

UNA PRÁCTICA DEL *BUEN VIVIR*: “APRENDER A SER KÏIKATÊJÊ” DENTRO DEL FUEGO CRUZADO ENTRE DESARROLLO Y CULTURA

UMA PRÁTICA DO BEM VIVER: “APRENDER A SER KÏIKATÊJÊ” DENTRO DO FOGO CRUZADO ENTRE O DESENVOLVIMENTO E A CULTURA

Elizabeth Garcia Mantilla 1
Hiran de Moura Possas 2

Resumen: El presente texto hace parte de una investigación en desarrollo y tiene como objetivo mostrar el recorrido del pueblo Gavião-KÏikatêjê en su lucha política e identitaria por “Ser indígena” y habitar el territorio amazónico de Brasil, en medio de las tensiones derivadas de experiencias históricas con mega-proyectos económicos y políticas estatales de desarrollo. De esa forma, se presenta la experiencia de la comunidad en su construcción de una práctica del Buen Vivir, como un ejercicio de sentidos en el que piensan sus territorialidades. Así, desde una metodología interdisciplinaria y crítica, en la cual se usan algunas anotaciones del diario de campo de los investigadores que describen las impresiones del pueblo indígena sobre “su futuro”, se realiza una lectura de autores como Eduardo Gudynas (2011), Mignolo (2008), Bhabha (2010) entre otros, para problematizar, en un primer momento, el “Buen Vivir” en diferentes versiones fundamentadas por determinadas cosmovisiones. En un segundo momento, narrar la construcción de un Plan de vida, por medio de experiencias interculturales: pugna entre cultura, política e identidad, cuyo objetivo sería “Aprender a ser KÏikatêjê”. En la tercera sección del artículo, problematizar lo que parcialmente llamamos de «economía cruzada» a la luz de las relaciones entre comprensiones de cultura y desarrollo.

Palabras Clave: Gavião-KÏikatêjê. Buen Vivir. Economía. Cultura.

Resumo: O presente texto faz parte de uma pesquisa em andamento e seu objetivo é mostrar o percurso do povo Gavião-KÏikatêjê em sua luta política e identitária “sendo indígenas” e habitando o território amazônico do Brasil. Metodologicamente, além da fortuna crítica interdisciplinar elencada, algumas anotações do diário de campo dos pesquisadores descrevem impressões do povo indígena sobre o “seu futuro”. Desse modo, a experiência da comunidade é apresentada na construção de uma prática do Bem Viver, como exercício de sentidos de como pensam as suas territorialidades, em meio às tensões advindas de experiências históricas com megaprojetos econômicos e políticas de desenvolvimento do Estado brasileiro para a Amazônia. Autores como Eduardo Gudynas (2011), Mignolo (2008), Bhabha (2010), dentre outros, fornecem ferramentas para problematizar, a princípio, o “Bem Viver” em diferentes versões fundamentadas por determinadas cosmovisões. Num segundo momento, narra-se a construção de um Plano de Vida por experimentações interculturais: uma luta por cultura, política e identidade, cujo objetivo seria “Aprender a ser KÏikatêjê”. Na terceira seção do artigo problematizaremos o que parcialmente chamamos de “economia cruzada” a luz das relações entre compreensões de cultura e desenvolvimento.

Palavras-chave: Gavião-KÏikatêjê. Bem Viver. Economia. Cultura.

Economista, Estudiante de Maestría en Dinámicas Territoriales 1
e Sociedades na Amazônia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0573262810698117>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9902-2792>. E-mail: eligarm@gmail.com

Doctor en Comunicación y Semiótica (PUC/SP). Coordinador y 2
Profesor de la Maestría en Dinámicas Territorias e Sociedades na Amazônia.
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8267172906308838>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0078-4920>.
E-mail: hiranpossas@gmail.com

Introducción

Las categorías imaginarias construidas por el proceso modernizador de Occidente, han separado a la humanidad en dos bandos: los Unos y los Otros. Según Latour (1994) la gran paradoja, tanto de los modernos como de los anti-modernos, es asumir una radical oposición respecto a lo que se construye como otro sujeto, sin primero percibir las pequeñas diferencias. Esta oposición, entendida como lo que no admite la coexistencia de dos cosas, fue el mito fundador del proyecto cultural centro occidental, para cultivar al “sujeto civilizado” respecto del “sujeto-salvaje”. La existencia de una supuesta supremacía por muchas dimensiones de Uno implicaba la muerte del *Otro*.

Si bien, desde la visión moderna, el término de cultura ha implicado una separación milimétrica, discursivamente, entre naturaleza y sociedad, entre salvajes y cultos, pre-modernos y modernos, Latour (1994) señala que tal separación es estratégica, pues no son polos opuestos, sino que están en una sola y misma producción de sociedades-naturalezas, es decir, de colectivos. De ahí que, tal término no sea estático sino que tiene diversas y diferentes nociones que permiten construir una multiplicidad de identidades. Pues al final, se debe preguntar si: ¿en verdad somos tan radicalmente opuestos a los Otros?

Para resolver esta pregunta, muchas de las comunidades indígenas de Latinoamérica parten de otra: ¿cómo ser lo que somos con la presencia de la diferencia? Es decir, un saber vivir con lo diferente, distinto de lo opuesto pues no existen seres humanos opuestos. Esta pregunta se ha transformado en toda una corriente política, educativa, cultural y filosófica del Buen Vivir que nace desde la cosmovisión de pueblos indígenas, pero, que a su vez, no le pertenece sólo a ellos; sino que, también, surgen experiencias dentro de la cosmovisión occidental para romper con la relación dicotómica de la oposición.

Es por ello, que el presente texto surge como un desdoblamiento de compartir los resultados de una investigación sobre esa oposición discursiva de la sociedad respecto al pueblo Gavião-Kyikatêjê, estudiada a partir de las representaciones de los periódicos del estado de Pará, Brasil, desde 1970 hasta el 2015¹. Al socializar las informaciones obtenidas con la comunidad surgieron preguntas sobre su propio futuro en un escenario de lucha por dejar de lado la oposición y aprender a vivir con la diferencia. Estas reflexiones impulsaron un debate que se convirtió en práctica, en experiencia de un “Buen vivir”, y desde la cosmovisión del pueblo Gavião-Kyikatêjê, es una experiencia de “Aprender a ser”.

Este texto se divide en tres partes: la primera parte, desde autores de-coloniales como Eduardo Gudynas (2011) y Alberto Acosta (2016), busca problematizar el “Buen Vivir” y sus distintas definiciones aterrizadas a la realidad Kyikatêjê y a su cosmovisión. La segunda parte, narra la experiencia colectiva de la construcción de un Plan de vida, dentro de la pugna entre cultura, política e identidad, según Bhabha (1998), Mignolo (2008) y Fernandes (2010), para aproximarse al significado de “Aprender a ser” y en un tercer momento, , problematizar lo que llamamos de «economía cruzada» a la luz de las relaciones que comprenden cultura y desarrollo que vive la comunidad, desde autores como Arturo Escobar (1999), Eduardo Gudynas (2004) y Little (2002). Metodológicamente, además de la fortuna crítica interdisciplinar usada, algunas anotaciones del diario de campo de los investigadores describen las impresiones del pueblo indígena sobre “su futuro” a lo largo del texto (PEIRANO, 1995).

Del Buen Vivir al “Aprender a ser Kyikatêjê”

El “Buen Vivir” surge, inicialmente, del acto político de las comunidades indígenas para movilizarse y legitimar su autoridad ante la construcción del Estado Contemporáneo en América Latina. Fue a partir de los procesos asamblearios de la constituyente nacional de Ecuador y Bolivia que se comenzó a delinear en el escenario político las demandas de las poblaciones vulnerables y de autoridades indígenas que luego, como lo señala Eduardo Gudynas (2011), se convertirían en una de las mayores corrientes filosóficas de Latinoamérica.

¹ Oposición que evidenció el fortalecimiento de un proyecto civilizatorio para las Amazonias, en el cual las comunidades indígenas se convirtieron en la categoría dicotómica esencial para la expansión de las relaciones Estado/Capital.

Sin embargo, aunque su primera definición provenga de la palabra indígena del Kíchwa, *Sumak Kawsay*, tanto Gudynas (2011) como Acosta (2016), están de acuerdo que no sólo se refiere a un pueblo indígena, sino que cada pueblo desde su cosmovisión re-significa el “Buen Vivir” según sus prácticas, sus tradiciones y sus sueños. No existe una cultura pura que deba ser propagada, ni tampoco un “Buen Vivir indígena” que deba guiar las perspectivas de los demás, pues sería una categoría artificial y homogeneizadora.

De esa manera, no puede existir un solo modo de “Buen Vivir”, sino que pensar en eso implica una constante construcción del sujeto en relación a su entorno, a la naturaleza, para imaginar otros mundos posibles y encontrar en su construcción mundos alternativos que dialogan entre sí. Es importante destacar que el Buen Vivir busca restablecer formas organizadas o constructos políticos conjugados en plural por los pueblos autóctonos. Ahora se afirma como ejercicio emancipador y des-constructivo de las prácticas culturales que poseen un individualismo inherente, una lógica persistente perfeccionada del capitalismo en sus más diversas versiones históricas.

No obstante, este ejercicio emancipador contiene grandes desafíos y riesgos para ser posicionado como una alternativa al desarrollo y no como un “desarrollo alternativo”. Pues, en todo caso, la promesa del progreso llevó a una transformación de la idea de imperialismo del medio-evo, convirtiendo el «desarrollo» en la otra cara del imperialismo económico moderno. Por ello, uno de los primeros riesgos es homogenizar el “Buen Vivir” a modo de política pública o plan gubernamental para ser aplicado como receta en todos los contextos históricos y políticos.

Esto implicaría un desconocimiento de los actores-sujetos para construir, sentir y entender su propia forma de “Buen Vivir”, pues más que una propuesta es una pregunta para todas las personas: ¿Cómo puedo Buen vivir? Esta pregunta trae más que un sujeto implícito en ella pues es una tarea colectiva.

Otro riesgo es partir de la confusión de conceptos: “não se pode confundir os conceitos de Bem Viver como o de “viver melhor”, que supõe uma opção de progresso material ilimitado” (ACOSTA, 2011, p. 90). De igual manera, confundirlo con el Bien-estar, sugiere reducir la calidad de vida de una persona a la cantidad de bienes materiales que posea y, en esa medida, tanto el “Vivir mejor” como el “Bien-estar”, se convierten en apellidos del desarrollo y del capitalismo. Ya existe un capitalismo verde y un desarrollo ecológico, por lo que uno de los mayores peligros es justificar las desigualdades y la marginalización de las poblaciones a través de un “Capitalismo del Buen Vivir”.

Esto trae dos importantes consecuencias: la primera, según Acosta (2016), implica la transformación de un dispositivo² de resistencia en un dispositivo de poder y control, que luego pasaría a tomar el lugar del concepto de «desarrollo» y, tal como este, sería el nuevo sustantivo al que se le pueden agregar adjetivos como sustentable, equidad de género, endógeno, entre otros.

La segunda consecuencia se refiere a la (in)visibilización del sujeto construido a partir de cada concepto. Pues el sujeto-objeto del “Vivir mejor” y del “Bien-estar” es diferente del actor-sujeto del “Buen vivir”. Mientras el primero se refiere al beneficiario de una mejor calidad de vida, en términos de crecimiento económico; el segundo sujeto no posee privilegios, pues todos los participantes son actores-sujetos que, necesariamente, deben trabajar juntos en la (re) construcción de su propia forma de estar en el mundo, es decir, de su propia ontología. Según Gudynas (2011), el “Buen vivir” crea espacios para que otras formas de ser-habitar-pensar puedan hablar, lo que evidencia la existencia de otras ontologías que se encuentran para conversar unas con otras y preguntarse cómo ser desde la diferencia y no desde la oposición.

Es por eso, que una de las formas relevantes para reapropiar la iniciativa del “Buen Vivir” es encontrar las palabras para expresar esta idea en el lenguaje nativo de las comunidades. Pues a través del habla, es que se da poder a la palabra, se reapropia y representa el hablante en ella, como ocurre con el pueblo Gavião-Kyikatêjê, que al traducir su pensamiento para el

² Los autores reconocen que existe una red de análisis para la categoría analítica (Foucault, Benjamin, Arendt e Heidegger, entre otros), sin embargo en Agambem (2009) trabajan con el sentido de que los sujetos del Buen Vivir buscan des-subjetivar experiencias de la barbarie en la colonización y de los procesos recolonizadores.

lenguaje portugués, lo traducen como “*Aprende a ser K̄yikatêjê*”.

Los Gavião-K̄yikatêjê ubicados actualmente en la Tierra indígena Mãe Maria (TIMM), municipio de Bom Jesus do Tocantins, en el estado de Pará, en la aldea del mismo nombre, son un pueblo perteneciente al grupo Timbira del tronco Macro Jê. El cual ha tenido que pasar por todo un recorrido de lucha y resistencia ante los procesos de integración nacional del Estado brasileño que implican proyectos de mega-minería, de infraestructura y de “pacificación” del territorio (FERRAZ, 1983).

Según Araújo (2010), una de las primeras usurpaciones o “pacificación” de su territorio fue realizada por una empresa regional llamada Companhia Industrial de Desenvolvimento da Amazônia (CIDA), la cual asumió el control del territorio tradicional de los K̄yikatêjê, en Maranhão, con la justificación de proteger a los indígenas de los constantes conflictos con otros pueblos y del exterminio por su baja tasa poblacional. Y aunque ya no existe esta empresa, la región es conocida como “Cidelândia”.

Una segunda usurpación se originó debido al “boom” de la castaña y el interés estadual de hidroeléctricas en la zona como Electronorte y de empresas como la Vale, que amparados en los proyectos de desarrollo como carreteras, ferrocarriles, y líneas de transmisión de energía, deforestaron más de 295 hectáreas, dentro de las cuales fueron derrumbados 1.150 castañales aproximadamente (CEDI, 1981, p. 9). Este tipo de desarrollo partió el territorio indígena para conectarlo con la capital a través de otro proyecto crucial para Brasil: la vía transamazónica o carretera BR-222.

Tales son las formas de “progreso económico” a la que el pueblo K̄yikatêjê se ha enfrentado a lo largo de su lucha histórica por la defensa de lo que para ellos es mucho más que un terreno baldío, según la visión desarrollista. Pues su unión con el territorio, con la naturaleza implica las memorias de sus ancestros, su propia historia y su ser, que en palabras de Little (2002) se entiende como “su propia territorialidad”, la cual es personificada en un ser que desde siempre se constituyó como un guerrero feroz que cuida tanto de la naturaleza como de su comunidad. Es en la figura del guerrero que hacen palpable su territorialidad y la materializan en sus acciones.

De ahí, que la pregunta por cómo se puede ser Gavião-K̄yikatêjê, a pesar de estas luchas constantes y esta violencia, es lo que lleva a la comunidad a pensar un Buen Vivir de frente al desarrollo que propone la sociedad moderna, conectando el presente con el futuro, que implica tener la presencia de la diferencia en el territorio. Es por eso, que a partir de los diálogos registrados en las anotaciones de campo de los investigadores y en una entrevista con el Cacique de la aldea, se realza la importancia de preparar a todas las personas de la comunidad para que puedan enfrentar el contexto tecnológico del cual es imposible alejarse y que avanza cada vez más rápido con los proyectos de emprendimiento nacional.

Eu sou cacique mas um cacique que tem dois visões de mundo, eu tenho a visão do mundo de meu povo e eu tenho a visão de mundo do branco, mas para mim conciliar essas duas, eu tenho que preparar meu povo para esse outro novo desenvolvimento. É por isso que quando eu falo desenvolvimento não é somente o português, mas é como lidar com esse desenvolvimento porque hoje a tecnologia está avançada mas como é que nós vamos lidar com isso, como é que meu filho vai lidar com isso, ele pode usar qualquer celular, mas ele não pode perder a essência de que ele é um gavião K̄yikatêjê, Parkatêjê, Araykatêjê, não posse perder o ponto de referência (GAVIÃO, 2019).

En ese sentido, lo que para unos pueblos es “Buen Vivir”, para los K̄yikatêjê se sintetiza en un camino de conocimiento y de aprendizaje. “Aprender a ser Gavião-K̄yikatêjê”, como primera aproximación desde el territorio, significa entender que siempre se está en constante conflicto y que ello implica una constante reafirmación y cuestionamiento de lo que son sin

perder el punto de referencia. Y para ello no se puede olvidar el contexto político e histórico en el que se encuentra este proceso de aprendizaje, es decir, no se puede rechazar los sistemas tecnológicos. Como lo advierte el cacique Zeca, al igual que, lo reafirma Gudynas (2011), pensar en estas plataformas: en “Aprender a ser” y “Buen Vivir”, no implica una postura anti-tecnológica, sino que la realización de proyectos económicos tendrán otro sentido y otro espacio que sea sensible a las poblaciones locales, puesto que ningún territorio está vacío.

Es así que los discursos desarrollistas no entienden que la cuestión ontológica de pueblos como los Kÿikatêjê, se remite a una conexión con el territorio que está en permanente conflicto, tal como lo anota Iara Ferraz (1983) cuando habla de la forma de expansión de los Gavião-Kÿikatêjê. Sin embargo, esto no significa que el conflicto sea para ellos un enfrentamiento entre opuestos; sino un constante aprendizaje sobre las múltiples diferencias presentes en el territorio. Pues como lo muestra Roberto da Matta (1978), fue a partir del conflicto entre los gaviões y los castañeros que se aprendieron otras estrategias de guerra como plantar “cara-dura” ante los problemas, al igual que autoafirmar su ser indígena al “fazer o bravo”³ como estrategia de su territorialidad ante la lógica de apropiación económica. Por tanto, el territorio no sólo es un espacio-temporal, sino la condición de posibilidad del Buen Vivir, que requiere un “Aprender a ser”.

La construcción de un Plan de Vida: una experiencia de reafirmación de la diferencia identitaria

Como lo señala Fernandes (2010), un persistente ejercicio de reafirmación del “Aprender a ser Kÿikatêjê” implica situar a los guerreros ancestrales en el contexto social y de ciudadanía en el que están inmersos. Es decir, no significa volver a los guerreros ciudadanos, sino prepararlos para las nuevas estrategias de lucha que deberán asumir para actuar en los diferentes sistemas políticos, económicos, sociales y culturales a partir de lo que son: Kÿikatêjê.

Y esto lleva de nuevo a la misma pregunta trabajada en el texto, que ya había formulado Bhabha (1998, p. 17): “de que forma o mundo humano pode viver sua diferença; de que forma um ser humano pode viver “Outra-mente”?”. La interrogación por la identidad, que realiza el autor, evoca las consideraciones de Fanon sobre la identidad y las máscaras en ella. Sin embargo, el autor se separa de Fanon, al afirmar que el otro no debe ser visto como aquel punto fenomenológicamente fijo y opuesto, representando una cultura radicalmente extraña; sino que, por lo contrario, debe verse como la negación de esa identidad primordial, esencial, para así introducir el sistema de la diferenciación que permite que lo cultural sea significado como una realidad lingüística, histórica y simbólica.

Es decir, ese Otro no es “eso-mismo”, no puede ser homogenizado, algo definido y cerrado, al igual que el Yo, no es “mí-mismo”, como si fuera determinado. Pues la identidad contiene la diferencia que implica la alteridad del Otro y del Yo. En otras palabras, la alteridad dentro de la identidad: “O acesso à imagem da identidade só é possível na negação de qualquer idéia de originalidade ou plenitude; o processo de deslocamento e diferenciação (ausência/presença, e representação/repetição) torna-a uma realidade liminar” (BHABHA, 1998, p. 9)

De esa manera, el pueblo Gavião-Kÿikatêjê, también ha experimentado ciertas máscaras coloniales asumidas dentro del proceso de identificación del Otro. Han sido los “indios bravos” como lo muestra Iara Ferraz (1983), al igual que, “indios castañeros” y, posteriormente “indios ricos”, como lo muestra Da Matta (1978). Máscaras e imágenes que han interactuado con el escenario político y económico, pero que no han podido transformarse en una máscara identitaria subversiva, pues la relación de dominación colonial por parte de organismos como la FUNAI, el SPI y empresas como la VALE las ha utilizado a su favor⁴.

³ No obstante, posteriormente esa táctica de guerra fue colonizada por el gobierno y usada en su contra para mantener una relación de dominación sobre el territorio.

⁴ Iara Ferraz (1983), Roberto da Matta (1978) y Arnaud (1984) en sus investigaciones muestran que los organismos gubernamentales como lo fue el Servicio de Protección al Indio (SPI) y, posteriormente, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) ayudaron a reproducir dentro de la región de Pará, éstas máscaras con el fin de garantizar el control y monopolio económico de la explotación de castaña. Actualmente, la empresa Vale, encargada del impacto producido por la construcción del ferrocarril que pasa por el territorio de los Gavião-Kÿikatêjê, está

Si esas máscaras incorporadas por las historicidades del contacto con la sociedad dicha occidental, por un lado fueron determinantes para un proceso de “olvido” de ciertas prácticas culturales, reposicionando su lengua ancestral a un ejercicio secundario; por otro lado, son un punto esencial para que, ahora, la comunidad decida pensar su propia identidad a través de proyectos como la iniciativa de construir un Plan de Vida para el futuro de las generaciones Gavião-Kyikatêjê. Dentro de la construcción de este plan, la comunidad puede asumir la diferencia y su identidad desde la alteridad, pues ya han abonado el camino a través de los procesos educativos realizados con los líderes de la comunidad y con los jóvenes y niños, por medio de la escuela Tatakti Kyikatêjê como lo muestra Fernandes (2010).

Esta nueva “máscara” en construcción, llevada al lenguaje occidental, no-indígena, surge de la necesidad de la comunidad de encarar un proceso homogeneizador de desarrollo que viene siendo implementado por la empresa Vale por más de 30 años y que ha traído como consecuencia la creación de valores de dependencia para los miembros de la comunidad dentro de su relación con el Estado de Brasil, con las políticas económicas, empresas nacionales o internacionales y con otras comunidades indígenas según el proceso de transacción económica interiorizado desde su contacto con el Otro.

En esa medida, el punto de quiebre para tomar esta decisión, fue realizado en el año 2015, según diálogos informales anotados en los diarios de campo de los investigadores, cuando la multinacional minera⁵ suspendió el convenio, que por derecho ganaron los Kyikatêjê. La comunidad entró en una situación de incertidumbre, en la cual percibieron la dinámica de desterritorialización impulsada por las prácticas económicas de la Vale dentro de su territorio. A partir de esta experiencia momentánea⁶, que para algunos indígenas fue importante y principalmente pedagógica, “forzándolos” nuevamente a cazar con mayor frecuencia y pensar el futuro, fue que la asociación indígena Amtàti Gavião Kyikatêjê contactó, en el 2019, a un equipo de profesores de la Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA) para realizar un diagnóstico que permita dar un escenario panorámico de la realidad vivencial de los Kyikatêjê.

Este interés de la comunidad por realizar un diagnóstico surge pensando en la construcción de un Plano de Vida como parte de una estrategia que permita movilizar todo su componente cultural en relación a un aspecto económico y político. Por lo cual, la elaboración del diagnóstico contempla 4 mesas de trabajo decididas entre la comunidad y el grupo de profesores: mesa de educación y cultura, de salud, de administración y gobernanza, de gestión territorial y actividades productivas, en la cual participan indígenas formados y profesores de todas las áreas del conocimiento (economistas, biólogos, antropólogos, agrónomos, educadores)

Sin embargo, como lo muestra Espinosa (2014), no se puede definir dentro de un periodo de tiempo específico cuándo acaba la construcción del Plan de Vida, pues pensar el futuro de la vida requiere una re-construcción constante. Así, este plan se diferencia de los presupuestos de desarrollo al ser una creación discursiva-práctica que va surgiendo de las necesidades, sueños, problemas y deseos de cada persona participante en el trabajo colectivo. Es decir, es la materialización política, económica y cultural de su práctica del Buen Vivir.

En encuentros realizados con el pueblo indígena, y metodológicamente buscando una experiencia intercultural, se consigue entender que el plano de vida se divide en dos esferas: 1) la organizacional, colectiva del pueblo y 2) la familiar. Para desarrollar el Plan de vida a largo plazo, es imprescindible marcar una ruta de proyectos que permita llegar a ese futuro pensado por la comunidad; de esa forma, el cacique advierte los instrumentos que pueden ayudar a la

rescatando el uso colonial de las máscaras dadas a la comunidad para justificar la cancelación de los convenios con los Kyikatêjê, en los cuáles se establece el pago indemnizatorio por los impactos ambientales causados. Abriendo de nuevo el debate sobre la propiedad del territorio.

⁵ Para dimensionar al lector sobre la relación del pueblo indígena con el mega-emprendimiento, es importante destacar que los pueblos habitantes de la Terra Indígena Mãe Maria, en el estado de Pará, conviven cerca de hace treinta años con la empresa VALE S.A, que explota principalmente minas de hierro en la parte sur/sudeste del estado. La producción es exportada para diversos países, principalmente China, a través de la EFC (Estrada Ferro Carajás), que atraviesa aproximadamente 18 kilómetros de esta Tierra Indígena. Como forma de “mitigación de los impactos”, términos de compromiso determinan valores financieros de “asistencia” para los Gavião, dentro de los cuales está el pueblo Gavião Kyikatêjê.

⁶ Después de que el pueblo indígena se dirigió a las instancias judiciales, el acuerdo fue reestablecido “parcialmente” vía mandato de seguridad.

recuperación de la lengua materna: práctica constante en la escuela y en las labores cotidianas. Y para que eso se mantenga, se debe garantizar la soberanía alimentaria de la comunidad, su propia economía, producción de alimentos tradicionales, participación de las fiestas tradicionales, etc. En palabras del Cacique:

O plano de Vida vai ser a construção de como nós queremos viver futuramente o futuro de nossos filhos (...) O Plano de Vida, ela vai estar interligado com a questão ambiental, territorial (...) aí vamos fazer um diagnóstico, aí vamos saber para onde vamos encaminhar, porque eu sei para onde mas não vasta com só eu querer o meu povo tem que querer ir também (Zeca, 2019).

Estos procesos colectivos son los encargados de que el “Aprender a ser” se construya en la práctica para reafirmar la alteridad de su identidad en el escenario político, siendo diferente de aquellos esfuerzos estatales para conseguir una afirmación fija de la identidad indígena a modo de “política identitaria”. Según Mignolo (2008), una política de la identidad implica hablar de identidades esenciales de los individuos que pueden llevar a la intolerancia y a posiciones fundamentalistas. Así que, proponer una identidad para la política sea considerada por el autor una opción decolonial que desmarque categorías identitarias de indios, negros, blancos iniciadas tanto con la conquista del Nuevo Mundo como con el comercio masivo de “esclavos”: “Consecuentemente, a opção decolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender*” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Esto implica una revolución epistémica conducida por los propios guerreros K̀yikatêjê, que dentro de su “Aprender a ser” se encuentra también el “Desaprender a ser” las máscaras que la sociedad colocó en ellos. Desaprender es entendido no como un olvido, pero sí como una acción de recuperar y valorizar sus propios saberes y conocimientos en relación con la diferencia. Involucra dejar de reproducir los valores económicos de la economía clásica, las categorías imaginarias del sistema colonial moderno y los procesos educativos y culturales que desplazan sus tradiciones y su lengua como sistemas únicos y opuestos que no permiten una relación intercultural.

A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português) (MIGNOLO, 2008, p. 316).

Es decir, tanto los saberes de la comunidad como los conocimientos de Occidente deben convivir juntos y participar de la transformación de su territorio. Así, esa alteridad de la identidad de la que habla Bhabha (2010) surge de la imposibilidad de ubicarse en un espacio opuesto a los otros, pues cada día se traspasan las fronteras imaginarias y los diálogos son inevitables.

Por eso el proceso comunicativo no puede imponer diálogos sobre *Otros* ni identidades sobre otras. No puedo partir de la oposición porque no sería un diálogo. En ese sentido, se puede decir, que la búsqueda de la comunidad por traducir sus aprendizajes a ese Otro-mundo, por medio de un Plan de Vida, no implica la negación del Otro, sino que al pensar su camino hacia el futuro, piensan también el camino hacia el futuro de ese otro-mundo que co-existe con ellos. Y pone en la mesa la discusión del siguiente interrogante: ¿Cómo ese otro-mundo va, también, a construir su camino hacia ellos?

En medio del fuego cruzado: desaprender el desarrollo y reaprender la cultura

El escenario que por el momento ha dejado la interacción entre dos discursos aparentemente opuestos: el del desarrollo económico y el de la cultura, han dibujado un campo de batalla para la comunidad Gavião-Kyikatêjê. La lógica de resistencia del imaginario contra-desarrollista construido por la comunidad no implica una resistencia aislada de las afectaciones y los impactos de los megaproyectos, sino una resistencia presente en el debate político del escenario económico. Es claro que existen diferencias entre el concepto de “desarrollo” usado por el discurso estatal y el concepto usado desde una visión de defensa al territorio. Esta diferenciación proviene de separar la economía de las distintas territorialidades de las poblaciones y homogenizarlas en un único fin: el progreso, el aumento de bienes y la acumulación de capital.

Según Escobar (1999) esta definición de desarrollo desde la visión moderna, conlleva por un lado a reconocer una diferencia y, por el otro, a negarla. No obstante, la diferencia que es reconocida, es realizada a partir de una auto-negación, pues son “diferentes” en la medida en que no encajan con los demás, por lo cual el desarrollo debe ser el mecanismo para eliminarlas y “equilibrarlas” dentro de una matriz homogénea.

El hecho de que esta dinámica de reconocimiento y desaprobación de la diferencia se repita inacabablemente en cada nuevo plan o en cada nueva estrategia de desarrollo, no sólo es un reflejo del fracaso del desarrollo en cumplir sus promesas, sino un rasgo esencial de todo el concepto de desarrollo en sí mismo (ESCOBAR, 1999, p. 43).

Es decir, el concepto de desarrollo trae consigo la dinámica de la diferenciación, la cual no es entendida desde la concepción de Bahba (2010) expuesta anteriormente, sino desde una diferencia como una carencia, una “falta de” que debe ser corregida o eliminada. En otras palabras, una diferencia que no es alteridad. Y al no ser alteridad, no reconoce los procesos culturales que se materializan en el territorio.

Confundir economía con crematística, concepto griego, que se refiere a la reproducción y búsqueda del dinero, es lo que está detrás de esta concepción, concretizada en los planes de desarrollo de las regiones. Por tanto, no es un desarrollo para la comunidad, para el territorio, sino una forma de acumulación de capital, en donde los posibles beneficios son considerados externalidades positivas, sin representar el objetivo central de estos planes.

Aquí es donde la comunidad se encuentra tratando de hacer visible sus territorialidades. Según Paul Little (2004), cada grupo ejerce una territorialidad (ocupación, control) y una cosmografía (saberes ambientales, ideologías e identidades), así el territorio se construye como un producto histórico de procesos sociales y políticos que tiene múltiples expresiones. Y dentro de la Tierra Indígena, no sólo se encuentra la territorialidad de los Kyikatêjê, sino también de los Parkatêjê, los Akrâtikatêjê y de los empresarios y empleados de la Vale y de Electronorte, que realizan su propio proceso de ocupación.

Estas diferentes territorialidades se cruzan entre sí, pero sólo la territorialidad de la lógica económica choca rotundamente con las territorialidades de las comunidades indígenas de la zona. Así, mientras el discurso económico de occidente enseña a invisibilizar al “Otro” en el territorio; el discurso de la defensa al territorio implica un desarrollo económico diferente.

Fue el primer discurso el que fue aprendido durante la historia del contacto de la comunidad Gavião y es también el discurso que, ahora, están desaprendiendo para aprender el suyo propio. De esa manera, el desarrollo desde el discurso de la defensa por el territorio, implica una economía inscrita en la historia, la tradición y la cosmología de su población. Una economía que acepte el diálogo con el “Otro”, consciente de que siempre se está en un campo de batalla, en el cual el guerrero más sabio es aquél que sabe permanecer en la mitad con calma y preparado para lidiar con los impactos del fuego cruzado.

La disociación entre economía y cultura, desarrollo y cultura, no puede seguir siendo la

vara de medida de políticas gubernamentales, en una sociedad donde el contacto es inevitable y la presencia del otro es irrefutable. Pues los mismos procesos de producción económica, aportaron al encuentro con el Otro, a la movilización de las culturas.

Las sociedades no son, los todos orgánicos con estructuras y leyes que habíamos creído hasta hace poco, sino entes fluidos que se extienden en todas direcciones, gracias a las migraciones, a los desplazamientos por encima de fronteras y a las fuerzas económicas. Las culturas ya no están constreñidas, limitadas y localizadas sino profundamente desterritorializadas y sujetas a múltiples hibridaciones (ESCOBAR, 1999, p. 46).

Sin embargo, es importante señalar que la desterritorialización que ha experimentado la comunidad indígena de la TIMM, tiene un doble proceso. Pues sí, por un lado, el territorio fue apropiado por las lógicas laborales y operarias de los grandes proyectos económicos del Programa Ferro Carajás (PFC), ejecutados por la Vale y Electronorte (ENTE, 2006; DODDE, 2012); por otro lado, dentro de ese proceso de desterritorialización, se realiza un proceso de (re)territorialización, el cual para los Kyikatêjê significó emplear una estrategia de resistencia que permitiera un tipo de desarrollo que fuese, al mismo tiempo, una práctica cultural. Pues como lo apunta Hasesbaert (2004), no existe una desterritorialización en sí, sino un proceso indisolublemente dialéctico de movimientos continuos de (re)territorialización.

La concreción de su cultura en el territorio, hace que sea imposible entender el desarrollo y su economía fuera del proceso de encuentro con el Otro. De esa forma, dentro de su realidad y experiencia, ellos viven un cruzamiento entre la lógica económica y sus procesos culturales, que al traducir el movimiento para el pensamiento moderno, se piensa en una «economía cruzada», categoría que surge de pensar la cultura y la naturaleza más allá de la ideología del progreso; es decir una “economía de (des)encuentros” pues contiene los (des) aprendizajes para ser Gavião Kyikatêjê.

Según Gudynas (2004, p. 45), la ideología ortodoxa ha determinado durante mucho tiempo un tipo de Naturaleza, que siempre está por fuera del ser humano para ser convertida en recurso de utilidad, y, al mismo tiempo, también determinó un tipo de desarrollo posible para esa concepción. Por lo que una idea de desarrollo no es posible sin concebir una idea de naturaleza que le corresponda: “De esta manera, las ideas sobre desarrollo y Naturaleza se crean y condicionan mutuamente”.

En esa medida, la comunidad indígena da un giro epistémico a la relación entre cultura y desarrollo, pues en vez de colocar en el centro la palabra “desarrollo”, se coloca la palabra “Naturaleza”. Así se produce un movimiento en una dirección diferente, inversa, que puede pensar el desarrollo, y no un desarrollo que piense la naturaleza: “Por lo general siempre se ha sostenido que el paradigma desarrollista poseía una “visión” de la Naturaleza, pero nunca a la inversa, que una “visión” de la Naturaleza a su vez desencadenara un cierto tipo de desarrollo” (GUDYNAS, 2004, p. 45)

No obstante, para Gudynas (2004), la mayor crítica y potencial de estas concepciones es que no se conocen experiencias efectivas de la materialización de otra lógica de cultura-desarrollo. Pues, por un lado se reconoce las dificultades de aceptar las diferencias, y cuando se pretenden crear políticas concretas se entra, necesariamente, en una zona de conflicto. Por otro lado, a partir de estos debates se está construyendo un bagaje teórico que permita pensar la complejidad de un desarrollo pensado desde la cultura, desde las tradiciones y cosmovisiones de poblaciones que tienen otra relación con la Naturaleza.

Ciertamente, es un escenario de incertidumbre, y por eso la categoría de una «economía cruzada» de la comunidad indígena Gavião, intenta pensar esa zona de conflicto. Estar en la mitad del fuego es la descripción de un proceso que se está viviendo en el territorio por parte de la comunidad, el cual está envuelto en una (re)construcción y (re)territorialización constante. Es decir, un proceso de resistencia, una práctica política que nunca acaba. Es el indígena Kyikatêjê quien permanece en la mitad del territorio entre el Estado y las empresas.

El fuego cruzado es de lo que se compone su economía, la cual se adapta a su territorialidad.

En otras palabras, la economía K̀yikatêjê aprende a lidiar con la industrialización de los procesos, mientras, desaprende la tendencia de productividad de la economía clásica y su tiempo. La eficiencia y productividad de los Kyikatêjê no está basada en conseguir más productos en menos tiempo, sino todo lo contrario, en tener el tiempo para conseguir más productos, lo cual no implica una producción en masa, sino la revitalización del ciclo de la naturaleza; es decir, la sustentabilidad de la comunidad en el territorio. Pues sólo con el tiempo dedicado al cultivo, a la recuperación de los nutrientes de la tierra y al cuidado de sus fuentes hídricas es que se puede sustentar las actividades económicas y llamarlas “productivas”.

De esta forma, la «economía cruzada» como vivencia de la comunidad está entre su práctica de “Aprender a ser Kyikatêjê” y va consolidando el marco teórico económico para la construcción de un Plano de vida. Todos estos elementos están unidos entre sí, son una amalgama que en el día a día actúan en el territorio, pero que el pensamiento moderno divide para su mayor comprensión, dividiendo también los mundos. No son las comunidades indígenas las que se aíslan, sino es la sociedad moderna la que las aísla por no considerarlas un interlocutor capaz dentro de su discurso. Así, mientras se continúe asumiendo la diferencia como oposición, el diálogo entre las culturas estará fragmentado y las comunidades continuarán en medio del fuego cruzado, ejerciendo su derecho a la resistencia.

Conclusiones

Vivenciar con ensayos críticos cuál es el concepto de cultura que está detrás de las prácticas sociales y políticas de la comunidad Gavião-K̀yikatêjê, así como percibir el significado de “Aprender a ser K̀yikatêjê” no significa determinar una definición única por parte del investigador. No obstante, se pueden observar ciertos elementos que juegan un papel muy importante dentro del pensamiento de la comunidad.

Por un lado, el recorrido de su lucha política e identitaria por “ser indígena ha pasado por tres etapas. La primera es la lucha por el territorio y las constantes apropiaciones que han debido realizar ante las permanentes amenazas de usurpación y de violencia. Esto implica un recuerdo de las guerras pasadas para los más viejos de la comunidad, con la diferencia que ahora la guerra se hace a través de lápiz y papel y no con arco y flecha. No obstante, la figura del guerrero Gavião-K̀yikatêjê, siempre ha estado presente, sólo que ahora el guerrero debe aprender el arte de la guerra moderna y es en ese punto, en donde se encuentra una de las primeras aproximaciones tanto a su cultura como a lo que significa “Aprender a ser Gavião-K̀yikatêjê”. Pues en todo caso, se trata de ser un guerrero que acepta los conflictos como parte de su mundo simbólico y mítico y que, aun así, logra tener la valentía y el coraje para convivir con los demás y con la naturaleza.

La segunda etapa de la lucha K̀yikatêjê se da en el terreno de la identidad política. Es claro que para ser Gavião-K̀yikatêjê se debe también estar en contacto con otras identidades, así como asumir al otro como diferente y no como opuesto. En esa medida, el “Aprender a ser” es un aprender desde la alteridad del Otro y de sí mismo. No existen identidades fijas, esenciales o fundamentales.

Por último, la tercera etapa presentada es la actual etapa de construcción del Plano de Vida y de la «economía cruzada» que encara el escenario económico y político en el que se encuentran inmersos. En esta fase, la comunidad trabaja colectivamente para llevar esa identidad al acto político y desmarcar categorías coloniales al quitar máscaras identitarias usadas anteriormente.

De esa manera, los Gavião-K̀yikatêjê, toman prestado las formas discursivas del pensamiento occidental para transmitir su forma de resistencia a los investigadores producidos en la lógica racional, por lo cual siempre estarán máscaras de por medio en el cruce de dos o más culturas que intenten dialogar entre sí. No obstante, cada máscara que pasa de un lado al otro ayuda a pensar caminos para aproximar a los mundos y colocar las diferencias en el mismo territorio. Ellos no tienen miedo al conflicto, pues han estado toda su vida a merced de éste, por eso, estar en la zona de fuego más que una sentencia de “muerte segura”, es un espacio para el

diálogo, una visibilización de su aprendizaje indígena y un recuerdo latente de su permanencia en el territorio. Distinto del conflicto generado por el Estado y las Multinacionales, en el cual implica la sobrevivencia de un grupo por la eliminación del otro.

En ese sentido, la experiencia epistémica, ontológica y política de la comunidad Gavião-Kyikatêjê, muestra que en realidad no somos opuestos unos a otros. La pregunta de Bhabha (2010) y las consideraciones de Latour (1994) sobre cómo vivir en la diferencia está siendo vivenciada por los Kyikatêjê cuando caminan en la selva para cazar, cuando caminan en las carreteras para protestar y cuando caminan a sus casas para encontrarse con su familia. Es de esa forma que la comunidad Gavião Kyikatêjê abre un diálogo en la mitad del fuego cruzado para discutir sobre su territorio y sobre su futuro.

Referencias

ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** (T. Breda, Trad.) São Paulo: Autonomia literária: Elefante. 2016. 264 p.

ARAÚJO, Rianne Souza. **“ESTUDANDO A CULTURA”:** Educação escolar indígena: Escola Tatakti Kyikatêjê. 2010. 94 f. TCC (Doutorado) - Curso de Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais, Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Marabá, 2010.

ARNAUD, E. **O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional.** Vol 1 Belém, Boletim do Museu Emilio Goeldi, 5-66, 1984.

BHABHA. Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa Pós-Colonial. In: **O local da Cultura.** BHABHA, H. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: 2010.

DODDE, P.A.R. Impactos de empreendimentos lineares em Terras Indígenas na Amazônia Legal: o caso da BR-230/PA e das Terras Indígenas Mãe Maria, Nova Jacundá e Sororó. Rio de Janeiro: UFRJ/COPE, 2012.

ENTE- EMPRESA NORTE DE TRANSMISSÃO DE ENERGIA (Brasil). **Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Mãe Maria.** São Paulo: Consultoria e Participações Ltda., 2006. 338 p.

ESCOBAR, Arturo. Antropología y Desarrollo. En: **Maguaré.** 1999. No. 14, p. 42-73.

ESPINOSA, Oscar. Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. **Antropologica**, S.i., v. 32, n. 32, p.87-113, jun. 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/264162849>. Acesso em: 10 jan. 2020.

FERNANDES, Rosani de Fatima. **Educação Escolar Kyikatêjê:** novos caminhos para aprender e ensinar. 2010, 212 f. Dissertação, Mestrado em Direito, Universidade Federal do Pará, 2010.

FERRAZ, Iara. **Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira.** São Paulo: USP, 1983.

GUDYNAS, Eduardo. **Bem-Viver: Germinando alternativas ao desenvolvimento.** América Latina em Movimento-ALAI, v. 462, n. 1-20, 2011.

GUDYNAS, Eduardo. **Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible.** Montevideo: Coscoroba, 2004, 257 p.

HAESBAERT, Rogério. **Território e Multiterritorialidade: um debate.** **GEOgraphia**, Ano IX, n. 17, pp. 45, 2007.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. (C. I. Costa, Trad.) Rio de Janeiro: Editora 34. 1994.

LITTLE, Paul Elliott. **“Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”**. Série Antropologia n°. 322. Brasília: Departamento de Antropologia. 2002.

DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. **Índios e castanheiros: a Empresa extrativa e os Índios no Médio Tocantins**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 208, 1978.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade, v. 34, p. 287-324, 2008.

Fuentes orales

GAVIÃO, Zeca. Entrevista Oral. [grabada] realizada por Elizabeth García Mantilla. Bom Jesus do Pará. 4 Mayo. 2019. 23 min 55 seg.

Recebido em 03 de abril de 2020.

Aceito em 15 de junho de 2020.