchar el tren haciendo eco por toda la selva. El tren parte de la Floresta Nacional de Carajás, en Pará, donde están las minas de la empresa, y sigue hasta el puerto marítimo de exportación Ponta da Madeira, localizado próximo a São Luís (Maranhão).

³⁹ Algunas comunidades fueron retiradas de sus tierras tradicionales para dar lugar a los emprendimientos del PGC, además muchas tuvieron sus territorios reducidos debido a las invasiones de hacendados y proyectos de colonización. Nadie fue consultado para ver si querían o no el proyecto en sus tierras, desde el inicio la arbitrariedad fue la característica de las implementaciones de los proyectos de la empresa.

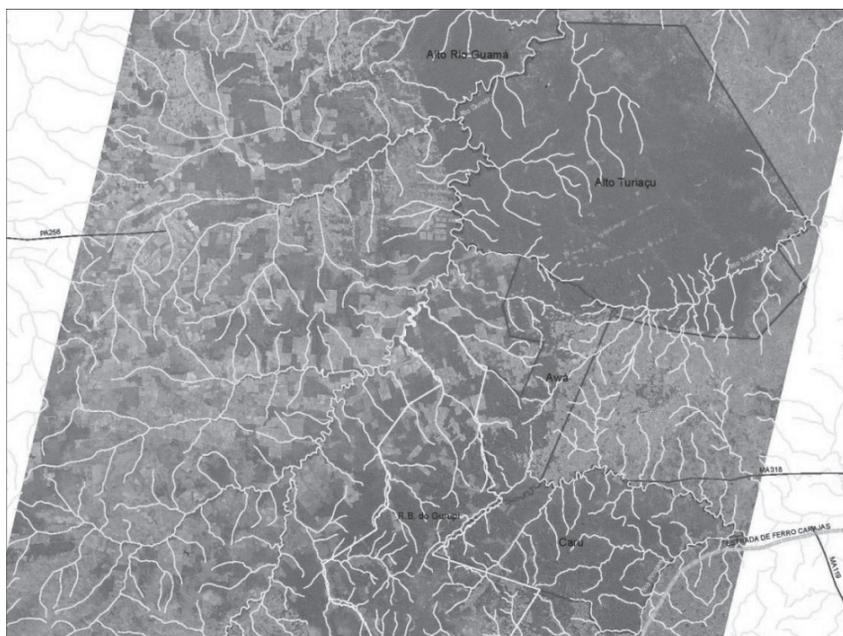
por madereros) a veinte minutos caminando», es lo que reportaron cuando estaba en la aldea Juriti, la región más amenazada por la acción de los madereros. Y, realmente, es impresionante adentrarse en las Tierras Indígenas (TI) donde viven los Awá-Guajá y ver la cantidad enorme de ocupantes ilegales (llamados de «posseiros») así como las muchas carreteras⁴⁰ que atraviesan varias partes del territorio indígena y forman una especie de red que hace la conexión con pequeños poblados o ciudades donde la madera es procesada. Para ilustrar la presión de invasores sobre sus tierras, reproduzco abajo (mapa 2) una imagen de satélite donde se pueden observar los impactos (en coloración rosa) en tres TI que habitan los Awá-Guajá (línea roja) y también en la Reserva Biológica do Gurupi (línea amarilla).

Estando entre los Awá-Guajá, se siente cuando el problema son los invasores, su discurso venía siempre acompañado de otra palabra, «hambre». La caza cuando era amenazada los deja con rabia (*imahy*), una cólera que puede ser mortal. Además son también constantemente intimidados y el miedo (*kýje*) de toparse con los blancos (*karaí*) en la selva es común. Solo para citar un ejemplo, en 2011 Kamajru, que tiene un poco más de 50 años de edad, estaba cazando con su esposa en las selvas de la Tierra Indígena Caru cuando de repente fue atacado con un golpe en las espaldas, en seguida atado, recibiendo varios culatazos. Tximirapi, su esposa, estaba un poco alejada del lugar, pero escuchó sus gritos y corrió en su dirección. Lo vio rendido y huyó en busca de ayuda. Los agresores abrieron fuego contra ella pero ninguna bala la acertó. Este es un episodio que puede ocurrir a cualquier momento con los Awá-Guajá, no es por menos que se sientan coaccionados delante de un cuadro alarmante de incesantes amenazas.

El contacto con los *karaí*, así como son llamados los blancos, fue (y es) marcado por muchas muertes, conflictos y tragedias. Cuando los primeros Awá-Guajá fueron traídos por los funcionarios de la «Frente de Atracção» de la FUNAI⁴¹ para vivir en aldea, muchos de ellos acabaron muriendo de enfermedades como gripe (lo que resultaba en neumonía) y malaria.

⁴⁰ Por estas carreteras, llamadas de «ramais», pasan camiones y tractores. La extracción de madera se da principalmente durante el «verano» amazónico.

⁴¹ En esta época, la FUNAI, órgano indigenista brasileño, creado en 1967 durante el gobierno del presidente Costa e Silva, en substitución al antiguo *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), que por su vez fue creado en 1910, institucionalizó «una nueva forma de política indigenista de acuerdo con la política económica del gobierno. Objetiva la «integración acelerada» para intentar asegurar que la presencia de poblaciones indígenas no impida el desenvolvimiento económico. La propia terminología «Frente de Atracção», empleada por la FUNAI, y «Frente Avançada», acuñada por el Coordinador Giuseppe Cravero, apropió esta noción de «Frente», que surgió en la Geografía, Sociología y Antropología brasileña, además de ser relacionada a una política indigenista estrictamente vinculada a una tradición y lenguaje militares. Al ser su-



Mapa 2

Impacto ambiental, Tierras Indígenas Alto Turiáçu, Awá, Caru y Reserva Biológica do Gurupi. Fuente: FUNAI (2012)

Por ejemplo, en 1978 la aldea Guajá, la primera a ser construida, sumaba una población de 56 personas. Dos años más tarde, debido a diversas enfermedades adquiridas por el contacto con los *karaí*, habían muerto 30 personas, o sea más de la mitad de la población inicial⁴². Hoy en día, los Awá-Guajá tienen una población cada vez más creciente de casi 400 per-

bordinada al Ministerio del Interior [hoy en día es al Ministerio de la Justicia] la política protectorista de la FUNAI es también subordinada a los intereses económicos del gobierno, revelando una contradicción básica» (Stephen G. Baines (1990), «É a FUNAI que sabe»: *A Frente de Atração Waimiri-Atoari*, Belém, MPEG/NCPq/SCT/PR, p. 91, traducción libre).

⁴² Desgraciadamente esta no es una exclusividad de los Awá-Guajá, diversos pueblos también contactados en la década de 70 del siglo pasado también tuvieron bajas demográficas asustadoras (así también como es marcada la historia indígena), entre ellos los Asurini, Parakanã, Arara, Zoró, etc.

sonas distribuidas en cuatro aldeas⁴³ que fueron construidas en el período pos-contacto. Además hay un estimado de aproximadamente 80 personas que se rehúsan a tener contacto con los *karai* y continúan su vida en la selva, ellos son llamados de *awá ka'a pahara*⁴⁴. Se cree que durante el siglo xx su población disminuyó considerablemente también por causa de los varios ataques perpetrados por pistoleros, capataces, aliados, hacenderos y madereros que estaban interesados en sus tierras. Así las persecuciones y matanzas eran muy frecuentes, originando tragedias irreparables. Un caso emblemático que podemos citar para aclarar lo que estamos tratando es el de Karapiru. En 1978, en la región de Porto Franco (Maranhão), después de un ataque que casi asesinó su grupo familiar entero, Karapiru consiguió huir de la masacre llevándose a su esposa y dos hijos pequeños. Durante la fuga murió uno de sus hijos y su esposa. Su otro hijo, Txiramukûn, de aproximadamente siete años, quedó preso en una cerca de alambre de púas al atravesar una hacienda y así fue capturado y entregado a la policía. Después de 10 años, Karapiru fue encontrado en un poblado campesino en el municipio de Barreiras (Bahia), a más de 600 km del local donde partió. Son historias como esta que demuestran la fuerza de este pueblo que principalmente en los últimos años, además de todos los problemas, tuvieron que pensar en alternativas para estar en su propio territorio y elegir estrategias que mantengan sus antiguas concepciones pero teniendo en cuenta la nueva situación donde la relación (o la no-relación) con el universo del *karai* se tornó inevitable. En la próxima y última parte iremos a tratar la concepción Awá-Guajá sobre el territorio y la importancia de su manutención para que consigan trillar los caminos que los lleven a la abundancia de la vida en la selva, así como siempre fue.

4. Caminar y cazar, en la selva (ka'a)

Podría decir que no es tan difícil para un estudiante o investigador cuando se está en la ka'a con los Awá-Guajá tener algún tipo de «expe-

⁴³ Las aldeas son: Guajá, Juriti, Awá y Tiracambú. La población de las aldeas en 2012 era de aproximadamente 90, 200, 50 y 50 personas, respectivamente. Ellas están situadas en tres Tierras Indígenas, la primera está en la TI Alto Turiaçu, la segunda en la TI Awá y las dos últimas en la TI Caru. La Alto Turiaçu es compartida con los Urubu-Ka'apor y Tembé mientras que la Caru es compartida con los Guajajara, ya la Awá es ocupada exclusivamente por los Awá-Guajá. El tamaño de las TI es de cerca de 530.520, 118.000 y 172.667 hectáreas, respectivamente.

⁴⁴ Los Awá-Guajá contactados tienen miedo de los *awá ka'a pahara* porque cuando están cazando en la selva ellos pueden atacarlos pensando que son *karai*. Entonces, al mismo tiempo que son llamados de «parientes» también son designados como *mihua*, o sea, un enemigo. Ver Marcelo Yokoi (2014), *Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros*, Disertación de maestría, Universidade Federal de São Carlos, pp. 70-76.

riencia extraordinaria», así como varios autores describieron en la antología de artículos presentada por David E. Young y Jean-Guy Goulet⁴⁵ cuando estuvieron viviendo o trabajando con culturas diferentes de las que son dominadas por la sociedad Occidental. Después de horas y más horas caminando delante de toda una «confusión vegetal»⁴⁶, nos damos cuenta de que aquello que llamamos de conciencia parece estar pasando por un proceso distinto de la percepción ordinaria. Los sentidos son probados en momentos variados, desde en una pendiente interminablemente inclinada que tenemos que subir sin demora hasta una parada para recolectar y tomar miel. Además, en la selva hay una serie de signos que dependen de un sentido muy agudo y un conocimiento profundo para captarlos: el rastro de una piara de pecarías, la huella de un tapirus, el distante rugido del jaguar, el canto de los pájaros que avisan sobre la caza⁴⁷, la localización de determinadas especies de plantas y frutas⁴⁸, etc. A pesar de casi ininteligibles para mí, todo esto se puede percibir cuando seguimos los Awá-Guajá en sus caminos por la selva.

No obstante, la mayoría de estas percepciones están ligadas directa o indirectamente al arte venatoria. Podríamos decir que cazar, además de ser una actividad propulsora de un entendimiento del mundo, es lo mismo que caminar⁴⁹, es conocer estos caminos. Son dos concepciones que se complementan y se funden, y que propician a los Awá-Guajá el conocimiento de la selva y el territorio por donde circulan. Crecer, ser «adulto», es saber caminar, es la condición *sine qua non* para crear una familia. Así, un campamento de caza siempre está lleno de niños: desde muy pequeños acompañan a sus padres (incluso los clasificatorios) en las largas caminatas en la selva y a los doce años de edad aproximadamente ya están cazando con ellos —dentro de poco tiempo contraerán matrimonio y tendrán que traer carne para su esposa y su suegro—. Las armas de caza tam-

⁴⁵ David E. Young y Jean-Guy Goulet (1994), *Being changed: the anthropology of extraordinary experience*, Peterborough, Broadview Press.

⁴⁶ Philippe Descola (2006), *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*, São Paulo, Cosac Naify, p. 53.

⁴⁷ Así, por ejemplo, el *makóratōn* (pájaro carpintero) advierte a los cazadores cuando los pecarías están próximos. El japu (*Psarocolius decumanus*), pájaro mitológico responsable por el control de los niveles celestes, avisa donde hay guaribas (*wari*).

⁴⁸ Los árboles fructíferos son también de gran importancia para la caza, puesto que animales centrales en su dieta se alimentan de sus frutos. Por ejemplo, un árbol llamado *aparahu'u* alimenta a los monos, agutíes, tapires y pecarías; otro árbol, *arakaxá'a*, a las tortugas; el *warara'y*, a la corzuela colorada; el *tariká* a los tapires, tortugas, agutíes, corzuela colorada; etc.

⁴⁹ Para los Awá-Guajá los verbos «cazar» y «caminar» pueden ser traducidos por la misma palabra, *watá*.

bién están presentes desde la niñez, primeramente un arco y flechas utilizados como juguetes inofensivos, después unos más avanzados que sirven para cazar pequeños animales como pájaros y sapos. Como se puede ver, el destino de todos los hombres Awá-Guajá es ser un cazador, incluso después de la muerte, donde en el *iwá* (cielo) se transformará en un *karawara*, los seres humanos por excelencia, bellos y magníficos.



Figura 1

Hombres Awá-Guajá charlan alrededor de los animales cazados en el día.
Campamiento de caza, verano amazónico, Tierra Indígena Caru, 2012.
Fotografía: Marcelo Yokoi

Por lo tanto, caminar es conocer, y sus caminos los llevan a una miríada de posibilidades venatorias. Estos caminos son referidos por los Awá-Guajá como *harakwá*, lo que podríamos traducir como «lugar de mi conocimiento» o «lugar de conocimiento de mis hermanos del mismo sexo», así como sugiere Loretta Cormier⁵⁰. Esto es el concepto indígena más próximo

⁵⁰ Loretta A. Cormier (2003), *Kinship with monkeys*, New York, Columbia University Press, p. 72.

que podríamos concebir con nuestra idea de territorio, pero que no puede ser comprendido si tenemos en mente la imagen de un territorio fijo y de dominio inalienable. Es por lo contrario una «territorialidad abierta» que puede ser hecha y rehecha a depender de la situación: alianzas, conflictos internos, guerras con pueblos vecinos, fuga de la invasión de los *karaí*, muertes, falta de recursos. Sin embargo, en el periodo pos-contacto, con la delimitación del gobierno en Tierras Indígenas, lo que pasa con los Awá-Guajá es semejante a lo que fue descrito para los Araweté, otro pueblo de lengua tupi-guaraní de la Amazonía Oriental, o sea, la concepción del territorio puede ser entendida como «cerrada»:

(...) el convivio con las concepciones occidentales de territorialidad, transmitidas directa o indirectamente por los blancos, y la situación objetiva de enclaustramiento geográfico (pues ellos ya tienen consciencia de que más allá de su mundo inmediato hay muchos blancos) llevan a la emergencia paulatina de un concepto de territorialidad cerrada y exclusiva, consagrando así una nueva situación histórica (...) ⁵¹

Con la constitución de aldeas permanentes construidas por el gobierno fueron reunidos diversos grupos que en muchos casos no tenían ningún contacto entre sí y que en otros podrían incluso ser enemigos. Es que los Awá-Guajá no formaban un todo homogéneo, no había algo que podríamos considerar como siendo lo que constituiría la «sociedad Awá-Guajá» y creo que hasta hoy, de una manera u otra, esto aún persiste en algunos aspectos de su cultura. Así, actualmente, se enfatiza la diferencia entre las aldeas, ya que cada una está desarrollando una política singular principalmente en relación a las cuestiones de alteridad, lo que se refiere a los blancos y otros pueblos indígenas. Pero quizá algunas de las diferencias apuntadas hoy en día sea un reflejo de las que eran experimentadas en los «tiempos de selva», que son en verdad algunas variaciones encontradas en la lengua, en la dieta y en la cosmología.

Antes del contacto estos *harakwá* parecían formar una especie de una malla «con cada grupo local, o frecuentemente cada grupo familiar —que consiste básicamente en una familia nuclear— circulando por uno de estos espacios, conociéndolos, interactuando y explotando sus recursos» ⁵². Hoy se mantiene la misma estructura pero las maneras de concebir estos espa-

⁵¹ Eduardo B. Viveiros de Castro (1986), *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p.136, traducción libre.

⁵² Uirá F. Garcia (2010), *Karawara – a caça e o mundo dos Awá-Guajá*, Tesis doctoral, Universidade de São Paulo, p. 46, traducción libre.

cios cambiaron justamente por cuenta de la fijación en aldeas. Así los *harakwá* están relacionados a una u otra familia que tienen un cierto dominio sobre aquella área, pero que no podrían ser consideradas como siendo dueños de estas tierras, ya que, como se ha dicho arriba, estos caminos pueden ser hechos y rehechos de acuerdo con las circunstancias⁵³. Acá la cuestión de la propiedad podría ser comprendida como «un sistema de relación entre personas»⁵⁴ y no como el control de alguna cosa del mundo material. La gente no tiene acceso irrestricto a todas las áreas pero consigue adentrar en ellas por medio de las relaciones que construyen entre sí, por ejemplo, por medio del matrimonio y la formación de grupos de caza.

Además no hay entre los grupos Awá-Guajá un parentesco bien delineado para posibilitar un régimen de propiedad comunal y para poder comprender la ocupación del territorio tenemos que considerar dos categorías que nos remete al gradiente de proximidad o distancia, expreso por los términos *harapihiara* y *harapihianã*⁵⁵, respectivamente. De esta manera afirma Uirá Garcia:

Los Awá solían clasificar los corresidentes de un mismo *harakwá* por *harapihiara* y a medida que las distancias aumentaban, los otros eran *harapihianã*, que en este caso podrían ser desde los afines casables hasta enemigos en potencial. Con el contacto (una vez más) la actual situación de las aldeas Awá hizo que diferentes grupos de personas viviesen de manera muy próxima, como no habían experimentado hasta entonces. Hoy en día, viven muy próximos, las personas se dividen para las actividades cotidianas —como la caza y la agricultura— a partir de los mismos grupos cognáticos *harapihiara* y *harapihianã*, que antes, en la selva, se encontraban con menos intensidad y jamás experimentarían una vida juntos⁵⁶.

Podríamos decir que el permiso de acceso y la transmisión de estos *harakwá* se darían a través de las relaciones consanguíneas (con una inclinación patrilineal) y de afinidad (y también de amistad), así como propuso

⁵³ No se sabe el tamaño preciso de estos *harakwá* pero se estima que puedan alcanzar 50 a 80km, y en tiempos pasado su extensión podría ser incluso un poco mayor.

⁵⁴ Colin Scott (1997), «Property, practice and aboriginal rights among Quebec Cree hunters», en Tim Ingold, David Riches y James Woodburn, eds., *Hunters and gatherers (Vol.2)*, Oxford: Berg, p. 36.

⁵⁵ Los términos *harapihiara* y *harapihianã* son marcadores de relaciones entre personas. Las distancias sociales y genealógicas entre los seres humanos son pensadas mediante estos dos conceptos. Para un profundo análisis de estos términos ver Uirá F. Garcia, *op. cit.*, p.120-25.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47, traducción libre.

Cormier⁵⁷, pero no hay una regla que regimiente las dinámicas de reproducción de estos caminos, pues cada nueva alianza trae una nueva configuración y, por lo tanto, ellos solamente pueden ser entendidos y observados particularmente⁵⁸.

Además, antes de todo, estas «políticas» de acceso a los *harakwá* son definidas por el conocimiento que se tiene sobre el área que alguien «proclama» como suya. Como dije anteriormente, el aprendizaje se da a través del conocimiento que se tiene de la selva, y los caminos son la vía de acceso a estos conocimientos, así tiene más valor un área que se conoce que una aún no explotada. En suma, la territorialidad Awá-Guajá es algo «abierto» pero tiene sus límites y «fronteras». Con el contacto tuvieron que encontrar nuevas maneras de practicar su «territorialidad» en una situación catastrófica de invasiones y circunscripción en Tierras Indígenas. Es «centrífuga»⁵⁹ y a pesar de la «planificación aldeana» impuesta por el Estado, continúan con la lógica de la «multiplicación».

La noción de *harakwá* no comprende solamente la cuestión del territorio como un fin en sí mismo, pero está envuelta en las más variadas relaciones donde el territorio hace la vez de un escenario de reproducción socio-cultural de los Awá-Guajá. Así son las relaciones entre personas, animales, plantas, seres míticos, entidades telúricas y celestiales que dan vida a estos caminos, que dan el sentido para que la selva sea no solamente un espacio geográfico de obtención de recursos pero una fuente de inspiración para que continúen *con* esta y no *en* ella. La selva está llena de vida, como Tim Ingold comentó para el caso Ojibwa⁶⁰, las cosas consideradas inanimadas pueden tener movimiento, así como animales, plantas y objetos pueden ser personas. Por lo tanto, los *harakwá* no son espacios a-históricos y abstractos, pero por lo contrario a todo momento sufren la acción humana y son marcados con los más diversos acontecimientos: una antigua área de acampamiento, el lugar donde alguien fue atacado por un «dueño celestial» (*jara*) de los tapires⁶¹, una cabecera de un río que se juntaban algunas

⁵⁷ Loretta A. Cormier, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁸ Uirá F. García, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁹ Apropiándose del término que Clastres, utilizó para tratar de la guerra y autonomía entre las sociedades amerindias, ver Pierre Clastres (2004), *Arqueología da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 266-267. Carlos Fausto nos da otra concepción de la palabra «centrífuga», ver Carlos Fausto, *op. cit.*, pp. 533-537. Los Awá-Guajá podrían ser incluidos en esta categoría pero con una característica peculiar de que su reproducción social estaría menos enfocada en la guerra que en el chamanismo.

⁶⁰ Tim Ingold (2000), «A circumpolar night's dream», en Tim Ingold, *The perception of the environment*, London, Routledge, pp. 89-111.

⁶¹ Los animales y las plantas tienen sus dueños (*jara*) o duplos. El dueño del tapir (Tapi Jara) y el dueño del pecarí (Xahú Jara) son conocidos por su ferocidad. Durante el trabajo

familias, locales de muertes y seres espectrales, antiguos sitios donde cazaron tal animal. En pocas palabras, es andando que «los paisajes son tejidos en la vida y las vidas son tejidas en los paisajes, en un proceso continuo y sin fin»⁶². Son paisajes que tienen memoria, y son estas memorias de la selva, las más preferidas de los Awá-Guajá.

5. Conclusiones

Los *harakwá* solamente pueden ser entendidos si tenemos en cuenta otras dos dimensiones de la vida Awá-Guajá: el nomadismo y la caza. A pesar de las interesantes discusiones acerca del carácter «regresivo» de pueblos «nómadas», en verdad, es imposible saber si ellos fueron o no un pueblo agrario en el pasado. Más importante que eso es percibir ahora que los Awá-Guajá son «nómadas», dependen de su movilidad no sólo para alimentarse pero también para garantizar la existencia de sus grupos. A su vez, la caza es la actividad que los impulsa al conocimiento de la selva y los aproxima de los seres celestes (*karawara*), incluso pueden cazar juntos cuando, durante un ritual realizado en el verano amazónico, se encuentran en el cielo (*iwá*). Así los *harakwá* dan acceso a todo un conjunto de posibilidades que, sumados, representan una autonomía de construir su propio mundo.

Sin embargo, los Awá-Guajá no están cerrados en cajas herméticas, pero lo contrario, a todo momento dialogan con distintos agentes del universo *karai* (blanco) interesados, de maneras específicas, en las cuestiones indígenas locales. Así están tomando conocimiento de ciertos conceptos ajenos pero poderosos: «derecho», «libertad», «cultura», «autonomía», «comunidad», «indios». Traducir estos conceptos es tarea para un joven liderazgo dispuesto a luchar para que sus territorios no sean invadidos y así todos los demás puedan vivir bien, sea en la aldea o en el interior de la selva. Pero nociones como «derecho», por ejemplo, son difíciles de traducir, ¿qué es un derecho para los Awá-Guajá? Infelizmente, a veces se parece con una saca de arroz o una caja de jabón. Hace años que ven delante de sus ojos la amenazante presencia de madereros, poseros y mega-proyectos de la empresa Vale/SA destruir directa o indirectamente sus tierras, y así parece seguir siempre⁶³.

de campo escuché algunas narrativas de luchas con estos peligrosos *karawara*, los combates pueden ser realizados incluso en el cielo (*iwá*). Ver Marcelo Yokoi, *op. cit.*, pp. 120-126.

⁶² Tim Ingold (2011), *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, Abingdon, Routledge, p. 47.

⁶³ Como decía Pierre Clastres, concomitantemente con la sorprendente fuerza productiva de la sociedad industrial, está su terrible poder destructivo, el etnocidio es también «múltiple».

Por lo tanto, la presencia de organizaciones nacionales e internacionales interesadas en un diálogo constante y simétrico con los Awá-Guajá y dispuestas a colaborar para que la caza y sus caminos sean preservados, es muy importante para que los «derechos» se conviertan en una realidad más palpable. Mientras tanto, el nomadismo Awá-Guajá, hoy en día, atraviesa sus propias fronteras y circula también en los peligrosos dominios habitados por los *karái* (blancos): nos muestran así otro mundo posible, uno en que la vida y la muerte se funden en la selva, los vivos un día se transformarán en un dios celeste (*karawara*), el destino póstumo de toda la humanidad, y cantarán junto con otros dioses las más bellas canciones sobre los animales, la cura y sus proezas cazadoras.

Derechos de autor (Copyright)

Los derechos de autor de esta publicación pertenecen a la editorial Universidad de Deusto. El acceso al contenido digital de cualquier número del Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos (en adelante Anuario) es gratuito inmediatamente después de su publicación. Los trabajos podrán descargarse, copiar y difundir, sin fines comerciales y según lo previsto por la ley. Así mismo, los trabajos editados en el Anuario pueden ser publicados con posterioridad en otros medios o revistas, siempre que el autor indique con claridad y en la primera nota a pie de página que el trabajo se publicó por primera vez en el Anuario, con indicación del número, año, páginas y DOI (si procede). La revista se vende impresa Bajo Demanda.