

Wajãpi: El surgimiento del mito en el Parque Nacional Montañas del Tumucumaque, en el Norte de Brasil

Ione Vilhena Cabral¹, Ricardo Soares Nogueira²

¹Profesora EBTT del Instituto Federal de Amapá – Campus Porto Grande y Pesquisadora del GPRHUM.
Correo Electrónico:

²Profesor EBTT del Instituto Federal de Amapá – Campus Macapá. Líder del Grupo de Pesquisa em Religiosidades Aplicadas a las Humanidades – GPRHUM. Correo electrónico

RESUMEN: El artículo científico hace un estudio sobre los mitos en algunos pueblos hasta llegar al pueblo de la etnia Wajãpi en el municipio de Piedra Branca de Amapari- AP. Desde los mitos griegos, romanos, nórdicos y hebreos hasta los Wajãpi semejanzas son descritas fundamentándose en el estructuralismo como respuesta a partir de las consideraciones epistemológicas del filósofo Claude Lévi-Strauss. En la secuencia se tiene la cultura de la referida población indígena y la narrativa del Marirí del mito diluviano como punto de partida para el cruzamiento entre los conocimientos empíricos y filosóficos-científicos ahí producidos en franco desarrollo cultural, social, ambiental y humano, resaltando la importancia del censo común para con los demás saberes.

Palabras-clave: antropología indígena, pueblos tradicionales, Amazonia.

Date of Submission: 28-08-2019

Date of Acceptance: 12-09-2019

I. MITOS EN EL ADN HUMANO

Los mitos siempre fueran puestos en un según plan epistemológico, rotulados como informaciones ‘simples’, casivolando en las vecindades del que es ‘pseudo’. Esta interpretación viene de la Filosofía como ruptura con el mito griego. Probablemente el arquetipo filosófico Parménideano-Aristotélico de la lógica en la identidad excluyó los mitos, considerados entonces, fábulas, alucinaciones, supersticiones y creencias de algo que pasará a ser rechazado, el conocimiento simple, ahora identificado como *doxa*.

Cuando la modernidad pasa a considerar la contradicción como algo a más en la búsqueda filosófica y científica por la epistemología fenoménica, Hegel es el pensador que releerlos principios heraclitianos de la filosofía antigua. Así, Levi-Strauss encontrará campo proficuo a sus ideas a partir de una revolución en el saber iniciado en el siglo XVIII en Filosofía y Ciencia, yendo además del principio de no-contradicción.

En sus clases de Introducción al Pensar para la enseñanza mediatécnica integrada e integral en el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Amapá, NOGUEIRA (aquí coautor), esclarece que los mitos presentan un lenguaje simbólico debido a la plasticidad oral de los narradores, muchos de los cuales sin acceso a la enseñanza, pero que sin embargo, poseen un fondo moral y social válidos en varios tiempos para un o más pueblos, y que por eso, nunca son ingenuos. NOGUEIRA distingue tres tipos de mitos, a saber: los primeros son los mitos épicos o folclóricos donde las divinidades se manifiestan a los individuos, por ejemplo, los griegos tienen aquí sus narrativas teogónicas. Los segundos tipos de mitos son los históricos, donde hay la necesidad de personificación de héroes o santos para confirmar la cultura y la fe. Y los terceros tipos de mitos son los mediáticos, caracterizados por los súper héroes y seres extra planetarios que minan las producciones cinematográficas y el mercado de entretenimiento para el público en general.

El alejamiento entre la razón y los mitos se dio por factores eruditos, pero hoy tal alejamiento puede ser estudiado minuciosamente en el best seller de Bulfinch a respecto de los mitos, entre dioses y héroes, publicado en Brasil por la Ediouro en 2006. Esa obra de fácil lectura aborda no solamente los mitos griegos como también los romanos, egipcios, escandinavos, pero deja a desear cuanto a los mitos de los pueblos indígenas brasileños, dando solamente una contribución euro céntrica al fenómeno que es universal.

Según Bulfinch, el surgimiento de las deidades ocurre cuando se registra que:

La morada de los dioses era el cume del Monte Olimpo, en la Tesalia. Una puerta de nubes, de la cual tomaban cuenta las diosas llamadas Estaciones, se abría el fin de permitir el pasaje de los inmortales para la Tierra y para les dar entrada, en su regreso. Los dioses tenían direcciones distintas; todos, pero, cuando convocados, comparecían al palacio de Júpiter, del mismo modo que hacían las divinidades cuya dirección habitual se quedaba en la Tierra, en las aguas, o abajo del mundo. (Ídem, 2006, p. 15).

Además el concepto de persona es influenciado por los diseños de los mitos, como se ve en la cultura latina. “Los romanos creían que cada hombre tenía su Genio y cada mujer, su Juno, es decir, un espíritu que les dió la vida y que era considerado como su protector, durante toda la vida. En el día de su cumpleaños, los hombres hacían ofrendas a su Genio, las mujeres, a su Juno” (idem *ibidem*, p. 21).

Se identifica aquí las relaciones de los mitos en la formación de cada sujeto y sus grupos étnicos pues todos, Prometeu y Pandora, Apolo y Dafne, Diana y Actéon, Venus y Adonis, Ceix y Alcione, Vertuno y Pomona, Cupido y Psique, Hebe y Ganimedes retratan conflictos humanos descritos paulatinamente entre las eras para demostrar el movimiento y la temporalidad en la formación de la cultura de un pueblo y como los sujetos son formados en sus personalidades y carácter a partir de los deseos y intromisiones de los grandes seres presentados en los mitos, en este caso, los griegos. Sin embargo, Lévi-Strauss resintificó el mito afirmando su naturaleza identitaria e inicial en el etnos-conocimiento de todos los pueblos. Por este motivo no son solamente folclóricos, pero presentan un fundamento sociológico que retrata la cosmovisión de un pueblo específico. En obras como ‘Las mitológicas’ y ‘El crudo y el cocido’ Levi-Strauss estudia el fenómeno con un mirar diferenciado resaltando un saber no academicista para explicar el real presente en pueblos de diferentes regiones y tiempos que nunca se cruzaran. “Desde el advenimiento de la ciencia, en el siglo XVII, pensamos en la mitología como un producto de las mentes supersticiosas y primitivas. Sólo en la actualidad hemos conseguido obtener una perspectiva más profunda y abarcadora de la naturaleza y el papel del mito en la historia del hombre” (LEVI-STRAUSS, 1978, p. 17).

Tal abordaje puesta en el contexto de los procesos identitarios cambia completamente, pues mito e identidad son indisolubles. Por más que los mitos continúen siendo ejemplos de aquello que no es ciencia inductiva, tal argumento se desvía en la antropología cultural y en los etnos saberes. Pues:

Esta tarea comenzada por los antropólogos fue desarrollada luego por los indígenas si bien con diferentes objetivos: por caso, para que su lengua y su mitología fueran enseñadas en la escuela primaria a los niños indígenas, lo que en mi opinión hoy en día es muy importante. Otra finalidad consistía en emplear las tradiciones legendarias para fundamentar reivindicaciones contra los blancos – reivindicaciones territoriales, reivindicaciones políticas y otras. (Ídem, p. 67).

La mitología encuentra en el pensamiento de Lévi-Strauss su divisor de aguas, esto es, de Tales de Mileto hasta el autor de ‘Mito y Significado’, los mitos eran falacias y tautologías. De Levi-Strauss a nuestros días los mitos son resignificados, pasando de meras narrativas para presencias contextualizadas de hechos sociales y culturales.

Teniendo el estructuralismo como punto de partida para su tesis, Levi-Strauss cuestiona la necesidad de orden y normas para el significado, concluyendo que este se da en el caos. Pese a las críticas el autor belga-francés continúa sus ideas respondiendo a sus adversarios las comparaciones entre pensamiento mitológico y pensamiento científico, variando a partir de las percepciones, esto es, el problema del investigador está en su localización del pensamiento. “En lugar de subrayar que es un tipo de pensamiento inferior, como he sido la primera interpretación, otra manera de encarar el pensamiento ‘primitivo’ afirma que es tipo de pensamiento fundamentalmente diferente del nuestro” (Ídem, p. 38).

LIMA (1997) se fundamentando en el pensamiento levistraussiano afirma que la:

Distinción entre historia caliente y fría, propuesta por Levi-Strauss. Algunos consideran un discurso ideológico que ultraja los nativos de todo el mundo, mientras otros admiten que ella tiene, cuando menos, el mérito de señalar la presencia de otras formas de vivir y pensar el tiempo. Es casi increíble que se tenga intentado superarla sosteniendo que las sociedades indígenas tienen una historia calurosa. Ni todo mundo es Sahlins, y, cuanto más, sería interesante saber si los indios se identifican con nosotros (idem, p.2).

Históricamente los mitos griegos fueron marcados por el determinismo vaticinado por oráculos y semidioses. La historia siempre comienza también en la mitología nórdica con el episodio del Ragnarök (GAIMAN, 2018) el eterno retorno de una vida cíclica, que constantemente comienza, presente en las teogonías y cosmogonías de la Grecia clásica y de muchos otros pueblos europeos, trayendo contribuciones para rivalidad teórica entre la razón y el mito, atravesando desde el milenarismo hasta nuestra tecnosfera. Justamente esta parte del viejo mundo que tanto fascina por sus mitologías es la formada por los pueblos nórdicos. GAIMAN (2018) nos brinda narrando que “Historia, religión y mito se mezclan, y nos quedamos aquí nos preguntando, conjeturando y deduciendo, como detectives reconstruyendo los detalles de un crimen hace mucho olvidado” (GAIMAN, 2018, p. 11).

Este artículo pasa a relacionar los conceptos de Levi-Strauss para el fenómeno mítico con la narrativa Wajãpi del Mariri, y el grandiluvio de este pueblo indígena que formó su etnia y su identidad como pueblo de la floresta, pues los Wajãpi están presentes en los territorios brasileño y francés, simbolizando sus arquetipos de mujer y hombre junto a la naturaleza. Gallois (2007) ha sido una referencia constante en las últimas décadas por haber convivido con la etnia supra citada. Comprender el comportamiento de los Wajãpi y sus relaciones religiosas y sociales es el alcance de tal artículo.

Por fin, Gallois (2007) en su génesis wajãpi relata “el que las narrativas míticas establecen – y que es reiterado

por la mayor parte de los enunciados sobre las diferencias entre las gentes humanas- son sobretudo dos procesos distintos de nacimiento, contraponiendo aquellos que surgieran por la iniciativa del creador a aquellos que brotan de procesos de transformación de otros seres” (idem, 2007, p. 04).

II. HÁGASE EL MITO...

Mitos cosmogónicos están presentes en todos los pueblos, los wajãpi no son una excepción. Lo que llama la atención es la confección de narrativa por presentar trazos diluvianos, siendo el diluvio más conocido narrado en la Antigua Alianza en Gn. 7, 1-24;8, 1-19. Como narrativas tan semejantes pueden ser explicadas si no por el estructuralismo, una vez que hebreos no visitaran el Tumucumaque y nilos wajãpi el creciente fértil.

Pero daremos más una vuelta por los mitos nórdicos para corroborar el pensamiento de Levi-Strauss sobre los elementos en común. Nos dice Gaiman:

Antes del principio no había nada – ni tierra, ni paraíso, ni estrellas, ni cielo -, existía solamente el mundo hecho de niebla, sin forma ni contorno, y el mundo hecho de fuego, eternamente en llamas.

Al norte se quedaba Niflheim, el mundo oscuro. En él, once ríos venenosos cortaban la niebla, originarios del mismo pozo en su núcleo, el torbellino ruidoso llamado Hvergelmir. Niflheim era más frío que el propio frío, con una niebla cerrada y turba encubriendo todo. Los cielos eran ocultados por las brumas, y el piso era encubierto por la niebla helada.

Al sur se quedaba Muspell. Muspellera fuego. Todo allá ardía y quemaba. Muspell era brillante, y Niflheim, gris; tan diferentes cuanto lava derretida y hielo. La tierra ardía con el calor ruidoso de la fornalla de un herrero. No había tierra sólida, no había cielo. Nada además de chispas y chorro de calor, rochas derretidas y brasas.

(...) Entre Muspell y Niflheim había el vacío, un lugar sin formato, un vacío en el nada. Los ríos del mundo hecho de niebla corrían para ese vacío, que era conocido como Ginnungagap, el “cuello del abismo”. A lo largo de un tiempo inmensurable, los ríos venenosos se solidificaron y, poco a poco, formaron enormes glaciales en la región entre el fuego y la niebla. Al norte, vacío era rellenado de niebla congelada y superficies de hielo, pero, al sur, más próximo del mundo hecho de fuego, las brasas y chispas de Muspell encontraban los glaciales, y vientos tibios de la tierra en llamas dejaban el aire arriba del hielo suave y agradable como un día de primavera.

En el lugar donde el hielo y el fuego se encontraban, el hielo empezó a derretir, y, en las aguas derretidas, la vida floreció. (GAIMAN, 2018, p. 28).

Ahora, cuando confrontámonos con la narrativa más famosa en el occidente en Gn. 1, 1-31;2, 1-3 los elementos cosmogónicos se hacen visibles con una diferenciación. Y no para por ahí, los nórdicos explican su cosmogonía y teogonía de manera poética, como las aventuras de Odin y Thor, los nueve mundos, la tierra de los gigantes, como una gran voz de victorias.

El análisis levi-straussiano sobre semejanzas en las narrativas mitológicas en ‘Mito y Significado’ ejemplifica en el capítulo tres de su noble palestra los niños con labios leporinos y los gemelos, en todo el continente americano de norte al sur. Particularmente cuando se pasa en el Brasil, el caso es así descrito: (...) la mujer seducida dio a luz gemelos, uno de ellos nacido del padre legítimo, y otro del seductor, que es el burlón (...) Y estos gemelos, que tienen padres diferentes, poseerán características antitéticas” (LEVI-STRAUSS, 1978, p. 56).

Cuando el mito se depara con los procedimientos de análisis científica, resta el estructuralismo como línea interpretativa.

Actualmente el estructuralismo, o lo que se pretende designar con este nombre, ha sido considerado algo completamente novedoso y revolucionario, aunque yo pienso que esto es doblemente falso. En primer lugar, el estructuralismo no tiene nada de nuevo en el campo de las humanidades; se puede seguir perfectamente esta línea de pensamiento desde el Renacimiento hasta el siglo XIX e incluso hasta nuestros días. Esa opinión también es errónea por otro motivo: lo que denominamos estructuralismo en el campo de la lingüística o de la antropología, o en el de otras disciplinas, no es más que una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido realizando desde siempre. La ciencia tiene apenas dos maneras de proceder: es reduccionista o es estructuralista. (Ídem, p. 30).

El encuentro de dos ‘mundos’ es marcado de sobresaltos y descubiertas, pues:

Una de las muchas conclusiones que, probablemente, pueda extraerse de la investigación antropológica es que, pese a las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad, la mente humana es en toda parte una y la misma cosa, con las mismas capacidades. Creo que esta afirmación es compartida por todos.

No juzgo que las culturas hayan intentado, sistemática o metódicamente, diferenciarse unas de otras. En verdad, durante centenares de miles de años la humanidad no era numerosa sobre la tierra y los pequeños grupos existentes vivían aislados, de modo tal que no resulta asombroso que cada uno haya desarrollado sus

propias características, tornándose diferentes unos de otros. Pero no era ésta una finalidad percibida por los grupos. Solamente fue el mero resultado de las condiciones que prevalecieron durante un período bastante dilatado. (Ídemibídem, p. 44).

Cuando el mito se convierte en Historia oficial, por lo tanto en ciencia “esto puede ser un hecho histórico, pero si se hace un análisis más fino de como es explicado el hecho se verifica que si bien el tipo de acontecimiento es el mismo, difiere en algunos pormenores” (ídemibídem, p. 71). Adelante completa el raciocinio criticando levemente los mitos “que son historias altamente repetitivas; el mismo tipo de elemento puede ser utilizado en diversas oportunidades en la explicación de varios acontecimientos” (ídemibídem, p. 71). Esto se justifica por el simple hecho de que:

El carácter abierto de la historia está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas o las células explicativas, que originariamente eran mitológicas, lo que nos demuestra que usando el mismo material, porque en el fondo es un tipo de material que pertenece a la herencia común o al patrimonio común de todos los grupos, de todos los clanes o de todos los lenguajes, una persona todavía puede conseguir elaborar un relato original para cada uno de ellos. (Ídemibídem, p. 72).

Se concluye aquí que los mitos siempre harán parte de la Historia y de las estorias de todos los pueblos y se toma el derecho de la crítica al positivismo y al cientificismo que los excluyó hace siglos. La tesis comteana creía en la sucesión de las etapas hasta el ápice del saber científico y el argumento universal de la ciencia clásica pautada en el discurso exacerbado de la técnica, de la razón y del progreso fueron simultáneamente a la bancarrota, pues los mitos nunca desaparecerán y son conciliables con el desarrollo tecnológico, como se tiene en Japón, por ejemplo, de un lado la cultura milenaria y los mitos *kami* y la tecnología de punta desde el siglo XX.

Un análisis más antiguo del que la de Levi-Strauss es aquella elaborada por Helena Blavatsky parafraseando autores como Schweigger y Bart que defienden las bases científicas de los mitos en los símbolos y en los aspectos espiritual y físico, respectivamente. Se encuentran semejanzas con los mitos diluvianos, por ejemplo, de los Wajãpi con otros pueblos en esta obra teosófica, crítica de la explicación mosaica exclusiva sobre la génesis del mundo y de los pueblos.

Al término de cada “gran año” (...), nuestro planeta está sujeto a una completa revolución física. Los climas polares y ecuatoriales cambian gradualmente de lugar. Los primeros avanzan lentamente para la línea ecuatorial, y la zona ecuatorial (...) toma el lugar de los desiertos gélidos de los polos. Ese cambio de clima es necesariamente acompañado por cataclismo, temores de tierra y otras convulsiones cósmicas. Visto que los lechos de los océanos se mueven, al final de cada decamilenio (...) ocurre un diluvio semi-universal como el diluvio legendario de Noé. (BLAVATSKY, 2017, p. 122).

Adelante, madame Blavatsky nos trae en sus obras la perspectiva de la alternancia de las fuerzas de la naturaleza para explicar en sí el surgimiento de grandes mitos en cada época, pues, “La división de la Historia de la Humanidad en Edades de Oro, de la Plata, del Cobre y del Hierro no es una ficción. Vemos el mismo fenómeno reproducirse en la literatura de los pueblos. Una edad de gran inspiración y de producción inconsciente es invariablemente seguida de una edad de crítica y de consciencia. Una provee los materiales para el intelecto analítico y crítico de la otra” (ídem, p. 125). Cada época se torna épica debido a los argumentos para su auto comprensión trayendo en su interior aprendizajes que necesitan ser repasadas a los más jóvenes de cada clan, pueblo o civilización.

III. ENTRE LOS RÍOS OIAPOQUE Y JARI, LOS WAIËPI

Delimitando en el caso Wajãpi, Lima afirma que el, “Mariri es una olla de barro gigantesca, de fondo puntiagudo y boca abajo, que los humanos improvisadamente, erguieran para allí se protegieran primero del incendio y después del diluvio provocados por Ianejar, el (re)criador Wajãpi de este mundo donde vivimos y actuamos como ramos inconciliables de la humanidad” (LIMA, 1997, p.1). Esta premisa resona en diferentes culturas que registraran por los siglos afuera cataclismos y fases de evolución de sus pueblos, dejando grandes conocimientos como legado se quedan repasados, justificando la existencia dos mitos como orientación para índole de guerreros y sabios, para educación de los más nuevos y exaltación, muchas de las veces, delante de los otros pueblos, como es clásico el caso de los hebreos, ‘pueblo elegido’.

La cuestión Mariri está relacionada con la construcción y presencia de la mayor fortificación lusitana en las Américas, la Fortaleza de San José de Macapá, según LIMA (1997). Pues,

“La narrativa de la experiencia de un finado que estuvo preso en la Fortaleza y entendió que allí el Tupã e Ianejar dejaron su piel para ir vivir en otro sitio al ser muerto o por los brasileños o por los wajãpi; y que vio, en la imagen de Cristo preso A La cruz, en la propia piel de Tupã, los residuos de sangre que sirvió de treinta para la escrita primordial, inventada por Ianejar, recusada por la Wajãpi y apropiada por los brasileños” (ídem, p. 1).

También se suma a el análisis textual el hecho del “testimonio de *tamo* Kuresisi, el Wajãpi que vio que Mariri está de pie y es la Fortaleza, evidencian la imbricación en la misma (tal vez sea mejor decir la relación

umbilical operada por una) narrativa del mito y de la historia. O sea, la distinción etno conceptual conoce sus propias limitaciones y, para el análisis, representaría una dificultad más de lo que una solución” (LIMA, 1997, p.2).

Una década después la antropóloga de la UFF termina su reseña a partir de la obra de GALLOIS (2007), LIMA (1997) comprende el mito del Mariri en la cultura wajãpi en las siguientes ideas y palabras:

Petrificamos Mariri y la piel de Tupã, petrificamos hasta mismo las palabras en el papel, al paso que, para el propio Ianejar, nuestro destino era legible – inscribible antes del origen de la escrita. Si tenemos como principio que la historia en la acepción de desarrollo social y humano, es capaz de explicar desde las mitologías que se conciben como atemporales hasta las historias escritas por los historiadores, para los Wajãpi los mitos generan hablas adecuadas para hacersela historia, en nuestros y en todos los sentidos. Aunque no parezca como una historia contra la historia, ella nos indaga sobre la razón por la cual buscamos alguna razón fuera de las palabras. (Ídem, p.3)

El Mariri es el objeto de abrigo de los Wajãpi después de la gran devastación que afligió los primeros pueblos de la Tierra. En muchas otras partes del globo, los mitos relatan grandes construcciones que sirvieron para salvaguardar la especie humana tras incendios e inundaciones. Lo que merece atención es el hecho de la cultura indígena Wajãpi no poseer el registro escrito de la narrativa, pero habían logrado preservar y asimilar con otro pueblo, el portugués y su hecho de ingeniería en la Amazonia, la Fortaleza de San José de Macapá que no es una ollaembarcada, pero posee formato estrellar o de una tortuga, ambos conocidos por los Wajãpi. En el pasado los niños de Macapá aprendían que los portugueses habían construido la Fortaleza de San José de Macapá y en caso de invasión francesa todos deberían refugiarse en su interior mientras perdurase la batalla. La fortificación como lugar de salvamento de la vida está presente aquí en dos relatos.

3. 1 - La tradición indígena Wajãpi

De acuerdo con GALLOIS (2011), las tierras indígenas están situadas en los municipios de Laranjal de Jari y Piedra Branca de Amapari, en Amapá. La extensión territorial es de 607.017,24 ha. El área es de floresta tropical densa y tiene relevo accidentado, integrando el complejo de las montañas del Tumucumaque. La lengua hablada es el tupi-guaraní, además de ser prácticamente todos bilingües. Para que la tradición cultural no se pierda la escuela adopta un currículo diferenciado lo cual es elaborado por los propios profesores indígenas.

Con relación a subsistencia de las familias indígenas, actualmente, distribuidas en pequeñas aldeas dispersas por las tierras citadas anteriormente, se vive de la agricultura, de la caza, de la pesca y de la coleta, cambiando periódicamente la localización de las aldeas para permitir la recuperación de las áreas ambientales ocupadas (GALLOIS, 2011, p. 17). De acuerdo con sus relatos los pastoreos son hechas de año a año, o sea, es necesario elegir un buen lugar para vivir que tengala tierra buena, para aquella familia continuar por un buen tiempo haciendo su pastoreo y sobreviviendo de ella. Construyendo casas y manteniendola agricultura para la subsistencia del grupo familiar.

De acuerdo con relato de los Wajãpi el cuidado con el pastoreo está se tornando cada vez más difícil una vez que, los sitios para las plantaciones están se quedando desgastados debido el tiempo de uso que se queda en torno de 20 años en determinado local, haciendo con que muchos tengan que cambiar para regiones más lejos de las áreas de habitación. La alimentación Wajãpi es basada en la carne de ciervo, tapir, guariba, pereza, oso hormiguero, mono, jacamín, guacamayo, pauj, tucán, tayassupecari, pecarí de collar, paca, caimán, picure, tortuga, “trairão”, poraqué, surubí, “sarapó”, varios peces, cangrejo, etc. además de una diversidad de frutas, hormigas, miel, y entre otros (ídem, p.23). Con relación a la economía, a la renta es generada a través de la venda de las artesanías y parte de la extracción de oro, productos extractivitas en la fabricación de oleo mineral y vegetal y venda de animales silvestres.

Con relación a la organización social y política de ellos, se preserva por la autonomía de cada grupo familiar, o sea, total libertad para tomar decisiones importantes. Además, es interesante observar que en la tradición Wajãpi, no existe un jefe general de los indígenas, pues cada grupo familiar tiene su propio jefe. Y un jefe no puede mandar en el otro.

Los Wajãpi se organizan en grupos locales autónomos, denominados – *wan*, que se relacionan históricamente las diferentes porciones del territorio, donde desarrollan su recorrido de actividades. El grupo local, por lo tanto, no coincide necesariamente con la aldea, que es un asentamiento físico. Cada grupo local está formado de varias familias, relacionadas entre si por lazos matrimoniales. Una unidad local puede ser constituida de dos o más hermanos con sus respectivas familias, o un único hombre con su familia. El jefe del grupo es el “fundador” de la aldea principal donde todos viven juntos y es él quien debe agregar un número suficiente de personas, hermanos y especialmente yernos, para viabilizar la autonomía política y de subsistencia del grupo. (GALLOIS, 2009, p. 12)

Tal contexto organizacional revela así la autonomía política y económica de cada grupo familiar. Por eso de acuerdo con sus relatos existe un consejo que los representa junto a la comunidad no indígena a cual ellos

denominaran Consejo de las aldeas Wajãpi (Apina). Así, todos los líderes de cada grupo familiar deciden en común acuerdo lo que será dicho a los no indígenas.

3.2 - La organización Wajãpi

De acuerdo con GALLOIS (2009), la organización social de las tribus Wajãpi está dividida en tres categorías espaciales: los lugares de concentración que son las aldeas con pastoreo y habitaciones; los lugares de dispersión que son los asentamientos intermitentes que se caracterizan por los acampamientos de caza, pescado y coleta y por fin los sitios de ocupación antigua. Delante de eso se tiene una división socio-económica diferente entre hombres y mujeres, cada género desempeña su papel dentro de la comunidad. Tras la abertura de un claro, quema y limpieza del futuro pastoreo, las mujeres pasan a asumir aquel territorio. Se quedando evidente la división de las tareas y del trabajo entre los miembros del grupo.

3.2.1 –El Pastoreo - *koo*

Las aldeas Wajãpi nacen de los pastoreos y los pastoreos nacen de un lugar elegido en la floresta. El pastoreo viejo de una aldea se transforma en *capoeira* que volverá a ser floresta. El pastoreo es uno de los medios de subsistencia de las aldeas Wajãpi, por eso se tiene la necesidad de una gran extensión de tierra, pues es importante la preservación del espacio para las nuevas generaciones. Así, es hecho un manejo de los pastoreos en el sentido de preservación ecológica y racional del ambiente ocupado.

Los pastoreos de los Wajãpi son un ejemplo de las llamadas “agriculturas itinerantes”, o del tipo extensivo. Este tipo de agricultura trae innumerables ventajas de adaptación a las condiciones físicas y climáticas amazónicas, es una solución ecológica racional y sobre todo basada en muchos años de conocimiento profundo de los ambientes naturales por los pueblos nativos. El cultivo itinerante justamente se compara a la ocupación dispersa, que es la manera como los Wajãpi se organizan espacial y socialmente.

Cada familia tiene, en el mínimo, dos pastoreos en fases diferentes, pues se abre un nuevo pastoreo a cada año. Después de dos a cinco años, el pastoreo de mandioca brava ya no es más productivo. El período de cinco años coincide justamente con el tiempo de degradación de las coberturas de las casas, hechas de “ubim”. En este momento, los Wajãpi procuraban nuevos hogares para hacer nuevos pastoreos y asentamientos. (Ídem, p. 20).

Así, se verifica la importancia y el cuidado con el local donde los Wajãpi montan sus asentamientos. El cuidado con la tierra y el medio ambiente muestra una forma de desforestación racional, pues entienden la importancia de mantener el espacio conservado para las generaciones futuras. El que muchas veces no se observa en las grandes ciudades y metrópolis donde el crecimiento descontrolado hace con que no se tenga la misma preocupación con el medio donde se vive, destruyendo así gran parte de las florestas nativas en detrimento del avance.

3.2.2 - La aldea – *Taa*

La característica de una aldea es bien singular y depende de la organización de cada grupo familiar, pudiendo ser constituida de pastoreos y patios. En el entorno de las casas se encuentran los jardines que añaden plantas específicas al sitio. Tanto hombres como mujeres cultivan las llamadas “plantas del patio” que varían desde la plantación de *açaí* hasta un pequeño arbusto. El patio presenta una característica peculiar para los Wajãpi, pues este sería la extensión de la casa bien como el jardín de la misma, y es allí que las familias se reúnen para cocinar, comer y hacer fiestas. Es interesante observar la relación familiar existente entre los miembros de las comunidades indígenas, característica esa que en muchas sociedades dichas civilizadas ya se perdió su valor, las familias modernas no se relacionan más entre ellos, padres e hijos cada vez más aislados por el mundo de la tecnología y era digital.

3.2.3 - La casa – *Oka*

Las casas Wajãpi son construidas de acuerdo con sus necesidades y posibilidades de materias-primas. Cada habitación es diferente de la otra, porque cada familia busca la casa de acuerdo con su preferencia. Así, son constituidas de tres tipos: la *jura* (casa más grande con piso sobrellevado), *layvy’o* (casa terrea) y la *tapaina* (casa provisoria). La casa *jura* de acuerdo con GALLOIS es la que encanta más cuando se llega a las aldeas [...]. Cuando se sube en algunas casas *jura*, se percibe todo medio inestable: el piso, hecho de trozos de tronco de *açaí* o *paxiúba*, lleva y hace ruidos a cada paso. La *tapaina* por su vez es la primera habitación construida en un pastoreo, que más tarde se cambia en casa de apoyo, o sea, la cocina de la *Oka*. Ella funcionará como una casa de apoyo para guardar los utensilios domésticos de la aldea bien como las armas de los hombres. Sirve aun como refugio para descanso entre una aldea y otra. Aun tiene la función de casa temporaria para la señorita que menstruó o madre que dio a luz a un recién nacido.

3.3 - La tradición cultural

Se sabe que cada pueblo se caracteriza por su tradición cultural, las sociedades crecen y se desarrollan a partir de sus tradiciones, sus creencias, sus costumbres, etc. Con los pueblos Wajãpi no es diferente, sus costumbres son transmitidos a través de la oralidad y del convivio de los mayores con los más jóvenes valorando siempre la manera de pensar de los pueblos indígenas. A pesar de añadirse los conocimientos de otros pueblos no indígenas, estos no pueden ser más importantes que el saber tradicional de la cultura Wajãpi.

Por nuestros conocimientos sabemos cuidar nuestra tierra y de la floresta. Sabemos también relacionarnos con las personas, con otros seres, otros pueblos y con todo que existe en el mundo. Los conocimientos Wajãpi sirven para vivir bien, para hacer nuestras fiestas, respetar nuestras reglas y usar los recursos de la floresta sin destruir. Nuestros nietos necesitan continuar utilizando todos nuestros conocimientos en la práctica. (Plan de acción Wajãpi, 2012, p.10)

Con el relato arriba es posible verificar lo cuanto la tradición cultural es preservada por los pueblos Wajãpi y la importancia de la misma ser transmitida para las generaciones futuras. En el testimonio es posible observar la preocupación que ellos tienen con la naturaleza, preservando las florestas para que las próximas generaciones tengan acceso a ella, pues con el pasar del tiempo y el avance de las civilizaciones muchas plantas acabarían dejando de existir.

Para nosotros Wajãpi las personas inteligentes y fuertes pueden ser consideradas *tekokõ*. Los seres *tekokõ* tienen sus capacidades de pensar y construir las cosas, por eso los animales y aves nos llaman de *tekokõ*. Antiguamente cuando nuestros dueños estaban entre nosotros, nosotros y los animales hablábamos una sola lengua; ahí nuestro dueño habló para las cazas para llamarlos Wajãpi de *tekokõ*. No existe solamente una cultura universal porque las aves no viven en la cultura nuestra, ni los "mucuins", ni la floresta... cada persona vive a su manera, tiene su calidad de vida, su *reko* que nosotros traducimos como "cultura". Aquí en el planeta cada tipo de ser tiene su *reko*, como por ejemplo los animales, las plantas, las piedras, las montañas, los ríos etc. Cada pueblo humano también tiene su *reko*. Nosotros Wajãpi tenemos conocimiento sobre todos estos modos de vida. (Ídem, p. 11)

Así, se queda evidente lo cuanto la cuestión cultural es fuerte entre los Wajãpi, que a pesar de la existencia de la cultura de los no indios bien próximos a ellos, sus conocimientos jamás se pierden. Es sabido que a pesar de la presencia de la FUNAI y de escuelas en las aldeas, la tradición es valorizada y los indios que se forman profesores en las aldeas tienen la obligación de transmitir las generaciones futuras todos los conocimientos de los pueblos Wajãpi.

3.3.1 Las creencias y los cuentos/mitos antiguos

En las tradiciones culturales indígenas hay también una explicación a respecto de los fenómenos que se manifiestan en la naturaleza que pasa para las generaciones futuras. Y que diferente de las civilizaciones actuales (adeptas de la ciencia y de la tecnología), esa herencia cultural no se pierde como ocurrió a ejemplo de la civilización griega que con el avance del pensamiento racional (*logos*) abandonó la explicación divina para los fenómenos hasta entonces desconocidos.

Tenemos conocimientos sobre la época de nuestro origen, cuando los Wajãpi vivían junto con nuestro dueño (*janejarã*) y con los animales. Era el tiempo del trabajo de creación de otras gentes. Por eso nosotros sabemos que hoy hay gente que vira mono, hay gente que vira onza, serpiente, pes etc. También hay cosa que cambió para gente, como el tapuru, el papagayo, el mono, un tipo de "pupunha" de la floresta (*maraja'y*) etc. En aquel tiempo *janejarã* avisó que iba a quedarse siempre cuidando de la gente, pero que él también iba a dormir, no iba quedarse siempre mirando para nosotros. Por eso cuando ocurre algo malo con nosotros, sabemos que *janejarã* está durmiendo. Fue en aquel tiempo que nuestro dueño enseñó muchas cosas para los Wajãpi y dejolas reglas que seguimos hasta hoy. (Ídem, ídem, p. 12)

En el relato es posible observar como los pueblos indígenas mantienen la tradición viva y como todo se originó en su cultura. Se percibe que en la naturaleza todo está interconectado, los animales, las plantas, los hombres, la propia floresta, unos con los otros en perfecta armonía. El principal rasgo de este relato es el respecto para con la divinidad que dio origen a todo que existe desde el tiempo de los antepasados hasta los días actuales. El respecto para con el dueño mantiene firme la tradición que no puede morir y ni ser olvidada por las generaciones futuras.

Otra característica peculiar de los Wajãpi está relacionada al principio vital de cada miembro de la comunidad que son el alma, la memoria y la experiencia. En Grecia Antigua, Platón comprendía que era el alma que conducía el ser para atingir el mundo inteligible, para eso la misma necesitaba ser buena y virtuosa en el mundo sensible. En el cristianismo tenemos la existencia del alma, cuerpo y espíritu, el espíritu es soplo divino en el hombre y el alma tiene la decisión de elegir entre el bueno y el malo. Ya para los Wajãpi

Durante la vida, la persona trabaja bastante y hace muchas construcciones: casa, artesanía, flecha etc. Por eso, las marcas de las manos (*ipoãgwerã*) y el alma (*i'ã*) de la persona se quedan para siempre en estos artefactos. Quien tiene hijo recién nacido tiene que cuidar bien del niño cuando va a cazar y trabajar. Antes de

salir de algún lugar, no se puede olvidar de llamar el principio vital del niño. Cuando no llama, el principio vital va a quedar allá y el niño puede quedarse enfermo y hasta morir. Cuando la persona piensa mucho, su alma viaja mucho para otro lugar. *I'ãga* es un tipo de persona que camina y vuelve por el sueño, pero deja el cuerpo vivo en la red. Esa persona del sueño no muere. (Apina, Awatac y Iepé, 2015, p.03)

Se analizarnos el pasaje arriba es posible comprender la importancia que el principio vital tiene en la vida de cada miembro de la comunidad, principalmente el cuidado de los padres cuando hay un niño recién nacido. Pues caso ocurra del padre yendo para la caza no llamar el principio vital del hijo, esto puede causar hasta la muerte del niño. Entonces cada conocimiento adquirido necesita ser respetado y cumplido por todos en la aldea. Por lo que se observa no hay por parte de los miembros de la comunidad Wajãpi desprecio por su tradición y sus creencias. En est sentido, no hay como la tradición perderse y ser olvidada por sus parejas, una vez que, existe una salvaguarda por parte de todos en ese aspecto.

Otro aspecto interesante de observar es la importancia dada al alma, así como en otras tradiciones culturales el alma tiene importancia fundamental para los Wajãpi. Como dicho anteriormente tanto para los griegos como para los cristianos el alma necesita ser buena para alcanzar sea el mundo inteligible (para los griegos), sea el cielo (para los cristianos). En la tradición Wajãpi no es diferente el alma también tiene que ser buena, sea para reencarnar nuevamente, o sea, para ir para el cielo.

Cuando la gente escucha el ruido de alguna cosa, cuando algo ocurre de repente, como el ruido del trueno, de la onza, gritos o escopeta, la gente siente el susto. Cuando eso ocurre, nuestra alma, memoria y experiencia se extiende, debido al miedo y del susto, pero después vuelven de nuevo. También, cuando va a ocurrir un accidente con una persona o cuando alguien va a llegar, la gente ya sabe por el *i'ã*. Es un tipo de comunicación de pensamiento que percibe que va a ocurrir alguna cosa. Cuando la persona escucha sobre alguna noticia de muerte y de enfermedad del pariente, también el alma y la memoria salen del cuerpo de la gente y se queda solamente la pulsación. Y también cuando siente bastante dolor y se queda enfermo, el corazón y la pulsación paran y ahí la gente muere. Cuando morimos, el principio vital y las otras partes de la persona se extienden: algunas de ellas se quedan en la tierra y otra va derecho para los cielos, para renovar de nuevo en una vida buena. La gente habla a través del alma, memoria y experiencia, por eso es importante concentrar bien ellas, para no hacer alguna cosa errada. (Ídem, p. 04)

Delante del expuesto se queda evidente la importancia de la tradición Wajãpi, como sus creencias y los conocimientos de los antepasados son preservados durante generaciones, bien diferente de civilizaciones actuales que perdieron con el proceso de desarrollo sus tradiciones y sus ritos. Así, fue posible mostrar en este breve relato sobre la tradición de la cultura Wajãpi desde la importancia de abrirse una clara hasta el significado que el alma, la memoria y la experiencia tiene para ellos. El artículo en sí está lejos de describir y narrar aquí toda su tradición pues como fue dicho anteriormente ellos hacen cuestión de mantener sus costumbres y tradiciones bien preservados, por eso algunos conocimientos no son traducidas para la lengua no indígena, manteniendo solamente para los suyos tales conocimientos que de acuerdo con ellos no cabrían en los libros para ser contado.

REFERENCIAS

- [1]. APINA, AWATAC E IEPÉ. **Íã: para nós não existe só "imagem"**. 2ª Edição, 2015.
- [2]. Iepé. **Mosikoa'y rã kô: plano de ação Wajãpi**. Macapá, 2012.
- [3]. **BÍBLIA SAGRADA**. Trad. João Ferreira de Almeida. 2 ed.. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- [4]. BLAVATSKY, Helena P. **Ísis sem Véu**. Trad. Mário Ferreira & Carlos Feltre. Ed. Pensamento: SP. Vol I, 2017.
- [5]. BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da Mitologia**. Trad. David Jardim. Ed. Ediouro, 2006.
- [6]. GAIMAN, Neil. **Mitologia Nórdica**. Trad. Edmundo Barreiros, 2 ed. - RJ: Intrínseca, 2018. 288 p.
- [7]. GALLOIS, Catherine. **Wajãpi rena: roças, pátios e casas**. Ilustrações: índios Wajãpi e Catherine Gallois. Museu do Índio - FUNAI. Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina. Iepé. 2ª Edição. Rio de Janeiro, 2009.
- [8]. GALLOIS, Dominique Tilkin. **Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes**. Revista de Antropologia, vol. 50, n. 01, SP. Jan.un 2007 Scielo.
- [9]. _____. **Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial**. São Paulo: Iepé, 2011, -- (Coleção ensaios; 1).
- [10]. LIMA, T. Stolze. **GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. Mariri Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi**. São Paulo: NHI-USP-FAPESP, 92 pp. Mana Vol. 3. N. 1 Rio de Janeiro Apr. 1997 (Resenhas).
- [11]. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito y Significado**. Alianza Editorial, 2002.