

Érase una vez en Taracuí...

Sobre el origen del mundo - tradición cristiana,
teoría científica y pensamiento indígena

Gilton Mendes dos Santos

*Departamento de Antropología de la Universidad
Federal del Amazonas, Brasil*

Resumo

Este texto é fruto de algumas observações durante parte de um curso de nível médio (Magistério Indígena), realizado na comunidade indígena Taracuí, no médio rio Uaupés, um importante afluente da margem direita do Rio Negro, na Amazônia brasileira. Tais observações referem-se às interpretações indígenas sobre origem do mundo dadas pela Ciência e pela tradição judaico-cristã. Seu resultado é que, segundo a visão indígena, tais explicações são, na verdade, variações de uma mesma base do pensamento, do próprio pensamento indígena.

Palavras-chave: Origem do mundo; pensamento indígena; Amazônia; Alto Rio Negro; Taracuí; estudantes indígenas

Abstract

This text is the result of observations made during a course (Magistério Indígena) taught in the indigenous community of Taracuí, on the Uaupés river, an important tributary of the Negro river, in northwestern Brazilian Amazonia. These observations refer to indigenous interpretations about the origin of the world according to western science and the Judeo-Christian tradition. From the point of view of this indigenous group, western explanations are variations on the theme derived from indigenous knowledge.

Keywords: Origin of the world; indigenous thought; Amazonia; Upper Negro River; Taracuí; indigenous students

Resumén

Este texto es el resultado de algunas observaciones durante parte de un curso de nivel medio (Enseñanza Indígena), realizado en la comunidad indígena

Taracúá, en el medio del río Uaupés, un importante afluente de la margen derecha del Río Negro, en la Amazonía brasileña. Tales observaciones se refieren a las interpretaciones indígenas sobre origen del mundo dadas por la Ciencia y por la tradición judaico-cristiana. Su resultado es que, según la visión indígena, tales explicaciones son, en realidad, variaciones de una misma base del pensamiento, del propio pensamiento indígena.

Palabras-clave: Origen del mundo; pensamiento indígena; Amazonía; Alto Río Negro; Taracúá; estudiantes indígenas

Érase una vez en Taracuí...

Sobre el origen del mundo - tradición cristiana,
teoría científica y pensamiento indígena¹

Gilton Mendes dos Santos

*Departamento de Antropología de la Universidad
Federal del Amazonas, Brasil*

Introducción – Escenario

Taracuí es el más importante vértice del llamado *triángulo tukano*, formado por el río Uaupés y sus tributarios Tiquié y Papuri. Por esa razón, esta comunidad indígena es una de las principales sedes del curso en el Alto Río Negro, un proyecto iniciado en 2005 por la Secretaría Municipal de Educación de San Gabriel, subsidiado por la Secretaría Estadual de Educación del Amazonas (SEDUC), involucrando cinco polos-base en la región: Taracuí (río Uaupés), Tunuí, Assunção do Rio Içana (río Içana), Maturacá (Yanomami) y Barreira Alta (río Tiquié).

Organizado en etapas presenciales (concentración de los alumnos por cerca de un mes en los polos-base) e intermediarias (cumplidas en las propias comunidades), el curso involucra cerca de 330 alumnos para formación en la secundaria en el municipio de São Gabriel da Cachoeira, en el Estado de Amazonas. En Taracuí, el curso cuenta con aproximadamente 85 alumnos de diferentes lugares, comunidades y pueblos del *triángulo*: Tukano, Desana, Tuyuka, Tariano, Kubeo y Wanano.

Taracuí está ubicada en una curva del río Uaupés, afluente del Río Negro, donde sus aguas se calman y sus márgenes se expanden. En esa curva del río existe, a lo largo de su margen derecha, un extenso afloramiento rocoso, acompañado de un largo banco de arenas claras. Fue en este escenario de

¹ Agradezco a Luiza Garnelo, Geraldo Andrello y Judite Albuquerque por la lectura crítica y sugerencias para el texto.

belleza casi inefable que los Salesianos instalaron, a comienzos de la década de 1920, una de las principales sedes de su Misión en el Alto Río Negro. Abandonada a inicios de los años 80, Taracuá guarda las marcas de poder y de la magnificencia de la *santa madre*: la gigantesca iglesia construida en lo más alto de la plataforma rocosa, emergiendo de su fachada dos torres de frente para el río, abrigando un conjunto de campanas de bronce y una imagen iluminada de Cristo con brazos abiertos en la dirección de las aguas del Uaupés. En los fondos y al lado de la catedral se encuentran, en estado de abandono casi total, dos construcciones cumplidas, que servirán, en el pasado, de internado para niños y niñas indígenas de diferentes grupos étnicos de la región. Hoy, uno de ellos es usado como residencia del padre diocesano y el otro es la sede de la escuela, alquilado y bajo la responsabilidad de la Secretaría de Educación del Estado Amazonas. En lugar, llaman la atención aun un pequeño hospital, dos cuadras de fútbol, una planta mini hidráulica y otras diversas edificaciones en ruinas, que sirvieron de talleres de trabajo en los tiempos de los Misioneros.

Actualmente, el pueblito de Taracuá (o mejor dicho, la *comunidad*, como prefieren llamarle los indios) abriga una población de aproximadamente 700 habitantes, formada en su gran mayoría por indios tukano. Las casas se encuentran distribuidas en aglomeraciones, formando cuatro *barrios*, todas ellas rodeadas por plantaciones antiguas de ingás, palmeras de asaí, chontaduro, pomarrosa y pimientas, formando pequeños jardines forestales – muestra inequívoca de los llamados *ecosistemas antropogénicos*, una tradición de cultivo precolombina (Balée, 1993).

A ejemplo de otras embestidas religiosas en Brasil, la Misión Salesiana tenía como objetivo llevar la Fe y la Civilización para los indios de la Amazonía, hacer florecer la Iglesia y la Ciencia entre ellos (cf. Albuquerque 2007, entre otros). Sin embargo, tal meta no parece haber alcanzado el triunfo planeado: los casi cien años de presencia salesiana en el Alto Río Negro liquidaron con un sin número de bienes materiales y simbólicos, además, ahogaron las lenguas nativas; pero no fueron capaces de enmudecerlas ni de moldar el pensamiento y la mitología indígena. Nos parece que *murta* también floreció con fuerza en la Amazonía (Viveiros de Castro 2002).

Entre otros criterios de participación, el curso exige que los alumnos sean habitantes de comunidades y hablantes de la lengua nativa. Las etapas presenciales son planeadas a partir de *temas* definidos por los propios

estudiantes. De los temas escogidos se espera que sean abordados en dos dimensiones, por la *ciencia académica* y por la *ciencia indígena*. Entonces, para el cumplimiento de cada una de las etapas, son invitados profesores “de afuera”, oriundos de la academia, y profesores nativos, conocedores de la cultura, de la tradición y del pensamiento indígena².

A temática definida para esta etapa (la cuarta), en Taracúá, fue *el origen del mundo*, y sobre ella hablaron, en la perspectiva de la teoría indígena, el viejo tuyuka Pedro Poeni y el desana Raimundo Galvão. Mi participación, como “docente”, por cerca de diez días (una parte de la etapa presencial, que duró cerca de treinta días a lo largo del mes de mayo del 2008), se inclinó menos para tratar el tema en profundidad científica – inclusive porque esta no es mi especialidad – pero en abordarla bajo la óptica de algunas tradiciones diferentes en juego en la explicación del origen del universo³. Así, me esforcé por construir “núcleos teóricos”, a partir de los cuales fuese posible desarrollar una idea del todo en cuestión, esto es, una especie de tratamiento del tema en la forma de sinécdoque, de parte por el todo. La estrategia objetivó todavía establecer la diferencia entre las cosmologías en juego, la científica y la indígena, sus principios, características y formas de transmisión.

Importante resaltar que decidí insertar en el debate la versión cristiana del origen del universo y de los seres vivos. Esta decisión fue motivada por dos razones, la primera por ofrecer un contrapunto más global con la explicación científica, la segunda, porque todos los estudiantes indígenas presentes en Taracúá se declaraban católicos. Esta condición permitiría, así, una buena provocación intelectual, exigiendo una problematización y un análisis más distanciado de la cuestión, aparentemente contradictorio e irreductible.

2 Los profesores indígenas, llamados de *palestrantes*, convidados para esta etapa del curso fueron: Raimundo A. Castro Galvão (Desana), Pedro M. Lima Poani (Tuyuka) e Higínio Lima (Tuyuka).

3 Para el abordaje del tema, el curso contó también con la participación del antropólogo Carlos Dias, profesor del Departamento de Antropología de la UFAM, que dividió el curso conmigo, estando en Taracúá durante la primera semana de esta etapa presencial – a quien aproveché para agradecer por el cambio de ideas y la lectura de lo que aquí va escrito (bajo mi responsabilidad, innecesario decir). Como complemento de las clases expositivas fueron exhibidos dos películas documentales en DVD, un sobre *el origen del universo* (astrofísica) y otro sobre la *evolución* de las especies (biología), ambos producidos por la BBC/Discovery Channel y reproducido en Brasil por la Editora Abril, 2005.

Lo que sigue son algunos apuntes acerca de las diferentes posiciones o interpretaciones sobre *el origen del universo*. A partir de algunos recortes de texto sobre cada una de las tradiciones en cuestiones le siguen las reacciones, observaciones y análisis de los estudiantes de Taracá acerca de las diferencias y semejanzas entre las explicaciones dadas por cada tradición. En su ruta se notará lo que los indios del Alto Rio Negro están haciendo con la escuela en nombre de la promocionada *educación diferenciada*.

Observando tradiciones

Sabemos que la cosmología judaico-cristiana se fundamenta en la idea de un *mundo natural* creado por Dios, el cual se mantiene arriba y distante de sus criaturas, en una posición de primacía y jerárquicamente superior. De esa forma, ella marca una diferencia crucial, por ejemplo, con aquella profetizada por el Budismo, en la que las especies se posicionan en una línea de continuidad vital con los humanos, como encarnación espiritual de personas.

Aunque en deuda histórica con la filosofía griega, la cosmología cristiana conserva una diferencia considerable de esta, que tiene en la noción de *physis* algo que se aproxima al concepto moderno de naturaleza, pero que no excluye de su inmanencia el psiquismo, lo sobrenatural, los dioses y la acción de sus poderes sobre los seres humanos. Como nos lo recuerda Bornheim (1972: 11): “a la *physis* pertenecen el cielo y la tierra, la piedra y la planta, el animal y el hombre, los acontecimientos humanos como obra del hombre y de los dioses, y, sobretodo, pertenecen a la *physis* los propios dioses”. Tratado primordial de la tradición judaico-cristiana, el *Viejo Testamento* orienta el principio de una jerarquía cósmica entre Dios, los hombres y los demás seres de la Naturaleza. Es esto lo que vemos en el primer capítulo de Génesis:

Al principio, Dios creó el cielo y la tierra. La tierra estaba sin forma y vacía; las tinieblas cubrían el abismo y un viento impetuoso soplabla sobre las aguas. Dios dijo: “Hágase la luz!” Y la luz se hizo. Dios vio que la luz era buena. Y Dios separó la luz de las tinieblas: a la luz Dios le llamó “día”, y a las tinieblas le dio el nombre de “noche”. Hubo una tarde y una mañana.

(...) Que la tierra produzca hierbas, hierbas que produzcan semillas, y árboles que den frutos sobre la tierra, frutos que contengan semillas, cada una según a su especie.

(...) Que existan luceros en el firmamento del cielo, para separar el día de la noche y para marcar fiestas, días y años; y que sirvan de luceros en el firmamento del cielo para iluminar la tierra.

Que las aguas se llenen de seres vivos y los pájaros vuelen sobre la tierra, bajo el firmamento del cielo.

(...) Sed fecundos y multiplicaos y llenad las aguas del mar, y multiplíquense las aves en la tierra.

(...) Que produzca la tierra seres vivientes según la especie de cada uno de ellos: animales domésticos, reptiles y animales salvajes, cada uno según su especie.

(...) Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que él domine los peces del mar, los pájaros, los animales domésticos, todos los animales y todo reptil que se arrastra sobre la tierra

(...) Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y someted, dominad los peces del mar, las aves y todo animal que se arrastra sobre la tierra.

(...) Te doy cada semilla cojinete de la hierba, y sobre toda la tierra y todo árbol que tenga semilla de fruto que dé: todo esto va a ser comida para ti. Y a todos los animales, para todas las aves y todas las criaturas que se arrastran por la tierra y en el cual hay aliento de vida, le doy la hierba como alimento (Génesis 1:1-31).

Además de situarse fuera del mundo creado, su Autor se muestra completamente diferente de las demás criaturas, excepción concedida a los humanos, a los cuales atribuye poder (de uso y dominio) sobre todos los demás. Así, lejos y superior al mundo criado, sin cualquier interacción con sus criaturas, el Creador concede existencia a todas las especies, desproveyéndolas, sin embargo, de cualquier dote antropocéntrica o social. Tales especies, por su lado, se presentan subalternas a los humanos, los cuales deben comportarse como *en el lugar* (en posición y papel) del Creador, ya que de Él son imagen y semejanza.

*

La tradición científica, motivada, por un lado, por la retomada de los problemas pre socráticos, y, por otro, por los principios postulados por la cosmología judaico-cristiana, radicalizó, a partir del siglo XV, la distinción e irreductibilidad entre los dominios de la Naturaleza y de la Humanidad. Colocando en cuestión la posición divina en los “misterios” de la Naturaleza, la Ciencia anunció nuevas teorías de ordenación del *cosmos* y

otros descubrimientos sobre el mundo físico. Así, responsable por el desencantamiento del mundo, la verdad científica anunció la *Constitución Moderna*, marcada por la tríplice desagregación entre los campos de la Naturaleza, de la Cultura y de lo Sagrado (Latour 1991).

Ahora libre de las leyes de la Iglesia, la Ciencia conquistó su espacio, definió y esmeriló su método. La Naturaleza, su dominio por excelencia, pasó a ser, como nunca antes había sido, observada, medida, probada... Substraída de las manos de Dios, encontró lugar en la mano de los hombres.

A principios del Siglo XIX, Lamark defendió la hipótesis de que todas las especies – la humana inclusive – se originaban de otras, es decir, que la diversidad de los seres vivos y las modificaciones orgánicas e inorgánicas eran el resultado de leyes naturales y no de la intervención creadora y milagrosa de Dios. Mas, como sabemos, fue la aparición de la Teoría de la Evolución, formulada por Charles Darwin, en su obra *El Origen de las Especies*, publicada en 1859, que marcó profundamente la historia de la Ciencia: fue ella la que definió y demostró el proceso de adaptación, complejidad y diversidad de los seres vivos, fundamentada principalmente todo en el proceso de la *selección natural*. En ella no apenas una, pero dos grandes ideas apoyan la teoría, la evolución de todas las especies, un fenómeno histórico y la *selección natural*, principal mecanismo de ese proceso, como bien defendió el propio autor:

Estoy totalmente convencido de que las especies no son inmutables, y que aquellas pertenecientes a lo que llamamos del mismo género son descendientes directas de otra especie ya extinguida. Finalmente, estoy convencido también de que la Selección Natural fue el medio principal de modificación, no obstante, no el único (Darwin 2004[1859]: 67).

El científico David Quammen, en una publicación reciente de la revista *National Geographic*, así resume el proceso de Selección Natural y sus consecuencias para la biología:

El punto esencial de ese concepto es que pequeñas diferencias, aleatorias y transmisibles de un individuo a otro, redundan en oportunidades diferentes de sobrevivencia y reproducción – algunos son muy exitosos, al paso que otros mueren sin dejar descendientes – y que esa proyección natural lleva las mutaciones significativas en la forma, en el tamaño, en la fuerza, en los mecanismos de defensa, en el color, en la bioquímica y en el comportamiento de

los descendientes. Y, cuando hay crecimiento excesivo de la población, se intensifica el esfuerzo competitivo. Como los competidores menos afortunados producen menos descendientes, las variaciones inútiles o negativas tienden a desaparecer. Las útiles tienen la propensión de ser preservadas y a los pocos difundidas por toda la población.

(...) Pero también hay otro aspecto, conocido como “especiación”. Por veces, las mutaciones genéticas ocurren apenas en un segmento aislado de una especie, cuando esa población se adapta a condiciones locales. Poco a poco, ella sigue su camino, ocupando nuevo nicho ecológico. A cierta altura, ella se hace irreversiblemente diferente – o sea, tan diferente que sus miembros no pueden más cruzar con el resto de la especie. Así, surgen dos especies donde antes había una. (Quammen 2004: 44-45)

*

Radicalmente reversa al pensamiento científico, la tradición indígena, antes de cualquier cosa, propone una indistinción de los campos de la sociedad, de la naturaleza y de lo sagrado, es decir, disuelve aquello que atribuimos pertenecer a campos y capacidades distintivas, particulares, irreducibles e incommunicables. Es de esa manera, pues, que en las cosmológicas indígenas, animales y humanos se comunican, se aparentan, se permutan o se transmutan. En otras palabras: si, para la Ciencia, la continuidad entre plantas y animales y los humanos se da por la composición física común a todos los seres (tejidos, células, moléculas, genes, DNA etc.), para el pensamiento indígena, tal semejanza es, antes, dada por la condición compartida de humanidad, por la capacidad de vida cultural, establecida en el origen del mundo y de (e para) todos sus habitantes (cf. Descola 1992 y Viveiros de Castro 1996). Además, conceptos como los de Naturaleza y Cultura parecen no hacer el menor sentido explicativo en tal pensamiento, para el cual todo ocurre en un grande y abrumador movimiento súper social del cosmos.

La narrativa mítica, vehículo por excelencia de la tradición y concepciones indígenas, sigue una lógica de disrupción y aparentemente contradictoria. Sus enredos, tramas, roteros y personajes se bifurcan y se multiplican, aparecen y desaparecen, continua y milagrosamente, siguiendo un modelo que se direcciona menos en sentido pivotante y más en formato radicular de cabellera.

Destacamos abajo un trecho de la mitología de los indios Tuyuka (familia lingüística Tukano Oriental) sobre el origen del universo, narrado por el

chamán Pedro Lima Poani, y transcrito, libremente, por un grupo de estudiantes del curso en Taracua⁴:

Antes el mundo no existía, el universo era totalmente vacío y oscuro. En aquel tiempo existían solamente los dioses Umuko Ñehku (abuela del universo), Buhposa (abuela del trueno), Buhpo Duhku (hermano del trueno) y Buhpo Mahko (hija del Trueno). Ellos vivían en el humo del cigarro y en el aire puro; y era invisible. Conversando entre sí, los dioses comenzaron a preparar el universo para el hogar de la futura humanidad. Al principio, el mundo no giraba, por eso el sol se quedó al medio día, y nunca anocheecía, era solo de día. Entonces, era difícil economizar comida. Los Ayawaroa decidieron entonces robar la noche en la casa del Abuelo de la Noche. La noche estaba guardada en la caja de la noche (ñamiri ahkaro). Antes, sin embargo, ellos habían intentado, por tres veces, transformar el día, pero no lo lograron. En aquel tiempo existía también la llamada Abuela del Universo (Umukori Ayawa), que, viendo que los dioses no lograban transformar el día, dijo: “siendo hombres, ¿no saben lo que quieren?” Entonces, el Abuelo del Universo idealizó nuevamente, ahora con el pensamiento seguro, de que lograría crear todo lo que debería existir en el mundo. De esta manera, logró hacer el día, los alimentos y las bendiciones. Una vez hecho esto, la Caja de la Noche tuvo otras Cajas, llamadas: Caja de la Noche, Caja de Parika y un paquete de tierra negra. Después de lograr todo eso, los dioses subieron hasta lo largo de Manaos, y de allá hasta Naikaro. La otra caja fue llevada hasta el lugar llamado Dahse koyoró. En ese lugar local, sin querer, abrieron la Caja. Así este lugar quedó conocido como Casa de la Noche. Después de eso, los dioses del universo pensaron en crear la humanidad.

Para la creación de la Tierra, los dioses abrieron tres paquetes de tierra, cada uno conteniendo un tipo de tierra. Los dioses, sin embargo, abrieron los paquetes de tierra sin antes bendecirlos, por eso la tierra tiene la forma que tiene, con cerros, planicies, montañas, valles. Si, antes, la tierra hubiese sido bendecida por los dioses, ella sería completamente plana.

Los dioses del día y los dioses de la noche subieron con la oscuridad para el universo. En este momento tuvo su origen el día y la noche.

Antes no había estrellas: fue de una cascada (Cascada de las Estrellas), en

4 Para otras versiones mitológicas sobre el tema, consultar *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* (Vols 1-8), 1995-2007, publicados por la Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

el río Pahsa, en el Alto Tiquié, que las estrellas subieron para el cielo. El Dios del universo les dijo, antes, que ellas serían las Gentes de la Noche. Por eso, entonces están en el firmamento hasta hoy. La luna también subió para el cielo, partiendo de la Cascada de la Luna. También subieron todas las constelaciones existentes, los veranos y las épocas de lluvia con sus inundaciones.

Junto a todo eso fueron creadas las bendiciones: bendición del mundo, bendición de las estaciones del año, bendición contra enfermedades etc.

La Caja de Paricá fue escondida en el cielo. Una mujer que usó paricá en compañía de los hombres se transformó en una mujer de las bendiciones y le preguntó a los hombres: ¿Por qué ustedes no conocen las bendiciones? Los hombres que usaron paricá con las mujeres son: Ye'pa Mahsã, Uhtã Piro Mahsã. El lugar donde ellos se transformaron en chamanes tiene el nombre de Puerto de Aracu. Los paricás creados por los dioses del universo fueron: paricá de goma, paricá de goma de carajuro, paricá de goma de onza, paricá de goma de casca. Los paricá que son consumidos deben ser bien guardados.

Después de crear todo, los dioses del universo bajaron para el Lago de Leche. Fue entonces que se creó la Gente de la Transformación. Él (el Abuelo del Universo) le dijo al dios de la caza y de la pesca: ¡“usted será el responsable por la creación de la futura humanidad”! Obedeciendo ese orden, el dios de la caza y de la pesca creó los seres humanos en la forma de alevines, y luego en seguida los colocó en el Lago de Leche, donde se alimentaron de este líquido (agua-leche). Mientras tanto, el dios de la caza y de la pesca creó la Canoa de la Transformación colocando allí dentro a los humanos-alevines. En seguida comenzó el viaje, pasando por el Río Amazonas con destino al Alto Río Negro. A lo largo de la subida, la Canoa iba parando, y en cada parada los seres ancestrales que ella conducía iban sufriendo transformaciones. En cada lugar (“casa”) ellos se hacían más humanos, y a la medida en que eso acontecía, salgan de la Canoa y habitaban la tierra. Y así fue, hasta su punto final, en Ipanoré.

De composición literaria y al mismo tiempo pragmática, la narrativa muestra la superposición de las diferentes dimensiones de la realidad y revela al mismo tiempo una ambivalencia e un *continuum* entre las esferas de la naturaleza, humanidad y divinidad. En ella creadores y criaturas se postran en un mismo plano, dialogando entre si y dividiendo el mismo escenario, en una trama en la que demiurgos aparecen y desaparecen, dividen atribuciones en el proceso de creación, crean y se transforman.

Las interpretaciones y análisis de los estudiantes en Taracúa se apoyaron, sin señales de controversia, en esos principios de la estructura y de la verdad mitológicas, es decir, los postulados y explicaciones de las diferentes tradiciones sobre el *origen del mundo* encontraron acento en el pensamiento indígena sin el menor conflicto – como podemos observar más adelante.

El estímulo inicial fue dado por la cuestión: *¿cómo se explicaría la compatibilidad entre el pensamiento indígena y la cosmología cristiana sobre el origen del mundo y de las especies?!* Sin titubeos, los investigados fueron unánimes en afirmar y defender que ambas tradiciones dicen *la misma cosa*, que el mundo fue creado por demiurgos, los cuales, por su vez, también hicieron aparecer todas las especies de seres habitantes de la tierra.

Para el estudiante tukano Juárez Pedrosa, el Dios de los cristianos es exactamente el mismo que el Abuelo del Universo, Umuhko Ñehko, de su pueblo. A lo que agrega José Lucas Duarte: *en nuestra cultura, llamamos ambos los dioses, cristiano y tukano, de Umukho Yêhku*. El tuyuka Narciso Yukuro recuerda que *como el universo estaba vacío, Dios pensó en crear y formar al hombre y la naturaleza. Así también es nuestro pensamiento*. Este cree, aun, que Dios debe ser el creador indígena del Abuelo del Universo. Para el estudiante piratapuia, Margarida Almeida Brasil, ambas creaciones proceden de la misma manera, resaltando, no obstante, que el *Abuelo del Universo* creó el mundo a través de la “fuerza de la bendición”. Para el tukano Aluizio Yu’puri, la diferencia entre las dos explicaciones es muy sutil: *desde el origen nosotros ya fuimos separados en sociedades diferentes, es decir, por etnias*. Y así explica la joven tariana Lucinéia Matos Araújo:

La Biblia dice que Dios creó el cielo y la tierra y todo lo que hay en ella, en seis días, y que en el séptimo descansó. Mi padre dijo que el Señor del Universo creó el mundo a través de la bendición, o sea, con la fuerza del pensamiento: Él bendecía y las cosas se hacían conforme a la imaginación de Él, usando todo lo que Él tenía el cuerpo, como pendientes, ipadu, cigarro, saliva... son seis cosas también. En fin, la cosmología cristiana es apenas el resumen de todo eso, y la cosmología indígena intenta explicar de una forma detallada. Por eso, las dos cosas sí son compatibles.

La misma cuestión fue puesta en relación a la explicación científica: *¿cómo ellos justifican la compatibilidad entre esta y el pensamiento indígena a respecto del origen del universo y de sus habitantes?!* Aunque no haya tenido la homología encontrada en la explicación anterior, entre la teoría cristiana y la

indígena, la comparación entre esta y la teoría científica es vista con ciertas diferencias, no obstante con rasgos más fuertes y evidentes de semejanza. Con poca discrepancia o variación, las respuestas circularon alrededor de una consonancia entre ambas cosmologías. Es lo que podemos concluir con este argumento síntesis de un grupo de estudiantes tukano:

La teoría científica es fundamentada en las pruebas, y afirma que eso ocurrió hace mil millones de años. Y esa teoría no abre espacio para los seres míticos. Sin embargo, la teoría indígena está fundamentada en la creencia, donde los dioses creadores del universo son actores principales de la creación. Entonces, hay una diferencia muy grande entre la teoría científica y la teoría indígena, pero tratándose de algunos momentos de la evolución, en la teoría científica, hay una compatibilidad muy grande en relación a la teoría indígena. Por ejemplo: la evolución de los seres choca con nuestra teoría de la Canoa da Transformación. Todos los humanos que vinieron subiendo con la Canoa tenían la forma de pez. Los primeros seres estaban en la forma de alevines, renacuajos u hongos. En cada lugar en que la Canoa paraba, todos ellos masticaban ipadu, fumaban cigarro y evolucionaban un poco más. Y así, poco a poco, iban transformándose en gente, hasta llegar a la Cascada de la Transformación. A partir de allí se dio el pasaje de agua para la tierra. En la teoría científica de la evolución, los seres pasaron de agua para a tierra, y la Selección Natural choca con a nuestra subida con la Canoa de la Transformación, pues los primeros humanos peces pasaron por varias dificultades y obstáculos, corriendo inclusive el riesgo de la extinción.

Y continua:

De acuerdo con la cosmología indígena, el universo fue creado por los dioses Umukho Ñehku, Ba'sebo, Buhpo Mahkō. También había cuatro inhambus, que se transformaron en las cuatro totumas de tierra provenientes de los cuatro rincones del mundo. Ellas trajeron las totumas y derramaron las tierras sobre un paño de tururi, que el dios Ba'sebo había estirado en el espacio. Así, entonces, la tierra se dispersó por todos lados. Ese momento, en la teoría científica, corresponde al Big-Bang, a partir del cual se formaron las galaxias, los planetas y otros astros.

*

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir, a principio o preliminarmente, que la similitud encontrada por los estudiantes indígenas de Taracú (quizá en la región del Alto Rio Negro y en otras partes) entre a cosmología

cristiana y la cosmología indígena sobre el origen del mundo y de las especies no tienen la misma amplitud que la encontrada entre esta última y la científica. Conforme vimos, las acciones y la forma presentada por la explicación creacionista cristiana denotan correspondencia estructural con aquellas definidas por la explicación indígena, esto es, la presencia de un creador y sus poderes milagrosos es fundamental en el apareamiento y ordenación del mundo y de sus habitantes.

Lo mismo no parece ocurrir cuando se aproximan las ideas indígenas con aquellas defendidas por la Ciencia: la homología entre ambas es vista en algunas características de procedimientos de los fenómenos en análisis, notándose una diferencia primordial en la aparición y en el orden del cosmos.

Tal disensión, sin embargo, aunque parezca incomodar la explicación, no es vista como algo irreductible y sin comunicación, como bien lo apuntó el estudiante tuyuka Dário Wamirõ:

Los científicos son como los chamanes, estudiosos del mundo y explicadores de las cosas y sus transformaciones. Así como existe la diferencia entre la explicación tuyuka, desana, tukana, tariana y kubeo, también la científica muestra su diferencia. Pero en el fondo todos dicen la misma cosa.

O además como concluyó el joven tukano Robson Sampaio:

Los dos pensamientos son diferentes, mas son teorías que están en nuestro día a día. Entonces, cabe a cada persona, indígena o no, tomar en cuenta en cual de ella cree... sin interferir en el pensamiento que la otra prefiere creer.

Como se nota, la distinción entre las ideas científicas e indígenas, aunque ya admitida, no es vista como teorías paralelas, pero sí como una variación, una derivación de una única tradición del pensamiento, el pensamiento indígena. Aquí, la diferencia es un caso particular de la semejanza⁵.

Una explicación para tal parece venir de la *posición* adoptada por el pensamiento indígena, una acción del actor-autor, es decir, quien piensa la diferencia la está pensando a partir de un punto de vista propio, amparada en una matriz conceptual particular. Esto quiere decir, para nuestro caso, que

5 Este esfuerzo de laminación o asentamiento de las diferencias es visto por Luiza Garnelo - estudiosa de la región - como un mecanismo muy particular en el contexto rionegrense, marcado por la convivencia histórico-cultural de los diferentes pueblos en la región. Para ella ocurre lo mismo en el juego epistemológico de interpretación de la enfermedad (comunicación personal).

el postulado indígena, de *base mitológica*, es la clave de la lectura de todos los fenómenos – un *background* epistemológico anterior, primero y englobante. Así concebido, él funciona como un operador cosmopolita, una poderosa máquina de la tradición, instrumento utilizado para el ejercicio de un tipo de *antropología cruzada* (Mendes dos Santos e Dias Jr 2009).

Con esa referencia de fondo, la clave indígena revela traductores desinhibidos, competentes y talentosos: la interpretación de las demás cosmologías (en nuestro caso la cristiana y la científica, efectuada por los estudiantes en Taracúa) aparece como una especie de etno-ciencia al reverso, o como una etno-mitología. En otros términos, la hermenéutica de una (otra) tradición es hecha, con todos los recursos, discursivos y mentales, con base en la propia espíteme de quien la piensa y traduce.

Lo que se puede aprender de eso es que el texto mítico no funciona apenas como una tipología narrativa, mas antes como un organizador cognitivo, una expresión matriz del *pensamiento salvaje*, donde las palabras y las cosas brotan, se repiten, se contradicen y cambian de posición. En otro registro, ese ejercicio de la reflexión indígena sobre su propia teoría y sobre las demás, al respecto de cualquier fenómeno, se ancla en aquello que Viveiros de Castro (1993) llamó de *afinidad amazónica*, cuya acción de vaivén se extiende de lo más distante a lo más cercano, este, por su parte, nunca idéntico y fuera de lo pensado. Parece ser esta la posición y el juego de las diferencias y similitudes entre las teorías, indígena, cristiana y científica, aquí encontradas.

Talvez los elementos presentados por los alumnos, de semejanza entre la tradición indígena e la cosmología científica, no alcancen las estructuras profundas de sus diferencias, no obstante, nos resta la inquietud: ¿hasta dónde tal diferencia puede ser, de ambos lados, profundamente aprendida e interpretada!? ¿Cómo podemos enfrentarla de forma creativa, adoptando de hecho una postura simétrica de diálogo entre los conocimientos y explicaciones en cuestión?

Consideraciones finales

Contrario al que ocurre en *nuestra sociedad*, en la tradición indígena la escuela no es el lugar privilegiado del proceso de formación o educación – educación en el sentido *lato* del término –, y la escritura, por su parte, no es la condición o el vehículo de transmisión del saber. Antes, por el contrario, en el universo

indígena es la *palabra*, la oralidad y la memoria que ejercen el papel primordial del registro del orden y comprensión del cosmos y de la naturaleza de las cosas.

La historia de la educación en Brasil nos ha mostrado la incapacidad de las escuelas y universidades en conducir una práctica simétrica entre las teorías científico-académica y el conocimiento indígena (Oliveira 2006). Lo que se ve de manera generalizada es la ejecución de un proyecto en el que el *otro*, con sus concepciones y teorías, es acogido para aprender lo que la Ciencia tiene para decir. Su tela de fondo, invariablemente, es la reproducción de la desigualdad y de la dominación, cuya orden y orientación pedagógicas si estructuran por el *rebajamiento* o *disminución*, en el que el aprendiz necesita de *reforma* o *mejoramiento* (Larrosa 2004). En una escala más amplia, se trata, como bien analiza Sousa Santos (2006) de la *monocultura del saber*, una arrogante posición de la ciencia moderna de tomarse como criterio único de verdad.

Aunque haya cierto esfuerzo en crearse cursos especiales direccionados exclusivamente al público indígena, pensando en sus especificidades culturales, la matriz epistemológica es aquella de la tradición científico-académica, prevaleciendo la jerarquía del saber occidental con todo su aparato de transmisión, sus áreas de conocimiento segmentadas, sus bases conceptuales como principios operantes de la reflexión, sus nociones de espacio y tiempo, sus instrumentos de medición del conocimiento etc.

El proyecto en acción en el Alto Rio Negro no escapa en lo absoluto de los límites del cuadro expuesto anteriormente. Sin embargo, lo que pasa en Taracúá es algo que puede ser interpretado como “lo que los indios están haciendo de la escuela?!”. De modo general, ellos parecen haberse apoderado del concepto de *educación diferenciada*, tomando la escuela como un momento particular e interesado de socialidad, utilizando las bases técnicas ofertadas por la escuela del Blanco para “preservar la tradición”. Entre otros aspectos de ese fenómeno, conviene señalar: a) la definición de los temas estudiados, a partir del propio interés de los participantes, decididos colectivamente, y su forma de conducción, un abordaje *vis-a-vis* en la óptica de las diferentes tradiciones teóricas, indígena y científica; b) el interés por las diferentes construcciones cosmológicas y ontológicas en juego: aunque la matriz cultural homóloga de la región sea algo conocido de todos, los rasgos distintivos de cada pueblo son reforzados y codificados como elementos de identidad de los grupos. Esto es traducido “internamente” como *fortalecimiento cultural*, donde la escuela es transformada en un ambiente propicio para tal condición;

c) la afirmación de la diversidad lingüística y cultural de la región: el uso deliberado de las diferentes lenguas en las actividades programadas colectivamente y la exposición de las versiones distintivas y particulares de la mitología nativa; d) la posición de dominancia de la tradición indígena, aprendida cada vez más como una matriz teórica, donde la diferencia entre esta y las demás es concebida únicamente como un aspecto sutil de una base (indígena) precedente de semejanza, mayor y anterior que las diferencias.

Por fin, cabe decir que, para además del tema en cuestión (*el origen del mundo*), el ensayo analítico aquí empleado puede ser perfectamente extendido para otros campos del conocimiento y de la práctica indígenas – cuando el desafío es la comunicación inter-cultural, o mejor, inter-epistemológica.

Referencias

- ALBUQUERQUE, Judite. 2007. *Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência*. Campinas, tese, Unicamp.
- BALÉE, Willian. 1993. “Biodiversidade e os índios amazônicos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. pp. 385-393.
- BORNHEIM, Gerd. 1972. *Os Filósofos Pré-socráticos*, 2ª. Ed. São Paulo: Cultrix. (Introdução).
- DARWIN, Charles. 2004 [1859]. *A Origem das Espécies, Coleção: A obra prima de cada Autor, Martin Claret*.
- DESCOLA, Philippe. 1992. “Societies of nature and the nature of society”. In: KUPER, Adam (ed.), *Conceptualizing society*, London: Routledge. pp.107-126.
- FOIRN (FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO), 1995-2007, *Narradores Indígenas do Rio Negro (Coleção, vols 1-8)*. São Gabriel da Cachoeira - AM.
- LARROSA, Jorge. 2004. *Linguagem e Educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n’avons jamais été modernes*. Paris: Éditions La Décourerte.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton, e DIAS JÚNIOR, Carlos. 2009. “Ciência da Floresta – por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada”. *Revista de Antropologia*, vol 52, nº.1,137-160.
- OLIVEIRA, Inês Barbosa de. 2006. *Boaventura & a Educação*. Belo Horizonte:

- Autêntica. (Coleção Pensadores & Educação, nº 8)
- SOUSA SANTOS, Boaventura. 2006. *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- QUAMMEN, David. 2004. “Os indícios da evolução são inegáveis”. *National Geographic – Brasil*. pp. 40-71.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico”. In: MANUELA CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP, 149-210.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, vol. 2, n.2, 114-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify.

Sobre el autor

Gilton Mendes dos Santos

Doutor

Professor do Departamento de Antropologia da UFAM

Principais publicações

- MENDES DOS SANTOS (org.). 2011. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA.
- MENDES DOS SANTOS. 2010. “Natureza e cultura na Amazônia – abordagens materialistas e simbolistas”. In: *Amazônia e Outros Temas - coletânea de Textos Antropológicos*, Manaus: EDUA. pp. 47-70.
- MENDES DOS SANTOS & GARNELO. 2009. “A ciência contemporânea e o conhecimento indígena”. In: *Cadernos do Grupo de Estudos Estratégicos Amazônicos (GEEA/INPA)*. pp.67-84.
- MENDES DOS SANTOS & DIAS JÚNIOR. 2009. “Ciência da Floresta – por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada”. *Revista de Antropologia*, vol 52, nº.1,137-160.

Endereço: Rua Cel. Sérgio Pessoa, 147 – Centro, Manaus/AM

CEP: 69.005-030

email: giltonmendes@terra.com.br