

36º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS
21 a 25 de outubro de 2012 – Aguas de Lindóia, SP

O MISTÉRIO DA “FORÇA DO PENSAMENTO” KANKUAMO
Identidade e alteridade no retorno cultural de uma etnia da Serra Nevada
de Santa Marta, Colômbia

Patrícia Lora León
Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP)

GT11

Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e intersecções

O MISTÉRIO DA “FORÇA DO PENSAMENTO” KANKUAMO
Identidade e alteridade no retorno cultural de uma etnia da Serra Nevada
de Santa Marta, Colômbia

Os kankuamos sabiam do seu destino. Enquanto indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, irmãos dos povos kogi, arhuaco e wiwa e conhecedores da tradição dos pais e mães espirituais desde o começo dos tempos, compreenderam que o seu caminho era o da transformação inevitável. Os *Mamos*¹, através do *pensamento*, souberam que era preciso entregar a tradição e o território aos outros, aos *irmãos* kogis, para que os conhecimentos consignados na *Lei de Origem* se mantivessem apesar das ameaças externas de invasores no seu território ancestral. Isto é, da presença dos colonizadores espanhóis que chegaram à cidade de Santa Marta em 1525 e desde então, pouco a pouco, conseguiram acessar a complexa geografia da Serra Nevada.

Os “soldados” da Serra, os “kankui” como são chamados pelos outros povos serranos, eram migrantes que se movimentaram sem descanso procurando o território legado pelos seus ancestrais (Pumarejo & Morales. 2003). Na chegada dos europeus à região estavam no sudoeste, perto das margens dos rios Guatapurí e Badillo, tentando encontrar um lugar para assentar-se, construir suas casas cerimoniais ou *Cansamarías* e dessa forma conseguir dar sentido à relação com o território, essencial para o desenvolvimento de suas práticas culturais. O encontro com este território de destino, como os *Mamos* adivinharam certamente através do *pensamento*, seria o espaço privilegiado pelo projeto colonizador para avançar na “civilização” dos “selvagens”, que escondidos nas montanhas resistiram a ser governados e a renunciar às suas atividades “pagãs” para se converter a fé cristã. Seu território ancestral era, por

¹ Também denominados como Mamas, são as autoridades espirituais ou xamãs dos quatro povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta.

consequente, o cenário do contato, fronteira entre as terras altas e baixas da Serra Nevada, um lugar estratégico para qualquer propósito de dominação.

Com o passar dos séculos essa região estratégica que constitui o território ancestral kankuamo e os seus donos, transformaram-se irremediavelmente. A colonização espanhola ocupou as terras baixas do Vale do Rio Cesar e desde então alterou as práticas espirituais indígenas através das missões e da construção de igrejas e escolas, mudando, ao mesmo tempo, as formas de produção econômica locais. Atánquez, eixo do território dos kankui, torna-se, portanto, capital administrativa e eclesiástica colonial e, já nas décadas finais do século XIX, em capital do “Território Nacional de Nevada y Motilones”. Esta era uma nova estratégia do nascente governo republicano para exercer o controle nas regiões de fronteira e dominar zonas onde ainda existiam índios por “civilizar” com o propósito de serem incorporados como cidadãos na dinâmica do novo Estado. O impacto das missões e a incorporação de Atánquez no círculo de intercâmbio econômico e cultural do Caribe colombiano no século XX pareciam influenciar de maneira determinante nas mudanças da cultura kankuama, ou, segundo o olhar da sociedade nacional, dos antropólogos (Reichel-Dolmatoff, 1961) e inclusive dos outros povos indígenas serranos, na perda definitiva da cultura e, por conseguinte, da condição de indígenas da Serra Nevada.

Contradizendo a lógica do processo histórico e as visões dos *outros* parece que os próprios kankuamos veem sua trajetória, sua experiência histórica, a partir de outra perspectiva. Indígenas serranos, autoridades locais e nacionais, e a sociedade nacional e internacional observaram, em 1993, como uma iniciativa chamada “o processo kankuamo” reclamava a existência da identidade de uma etnia que era considerada uma relíquia do passado, parte do inventário cultural nacional. A conjuntura do V centenário do Descobrimento da América e da nova Constituição colombiana de 1991, que reconhece a diversidade étnica e cultural do país, abre as possibilidades para exigir direitos e reclamar o território ancestral perdido. Fala-se então da “reetnização”, do retorno da *cultura própria*, de estabelecer um governo próprio, de recuperar e fortalecer as relações com os

outros povos serranos. Como isto é possível? Seu destino não parecia apontar a perda total da cultura? Será que eles foram capazes de transformar esse destino inevitável do contato com os *outros* para ressignificar sua identidade e suas práticas culturais? Como eles conseguiram dar legitimidade a um processo de retorno cultural quando seus próprios *irmãos* indígenas acreditavam que eles haviam perdido a *tradição* e não tinham mais chance de se tornarem índios novamente? Quais são as fontes que sustentam e confirmam o retorno da identidade kankuama?.

Uma resposta interessante pode ser elaborada a partir da leitura que Eduardo Viveiros de Castro (2002) faz sobre a “inconstância da alma selvagem” dos Tupinambá. Segundo o autor, a “incompletude ontológica essencial” Tupi através da qual este povo ameríndio conseguiu desde o pensamento cosmológico ressignificar a relação com os invasores europeus, fornece uma perspectiva diferente para entender como esse *outro* transforma a própria experiência, e nesse caminho a própria identidade. Para os Tupi, os *outros - europeus* eram uma solução, não um problema, eram uma forma de dar sentido à morte por meio da vingança, e, portanto, uma peça fundamental no exercício de construção da memória: “*O outro não era um espelho, mas um destino*” (Ibid., 220).

Para o caso kankuamo o *outro* era espelho e destino, como veremos no desenvolvimento da presente discussão. Um destino pautado pelas condições geográficas e territoriais, objeto da análise indígena e de estratégias xamanísticas no propósito de enfrentar as conseqüências do impacto colonizador, que obrigava ao estabelecimento de novas relações e formas de compreensão da própria experiência. O *outro espelho* da identidade, mesmo colonizador ou irmão indígena da Serra Nevada, torna-se referência na construção, reafirmação e transformação da “essência” indígena, do “espírito” kankuamo.

Parece-me, neste sentido, que o destino dos kankui não era o da perda da identidade, nem da sua existência enquanto povo, mas sim, a relação com os

outros, e nesse caminho, o de vir a se tornar sujeitos coletivos portadores de uma identidade pautada pela própria experiência e pelas particularidades do seu processo histórico de contato e relação com os outros atores da realidade local.

Etnogênese ou retorno cultural?

Uma manchete da imprensa local, “*Indígenas que voltaram para o próximo século*”, informa, em 1995, como a iniciativa de uma etnia da Serra Nevada Santa Marta que “desapareceu faz um século” da realidade serrana tenta via tradição oral recuperar as heranças de uma cultura que “reclamam como identidade própria”. O ceticismo da matéria jornalística parece chamar a atenção sobre um processo organizativo que tem ganhado força e reconhecimento das autoridades regionais e de outros atores locais. Trata-se do “retorno” da quarta etnia da Serra Nevada ou “processo kankuamo”, nome que os kankuis têm dado ao esforço político e organizativo de regresso da cultura indígena e de recuperação do território ancestral através da reconstrução da memória coletiva.

Em dezembro de 1993, o *Primeiro Congresso Kankuamo* realizado na cidade de Atánquez – cujo propósito era discutir o processo de “reetnização” e desenhar os mecanismos organizativos necessários para estruturá-lo –, constituiu um ponto histórico interessante para pensar este renascer indígena. Ele converte-se no ponto de referência a partir do qual os *outros* (autoridades nacionais e locais, organismos internacionais, organizações e comunidades indígenas locais e nacionais, a sociedade local e nacional) são “informados” sobre um propósito de retorno cultural que visa ao posicionamento dos índios como agentes do seu destino, donos do seu território ancestral e sujeitos políticos com capacidade de participar e decidir sobre as questões que tocam aos seus interesses. Mas por trás das ações que sustentam uma iniciativa política-organizativa em uma conjuntura que permite a reivindicação de direitos étnicos, aparecem outros elementos que devem ser levados em consideração e que têm a ver com as implicações culturais de um projeto que coloca a identidade indígena num

cenário de mudanças e tensões, onde a preocupação pela perda/recuperação ou persistência/ressignificação da própria cultura ocupa lugar central.

Neste sentido é interessante retomar a visão que os kankuamos têm sobre a ideia de *retornar*, explicitada nos discursos e ações da iniciativa organizativa denominada aqui como de “reetnização”. Quando interrogados, eles preferem falar sempre de “processo”, conceito que considero expressar em si mesmo uma ideia de continuidade e persistência de elementos culturais que necessitam regressar, reviver, embora tenham sido considerados como perdidos. Parece-me que a categoria de “reetnizados”, de índios que voltaram a ser índios porque perderam a cultura e precisam recuperá-la, torna-se uma categoria de utilidade enquanto discurso que permite estabelecer pontes com uma pragmática jurídica e política necessária no propósito de reivindicar e obter direitos, porém problemática na hora de ganhar credibilidade sobre a “legitimidade” de um “retorno” que deve não só ser informado nos cenários políticos senão confirmado também a partir da experiência cultural. Desta forma, falar de “processo kankuamo” é dizer para os *outros* que existem elementos vivos da cultura que sempre permaneceram e precisam permanecer e que necessitam ser compreendidos enquanto processo histórico, no qual uma identidade, a identidade kankuama, transformou-se, mas nunca se apagou da memória da Serra Nevada de Santa Marta.

O processo kankuamo, entendido como estratégia de retorno cultural, que para os *outros* se corrobora com o primeiro congresso da organização indígena, nasce na realidade vários séculos antes. Embora a diversidade de fontes históricas indiquem a perda da sua cultura mediante o contato colonial e alguns trabalhos etnográficos de meados do século passado (Reichel-Dolmatoff, 1961) os considerem como mestiços e colonos “absorvidos” pelo trabalho das missões ou como “aculturados” e “civilizados” que abandonaram seu vestuário e a sua língua própria, outras narrativas orais contam, a partir da experiência cotidiana e da voz dos protagonistas nas cidades de Atánquez, Chesmesquema e

Guatapurí, na região sudoeste da Serra Nevada², que eles eram considerados índios até poucas décadas atrás e que continuam sendo através da relação constante da *força do pensamento* indígena manifesta nos seus relatos e práticas culturais.

Eduardo Viveiros de Castro oferece-nos uma chave para entender como a mudança cultural quebra a “dicotomia onipresente” de *absorção pelo outro*, ou *resistência ao outro*, evidenciando que é exatamente nesse cenário onde as identidades demonstram sua vitalidade, brotando e renascendo de maneira contínua. Na mudança que pressupõe uma perspectiva relacional, isto é, no encontro com o *outro* que permite pensar a própria identidade e, nesse movimento, dinamizar ações produzindo mudanças. As identidades não são mais “uma fronteira a ser defendida, e sim um nexo de relações e transações no qual o sujeito está comprometido” (2002,196). As culturas, por conseguinte, alimentam-se da experiência e da capacidade de “suportar conteúdos tradicionais variados e absorver novos”. O caso kankuama parece, deste modo, movimentar-se em uma dinâmica de troca cultural, de mudança marcada pelo forte impacto colonial e pelas condições assimétricas de poder, mas também pela criação de estratégias capazes de potencializar processos de memória e resignificação da *cultura própria*.

Mas, na minha leitura, o irremediável do contato não se transforma necessariamente no brotar de uma “nova” identidade. Segundo Boccara, a etnogênese pode ser entendida como “um processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário” o qual “desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica” (2007, 59). Esta definição, interessante na medida em que pensa o cenário colonial e a participação dos “nativos” nele

² Incorporadas na etnografia de Pumarejo e Morales já citada, mas também evidenciadas nas várias entrevistas que realizei com lideranças indígenas dos quatro povos serranos, entre eles algumas da Organização indígena Kankuama (OIK), durante a produção do documentário ***Escritos en el territorio, los derechos humanos de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*** (Vicepresidência da República da Colômbia. Direção e produção: Patricia Lora. 2007).

como possibilidades de criação e surgimento de novos processos identitários, não deixa de ser problemática na perspectiva de quem, num olhar essencialista, acredita que as transformações da cultura indígena ocorrem só via contaminação das tradições. Esses marcos interpretativos, que visam “invisibilizar ou silenciar o protagonismo indígena”, são percebidos, segundo Boccara, como perda da “pureza original” e “como uma primeira etapa em direção a um processo de total assimilação”. Como afirma Viveiros de Castro (2002,195):

Estimamos que uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a etnicidade e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta.

A etnogênese em si mesma precisa ser pensada na relação com *outros*, mas também a partir da perspectiva dos sujeitos cujas identidades estão comprometidas na situação de mudança cultural. São eles que a partir da própria experiência colonial tornam-se capazes de contestar a presença e o poder europeu. Ademais, são eles que podem com a ação consciente explorar possibilidades criativas de retomada cultural. Nesta linha, Hill compreende a etnogênese enquanto estratégias culturais e políticas de atores nativos que permitem “criar (e renovar) identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e mudanças radicais” (*apud.* Monteiro, 2007, 29). Isto é, a etnogênese compreendida como um movimento ou conjunto de ações de sujeitos conscientes da sua realidade histórica que em si mesmos apontam à contestação, reiteração ou transformação da identidade no contato com os outros.

Acredito que os kankuamos, no sentido colocado por Hill, agiram e continuam fazendo-se como sujeitos conscientes da sua realidade histórica, resignificando não só a experiência colonial, mas os diferentes momentos de mudança cultural aos que foram “destinados”. Nesse caminho considero que o conceito de etnogênese pode ser esclarecedor para analisar as transformações que desembocam no atual processo de retorno, mas como uma categoria que não

pode ficar fixada nas mudanças radicais do período colonial, senão como uma ferramenta flexível que permita, além das estratégias que abriram passo a criação de novas identidades numa determinada conjuntura histórica, pensá-la como um momento nunca acabado de ressignificação cultural, de criação de estratégias para enfrentar repetidas situações de mudança que, não só no passado colonial, mas também na conjuntura presente, comprometem a existência e permanência da identidade étnica.

Mas ainda é preciso levar em consideração os termos nos quais as vozes indígenas descrevem este “processo” de reconfiguração cultural. Retorno - no sentido tanto de continuidade e persistência cultural como também de reconhecimento das transformações imanentes ao “destino” do encontro com os *outros* -, parece-me, neste sentido, a forma mais adequada de nomear o caminho através do qual os kankuamos pautam a luta pelo território ancestral e pelo reconhecimento étnico, recolocando como questão central no cenário de encontro com os outros atores da realidade local o sentido de ser indígena, “a essência do kankuamo”, na interligação com o que configura a “essência indígena” para os quatro povos da Serra Nevada de Santa Marta, isto é, a *força do pensamento* e os seus vínculos entre espiritualidade, território, *pagamentos* e memória.

Nem índio, nem civilizado: então, o qual é “a essência” do kankuamo?

“Nós os kankuamos somos vítimas da história. Na Serra Nevada não somos mais considerados como índios, enquanto nas terras baixas, em Valledupar, chamam-nos de civilizados” (Pumarejo, Morales, 2003, 31). Eles reclamam, sentem que são vítimas da incompreensão dos *outros*. Para os brancos da cidade suas feições os delatavam como indígenas, embora se vestissem com “roupas de branco”, dominassem o espanhol, acreditassem na religião católica e mantivessem relações comerciais com eles. Porém, aos seus próprios olhos, eram índios, do mesmo jeito que os outros que habitam as partes altas da Serra

Nevada. Mas para os kogis, wiwas e arhuacos, o irmão kankuamo não era considerado mais índio. Além de não vestir a *manta* ou não falar mais a língua própria, para eles os “kankui” tinham perdido a *tradição*, a *força do pensamento*. “Nem somos índios, nem somos civilizados”, afirmam. Mas perguntas obrigatórias ficam no ar: então, quem somos nós os kankuamos? Será que somos índios civilizados? Qual é a nossa essência? Ainda existe a “essência do kankuamo”?

A queixa, sustentada nesta experiência cotidiana repetida inúmeras vezes durante o século passado e ainda hoje, passa evidentemente pela incompreensão dos outros atores da realidade local. Poucos sabem que os kankui não assistiram passivamente à destruição da cultura. Eles criaram estratégias para guardar na memória a *tradição* que os outros já consideravam perdida. Tampouco que o seu território, destinado também desde a *tradição*, é produto de lutas e estratégias, uma conquista que virou peça essencial da identidade kankuama. Não compreendem, enfim, que eles têm uma forma particular de ler sua experiência e de agir a partir dela, e, deste modo, são portadores de uma identidade, agentes das transformações das quais foram parte nos diferentes momentos da sua história coletiva.

Uma primeira leitura importante ao tomar a experiência histórica como ponto de partida faz referência às origens, à gênese, ao espaço e momento a partir do quais eles mesmos se reconhecem como indígenas. A resposta só pode ser possível de ser pensada a luz da existência do território, cenário fundamental onde a experiência indígena adquire sentido e significação. O kankuamo é na medida em que pertence ao território que lhe foi entregue aos ancestrais para dar fim a sua longa travessia pela Serra Nevada e o qual tem sido habitado através dos séculos pelas gerações que os antecederam. Atánquez, a última estação da travessia depois de La Guajira, Villarueda na fronteira entre o território ancestral wiwa e kankuamo e Iglesia Vieja, converte-se, neste sentido, no lugar do nascimento, fonte da *tradição*, espaço de ressignificação dos lugares sagrados e da memória kankuama.

Para explicar mais claramente a questão que estou levantando aqui, considero necessário esclarecer primeiro o que são os lugares sagrados para os povos indígenas da Serra Nevada. Para os kankuamos, da mesma maneira que para os outros três povos serranos, a comunicação com os pais e mães espirituais, com os ancestrais, é possível só na relação xamanística com os lugares de *pagamento*. Pagar, no sentido dado por estes povos, é fazer os rituais que permitem manter a ordem, o equilíbrio das coisas no mundo (a água, as plantações, o sol, a chuva, as doenças). Cada *pagamento* corresponde ao lugar de uma mãe ou pai espiritual. Cada um deles cuida de um desses elementos que contribuem para manter o equilíbrio do universo. Os *Mamos* são os que têm a capacidade de “acessar” a esse conhecimento que sustenta os princípios da *tradição* indígena. Ter *força no pensamento* é, neste sentido, ter a habilidade para se comunicar de maneira espiritual através desses espaços.

“Para que se mantenga el equilibrio en la tierra se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre, hay que cumplir con la Ley de Origen, principio y orden de todos los seres. Para los Ika (arhuaco), los Kogi, los Wiwa y los Kankuamo, la sierra es el origen, el comienzo y el centro del mundo, agrupado concéntricamente alrededor de ella. La Sierra es pensamiento, es realidad, la tarea principal para su existencia es cuidar y velar para que ésta permanezca. Para lograrlo se “paga”, “se trabaja” tradicionalmente, porque todo lo que se obtiene de la naturaleza genera un desequilibrio, por lo tanto nuestro pensamiento y actuar se resume en la búsqueda del equilibrio y de la armonía entre los humanos y la naturaleza” (CTC, 2006).

Os *Mamos*, centrais na continuidade da *tradição* indígena serrana, jogaram um papel fundamental no percurso das migrações/deslocamentos kankuamos. A função deles na procura do território destinado e na defesa da *tradição* é fundamental. Ao tempo que os conquistadores avançam na tarefa de tomar posse do território dos “selvagens”, acompanhados do trabalho dos missionários, eles persistem no exercício espiritual de acessar aos conhecimentos que orientem as ações do povo (Pumarejo, Morales, 2003).

Assim sendo, os *Mamos* articulam através desse exercício espiritual o processo de comunicação – isto é, *a força do pensamento* - que vincula a cultura com o

território, e nesse caminho, contorna a existência dos lugares sagrados ou de *pagamento* como expressões concretas que dizem respeito a o que os kankuamos denominam como “essência indígena”. As fontes orais citadas por Pumarejo e Morales indicam, por exemplo, como – desde os primórdios da luta pelo território (que se remetem ao momento da fundação de Atánquez como marco fundador do território kankuamo), figuras míticas como *Mamo Tutaka*, cumpriram e continuam cumprindo essa função de estabelecer pontes entre o mundo espiritual e o território.

Os relatos sobre *Mamo Tutaka* em Atánquez demonstram como na experiência histórica tece-se uma peça fundamental de resignificação dos espaços sagrados: as Igrejas como lugar de pagamento. Embaixo da igreja de Atánquez, ponto fundador da cidade, encontra-se o corpo de Tutaka, por ter sido ele quem adivinhou o lugar onde se levantaria o território dos kankui. O sítio sagrado onde Tutaka jaz é, ao mesmo tempo, espaço de ritual, referente de uma identidade que nasce nos tempos novos do território que lhes foi entregue com a fundação de Atánquez, e lugar de resignificação das práticas culturais e políticas na comemoração do Corpus Christi, como veremos mais adiante. A estratégia indígena de persistência cultural aparece aqui de forma mais clara: a igreja de Atánquez, símbolo da presença colonizadora e de uma religiosidade que se impõe, torna-se subterrânea em lugar de *pagamento*, lembrado, desde sempre, pela tradição oral como o referente da identidade. A tradução na prática do que a palavra kankuamo significa na língua própria: “ser desta terra”.

Mas a persistência cultural, neste caso, não nos remete de maneira exclusiva à forma como estes indígenas dão outro sentido aos espaços sagrados. Parece-me que as narrativas orais esboçam também a existência desse *outro* – *invasor europeu*, não somente como opressor, como aquele que põe em risco a continuidade da *cultura própria*, e sim como um *outro* – *destino*, de alguma forma, necessário na consolidação desse tempo novo no qual foi lhes “entregue” seu território, com o qual é preciso, diante da inevitabilidade do contato, estabelecer pontes. Nem absorção pelo *outro*, nem resistência ao *outro*: a estratégia kankuama será agir criativamente, flexibilizar as fronteiras culturais,

para enfrentar o destino. Enquanto os espanhóis continuavam na consolidação do projeto colonizador na Serra Nevada, tomando como epicentro a cidade de Atánquez, eles persistiam culturalmente em meio dos embates da presença dos *outros* não indígenas, que cada vez mais, desconhecendo as estratégias por eles executadas, consideravam-nos como civilizados.

Este processo de “acomodação” dos indígenas neste cenário compartilhado com os colonizadores, pautado por atitudes mais de fraternização do que de reação violenta³, indicam elementos que estão além de uma perspectiva simplista que pretende reduzir um conjunto complexo de relacionamentos como uma rápida assimilação da cultura alheia, e, conseqüentemente como um caminho à civilização definitiva. Com os kankuamos não é bem assim. Durante o século XVIII e até a constituição do “Territorio Nacional de Nevada y Motilones”, os relacionamentos e processos de acomodação entre os atores locais, incluindo alguns evangelizadores que forçaram, em muitos momentos, a conversão dos “nativos”, foram desenvolvendo-se de forma pausada, movimentando-se entre continuidades e descontinuidades dos elementos da *cultura própria*. Assim o demonstra, por exemplo, o fato de que, mesmo já tendo sido instituído o culto católico, o sistema de *Mamos* continuava sendo um poderoso mecanismo de controle social que regulava as decisões da comunidade e as práticas espirituais, ao tempo que os lugares de *pagamento* continuavam sendo um elemento estruturante da cultura. Da mesma forma, Atánquez quase até o início do século XIX, não se constituiu em assentamento permanente⁴ dos indígenas kankuamos, mas apenas em lugar de reuniões ocasionais para escutar as orientações dos *Mamas* e realizar rituais de *pagamento*. Situação que mudará nas décadas seguintes com novas atividades

³ As atitudes pacíficas na relação com os outros são uma constante nos relacionamentos dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta. O que sugere a descrição deste episódio colonial remete-me as referências que na atualidade têm feito diferentes atores da realidade local, regional, nacional, inclusive internacional, sobre o caráter pacífico destas comunidades indígenas, diferenciando-as de outras que na Colômbia recorrem à confrontação e a agressão para exigir a reivindicação dos seus direitos.

⁴ Os povos serranos acostumam na atualidade (aliás, acostumavam no passado como o confirmam as fontes coloniais) utilizar os assentamentos urbanos principais só como lugar de encontro para o desenvolvimento das atividades comunitárias. É comum encontrar em diferentes pontos da geografia da Serra pequenas cidades vazias, entanto os indígenas realizam suas atividades cotidianas nas suas chácaras e roças espalhadas nas montanhas.

econômicas como a criação de gado e o cultivo de milho, banana da terra e cana de açúcar, que contribuíram para a concentração dos índios na cidade.

“Nevada y Motilones”, como estratégia que apontava de forma clara à incorporação dos “selvagens” no contexto da nova República é, entretanto, a responsável de quebrar os processos paulatinos de acomodação que até finais do século XIX marcavam os relacionamentos entre kankuamos e colonos brancos e mestiços. Os governos da “Regeneración”⁵ eram conhecedores dos fracassos da “conquista espiritual” empreendida na Serra Nevada, razão pela qual sua tarefa principal no intuito de estabelecer o controle nesta região de fronteira foi a de pôr em marcha uma agressiva campanha de evangelização. Para conseguir este propósito, a missão dos capuchinos foi delegada para evangelizar de maneira definitiva os nativos e apagar totalmente qualquer ritual contrário à fé católica.

Chegaram a Atánquez em 1888 e, desde esse momento, seu objetivo central foi o de quebrar as práticas tradicionais, os vínculos com o passado e a transmissão do conhecimento a partir da “civilização” das crianças. Assim sendo, proibiram aos pais de falar aos seus filhos em língua indígena, cortaram o cabelo das crianças e obrigaram-nos a vestir as roupas dos “civilizados”. Depois chegou o batismo das crianças a fundação da escola da missão para introduzir os conteúdos da educação “civilizada” e, como estratégia final, a criação de orfanatos para afastar os pequenos da influência “pagã” indígena. Testemunhos recuperados na tradição oral kankuama e dos outros povos nativos da Serra relatam como famílias inteiras fugiram para proteger seus filhos do rapto dos padres missionários. Outros, por sua vez, esconderam os pequenos nas cavernas para evitar que estes fossem vítimas da radical tática de evangelização executada pelos capuchinos (Ibid., 2003).

⁵ Período político da historia colombiana (1886-1889) que pôs fim ao federalismo. Através da Constituição conservadora de 1886, instituiu-se o centralismo, restabeleceram-se as relações com a Igreja Católica, reconheceu-se o catolicismo como a religião oficial do país e restringiram-se algumas das liberdades fundamentais dos cidadãos.

Foi nesse caminho iniciado pelos capuchinos que os indígenas começaram a se perceber como civilizados. Mais do que pelo uso das roupas ou por falar o espanhol, eles sentiram que a submissão a uma nova educação, que quebraria as dinâmicas de transmissão de conhecimento entre as lideranças espirituais e as novas gerações, dissolvendo pouco a pouco o exercício das práticas espirituais, era que a *tradição*, a “essência” do espírito indígena, perder-se-ia de maneira definitiva. É por isso que os *Mamos*, além de adivinhar que os civilizados chegariam, sabiam que eles seriam os “soldados” que deteriam os invasores e protegeriam da destruição os *irmãos* serranos, que, nesse processo, transformar-se-iam pela ruptura e perda de peças fundamentais da *tradição*. Para tanto, consideraram e tornaram efetivas novas formas de contestar essa realidade. Para dar um novo destino à cultura kankuama, por conseguinte, conceberam estratégias xamanísticas para garantir a continuidade do conhecimento, da *tradição*. Enquanto o governo da “Regeneración” desenvolvia seu projeto evangelizador em Nevada e Motilones, os *Mamos* kankuamos entregavam seu conhecimento e o território aos *irmãos* kogis.

O que parecia o final da cultura tornou-se então uma oportunidade para sua sobrevivência. Deste ponto de vista, a presença do poder central e da atividade missioneira nesta época, mesmo nefastas, não foram determinantes para o fim do espírito indígena. Era, ao mesmo tempo, o momento da entrega dos conhecimentos como mecanismo de preservação da *tradição* e o começo do *kankuamo civilizado*, um novo sujeito “civilizado”, o qual assimila os conteúdos de um forte processo que atacou pontos importantes que sustentam a identidade, mas indígena na persistência de práticas culturais como o Corpus Christi e na existência ainda de várias gerações de lideranças e de conhecedores da *tradição* que conseguem mantê-la viva através da oralidade.

Regressar através da *força do pensamento*

A Lei Sé, desde a visão cosmológica dos povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, é o princípio da ordem que marca desde o início dos tempos as

diretrizes que permitiram manter o equilíbrio do universo. Sé é a passagem entre a luz e a escuridão, o limite entre o espiritual e o material.

“Para nosotros el mundo fue primero en espíritu (aluna), desde allí se estableció el orden, todo lo que existe en el mundo material, las plantas, animales, agua (mar, ríos, laguna, nieve), fuego, aire, tierra, cerros, piedras y el hombre, etc., existieron primero en espíritu, eran como personas (aluna kággaba), tenían la misma esencia o principio, eran espíritus de nuestra gran madre espiritual (aluna jaba) de donde se creó el universo material y de donde se dictan las normas o leyes que regulan la función de cada elemento de la naturaleza; así a cada uno de estos seres espirituales se les dio una orden, se les indicó una función, su lugar, su forma de estar, de vivir, de construir, es decir su objetivo en el mundo material”. (CTC, 2006)

Assim como cada um dos seres espirituais, segundo a *Lei de Origem*, cumpre um objetivo no propósito de manter esse equilíbrio, os indígenas através das suas autoridades espirituais têm a responsabilidade de conhecer cada um dos códigos que regulam essa ordem e de realizar as práticas e rituais necessários no intuito de manter em harmonia os elementos espirituais e materiais que constituem o mundo. Destarte, os povos serranos, baseados nos princípios cosmológicos da *Lei de Origem* ou Lei Sé, afirmam que a Serra Nevada de Santa Marta, seu território ancestral, é o *Coração do Mundo*. No entanto, consideram-se a si mesmos como “guardiões” desse conhecimento e dos códigos, que, segundo eles, seus pais e mães espirituais “escreveram” nesse território.

Para acessar aos códigos que lhes permitiram cumprir com a sua missão de manter o equilíbrio do *Coração do Mundo*, e, deste modo, do universo todo, é preciso fazer a ponte entre elementos fundamentais que regulam a existência mesma de Sé como elemento ordenador da realidade indígena: espírito e corpo, pensamento e ação. Espírito e *pensamento* fazem parte de um mesmo nível de comunicação com o sagrado, da mesma forma que com a corporalidade como manifestação do espiritual no mundo material, revela-se no território, lugar onde os códigos da *Lei de Origem* são “escritos” pelos ancestrais e “lidos” através das técnicas xamanísticas dos *Mamos*. Isto é, através da *força do pensamento*, da

capacidade de comunicar-se com o espiritual e de orientar as práticas que permitiram manter essa ordem.

“Para que se mantenga el equilibrio en la tierra se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre, hay que cumplir con la Ley de Origen, principio y orden de todos los seres. Para los Ika (arhuacos), los Kogi, los Wiwa y los Kankuamo, la sierra es el origen, el comienzo y el centro del mundo, agrupado concéntricamente alrededor de ella. La Sierra es pensamiento, es realidad, la tarea principal para su existencia es cuidar y velar para que ésta permanezca. Para lograrlo se “paga”, “se trabaja” tradicionalmente, porque todo lo que se obtiene de la naturaleza genera un desequilibrio, por lo tanto nuestro pensamiento y actuar se resume en la búsqueda del equilibrio y de la armonía entre los humanos y la naturaleza” (Ibíd.).

Em suma, o acesso aos códigos consignados no território só é possível na conexão espiritual, via *força do pensamento*, com os lugares sagrados nos quais seus pais e mães espirituais existem e manifestam-se. Estes lugares sagrados ou de *pagamento* constituem-se, então, numa peça básica no cumprimento do destino mítico dos quatro povos “guardiões” do *Coração do Mundo*, espaços de prática dos princípios espirituais que sustentam a comunicação dos indígenas com os seus ancestrais.

Existe desde a *Lei de Origem*, isto é, desde a *tradição*, uma distribuição desses espaços sagrados, atribuindo a cada um dos povos a responsabilidade de realizar as práticas culturais correspondentes segundo o território ancestral que lhes foi entregue. É interessante destacar, neste sentido, que essa relação entre práticas/lugares sagrados é coerente na existência de uma rede de pontos sagrados⁶, os quais adquirem seu poder de equilibrar as coisas espirituais e materiais no mundo a partir da ligação que entre eles se estabelece através da *força do pensamento*, e, por conseguinte, na existência de um sistema de *Mamos* integrado por líderes espirituais dos quatro povos serranos, agindo articuladamente e em coerência com os códigos da *tradição*. Um mesmo

⁶ A *Linha Negra* faz parte dessa rede de lugares sagrados, Segundo a tradição, a *Linha Negra* são os lugares de pagamento interligados ao redor do sistema montanhoso, que se constitui ao mesmo tempo no limite do território ancestral dos quatro povos.

pensamento e uma mesma tradição integrados na Serra Nevada de Santa Marta como um todo, na visão indígena, precisam, por conseguinte, da unidade espiritual e organizativa dos guardiões da *Lei de Origem*.

O ritual do *pagamento*, deste modo, constitui-se numa prática cultural comum, expressão da sua relação com o território, com o pensamento cosmológico e com o espírito indígena que contém a “essência” da identidade dos povos da Serra Nevada, o *Coração do Mundo*. Nele os kogis, wiwas, arhuacos e kankuamos “pagam” da mesma forma, mas nos lugares sagrados que lhes foi destinado para comunicar-se com os ancestrais, num diálogo permanente que liga a memória das quatro etnias com o passado, presente e futuro indígena.

Essa memória coletiva que se expressa no pensamento cosmológico e no território que a contém converte-se numa ferramenta poderosa na discussão sobre o processo de retorno cultural do povo kankuamo. Até o momento no qual a sua sabedoria foi entregue aos kogis, eles foram considerados ainda como índios *guardiões da tradição* pelos seus *irmãos* indígenas. Mas depois, na medida em que a língua, o vestido tradicional e os últimos *Mamos* foram desaparecendo, a postura dos outros povos tornou-se cada vez mais radical no sentido de avaliar como definitiva a perda da *tradição* kankuama. Mesmo assim algumas vozes, particularmente de autoridades espirituais kogis, acreditaram que a “essência” indígena dos kankui, apesar dos múltiplos processos de mudança cultural dos quais foram objeto, ainda não tinha se apagado.

É precisamente nessa memória, na relação com o território e na coerência com os códigos da *Lei de Origem*, que eles conseguiram “argumentar” seu processo de retorno cultural ante a sociedade nacional, mas de maneira particular ante os outros grupos indígenas serranos. Os kogis sabiam, igualmente aos kankuamos, que a relação fundamental com os lugares sagrados permanecia e que os conhecimentos destinados a manter a comunicação com os ancestrais não tinham desaparecido, e melhor ainda, mantinham-se através de outros rituais como o Corpus Christi.

Os kankui estavam cientes, a partir dos legados transmitidos de uma geração a outra, sobre como os *pagamentos* foram, e continuam sendo, parte constitutiva da sua experiência histórica. Os relatos orais contam que apenas a poucas décadas os *Mamos* realizavam com a *força do seu pensamento* os rituais de *pagamento*, fazendo chover em abundância para segurar as colheitas de milho, “curando” a natureza para espantar um verão inclemente, *pagando* para afastar a varíola que chegava das terras baixas ou para proteger as comunidades dos atores violentos que começavam a fazer presença no seu território.

Ainda no presente, segundo Pumarejo e Morales (2003, 25), os *pagamentos* são para eles um elemento constante da memória que também falam de um aspecto próprio da dinâmica cultural kankuama.

“Pensarse kankuamo en el presente está sobre todo, profundamente ligado con el pago. Cuando se pregunta por kankuamo, se responde con un sitio de pago, con un ingrediente para hacer el pago, con el sitio de pago de algún mamo, con la forma como se hacía o para qué se hacía. Como portador de un sentido que va más allá de la acción puramente ritual, el pago continúa remitiendo a una forma de conocer y ordenar el mundo; funciona en la cultura como una forma de apropiarse el territorio y habitar en él, como un dispositivo que pone en movimiento la memoria histórica y establece nexos con los antepasados”.

É por isto que o *pagamento* em si mesmo, como prática cultural, é um elemento chave para compreender o processo de retorno kankuamo. Ele sintetiza a memória na relação com o território, estabelece os vínculos com o sagrado recuperando a comunicação com os ancestrais, proporciona o cenário para os rituais espirituais, torna-se lugar da ação xamanística e constitui-se em nó da rede que sustenta o equilíbrio do *Coração do Mundo*. Além disso, ressignifica a relação com os *irmãos* indígenas ao permitir revitalizar o pensamento cosmológico e os códigos da *Lei de Origem* retomando o objetivo central de manter o equilíbrio entre o espiritual e o material, mas a partir da unidade dos quatro povos *guardiões* da Serra Nevada.

Agora, os kankuamos sentam-se na mesma mesa na qual as autoridades espirituais dos outros povos discutem e adivinham o caminho que devem seguir para cumprir a sua missão cosmológica⁷. Recuperam no atual momento de unidade das quatro etnias⁸ seu espaço, apesar da perda de alguns elementos culturais, mas não da peça fundamental que constitui a essência do espírito indígena da Serra Nevada: a *força do pensamento* que permite a comunicação com os ancestrais, com os códigos da *Lei de Origem*, através dos lugares de *pagamento*.

Conciliando dois mundos diferentes: O Corpus Christi kankuamo

Na atualidade, como tenho desenvolvido até o momento da presente discussão, é possível falar da existência da identidade étnica kankuama a partir das diferentes estratégias que permitiram ressignificar os lugares de *pagamento* como eixo articulador da essência indígena e das práticas culturais que a sustentam. Eles aparecem no momento da fundação de Atánquez como capital do território ancestral kankuamo e são ressignificados no contexto da conquista espiritual empreendida pela Coroa Espanhola. As atividades espirituais ligadas à existência destes espaços sagrados e de um sistema de *Mamos* que garante a continuidade dos rituais de *pagamento*, e, portanto, a comunicação com os ancestrais, são uma constante na vida da comunidade até finais do século XIX, quando o governo Republicano decidiu agir de forma contundente com o propósito de controlar definitivamente os “nativos” não cristianizados das regiões de fronteira. Da mesma forma, os *Mamos* e outros conhecedores da *tradição* mantêm viva a sabedoria consignada no território e nos lugares de *pagamento* comunicando-a de uma geração a outra até poucas décadas atrás.

⁷ O fazem através do “Consejo de Mayores”, grupo de indígenas kankuamos conhecedores da *tradição*. Embora não sejam *Mamos* como os líderes espirituais das outras etnias, são reconhecidos nos espaços de encontro e discussão relacionadas com o cumprimento da *Lei de Origem*.

⁸ Em 1999, os 4 povos indígenas serranos e suas organizações criam o Conselho Territorial de Cabildos – CTC- como um órgão de unidade que pretende desde o cultural articular ações políticas conjuntas na relação com os outros atores da realidade local.

No entanto, a ressignificação dos lugares sagrados à qual estou fazendo menção refere-se particularmente a uma peça central no processo de construção da identidade kankuama, a qual, na conjuntura presente, constitui-se na chave de um retorno cultural legitimado pelo reconhecimento dos outros povos serranos: a comemoração do Corpus Christi, festividade religiosa católica que nasce na Europa no século XIII e chega ao Novo Mundo através das forças evangelizadoras para incorporar-se nas práticas cotidianas dos habitantes das terras colonizadas.

A comemoração da presença real e substancial do corpo e do sangue de Cristo na Eucaristia é o objetivo central da festa católica instituída pelo Papa Urbano IV, que até hoje se realiza na quinta-feira seguinte ao oitavo domingo de Pentecostes. Contudo, o sentido da festividade que se espalhou no continente europeu, segundo Dean⁹, transformou-se num ritual no qual se visualizaram as conquistas alcançadas pela Igreja Católica no contexto medieval, constituindo-se, deste modo, num marco para encenar e anunciar quais eram os vencedores e os vencidos nessa luta. Neste sentido, explica a autora, as procissões realizadas evidenciavam “múltiplas vitórias”, não só de Cristo sobre a morte, o pecado e o tempo, mas de Cristo sobre a heresia e sobre os inimigos da Igreja, fazendo explícito o diabólico e os triunfos alcançados pelo catolicismo sobre cristãos e não cristãos, principalmente árabes, muçulmanos e turcos (os quais eram representados na festa como diabos).

Segundo Dean, o sentido triunfalista da festividade reitera-se no contexto do projeto colonizador da Coroa Espanhola. A comemoração do Corpus Christi nas novas colônias continua carregada de elementos que demonstram a vitória conseguida através da conquista militar e espiritual dos nativos, convidando os derrotados a fazerem parte da procissão no intuito de explicitar quais são os

⁹ Em **Debate sobre estudios pos coloniales y subalternos**. Revista Fronteras de La Historia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. No. 6. Año 2001. Disponível em http://www.icanh.gov.co/secciones/publicaciones/rfh_06_01.htm

vencedores e os vencidos do processo colonial: a fé cristã apagando as práticas pagãs dos “nativos” americanos.

Mas, como demonstra Dean, no caso da comemoração do Corpus Christi em Cuzco, capital do império Inca, aqueles que foram convidados na qualidade de vencidos aproveitaram o espaço de encenação do poder colonial para inserir traços da própria identidade, transformando um ritual religioso num mecanismo de expressão e ressignificação do seu papel como agentes num contexto de relações assimétricas que tentavam apagar de maneira definitiva elementos centrais das suas culturas. No entanto, os Incas forjaram novas linguagens visuais para criar, manter e realçar sua identidade e espaço social¹⁰. Os kankuamos da Serra Nevada de Santa Marta utilizaram a festividade religiosa católica para inventar uma alternativa de comunicação com seus ancestrais, conservando a relação entre espiritualidade e território.

Segundo Pumarejo e Morales (2003), as primeiras comemorações do Corpus Christi em Atánquez remontam as décadas finais do século XIX, coincidindo a realização do ritual católico com a presença dos missionários capuchinos da época de “Nevada y Motilones”, e com as estratégias xamanísticas através das quais os *Mamos* adivinharam as ameaças à tradição indígena e decidiram entregar os conhecimentos aos seus irmãos kogis. É neste contexto de investida para dominar espiritualmente os nativos, que os kankuamos, da mesma forma que fizeram os Incas, aproveitaram um ritual que pretendia demonstrar o final da sua cultura para recriar sua espiritualidade e manter elementos fundamentais da sua essência indígena.

Num primeiro momento, o Corpus Christi Kankuamo aparece aos olhos do espectador como uma clara manifestação do sincretismo cultural, produto da miscigenação entre os brancos colonizadores, os nativos indígenas e os negros, por causa dos protagonistas que participam ativamente durante a procissão: *Diabos, Cucambas e Negros do Palenque*. Mas numa leitura detalhada do

¹⁰

Ibid.

desenvolvimento do próprio ritual, o qual se baseia na tradição oral que se transmite por gerações de um *Capitán*¹¹ a outro, muitos são os elementos que nos afastam de uma interpretação da festividade enquanto manifestação da mestiçagem local, para aproximar-nos da ideia de uma proposta de persistência da “essência” do kankuamo.

As diferenças quanto a temporalidade da comemoração tradicional cristã com a kankuama são um dos marcadores que permitem localizar-nos no contexto dessa proposta. Ao passo que a festa católica celebra-se somente na quinta-feira seguinte ao oitavo domingo de Pentecostes, a kankuama, antigamente prolongava-se um mês inteiro, desdobra-se em dois momentos centrais: A quinta-feira de Corpus, na mesma data da comemoração cristã, e a Oitava de Corpus, na quinta-feira seguinte. Embora os protagonistas nas duas datas sejam os mesmos (*Cucambas*, *diabos* e *negros*) são as diretrizes da *tradição* as que determinam o percurso do ritual, os lugares a visitar e as frases e movimentos que correspondem a cada um destes momentos.

Destarte, o objetivo final do percurso da procissão na quinta-feira de Corpus será levar o “corpo de Cristo” até a Igreja fundacional da cidade. Igual ao que acontecerá na quinta seguinte, o *Capitán* do *Palenque* será o encarregado de dirigir os movimentos dos participantes, mantendo sempre a mesma ordem (primeiro as *cucambas*, seguidas pelos *diabos*, e finalizando com os *negros*). Enquanto os dois primeiros dançam e tocam as caixas acústicas, os tambores, as maracás e as *gaitas*¹², os *negros* são os responsáveis de entoar as frases que enlaçam e dão sentido a cada etapa da comemoração: as casas dos velhos capitães que já morreram, os altares feitos nos bairros e na praça maior para adorar o Santíssimo Sacramento e finalmente a Igreja de Atánquez. No caminho, os dançantes percorrem antigas pedras, montanhas e árvores consideradas sagradas pelos indígenas kankuamos.

¹¹ Personagem central na comemoração do Corpus Christi kankuamo. É quem conhece a tradição e as regras do ritual. Encabeça a procissão e guia as danças e cantos dos diferentes grupos participantes.

¹² Instrumento tradicional indígena da Serra Nevada de Santa Marta.

Os participantes chegam à Igreja vestidos com as suas fantasias para fazer parte da celebração da missa, dançando antes e depois do ritual católico para cumprir com a tradição anual de “pagar” ao “Santíssimo”. As *cucambas* exibem sua vestimenta verde feita de folhas de palma, enfeitada com um chapéu de penas, bicos das aves da Serra Nevada e fitas das cores do arco-íris. Assim também, os *diabos* usam trajes de seda vermelha, amarela, verde e azul, levando nas costas um couro carregado de espelhos de diferentes tamanhos, enquanto os *negros* mostram simplesmente suas roupas cotidianas de trabalho, chapéus de palma enfeitados com “flores de morto”, um facão com desenhos de cruzes, cálices ou representações da Eucaristia e “colares de caracoles portadores da tradição” (Ibid., 2003, 195).

Na quinta seguinte, no pôr do sol, na Oitava de Corpus Christi, os dançantes não exibem suas fantasias. O percurso até a Igreja será o mesmo, mas os lugares visitados serão os que a *tradição* indígena manda. Os participantes deter-se-ão nesta ocasião no cemitério e na “Pedra Atravessada”, antigo sítio sagrado onde pagavam os *Mamos kankuamos*, na “Pedra Lisa”, lugar de *pagamento* da Kanduruma¹³ e no campanário da Igreja de Atánquez, sítio de *pagamento* de Tutaka e eixo fundacional da cidade. Dançarão em círculo, encenando, desta maneira, os bailes tradicionais que os indígenas dos quatro povos serranos fazem como parte das suas práticas culturais.

Ao amanhecer do dia seguinte, a comemoração da Oitava continua. A procissão começa em silêncio, atravessa de novo a “Pedra Lisa” até chegar à Igreja de Atánquez, como na quarta de Corpus. Ao meio-dia, *cucambas*, *diabos* e *negros* retomaram seus vestidos, cantos e danças para, mais uma vez, fazer o mesmo percurso e assistir à celebração da missa encabeçada pela presença do Santíssimo, pelo corpo e o sangue de Jesus, repetindo os mesmos movimentos realizados no ritual de uma semana atrás. Mas, ao final da jornada, dois elementos da comemoração darão seu matiz particular ao Corpus Christi

¹³ Personagem referido reiteradamente na tradição oral, um dos ancestrais kankuamos, um dos espíritos dos mortos que reclamam pagamentos para não ameaçar o equilíbrio do mundo dos vivos.

kankuamo: a estação final no cemitério para visitar os ancestrais portadores dos conhecimentos tradicionais, e o “jogo final” da Oitava, no qual lutam os *diabos* e os *negros*, tal e como indica a *tradição*.

Nesta brevíssima apresentação dos aspectos descritos detalhadamente por Pumarejo e Morales na etnografia da comemoração do Corpus Christi produzida por eles em 1993, aparecem alguns dos elementos que me permitem explicitar as formas a partir das quais os kankuamos ressignificaram suas práticas espirituais através da persistência na sua relação com o território e com os lugares sagrados.

Uma delas é a participação de cada um dos grupos de dançantes na celebração do Corpus Christi. A partir de um marco interpretativo que compreende este tipo de manifestações culturais como expressão da mestiçagem, não é possível enxergar a proposta indígena que se esconde por trás do roteiro da celebração deste ritual. Mas através de uma leitura que recupere os elementos da *tradição* e os princípios da Lei Sé que dão sustentação as práticas culturais dos povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, os três grupos de participantes tornam-se peças fundamentais do ritual que dá sentido ao território como articulador da memória e a identidade indígena.

Gostaria, neste sentido, de salientar a participação dos “*negros*” na comemoração. Me chama profundamente a atenção o papel central que o *Palenque* e seus dançantes ocupam na encenação do ritual: entoam as frases que articulam cada momento da celebração, são os responsáveis de resguardar com seus facões o Santíssimo das ameaças dos *diabos*, utilizam “colares de caracoles portadores da *tradição*” e, no momento culminante da Oitava de Corpus, enfrentam-se com os *diabos* no intuito de mantê-los sob controle. Além disso, são os *capitães* do *Palenque* os portadores da sabedoria que guia o correto desenvolvimento do ritual cada ano, respeitando e conservando as diretrizes da *tradição*, isto é, a *tradição* indígena kankuama. Então, como é possível que a lógica do ritual nos coloque na perspectiva de uma prática

indígena, em que aparece de forma explícita a participação africana? Para Rafael Andrés Carrillo, *capitão do Palenque*,

"Aquí se ha dicho que hubo un Palenque de negros cimarrones, esos que huían de los españoles, y que por eso los Negros del palenque de Corpus son de esa parte que hubo aquí, Pero yo me pregunto, y le pregunto a la gente que dice eso... sería que esos negros eran Mamos? porque yo tengo entendido que a esa gente la trajeron de África, y era entonces que en África había mamos? No sé. No creo. Porque aquí bailamos y cantamos en unos sitios que eran de pagamento, y los pagamentos lo sabían eran los mamos, ellos eran los que sabían para que se bailaba y se pagaba ahí., .pero esos negros no tenían porque sabe eso. Además, los negros aquí antes usaban era mochilones... sería que en África había mochilones. Aquí antes el palenque se pintaban todos de negro, con carbón, por eso era que le decían los Negros. Por eso es que yo no creo eso que dicen que el Palenque de Atánquez era por los negros esos de África" (Pumarejo, Morales, 2003, 213)

A questão colocada por *capitão* Carrillo abre uma chave interpretativa para compreender que por trás dos *negros* do Corpus Christi kankuamo, população com escassa presença na região tanto no período colonial como na atualidade, poderiam estar na realidade os *Mamos*, articuladores da *tradição* e da memória indígenas, portadores da sabedoria e da *força do pensamento*, canais de comunicação com os ancestrais através dos lugares sagrados. É neste sentido que Pumarejo e Morales (Ibid., 219) comparam o papel dos *Mamos* na festa solsticial dos kogis – a qual se realiza na mesma data do Corpus em Atánquez – com o desempenhado pelos *capitães* do *Palenque* no ritual kankuamo.

"Los mamas kogis ayudan y controlan el regreso del pasado, este es el gran reto que deben enfrentar los mamas. Aquí es donde reside su gloria; traer a los ancestros de nuevo a ja vida real, hacerlos revivir en el presente, invitarlos a que participen en las fiestas y hacer de ellos, por decirlo en estos términos los huéspedes de honor. Tal empresa es casi como si los mamas pretendieran transportar el pasado al presente (...) al traer a los ancestros de nuevo a la tierra durante las fiestas, los sacerdotes nativos crean la noción de un presente que no transcurre, la sensación de un tiempo sin duración, la ilusión de que la histona no ha cambiado nada en la Sierra Nevada. En Atánquez esta función ha sido asumida por los Capitanes de las danzas, los portadores del conocimiento, os que indican los pasos correctos y los retoques de tambores y gaitas adecuados, los sabedores del 'contenido'. Poder reconciliarse y vivir en las voces del pasado, o del tiempo sin tiempo, en el mundo remoto y perfecto de los ancestros parece ser el final del Corpus Christi de los kankuamo, como también lo es, a otro nivel, entre los kogi"

Os *Mamos*, através da *força do pensamento*, estabelecem uma ponte entre o território que consigna os códigos da *Lei de Origem* e os ancestrais, isto é, os pais e mães que desde cada lugar de *pagamento* permitem manter a ordem e o equilíbrio do mundo. Desta maneira no Corpus kankuamo, os *negros* guiam o cumprimento do ritual, permitindo que o *pagamento* aos ancestrais efetue-se em cada visita aos espaços sagrados: a Pedra Lisa, a Pedra Atravessa, o cemitério, o campanário da Igreja de Atánquez, El Higueron, o lugar do sol nascente.

A ideia da ancestralidade atravessa então o vínculo com o território, apresentando-se de forma clara nestes lugares de *pagamento* visitados durante a comemoração e, sobretudo, no “jogo final” da Oitava. São, portanto, os *diabos* do Corpus em Atánquez a principal representação dos ancestrais indígenas, constituindo-se em elementos centrais da celebração, convidados desde o passado para participar no presente do ritual no propósito de construir junto com eles o equilíbrio que sustenta o futuro da comunidade. O jogo final demonstra, neste sentido, a intervenção xamanística no controle dessa passagem dos ancestrais (*diabos* – sixquiyani) ao mundo dos descendentes indígenas (*cucambas*).

“Solo la tradición puede controlar a los Ancestros-Diablos, establecer distancia con su presencia. Es por esto que los Capitanes del Palenque cuidan constantemente a sus danzantes para que den los pasos adecuados, las paradas precisas, para que ocupen el lugar que les corresponde, para que no se salgan del renglón (...) Los Diablos expresan ahora la ambivalencia de los ancestros, su carácter amenazador y de fertilidad. A ellos se les pide pero también hay que alejarlos, porque son esencialmente peligrosos. (...) Pero el rito ha definido esta vez un espacio para que los Sixquiyáni puedan salir al encuentro de los vivos sin representar tanto peligro. Si se siguen los pasos de la tradición ellos podrán ser controlados. Es un juego consentido, la fuerza de los ancestros otra vez permanece limitada por el ritual. Los machetes de los Negros, blandidos con maestría pueden y deben vencer a los Diablos, esa es la tradición. Es el mismo machete en cruz capaz de alejar, de desaparecer a la Kanduruma, al Caballero, a los Sixquiyáni habitantes de los pagos” (Ibíd., 218)

Num mesmo cenário aparece então a forma como os kankuamos procuraram conciliar dois mundos, duas maneiras diferentes de interpretar a relação entre

corpo e espírito: o ritual católico que materializa a existência de Deus na corporalidade de Cristo (representada no seu corpo e no seu sangue através da Eucaristia) e o pensamento cosmológico indígena que concebe a partir da Lei Sé a manifestação do espiritual no mundo material, isto é, através do território como corpo que contém os códigos para a comunicação com os ancestrais. Enquanto os outros acreditaram no sucesso da conquista espiritual dos kankuamos e na sua civilização definitiva, eles demonstraram que a “essência” indígena, a *força do pensamento*, persistiu nos diferentes processos de mudança cultural.

Com “a religião que eles inventaram” (Ibid. 225), a Oitava de Corpus Christi, os kankuamos ressignificaram os lugares de *pagamento* como uma forma de manter as práticas espirituais e a relação com os ancestrais, ressignificando, ao mesmo tempo, o destino de contato e relacionamento com os *outros* que determinou seu processo histórico como povo. No espelho dos *outros* – *irmãos* indígenas da Serra Nevada-, sua identidade, a “essência do kankuamo”, reafirma-se mais uma vez. No presente, o processo de retorno cultural consolida aos kankuamos como agentes do seu próprio destino e em atores decisivos nas estratégias para lutar pelos direitos dos quatro povos *guardiões do Coração do Mundo*.

Estabelecer pontes ou delimitar fronteiras? Os kankuamos optaram pela flexibilização das fronteiras culturais para enfrentar o destino. A identidade que emerge nos processos de mudança, como bem o demonstra o processo de retorno indígena e a celebração do Corpus Christi em Atánquez, é uma identidade que dialoga e consegue conciliar dois mundos diferentes, que reconhece as perdas e, ao mesmo tempo, tece novas relações no propósito de dar continuidade aos elementos mais essenciais da cultura.

Bibliografia

ARIZA, Libardo José (2009). **Derecho, saber e identidad indígena**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

BOCCARA, Guillaume. (2007) **Poder Colonial e Etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial**, Tempo No. 23

Debate sobre estudios pos coloniales y subalternos (2001). Em Revista *Fronteras de la Historia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia*. No. 6.

Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena (2000). Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Disponível em <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geograf2/indice.htm>

MONTEIRO, John Manuel. (2007) **“Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas Coloniais”**. Em *Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo*, Assírio e Alvim, Lisboa.

PUMAREJO, Adriana. MORALES, Patrick. (2003) **La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII**”. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo e Alicia. (1961). **The people of Aritama : the cultural personality of a Colombian mestizo village**. The University of Chicago, Chicago.

URIBE, Carlos Alberto. **Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII**. Em *Boletín del Museo del Oro* No. 40. Bogotá.

CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA (CTC) (2006) **Visión Ancestral Indígena para el Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta**.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002) **O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. Em: *A Inconstância da Alma Selvagem*. Cosac & Naify São Paulo.